



**V.Y. Mudimbe et  
la ré-invention  
de l'Afrique**  
Poétique et politique de la  
décolonisation des sciences humaines

**Kasereka Kavwahirehi**

FRANCOPOLYPHONIES

# **V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique**

**Poétique et politique de la  
décolonisation des sciences humaines**

**FRANCO**  
***POLY***  
**PHONIES 4**

Collection dirigée par/  
Series editors:

Kathleen Gyssels  
et/and  
Christa Stevens

# **V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique**

**Poétique et politique de la  
décolonisation des sciences humaines**

Kasereka Kavwahirehi



Amsterdam - New York, NY 2006

Photo de V.Y. Mudimbe: Anthony Mangeon

Cover design: Pier Post

The paper on which this book is printed meets the requirements of 'ISO 9706: 1994, Information and documentation - Paper for documents - Requirements for permanence'.

Le papier sur lequel le présent ouvrage est imprimé remplit les prescriptions de "ISO 9706:1994, Information et documentation - Papier pour documents - Prescriptions pour la permanence".

ISBN: 90-420-1839-9

©Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York, NY 2006

Printed in The Netherlands

À la mémoire de mon père  
et en hommage à ma mère.  
Pour Olive et Maryse.

*Page laissée blanche intentionnellement*

Pulchrum id quidem, indulgentiam principis ingenio mereri ; quanto tamen pulchrius, si ita res familiaris exigat, se ipsum colere, suum genium propitiare, suam experiri liberalitatem ! Adice quod poetis, si modo dignum aliquid elaborare et efficere uelint, reliquenda conuersatio amicorum et iuncunditas urbis, deserenda cetera officia utque ipsi dicunt, in nemora et lucos, id est in solitudinem secedendum est.

Tacite

Pour se frayer une voie, celle vers la responsabilité de ses adhésions, il n'y a que le cheminement personnel. Les vérités les plus éternelles trouvent leur modalité temporelle et mortelle en cette parole qui s'explique en se dissipant dans l'air, en cette initiative sans précédent qui se prend en se défaisant. C'est en ce lieu natal que s'est installé l'exercice de véracité que nous venons d'accomplir.

[...] L'important n'est pas d'être ceci ou de ne pas croire cela. Seule vaut la *manière* de n'être point ou de ne pas croire. Le partage qu'elle instaure se situe en-dessous des allégeances, des allégations doctrinales et des programmes. Elle les fonde et les justifie.

Fabien Eboussi Boulaga

Du seul fait que nous existons, nous sommes déjà hérétiques par rapport au passé. Notre premier devoir est de ne pas l'être d'une façon inconsciente ou malheureuse. Il nous faut accepter la différence, en y voyant le signe que nous devons exister et que cette existence ne nous est pas garantie par le passé. [...] Si tout présent est le principe d'une relecture, il est aussi genèse de la tradition et il en reçoit une réponse d'un type nouveau. Il n'exclut pas d'autres interprétations, passées ou futures. Il les suppose au contraire, mais à la manière dont un nouvel arrivant suscite, par sa présence et par ses questions, ce que les interlocuteurs n'avaient pas encore dit...

Michel de Certeau



## Sigles utilisés pour les livres de V. Y. Mudimbe

- D *Déchirure, poèmes*. Kinshasa : Mont Noir, 1971.
- RVQ *Réflexions sur la vie quotidienne, essai*. Kinshasa : Mont Noir, 1972.
- AN *Autour de la nation. Leçon de civisme, essai*. Kinshasa : Mont Noir, 1972.
- Ee *Entre les eaux, Dieu, un prêtre, la révolution*. Paris : Présence africaine, 1973.
- AFR *L'Autre face du royaume. Introduction à la critique des langages en folie*. Lausanne : L'Age d'Homme, 1973.
- En *Entretailles précédé de Fulgurances d'une lézarde, poèmes*. Paris : Saint-Germain-des-Prés, 1973.
- Fp *Les Fuseaux parfois... poèmes*. Paris : Saint-Germain-des-Prés, 1974.
- BI *Le Bel immonde, récit*. Paris : Présence africaine, 1976.
- CA *Carnets d'Amérique. Septembre-novembre 1974*. Paris : Saint-Germain-des-Prés, 1976.
- E *L'Écart, récit*. Paris : Présence africaine, 1979.
- OP *L'Odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris : Présence africaine, 1982.
- IA *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington : Indiana UP, 1988.
- Sh2 *Shaba deux. Les Carnets de Mère Marie-Gertrude, récit*. Paris : Présence africaine, 1989.
- PF *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*. Madison : U of Wisconsin P, 1991.
- SS *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness*. Chicago : U of Chicago P, 1992.
- CG *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Paris/Montréal : Présence africaine/Humanitas, 1994.
- IdA *The Idea of Africa*. Bloomington : Indiana UP, 1994.
- TF *Tales of Faith. Religion as Political Performance in Central Africa*. London : The Athlone Press, 1997.

## Introduction

Comment convient-il d'approcher l'œuvre de V. Y. Mudimbe et pour quelle fin ? Telles sont les deux questions d'ordre méthodologique et téléologique auxquelles il importe de répondre pour commencer.

Les quinze dernières années, l'œuvre du poète, romancier et philosophe congolais Valentin-Yves Mudimbe a suscité un nombre considérable d'études critiques.<sup>1</sup> De manière générale, ces études abordent l'œuvre une et plurielle de Mudimbe sous l'angle de ce que Roland Barthes a appelé « la séparation du discours : d'un côté le discours de la scientificité (discours de la Loi) et, de l'autre, le discours du désir, ou écriture » (Barthes 1984 : 103). Autrement dit, d'un côté les théoriciens et praticiens des sciences humaines et sociales s'intéressent à la réflexion critique qui se développe dans les essais philosophiques, de l'autre, les critiques littéraires s'occupent des qualités esthétiques de l'œuvre romanesque, la poésie étant bien souvent le parent pauvre.

Cependant cette approche basée sur la vieille opposition entre littérature (fiction) et science (vérité) et portant les empreintes du positivisme bourgeois (Barthes, 19 ; Certeau 1987a) pose problème dans la mesure où une des visées de l'œuvre semble être de mettre en question cette distribution traditionnelle des disciplines entre domaine de l'objectivité (discours scientifique) et domaine de la subjectivité (fiction).

En effet, d'une part, Mudimbe parle volontiers de ses essais théoriques en termes de « fable », de « récit » ou de « fiction », et y met sa subjectivité en scène ; d'autre part, ses fictions, centrées sur l'exploration de l'expérience vécue des sujets africains en quête de leur « authenticité » (au sens d'une sincérité avec soi-même) dans la situation postcoloniale, contiennent des pages qui peuvent se lire comme de courts essais théoriques. En ne tenant pas compte de cette

---

<sup>1</sup> Citons, entre autres, Mouralis (1988), Diawara (1990), Kesteloot (1992), Masolo (1994), Cailler (1996), Diouf (1996), Ngulu (1996), Semujanga (1998), Bisanswa (2000), Kasende (2001). Pour plus d'information sur la réception critique de l'œuvre de V.Y. Mudimbe, on peut se référer à l'« Étude Bibliographique de l'œuvre de V.Y. Mudimbe » de Virginia Coulon, parue dans Mukala Kadima Nzuji et Komlan Gbanou (éds.), *L'Afrique au miroir des littératures, des sciences de l'homme et de la société*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 557-589.

remise en question des ordres traditionnels de discours qui traverse de part en part l'œuvre, ne court-on pas le risque de passer à côté d'un de ses enjeux majeurs, à savoir la quête d'une parole « autre » ou, plus précisément, la quête d'un nouvel ordre du discours africain libéré des paradigmes ou canons du XIX<sup>e</sup> siècle (Wallerstein 1995) ?

Certes, des critiques comme Bernard Mouralis (1988), auteur de la première monographie consacrée à l'œuvre de Mudimbe, Bernadette Adams-Cailler (1996), Manthia Diawara (1990), William Slaymaker (1996), Josias Semujanga (1998) et Justin Bisanswa (2000) ont montré qu'il y a une dynamique poétique et thématique commune aux romans et aux essais. Cette dynamique, c'est, entre autres, la veine autobiographique (Cailler 1996 ; Semujanga 1998) et le « conflit des mémoires » que figure bien le jeu des citations qui fait du texte non seulement un carrefour des savoirs, mais aussi un lieu de négociation entre l'Afrique et l'Occident ou, en termes devenus classiques, entre la tradition et la modernité (Bisanswa 2000). Parmi les thèmes, on peut citer : l'inscription de la subjectivité (Slaymaker 1996) et la remise en question des « discours hégémoniques » (Kasende 2001), prélude indispensable à la libération du discours africain de « l'odeur du Père », c'est-à-dire de l'Occident colonialiste et impérialiste (Mouralis 1988 ; Diawara 1990).

Ces études critiques, auxquelles il convient d'ajouter l'essai de Michael Syrotinski (2002) qui prend l'œuvre théorique de Mudimbe comme cadre théorique de base pour analyser la réinscription de la subjectivité dans les récits romanesques et filmiques africains, constituent une avancée significative vers une approche intégrale de l'œuvre. Toutefois, la plupart de ces études sont marquées par deux limites que cet essai voudrait dépasser. Par exemple : la monographie de Mouralis souffre aujourd'hui des limites liées à la méthode thématique qui accorde peu d'importance aux stratégies textuelles et esthétiques. En outre, Mouralis n'a pu prendre en compte le pan « américain » de l'œuvre ni bénéficier de l'éclairage porté sur elle par la publication, en 1994, de l'autobiographie intellectuelle *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Cette limite liée au corpus frappe aussi l'essai de Justin Bisanswa et l'étude de Josias Semujanga. Tous les deux ne traitent que de l'œuvre francophone de Mudimbe et accordent très peu de place à la poésie. Enfin, Bernard Mouralis, Justin Bisanswa et Josias Semujanga ne donnent pas assez d'importance à la dynamique

philosophique qui sous-tend « l'odyssée intellectuelle » de Mudimbe depuis « la révolution manquée de Mai 1968 » (PF, ix) à Paris-Nanterre. Il nous semble que les enjeux de l'œuvre mudimbienne peuvent s'éclairer davantage si l'on conjugue les exigences d'une approche intégrale, qui suit l'écrivain dans son nomadisme et ses passages de frontières (territoriale, linguistique, générique et disciplinaire) pour débrouiller et approfondir une même problématique, à savoir les défis liés à la décolonisation des sciences humaines en Afrique postcoloniale, avec l'explicitation patiente des repères et du projet philosophiques sous-jacents.

La nécessité d'une approche qui franchit les frontières linguistiques et génériques traditionnelles est justifiée par le fait que l'œuvre de Mudimbe se présente comme un tissage sans cesse repris d'un livre à un autre et comme une entreprise de mise en procès permanente de la loi du genre, cette dernière pouvant s'entendre dans le sens de Merleau-Ponty. En effet dans son article sur « Le roman et la métaphysique », ce dernier affirmait que « la tâche de la littérature et celle de la philosophie ne peuvent plus être séparées » car, « quand il s'agit de faire parler l'expérience du monde et de montrer comment la conscience s'échappe dans le monde, on ne peut plus se flatter de parvenir à une transparence parfaite de l'expression. L'expression philosophique assume les mêmes ambiguïtés que l'expression littéraire. [...] On ne verra plus seulement paraître des modes d'expression hybrides, mais le roman ou le théâtre seront de part en part métaphysiques » (Merleau-Ponty 1966 : 48-49). Pour Merleau-Ponty, il n'y a pas de « différence absolue » entre la parole philosophique et la parole littéraire. La « parole philosophique absolument pure » n'existe pas. Évidemment, cela n'annule pas le fait que, même si son œuvre est portée par deux ou trois idées philosophiques, « la fonction du romancier n'est pas de thématiser ces idées, elle est de les faire exister devant nous à la manière des choses ». Autrement dit, ce n'est pas le rôle du romancier « de discourir sur la subjectivité, il lui suffit de la rendre présente » (45).

Dans l'avant-propos à son « premier livre américain », *The Invention of Africa*, Mudimbe avait tenu à souligner que ce dernier se situait dans la continuité des thèses développées dans *L'Autre face du royaume* et *L'Odeur du père* sur la nécessité de décoloniser les sciences humaines et sociales pour qu'elles soient davantage le lieu d'une

prise de parole et d'une pensée réconciliée avec la vérité du procès vital authentique et réel de l'homme africain :

This book is only a critical synthesis of complex questions about knowledge and power in and on Africa. 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...

[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...] (IA, xi).

Ce renvoi aux essais francophones se répète dans *Parables and Fables* (x-xi) où tous les versants de l'œuvre (poèmes, romans et essais) sont inscrits dans l'itinéraire spirituel et intellectuel de l'auteur comme s'ils représentaient des étapes inséparables de son projet ou de son devenir-homme et intellectuel postcolonial.<sup>2</sup> Il sied même de dire ici que ce n'est pas seulement la « thèse principale » de Mudimbe, à savoir la nécessité de libérer le discours africain « de certains modes de dépendance » qu'il véhicule et perpétue vis-à-vis de l'Occident (AFR, 10 ; 1978a ; OP, 14), qui n'a pas changé mais aussi les stratégies discursives, tels la primauté donnée au sujet d'énonciation dans une perspective existentielle et phénoménologique, le monologue intérieur, l'analyse archéologico-généalogique, la transdiscursivité, etc.

Enfin dans un entretien avec Smith Faith, Mudimbe a affirmé l'existence d'un lien entre ses poèmes, ses romans et ses essais. Pour lui en effet ces genres sont tous « des expressions vitales de l'esprit humain, de ses possibilités. Tous témoignent de notre historicité en tant qu'êtres-dans-le-monde » (Faith 1991 : 971). De manière plus

---

<sup>2</sup> On trouve des pages ou des paragraphes entiers de l'œuvre en français repris dans les essais américains. C'est précisément le cas avec *L'Odeur du père* (1982) et *Tales of Faith* (1997), *Les Corps glorieux des mots et des êtres* (1994) et *The Idea of Africa* (1994). Dans *Les Corps glorieux*, Mudimbe lui-même écrit : « Toutes [m]es publications américaines n'auront été, fondamentalement, qu'un seul texte, amplifié, repris indéfiniment, et, actuellement, réfléchi en des milliers de pages » (128).

explicite, Mudimbe dit ceci de ses romans, poèmes et essais philosophiques :

There is a connection between my novels or my poetry and my philosophical essays. I think that the readers of my philosophical books constitute a group, a limited one. They can, indeed, read my novels. On the other hand, some readers of my novels cannot read my philosophical texts. So my novels do have an objective : to make accessible a number of my ideas to people who cannot understand the jargon of philosophical essays.

[Il y a un lien entre mes romans ou ma poésie et mes essais philosophiques. Je pense que les lecteurs de mes livres philosophiques constituent un groupe restreint. Ils peuvent lire mes essais. D'autre part, quelques lecteurs de mes romans ne peuvent pas lire mes textes philosophiques. Ainsi mes romans ont un objectif : rendre accessible un certain nombre de mes idées à ceux qui ne peuvent pas comprendre le jargon des essais philosophiques.] (Faith 1991 : 971)

Analysant quelques aspects des essais et romans de Mudimbe dans un article paru en 1993, Bernard Mouralis est arrivé à la conclusion que l'écriture de ce dernier pouvait être qualifiée d'écriture du corps en ce sens précis que l'œuvre s'articule sur une destinée individuelle, sur l'histoire d'un corps avec ses passions, ses désirs, ses fantasmes et ses déchirements intérieurs. Si cette voie ouverte par Mouralis n'a pas été empruntée par d'autres, force est de signaler qu'elle était juste et prometteuse. En effet, Mudimbe perçoit la prise en compte de l'expérience du corps non seulement comme la condition d'une parole poétique véritable, mais aussi comme la « condition préalable à la production d'une pensée et d'une écriture authentique » (Mouralis 1993 : 215). C'est en prenant au sérieux cette conviction de base et en interrogeant ses fondements philosophiques (phénoménologie, existentialisme) qu'on peut éclairer les enjeux de la veine autobiographique et existentielle qui traverse de part en part poèmes, romans et essais philosophiques. En fait on peut dire que la méfiance croissante de Mudimbe vis-à-vis de la prétendue objectivité des discours scientifiques (sur l'Afrique et ses cultures) a fait apparaître l'expérience de la subjectivité comme « le seul domaine dont il est raisonnable et légitime de parler » (Mouralis 1993 : 209). Pour Mudimbe comme pour Jean-Paul Sartre et Merleau-Ponty, toute vérité s'enracine dans l'expérience vécue d'un sujet. Ainsi a-t-il introduit les *Carnets d'Amérique*, livre comparable aux ouvrages des voyageurs, explorateurs et aventuriers européens qui prétendaient dire l'Afrique « en vérité », c'est-à-dire telle qu'en elle-même, par ces mots :

Mes impressions les plus fondées ne peuvent être que celles de mes expériences personnelles : elles se ramènent à l'exercice de ma liberté [...] Je ne regrette même pas l'invasion de mes passions dans cette relation que j'aurais pu rêver plus neutre. C'est que m'ayant choisi vulnérable, me refusant l'assurance et les chances de l'objectivité, j'aurai au moins ainsi, affirmant ma liberté, laissé aux êtres et aux choses la possibilité de me rejeter. [...] Je sais qu'il n'y a aucune clé extérieure à moi qui me donnera la joie et j'essaie, en vérité, de lire dans les jardins extérieurs et les montagnes de l'esprit des appels à mes propres attentes. [...] Comment dès lors jouer une comédie si, au départ, je sais que la beauté comme la joie qui me hantent ne pourraient m'envahir que si j'ouvre ma liberté à l'offrande continue des apparences de la réalité et à la vigueur de mes propres phantasmes. (CA, 11-12)

C'est pour approfondir les implications esthétiques, philosophiques et épistémologiques de cette position fondamentale que le concept de *corps*, pris dans la tradition phénoménologique, nous a paru être une entrée privilégiée dans l'œuvre de Mudimbe. En prenant la triade *Corps – Mots – Monde* comme base de notre lecture de l'œuvre de Mudimbe, nous voulons suivre son surgissement et son déploiement dans le temps et l'espace de son expérience en prêtant attention au rapport entre les lignes de force intellectuelle, littéraire et idéologique définissant le milieu archéologique (et existentiel) mudimbien, et le discours (l'œuvre) qui, en tant qu'expression d'une liberté irréductible à ses déterminations naturelles et historiques, est à saisir comme dépassement, mieux encore, comme assumption et reprise de ces déterminations dans l'ordre d'un projet personnel qui se nourrit d'elles.

La primauté donnée au *corps* suggère donc le soubassement phénoménologico-archéologique de notre approche. Ce point de départ, cet *archè* au sens heideggerien<sup>3</sup>, nous paraît être le mieux indiqué pour saisir la dynamique profonde de l'œuvre d'un auteur qui se nourrit à la fois de la phénoménologie et de l'archéologie foucauldienne. En effet, une analyse de la démarche critique de Mudimbe montre que ce dernier, avant de poser les questions « qu'est-ce qui est dit ? », « comment cela est-il dit ? », se demande d'abord « qui parle ? », « à partir d'où ? » et « que vise-t-il ? » Le but de ces questions est de cerner l'intention signifiante et ses conditionnements sociohistorique,

---

<sup>3</sup> En effet, pour Heidegger, l'*archè* « nomme ce à partir de quoi quelque chose prend issue. Mais « ce à partir de quoi » n'est pas, dans l'issue qui est prise, laissé en arrière. L'*archè* en vient plutôt à ce que dit le verbe *archein* – à ce qui ne cesse de dominer » (Heidegger 1968 : 32). L'*archè*, c'est donc ce qui porte et régit d'un bout à l'autre ce qui prend issue.

idéologique et épistémologique. On pourrait voir en cela une fidélité aux lignes de force de la phénoménologie et de l'existentialisme. Selon Merleau-Ponty, en effet, *être corps* c'est « être voué au monde » (Merleau-Ponty 1945 : v), source et horizon de nos réflexions. Le sujet en tant que voué au monde ne peut se connaître qu'à partir de celui-ci. De manière plus explicite, le phénoménologue français écrit :

Le penseur ne pense jamais qu'à partir de ce qu'il est. La réflexion même sur une doctrine ne sera totale que si elle réussit à faire sa jonction avec l'histoire de la doctrine et avec les explications externes et à replacer les causes et le sens de la doctrine dans une structure d'existence [...] Parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens, et nous ne pouvons rien faire ni rien dire qui ne prenne un nom dans l'histoire. (Merleau-Ponty 1945 : xv)

Dans *L'Existentialisme est un humanisme*, Sartre, pour sa part, affirme que « toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine » (1958 : 12). Et, comme l'a rappelé Michel Contat, on ne doit pas oublier que « l'existentialisme, avant d'être un humanisme, est un autobiographisme, parce qu'il demande à l'être humain de se situer comme sujet dans la perception qu'il a du monde et de ses entours et dans l'action qu'il exerce sur le monde et sur les autres. Pour une conscience de ce type, le projet autobiographique coïncide avec le projet existentiel : rendre compte de soi, donner une forme narrative (ou dramatique), par une écriture *communicative*, à sa propre expérience du monde, donner à autrui une *vérité de soi* qui puisse indiquer celle de tous » (Contat 1996 : 2).

Il nous semble que ces présupposés d'une philosophie existentielle président ou, tout au moins, contribuent à la structuration de la majorité des livres de Mudimbe. En effet, ce dernier ne dédaigne pas, lorsqu'il écrit, de décliner son identité ou d'avouer le caractère existentiel de son œuvre. Aussi lit-on dans l'Avant-propos de *L'Odeur du père* :

Je pars du fait que ma conscience et mon effort sont d'un lieu, d'un espace et d'un moment donnés ; et je ne vois ni comment ni pourquoi ma parole, quelle que puisse être son envol, ne devrait pas, avant toute autre chose, être le cri et le témoin de ce lieu singulier. Il s'agit donc, pour nous, de promouvoir cette norme importante : l'arrêt sur nous-mêmes, ou plus précisément, un retour constant sur ce que nous sommes avec une ferveur et une attention particulières accordées à notre milieu archéologique, ce milieu qui, s'il permet nos prises de parole, les explique aussi. (OP, 13-14)



De manière plus manifeste, certains essais comme *Parables and Fables* (1991) et *Tale of Faith* (1997a) sont soit introduits par l'évocation des moments importants du projet mudimbien – projet est ici utilisé dans le sens sartrien – soit parsemés de fragments autobiographiques qui expliquent le type de regard et d'analyse que l'auteur déploie. Dans les romans (*Entre les eaux*, *Le Bel immonde*, *L'Écart* et *Shaba deux*) écrits le plus souvent sous la forme d'un journal personnel, ce qui préoccupe le plus Mudimbe, c'est le sujet en tant que conscience et intention instituante, engagé dans une situation concrète. Autrement dit, ce qui l'intéresse, c'est moins ce qui est perçu que la perception elle-même et ses conditions de possibilité. La préoccupation majeure est moins de chercher à transmettre un savoir positif sur les choses comme le prétendaient les réalistes que de montrer comment le sujet en situation de crise, de déchirement intérieur, perçoit le monde et essaie de lui donner sens dans un récit. On pourrait dire que le roman mudimbien veut être un « compte rendu de l'espace, du temps et monde vécus » ou encore « une description directe de notre expérience » pour « rendre compte de la chose réelle, objective en termes de subjectivité, c'est-à-dire en termes de perception et de noèmes perceptifs » (Merleau-Ponty cité par Berthorel 1976 : 109).

En fait, contrairement à Mallarmé qui, selon Foucault, rêvait de « s'effacer lui-même de son propre langage, au point de ne plus vouloir y figurer qu'à titre d'exécuteur dans une cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même », Mudimbe maintient jusqu'au bout l'interrogation sur celui qui parle, quitte en fin de compte à faire irruption à l'intérieur de ce questionnement pour le fonder sur lui-même comme sujet parlant et interrogeant, en une sorte de reprise du *Ecce homo* nietzschéen (Foucault 1966 : 317). D'où une sorte d'autoréférentialité qui traverse son œuvre, donnant parfois l'impression qu'il parle ou écrit pour témoigner de son chemin de liberté/libération, c'est-à-dire de la conquête de sa liberté de poète et d'intellectuel dans une libre assomption de ses multiples héritages africain et occidental. On peut, jusqu'à un certain point, appliquer à Mudimbe les propos de Nietzsche dans *Ecce Homo* : « Maintenant que je revois avec un certain recul toutes les circonstances dont ces écrits portent témoignage, je ne nierai pas qu'au fond, elles ne parlent que de moi » (Nietzsche 1974 : 88).

En bref, dans une perspective phénoménologique, nous viserons le *corps* « comme principe structurant » et comme « véhicule de l'être-

au-monde » (Merleau-Ponty 1960 : 126-127), et aborderons donc le discours (l'œuvre) par l'intention avouée du sujet parlant de dire ou de faire quelque chose dans une situation bien déterminée, à savoir l'Afrique postcoloniale confrontée à la nécessité d'affirmer sa différence ou sa particularité tout en s'ouvrant au monde. Le *corps* se confond avec la structure temporelle (historique) et spatiale de l'existence. Il a pour sens de référer et de ramener aux sources les plus charnelles de la pensée, à la *hylè* qui, comme l'écrit Paulin Hountondji interprétant Husserl,

exprime notre entrelacement primordial avec le monde, la complicité initiale qui conditionne toute prise de distance ultérieure. Ce lieu de silence où se dessinent, avant toute énonciation et toute expérience verbale, les configurations de notre rapport au monde et aux autres. (Hountondji 1997 : 40-41)

S'il est vrai que c'est en poète ou en être doué de parole que nous habitons le monde, il est aussi vrai que nous habitons le monde et le signifions à la manière dont nous assumons notre corps qui est déjà langage, mieux encore, expression (Merleau-Ponty 1945 : 239). Si les héros de Mudimbe dans *Entre les eaux* et *L'Écart* se perdent dans des ratages langagiers, s'ils n'arrivent pas à donner sens au monde, n'est-ce pas, entre autres choses, parce qu'ils n'assument pas leur corps, entendu comme « l'ensemble des pouvoirs déjà constitués du sujet », ce à partir de quoi « le moi actuel s'élève à un nouveau sens » (Dastur 2001 : 50) ? Leur crise intérieure dit les limites et la stérilité de leur projet de changer le monde, de libérer l'Afrique des chaînes de l'impérialisme spirituel, culturel, scientifique et idéologique. Ils prétendent œuvrer pour une authenticité africaine en oubliant que « le passé, c'est la servitude qu'il est nécessaire d'assumer si nous voulons, sans faux-fuyant, égaliser notre existence à la plénitude de son authenticité » (Beauffret 1971 : 36-37).

Cependant, si la subjectivité est primordiale, il reste que c'est à travers un discours qu'elle se pose. Elle s'affirme par sa capacité d'user de la langue en la « pliant » à l'intention de dire quelque chose à quelqu'un dans une situation donnée. En ce sens, si c'est du projet de Mudimbe que nous voulons rendre compte, il doit être clair dès le départ que ce projet n'est pas tant un *projet* que l'on pourrait envisager hors du texte (situé dans la psyché de l'auteur et « réalisé » dans le texte) qu'un processus qui se déploie à même le texte et au moyen du langage. Aussi est-ce la caractéristique même de la parole (discours) et

de son rapport au corps, c'est-à-dire à l'homme naguère institué comme objet de discours par les ethnologues et qui lutte maintenant pour s'affirmer comme sujet de son propre récit, qui sera au centre de cet ouvrage, le principal enjeu étant non une psychanalyse de l'auteur, mais la mise à nu d'un discours avec ses implications pratiques, existentielles. Il s'agit aussi de voir en quoi le traitement que le sujet fait subir à la langue, aux mots, aux systèmes culturels et scientifiques africains et occidentaux institués pour se les approprier, est proportionnel au but avoué : l'avènement d'un récit, mieux, d'une « *parole [africaine] instituante* » (Merleau-Ponty 1969 : 170) arrachant le sujet africain au poids des sédimentations coloniales. Le texte, mieux, l'espace narratif ou discursif est donc saisi comme médiation, « il est le *médium*, le "milieu" dans quoi et par quoi le sujet se pose et le monde se montre » sous un jour nouveau (Ricœur 1969 : 252).

De manière particulière, l'œuvre mudimbienne est abordée comme un lieu de négociation entre « l'africanité » et « l'occidentalité » en vue de l'émergence d'un sujet africain postcolonial autonome. C'est une œuvre dans laquelle se construit et s'illustre la valeur fondamentale de l'authenticité (postcoloniale). Celle-ci consistant « à assumer la situation qui vous est faite, afin de la transformer » et impliquant « d'abord une prise de conscience qui permettra éventuellement l'action. Elle exige donc que le sujet ne se mente pas : qu'il traque en lui les touffeurs de la mauvaise foi, les rigidités de l'esprit de sérieux » (Contat, 6). Cette négociation ne se fait pas de façon pacifiste. Elle est même inséparable d'un procès de dé/construction du discours colonial ayant promu une définition essentialiste et dichotomiste de l'africanité et de l'occidentalité et des contre-discours africains (négritude/*African personality*, ethnophilosophie). Son défi est donc de « défaire » la *ratio* réductionniste présidant au discours impérialiste pour faire émerger un espace pluriel, « un espace métissé » (TF, 55).

C'est dans ce sens que la pratique de la citation se fait incontournable pour Mudimbe qui, à la manière du nietzschéen français Michel Foucault, se fait généalogue/archéologue du discours sur l'Afrique pour mieux définir les tâches d'aujourd'hui. La citation est archive, témoin mobilisé pour déranger les fragiles sûretés et évidences qui guident les institutions politiques (idéologiques), littéraires et philosophiques/scientifiques héritées de la colonisation. Sa pratique désigne le texte comme espace dialogique et « productivité ». Lieu d'un échange entre les fragments que l'écriture dé/constructrice redistribue

en construisant un texte nouveau à partir des textes antérieurs, détruits, niés, contestés, repris (Kristeva 1969 : 113), bref, mobilisés et articulés « dans une [nouvelle] unité de signification » (Labarrière 1987 : 163). La citation contribue à la constitution d'un espace de remise en question de la raison coloniale, des mythes de la science et de l'identité monolithique. Comme l'écrit Catherine Perret :

Dans le geste par lequel elle interrompt, la citation souligne et redouble la fissure inscrite au cœur de toute discursivité, elle suspend soudain la chaîne de ses déductions ; laquelle ne se distingue pas fondamentalement du procès de sa légitimation. Elle met en question l'autarcie revendiquée par le *logos* qui voudrait se donner à la fois comme parole vivante et comme Écriture Sainte, linéarité intacte, œuvre sans producteur – sans style. (Perret 1992 : 137)

Ce passage l'insinue, la citation peut s'assimiler au geste par lequel l'auteur s'affirme comme sujet légitime du discours. C'est d'ailleurs là la définition normative de l'usage de la citation formulée, après moult débats, au XVII<sup>e</sup> siècle. En effet, comme le souligne Catherine Perret :

Après que Pascal, Malebranche se seront insurgés contre l'emploi excessif et non réglé qu'en fait Montaigne dans les *Essais*, la citation est progressivement assimilée à ce geste par lequel l'auteur s'affirme comme sujet de son discours, par lequel il en revendique l'originalité et la responsabilité ; la citation le distingue, le sacre dans la similarité qui le relie aux auteurs qu'il cite. « Le texte est recevable parce qu'il émane d'un sujet qualifié et responsable, ainsi que le prouvent ses citations, ses lettres de créance. » (Perret, 137-138)

Si la citation entre dans l'entreprise dé/constructrice du discours colonial, elle témoigne aussi du positionnement paradoxal du sujet dé/constructeur. En effet, ce dernier ne peut promouvoir un autre type de discours qu'en continuant en quelque sorte à habiter la tradition qu'il veut dépasser. Comme l'écrit Jacques Derrida :

Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures. En les habitant *d'une certaine manière*, car on habite toujours et plus encore quand on ne s'en doute pas. Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail. (Derrida 1967 : 39)<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Dans cette citation, l'expression « d'une certaine manière » est importante. Derrida lui-même le suggère en la mettant en italique. On verra justement que la différence,

Ici se greffe le reproche que certains philosophes africains (Masolo 1994 ; Bidima 1995) adressent souvent à la démarche mudimbienne. Comment prétendre travailler à la décolonisation du discours africain en se servant de Foucault, Lévi-Strauss, Sartre, Merleau-Ponty, Mallarmé, Jean de la Croix, Rembrandt ? N'y a-t-il pas risqué de tourner en rond ? Seuls l'examen minutieux des stratégies que Mudimbe déploie pour s'approprier l'héritage occidental de sa formation et la mise au jour du type de société, de culture et de pensée qu'il veut promouvoir en Afrique peuvent orienter vers la réponse à donner à cette objection. Par ailleurs, on se demandera si la question du rapport de Mudimbe à Foucault n'est pas souvent mal posée<sup>5</sup>. La critique a souvent laissé dans l'ombre le projet mudimbien d'une philosophie du sujet (de la subjectivité) qui est loin d'avoir été celui du premier Foucault (1966, 1969, 1975). En effet, dans le cadre de la pensée anti-humaniste des années 1960 (Ferry et Renaut 1988), Foucault avait annoncé la mort de l'homme. Dans *L'Ordre du discours*, il s'était présenté comme un « positiviste heureux ». N'est-il pas dès lors significatif que Mudimbe termine ses deux premiers essais d'envergure, dans lesquels, il est vrai, Foucault est fort présent, en disant dans une perspective sartrienne qu'entre « l'être-sujet du malade et la psychanalyse ou un autre langage scientifique, c'est l'être sujet qui est à choisir » (AFR, 153 ; OP, 192) ? Autrement dit la primauté est donnée non à une méthode scientifique établie qui fonctionnerait comme une « rationalité en acte » (Ebousi Boulaga 1977 : 99) mais bien au sujet qui s'en sert, mieux, l'actualise selon l'ordre d'un projet personnel.

Comme le proposait Michel de Certeau en parlant du rapport de Jean-Joseph Surin avec Jean de la Croix, il semble que pour mieux poser la question de la place de Foucault ou de Lévi-Strauss dans l'articulation du projet mudimbien, on devrait laisser de côté la problématique de l'influence – qui semble mettre l'accent sur la passivité de celui qui reçoit – pour valoriser l'activité appropriatrice du sujet

---

une différence importante, entre la déconstruction telle qu'elle est menée par le sujet postcolonial réside dans sa manière d'habiter les structures, y compris l'héritage occidental. S'il se positionne comme philosophe, il n'oublie pas de dire qu'il est aussi africain.

<sup>5</sup> Il faudrait peut-être avoir présent à l'esprit le sens de ces mots que Foucault aimait à dire : « La fidélité à la philosophie des Lumières n'est pas la fidélité à une doctrine, mais la fidélité à une attitude », à savoir l'attitude critique. Voir Pierre Bourdieu, « La philosophie, la science, l'engagement », Didier Eribon (sous la direction de), *L'infréquentable Michel Foucault*, Paris, EPEL, 2001, p. 189.

(*agency*) dans une situation singulière. En effet privilégier l'activité appropriatrice et intentionnelle du sujet, c'est considérer chaque œuvre comme « un puits qui porte en soi son secret, telle une clé jetée au fond » (Certeau 1973 : 43). Et Michel de Certeau ajoute :

Pour comprendre comment des œuvres s'enrichissent mutuellement et comment des expériences (placées chaque fois sous le signe d'une cohérence propre et donc d'une essentielle différence par rapport aux autres) s'inscrivent dans une réciprocité spirituelle, il faut se placer délibérément *ici* ou *là*, ouvrir l'un ou l'autre des volumes, et ne pas éliminer *a priori*, dans une œuvre, ce qui la constitue, à savoir le fait qu'elle existe. Je tire donc de sa boîte *La Correspondance* [de Surin] pour inventer ce qui est dit de Jean de la Croix dans le réseau de « Correspondance » qui est l'œuvre et le milieu de Surin. En d'autres termes, il ne s'agit plus de savoir ce qui reste du premier dans ces textes bordelais du XVII<sup>e</sup> siècle, mais de savoir qui est le Jean de la Croix de Surin. (Certeau 1973 : 43)

C'est en adoptant une telle attitude, conjuguée avec la critique de la position afrocentriste selon laquelle une philosophie qui n'a pas de lien avec la pensée traditionnelle africaine n'a pas de place dans la philosophie africaine contemporaine (Wiredu 1996 : 151) qu'on peut évaluer de manière critique l'adéquation entre le moyen (la méthode foucauldienne) et la finalité poursuivie, à savoir la décolonisation du discours africain, laquelle a pour condition première, du moins dans la perspective mudimbienne, la décolonisation du sujet africain. C'est sans nul doute ici aussi qu'on doit prendre au sérieux cette interrogation existentielle qui sous-tend toute l'œuvre de Mudimbe : Que signifie être africain et intellectuel, écrivain, poète, religieux, aujourd'hui, c'est-à-dire après l'expérience coloniale de conversion culturelle et l'invention de l'Afrique par une raison impérialiste (IA, x) ?

Qu'en est-il enfin du dernier élément de notre triade : *le monde* ? L'œuvre de Mudimbe s'étant présentée dès le départ comme visant l'émergence d'un « monde plus juste et plus humain » en Afrique – c'est la raison d'être de la rébellion marxiste que l'abbé Landu va rejoindre dans *Entre les eaux*, et c'est en définitive la raison d'être de la rébellion intellectuelle de Mudimbe (AFR, 10-11 ; OP, 201) –, nous voulons voir quel « nouvel-être-au-monde » (Ricoeur 1986 : 186) émerge de l'espace textuel ou narratif mudimbien. Le procès d'écriture est-il pour le sujet déchiré, en crise, une voie de réconciliation avec soi-même et avec le monde ? Quelles nouvelles figures de l'intellectuel, de l'africanité et de rationalité se projettent au-devant du monde du lecteur africain ?

Du verbe grec *poiein*, qui signifie créer, faire, « la poétique », dit Suhamy, « est avant tout une affaire de mise en œuvre » (1986 : 8). En mettant ensemble *poétique* et *politique* dans le titre de cet essai, nous voulons souligner notre volonté de sauvegarder l'écriture comme dynamique inventive ou, si l'on préfère, comme pratique, celle-ci étant, ainsi que le propose Gilles-Gaston Granger dans son *Essai d'une philosophie du style*, « l'activité considérée avec son contexte complexe, et, en particulier, les conditions sociales qui lui donnent signification dans un monde effectivement vécu » (1988 : 6). En ce sens, parler de poétique signifie aussi « considérer l'œuvre comme travail pour répondre aux questions fondamentales auxquelles Kant ramena la tâche de l'humanité responsable : Que faire ? Que peut-on savoir ? Qu'est-il permis d'espérer ? » (Mbonimpa 1996 : 77). Autrement dit, ce que nous essayerons de mettre en valeur, c'est la mesure dans laquelle les textes de Mudimbe sont de l'ordre du faire d'un sujet qui définit les tâches du présent et, par là, se définit lui-même, au sens où, pour reprendre Foucault, faire l'ontologie du présent auquel on appartient et qui nous définit, c'est aussi faire l'ontologie de soi-même et de ses possibilités d'action (1994 : 184). Bref, en nous efforçant d'en sauvegarder la dynamique interne, nous soulignerons la nature créatrice de l'œuvre et la manière dont l'acte d'écrire et de penser s'inscrit dans une nouvelle attitude, celle qu'on a maintenant pris l'habitude d'appeler postcoloniale.

Telles sont, simplement esquissées, les grandes lignes du travail que nous allons entreprendre. Il a pour visée globale de montrer comment l'œuvre de Mudimbe est un espace dialogique où un être déchiré, naguère institué par le système colonial comme objet de discours, émerge à sa subjectivité et, surtout, à son pouvoir d'agir, et se pose comme sujet d'un discours (et donc aussi d'un monde nouveau) dont la profération (et la construction) a comme condition *sine qua non* une dé/construction de la « raison ethnologique » (Amselle 1990) et des mythes – le mythe de la science, du développement, de la tradition opposée à la modernité, de l'identité, etc. – que cette raison a produits en Afrique coloniale et postcoloniale.

Nous nous efforcerons de situer l'œuvre de Mudimbe dans l'histoire de la pensée française de l'après deuxième guerre mondiale et dans le sillage de l'afrocentrisme et des théoriciens postcoloniaux aux États-Unis où il vit et travaille depuis 1981. Nous montrerons aussi que les essais philosophiques de Mudimbe peuvent se lire en

relation avec la quête, autour des années 1970, d'un dépassement de l'opposition entre les dogmes du structuralisme alors en vigueur dans les sciences humaines et sociales et la phénoménologie (philosophie du sujet). Il est intéressant de noter que dans un article significativement intitulé « De la science à la littérature », Roland Barthes, en phase de transition du structuralisme vers le post-structuralisme, transition aussi entre la mort proclamée du sujet ou de l'auteur et sa redécouverte, a écrit :

Le prolongement logique du structuralisme ne peut être que de rejoindre la littérature non plus comme « objet » d'analyse, mais comme activité d'écriture, d'abolir la distinction, issue de la logique, qui fait de l'œuvre un langage-objet et de la science un métalangage, et de risquer ainsi le privilège illusoire attaché par la science à la propriété d'un langage esclave.

Il reste donc au structuraliste à se transformer en « écrivain » ; non point pour professer ou pratiquer « le beau style », mais pour retrouver les problèmes brûlants de toute énonciation, dès lors qu'elle ne s'enveloppe plus dans le mirage bienfaisant des illusions proprement *réalistes*, qui font du langage le simple médium de la pensée. (Barthes 1984 : 15)

Et il a ajouté ceci qui le rapproche davantage de Mudimbe dont le but est aussi de contrer le pouvoir castrateur que le mythe de la science exerce sur les intellectuels africains :

Seule l'écriture peut briser l'image théologique imposée par la science, refuser la terreur paternelle répandue par la « vérité » abusive des contenus et des raisonnements, ouvrir à la recherche l'espace complet du langage, avec ses subversions logiques, le brassage de ses codes, avec ses glissements, ses dialogues, ses parodies ; seule l'écriture peut opposer à l'assurance du savant – pour autant qu'il « exprime » sa science – ce que Lautréamont appelait la « modestie » de l'écrivain.

Enfin, de la science à l'écriture, il y a une troisième marge, que la science doit reconquérir : celle du plaisir. (Barthes 1984 : 17)

Notre cheminement comprendra trois étapes. Dans un premier temps, il s'agira de décrire les lignes idéologiques, littéraires et scientifiques majeures définissant le milieu archéologique et existentiel de Mudimbe, ce milieu qui, « s'il permet [sa] prise de parole [...], l'explique aussi » (OP, 12). Dans un deuxième temps, nous montrerons comment l'œuvre mudimbienne, avec la veine autobiographique en son centre, déploie une « aesthetics of agency of the [postcolonial] African subject [une esthétique du pouvoir d'agir du sujet [postcolonial] africain] ». Elle est une « defence of the subject, the



author, and individual agency [défense du sujet, de l'auteur et du pouvoir d'agir individuel] » (Slaymaker 1996 : 120) ; défense et illustration de ce que Mudimbe, à la fin de *L'Odeur du père*, appelle « le pouvoir et la force de la subjectivité face à l'histoire ». Enfin, après avoir montré comment Mudimbe subvertit Foucault et Lévi-Strauss pour les mettre au service de son projet humaniste et adapte ses problématiques au contexte américain, surtout celui des *Black (African) Studies* et des théories postcoloniales, nous nous attacherons à analyser la manière dont le sujet postcolonial, en l'occurrence Mudimbe, s'inscrit dans son milieu archéologique et existentiel pour en faire l'objet d'un procès de dé/construction, c'est-à-dire à la fois de démontage de l'ordre colonial et de construction d'un nouvel être-aumonde postimpérialiste et postnational. En somme, quelle que soit la part énorme des « influences » historiques que cette œuvre plurielle peut charrier et son hétérogénéité, nous nous efforcerons de saisir son essence singulière en suivant quelque peu ce modèle ricœurien : « Comprendre une philosophie [œuvre], c'est en saisir soit l'intuition centrale, soit la direction de développement, soit la liaison organique, soit l'organisation systématique » (Ricœur 1955 : 50). En donnant au « soit » le sens conjonctif de l'explicitation, nous espérons pouvoir montrer comment, dans l'itinéraire intellectuel et spirituel de Mudimbe, le poétique, l'épistémologique et le politique – sans oublier l'éthique – ont partie liée. Ils orientent vers la nouvelle manière d'écrire et de penser correspondant à la nouvelle manière d'être-aumonde qu'il propose comme façon de sortir de la logique impérialiste et coloniale.

Il sied, pour finir, de signaler que sans oublier les ouvrages édités ou dirigés par Mudimbe, nous avons privilégié ceux dont il est l'auteur. Les traductions des citations de langue anglaise sont nôtres.

## **Première partie**

### **Archéologie du discours mudimbien**

*Page laissée blanche intentionnellement*

# Chapitre I

## Le devenir du projet mudimbien à travers quatre situations

Commencer notre analyse par un point consacré à la présentation des moments importants de l'itinéraire spirituel et intellectuel de l'auteur n'est en rien une manière de souscrire à la vieille méthode d'explication de textes par la vie ou les circonstances de la vie de leurs auteurs. Il n'est pas question d'employer la biographie ou l'autobiographie qui est déjà œuvre d'art pour expliquer l'œuvre, ni de nous servir de l'œuvre pour constituer une biographie (Compagnon 1983 : 175). Il ne s'agit même pas d'une adhésion tacite à la méthode sartrienne dite de « psychanalyse existentielle » visant à interroger l'artiste ou l'écrivain pour mettre au jour sa décision fondamentale, pré-réflexive, « à remonter jusqu'au choix indivis qui est choix simultanément d'une vie et d'un certain art », c'est-à-dire d'une « manière [...] de traiter le monde, autrui, la mort et le temps » (Merleau-Ponty 1966 : 77-78). Même si nous partageons avec Sartre l'idée que toute œuvre d'art et toute entreprise intellectuelle expriment une prise de position à l'égard des problèmes de l'existence, il nous semble difficile de le suivre jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à la prétention de retrouver la décision vitale par laquelle un individu s'est choisi artiste et s'est donné les thèmes de son art. Notre objet est non la psyché de l'auteur, mais l'œuvre par laquelle il se pose comme sujet libre.

C'est pour souligner dès à présent la veine phénoménologique et existentielle qui sous-tendra notre analyse que nous commençons par dire quelques mots sur les situations qui ont nourri et continuent à nourrir l'œuvre. Refusant la théorie du texte clos liée à la belle époque du structuralisme, nous abordons le texte littéraire comme expression et discours dans l'horizon de la tradition phénoménologique approchant le langage par l'intention du sujet parlant de dire quelque chose sur quelque chose dans une situation bien déterminée. Comme le dit Edward Said, notre approche se veut une affirmation des connexions « between texts and the existential actualities of human life, politics, societies and events [entre les textes et les situations existentielles de la vie humaine, la politique, les sociétés et les événements] » (Said

1983 : 5). Il s'agit, autrement dit, de prendre le travail d'écriture comme « praxis », de placer la création littéraire et le travail intellectuel dans la dynamique d'un projet existentiel (Merleau-Ponty 1945 : 510), d'une existence qui n'est liberté, projet, que dans la mesure où elle est d'abord assumption et reprise des conditions naturelles et historiques qui constituent notre situation de départ. Comme l'écrit Merleau-Ponty :

Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste « subjectif » puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet. (Merleau-Ponty 1945 : 492)

Même si elle est destinée à lui survivre, l'œuvre d'art requiert l'existence d'un sujet historique dont elle est manifestation ou, mieux, expression transfigurante. Il n'est pas vain de rappeler ici d'autres mots de Merleau-Ponty qui, même s'ils sont dits à propos d'un peintre, ne sont pas moins pertinents lorsqu'on les applique à un écrivain :

Il est certain que la vie n'explique pas l'œuvre, mais certain aussi qu'elles communiquent. La vérité est que *cette œuvre à faire exigeait cette vie*. Il est [...] vrai à la fois que la vie d'un auteur ne nous apprend rien et que, si nous savions la lire, nous y trouverions tout, puisqu'elle est ouverte sur l'œuvre. (Merleau-Ponty 1966 : 34-35)

Évidemment, il faut ici une précision : les circonstances accidentelles ou historiques de la vie de l'artiste ou de l'écrivain « ne fournissent que le sens littéral de son œuvre. Les créations de l'artiste, comme d'ailleurs les décisions libres de l'homme, imposent à ce donné un sens figuré qui n'existait pas avant elles » (Merleau-Ponty 1966 : 34). Le propre de l'œuvre d'art est de transformer la prose de la vie (77). De là la nécessité d'un travail d'analyse ou de décryptage.

Cela dit, on peut subdiviser l'itinéraire de V. Y. Mudimbe en quatre moments importants. Le premier moment, fondateur, est bénédictin. Il va de l'enfance à l'âge de 20 ans (de 1941 à 1961). Le deuxième (de 1961 à 1970) est celui de la formation universitaire à Lovanium (Léopoldville) d'abord, ensuite à Louvain (Belgique) et à Paris, où il se nourrit de l'ambiance intellectuelle créée par les grands Maîtres des années 1960, à savoir Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Louis

Althusser, Jacques Lacan, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, etc. Le troisième moment (de 1971 à 1980) est celui de l'expérience d'enseignement et de recherche en Afrique en général et, en particulier, au Congo-Zaïre vivant au rythme de l'idéologie totalitaire du nationalisme zaïrois authentique (Authenticité). Le quatrième, en cours, est celui de l'expérience de l'exil aux États-Unis présentée comme « utopie de liberté ».

## 1. Valentin Mudimbe et l'ombre du jardin bénédictin

Valentin-Yves Mudimbe est né le 8 décembre 1941, à Jadotville (Likasi), dans le Katanga, en pleine période coloniale. Il est fils d'un ouvrier qualifié de l'Union Minière, qui rêvait de voir son fils combler son manque : devenir cadre à l'Union Minière. Mais ce rêve sera vite compromis, car, très tôt, V. Y. Mudimbe côtoie les bénédictins et fait le choix de les suivre dans leur chemin d'écart, de soustraction, de retrait du monde (CG, 13). En effet, après le petit séminaire (1952-1958) fait sous la direction des moines bénédictins qui l'initient à la lecture des œuvres d'idée – parmi lesquelles figurent les romans et pièces de théâtre de Jean-Paul Sartre, de Simone de Beauvoir et d'Albert Camus –, il décide d'entrer au monastère bénédictin de Gihindamuyaga, au Rwanda. Mais comme celui du Père, ce rêve de jeunesse avorte. En effet, pour des raisons assez confuses, le jeune Mudimbe renonce à la vie monacale et prend, en 1961, le chemin de Lovanium pour entreprendre des études universitaires. Des passages des *Corps glorieux des mots et des êtres* font penser que le climat de tension et de décomposition sociale – rébellion au Congo et guerre civile et compromission de l'Église au Rwanda – ont joué un rôle déterminant dans la nouvelle spécification du projet de vie.

En ce matin de septembre à Gihindamuyaga, suivant les déplacements de Frère Hildebrand qui me photographie, une conviction s'impose d'elle-même : je préfigure ou, plus correctement, métaphorise une nécessité. Il n'y a rien d'immodeste dans ce sentiment. Ce qu'il signifie comme certitude et vocation est, d'ailleurs, d'une banalité exemplaire : je serai un bon moine bénédictin et missionnaire parmi les miens. Ce projet limité, il me faut le vivre cependant, en une atmosphère d'échec généralisé. Comme moine, je n'ai pas accès à la radio. Mais le peu de nouvelles africaines que je reçois me crucifient. Dès 1960, tout, alentour, se décomposait et avec une violence remarquable. Et je subsistais, croyant de pouvoir annoncer, par ma vie, l'orée d'une nouvelle ère : un Congolais ayant choisi de vi-

vre et de mourir comme moine en un monastère rwandais fondé par l'abbaye belge de Maredsous. (CG, 66)

Un peu plus loin, il ajoute : « Je quittai la vie bénédictine par fatigue. La guerre civile entre Hutu et Tutsi m'habitait. Le rôle et le jeu de mon Église me navraient. Ils étaient d'une remarquable hypocrisie. » (CG, 67)

Ce qu'on peut retenir ici, c'est l'engagement et la prise de conscience de soi sur fond de rébellion, de guerre civile, voire d'échec. En effet, c'est sur le même arrière-fond que sont construites ses fictions, surtout *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la révolution* (1973) et *Shaba deux* (1989) qui mettent en scène des religieux africains confrontés à la question de l'authenticité et du sens de leur engagement face à la souffrance des leurs. À ces deux romans, on peut ajouter le premier recueil de poèmes, *Déchirures* (1971a). Il y est aussi question d'un sujet qui se choisit poète dans un monde en agonie, à faire revivre par la force créatrice des « verbes nouveaux » (D, 29).

Avant de passer à la seconde situation, il sied de souligner le caractère fondateur de ce premier moment. En effet, à en croire Mudimbe, c'est le style de vie bénédictin qui continue à rythmer sa vie d'intellectuel agnostique. Dans l'avant-propos des *Corps glorieux* et tout au long de ce livre, il montre que sa conception de la vie et de l'activité humaine a été marquée et infléchie, dès son enfance, par ses maîtres bénédictins :

J'ai dû me rendre à l'évidence : l'agnostique que je suis devenu, aujourd'hui, dans ses réflexes les plus quotidiens et les plus ordinaires, comme dans ses illusions, se refléchet fidèlement en une lointaine éducation, en un jardin bénédictin [...]. [L]es trente dernières années, au fil des contacts avec le monde, le marxisme, la philosophie, je m'espérais, au moins, libéré du cadre bénédictin de mon enfance et de mon adolescence. Le constat du contraire m'effraya et m'amusa tout à la fois. (CG, i)

Au sujet des années de formation au séminaire de Kakanda, il a ces mots qui s'appliquent bien à l'abbé Landu, le héros d'*Entre les eaux*, que « toute l'éducation du séminaire [...] avait peu à peu poussé hors de [son] propre peuple » (Ee, 104) :

In 1952 I leave my family to join a Catholic seminary in Kakanda [...] I am ten years old. In the Seminary [...] are some 120 students under the care and surveillance of ten European Benedictines. We have in common an African language, the

Sanga. In effect, we live in a Sangaphone area. Yet we have no contact at all with the Sanga milieu. Our real language of communication is French, and our reference mythology is Christian. No contact with the outside [...] is allowed for at least six years. I entered the place as a child in 1952 and had my first contact with the external world in 1959. I was then almost eighteen, completely franco-phonized, submitted to Greco-Roman values and Christian norms.

[En 1952, je quitte ma famille pour entrer au séminaire catholique de Kakanda. [...] J'ai dix ans. Au séminaire [...], il y a 120 élèves sous la garde et la surveillance de dix Bénédictins européens. Nous avons en commun une langue africaine, le Sanga. En fait, nous vivons dans une région sangaphone. Mais nous n'avons aucun contact avec le milieu sanga. Le français est notre langue de communication et notre mythologie de référence est chrétienne. Aucun contact avec l'extérieur [...] n'est permis pendant au moins six ans. J'y suis entré jeune enfant en 1952 et j'eus mon premier contact avec le monde extérieur en 1959. J'étais alors âgé de dix-huit ans, complètement francophonisé, soumis aux valeurs gréco-romaines et aux normes chrétiennes.] (PF, 94)

Ainsi donc, dès le début, se dessine une vie d'écart, de rupture, de retrait du monde « pour une quête » multiforme : de l'absolu (Dieu), du savoir et de soi (CG, 13). Cette quête s'enracine dans un univers défini par le projet colonial de conversion culturelle et de production d'une nouvelle personnalité africaine répondant aux normes et valeurs de l'Europe bourgeoise (TF, 47-61).

## **2. La formation intellectuelle**

La deuxième époque dans la vie de Mudimbe commence avec les études universitaires à Lovanium, où l'ex-novice bénédictin s'inscrit d'abord en économie avant d'embrasser la philologie romane.

Ce qu'il faut souligner ici, c'est qu'à l'époque où il s'inscrit à Lovanium, l'enseignement de la philologie romane « était l'un des plus éloignés de toute velléité d'africanisation par rapport au droit et aux sciences politiques, sociales et économiques ainsi qu'à la pédagogie et à la psychologie » (Ndaywel 1992 : 429). De là, peut-être, le peu d'attrait qu'il exerçait sur les jeunes congolais qui, dans la foulée de la décolonisation, réclamaient déjà une africanisation des programmes. Ainsi donc, l'orientation intellectuelle de Mudimbe prolonge-t-elle la pratique de l'écart entamée avec l'entrée au petit séminaire. L'historien congolais Ndaywel, qui fut son condisciple, le présente en ces termes :



Mudimbe s'illustra dès le départ par son goût pour l'érudition, soutenue par une grande intensité de lecture. La quête de la culture humaniste le situa quelque peu à contre-courant de la tendance générale en quête du particulier, qui était l'Afrique et sa culture spécifique. Mais Mudimbe tint bon et forgea ainsi, dès cette époque, la personnalité scientifique qu'on lui reconnaît de nos jours. (Ndaywel, 429)

Dès cette époque où se prépare l'éclosion de la première écriture universitaire congolaise après celle des « évolués » autour des années 1940, Mudimbe fait paraître, dans *Présence Universitaire* et *Congo Afrique*, des réflexions critiques qui, on peut le dire aujourd'hui, laissent entrevoir quelques thèmes qui traversent de part en part ses romans et ses essais. On peut, entre autres, citer un article sur « Humanisme et négritude », un autre sur « Pensée marxienne et socialisme de Senghor », d'autres encore sur le rapport entre l'intellectuel africain et la foi religieuse, la littérature et le sacré. On voit ainsi dès le début une écriture aux prises non seulement avec la négritude, le marxisme et le christianisme, mais aussi avec la situation concrète de l'homme, particulièrement l'intellectuel africain, dans la cité africaine aux prises avec la modernité.

Le transfert à Louvain pour la préparation de la thèse de doctorat en 1967 et la présence à Paris-Nanterre, où il est chargé de cours au Département d'Ethnologie et de Sociologie comparative, seront encore plus déterminants pour l'orientation philosophique de l'œuvre en gestation. En effet, pendant trois ans, Mudimbe va se nourrir de l'ambiance de ce que Luc Ferry et Alain Renaut ont appelé *La Pensée 68*, dont la veine reste au cœur de son œuvre. Se retrouvant dans un département d'ethnologie et de sociologie, le doctorant en philologie romane renforce sa formation classique par une attention aux tendances nouvelles en philosophie et en sciences humaines et sociales. Pour saisir à juste titre le sens de ces années dans son itinéraire intellectuel, on ne saurait ne pas citer ces mots qui ouvrent *Parables and Fables* :

This book bears witness to and, I would hope, also provides insight into the unfolding of an intellectual odyssey that began in the academic year 1968-1969. With other young teachers, I joined the Faculty of the University of Paris-Nanterre, the site from which the *revolution manquée* burst in May 1968 [...]

The intellectual atmosphere of Paris was then explosive. Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir were on the streets helping the cause of Maoists... Claude Lévi-Strauss was a god dominating most of us in the department [...] Louis Althusser's articles were published for the first time as a book. This, entitled *For Marx*, was regarded as a sort of leftist bible [...]. Jacques Lacan was still [...] initiating his students into a rethinking of Freud.

[Ce livre témoigne et, je l'espère aussi, permet de comprendre le déploiement d'une odyssee intellectuelle qui a commencé en l'année académique 1968-1969. Avec d'autres jeunes professeurs, j'ai rejoint le corps professoral de l'Université de Paris-Nanterre, le site où la *révolution manquée* éclata en mai 1968. [...]

L'ambiance intellectuelle de Paris était alors explosive. Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir étaient dans les rues pour soutenir la cause maoïste. [...] Claude Lévi-Strauss était un dieu qui dominait la plupart d'entre nous au sein du département. [...] Les articles de Louis Althusser étaient, pour la première fois, rassemblés en un volume. Intitulé *Pour Marx*, ce livre était considéré comme la bible des intellectuels de gauche. [...] Jacques Lacan initiait encore ses étudiants à une relecture de Freud.] (PF, ix)

Après avoir ainsi nommé les principaux animateurs de la vie intellectuelle à Paris autour de 1968 – il faudrait certes ajouter Michel Foucault dont *Les Mots et les choses* que Mudimbe lut en 1967 fit événement à sa parution en 1966 –, Mudimbe écrit ceci, qui indique comment il s'est approprié les problématiques débattues par les Maîtres parisiens pour les appliquer à la singularité de sa situation :

Such an intellectual context could not but force me to articulate a number of questions about myself. Here I was, so to speak, the margin of margins : black, Catholic, African, yet agnostic ; intellectually Marxist, disposed toward psychoanalysis [...] How could all this relate to myself, my origins and my transcendence as a human being ?

[Une telle atmosphère intellectuelle ne pouvait pas ne pas m'amener à poser un certain nombre de questions au sujet de moi-même. Ici j'étais, pour ainsi dire, la marge des marges : noir, catholique, africain, déjà agnostique ; marxiste intellectuellement, bien disposé envers la psychanalyse [...] Comment tout ceci pouvait-il se rapporter à moi, à mes origines et à ma transcendance en tant qu'être humain ?] (12)

Ces propos sont d'une importance non négligeable, surtout quand on sait qu'ailleurs Mudimbe parle d'une crise intellectuelle qu'il eut au lendemain de Mai 68 à Paris, laquelle semble avoir intensifié l'intérêt que l'abbé Mulago avait éveillé en lui pour les cultures africaines. Cette phrase de *Parables and Fables* (1991) le suggère : « Thanks to him [Mulago], I began to look at African cultures with a new interest, long before my intellectual crisis in the aftermath of May 1968 in Paris [Grâce à lui [Mulago], bien avant ma crise intellectuelle au lendemain de Mai 1968, je commençai à regarder les cultures africaines avec un nouvel intérêt] » (xxi). Ne pourrait-on pas dire que c'est cette crise, qui n'était pas seulement intellectuelle mais aussi

identitaire (qui suis-je dans tout ça ?), qui, en 1969, décida Mudimbe « à entrer en psychanalyse » (CG, 27) ?

Les propos cités ci-dessus indiquent, par ailleurs, un mouvement constant dans l'œuvre tant romanesque que théorique de Mudimbe : c'est la descente dans les profondeurs de l'occidentalité qui fait surgir l'interrogation angoissée et inquiète sur ses origines, son identité, bref, sur l'africanité. Mieux dit, la quête de l'africanité semble appeler une réflexion sur le lourd héritage de l'Occident en Afrique. Il y a là un point capital de la situation de l'écrivain /intellectuel africain qui est, comme le dit Mudimbe, « fils de la raison coloniale » (CG, 179). Consciemment ou inconsciemment, ce mouvement qui définit la situation mudimbienne au lendemain de Mai 1968 marquait déjà la négritude. Léopold Sédar Senghor n'a-t-il pas écrit dans un texte bien connu :

Pourquoi le nierai-je ? Les poètes de l'Anthologie ont subi des influences, beaucoup d'influences : ils s'en font gloire. Je confesserai même [...] que j'ai beaucoup lu, des troubadours à Paul Claudel. Et beaucoup imité. [...] Je confesserai aussi qu'à la découverte de Saint-John Perse, après la libération, je fus ébloui comme Paul sur le chemin de Damas. [...] La vérité est que cependant j'ai surtout lu, plus exactement écouté, transcrit et commenté des poèmes négro-africains. [...] Si l'on veut nous trouver des maîtres, il serait plus sage de les chercher du côté de l'Afrique. (Senghor 1964 : 219-220)

Si, comme l'a souligné Michel Hausser, le mot « vérité » semble opposer un fonds authentique à des procédés appris, ce qui signifie que la culture française n'a qu'un rôle médiateur pour « la défense et illustration de la civilisation noire » (Hausser, 10), on ne peut cependant minimiser la place de l'éblouissement dans l'itinéraire de l'individu. En témoigne la comparaison avec l'expérience vécue par Paul sur le chemin de Damas. Elle a donné lieu à une nouvelle vision du monde. C'était une véritable école de conversion. Aussi, de même qu'on a reproché à Senghor de voir le nègre avec les yeux des africanistes occidentaux et de prétendre dire la tendresse de la mère Afrique avec des procédés claudéliens, rimbaldiens, etc., on en trouvera qui reprocheront à Mudimbe de lire l'Afrique à travers Michel Foucault. Mais, en définitive, vu sous un autre angle, le problème concerne tout intellectuel africain honnête. Seule sa résolution, c'est-à-dire le sens que cette expérience peut prendre dans le cadre d'un projet bien réfléchi, fait la différence. En effet, comme l'écrit Mudimbe dans *L'Odeur du Père* :

L'école [...] introduit graduellement le jeune enfant [africain] à des catégories, à des concepts, à des schèmes de pensée, à une manière de vivre et de comprendre le monde et l'univers, qui proviennent en droite ligne d'un champ et d'un ordre épistémologique qui sont, au moins géographiquement, étrangers à l'Afrique [...]. Et lorsqu'un jour, au sortir du lycée, il s'interroge sur sa propre histoire et le passé de son milieu, c'est avec un regard fortement marqué qu'il lira, le plus souvent en langue étrangère, le destin passé des siens, sa propre condition dans le présent et les perspectives futures de sa terre et de sa culture. Cet exemple montre que la rupture qui se vit devrait pouvoir être pensée : que signifie-t-elle et à quoi ouvre-t-elle réellement ? (OP, 110-111)

C'est justement ce problème qui est au cœur de l'œuvre de Mudimbe qui s'interroge sans cesse sur les enjeux d'une véritable libération de l'Afrique de l'impérialisme culturel de l'Euramérique et sur les conditions de possibilité d'un discours qui dirait l'Africain dans ses modalités singulières d'être dans le monde d'aujourd'hui.

Bref, l'expérience de Mai 68 occupe une place singulière dans l'itinéraire intellectuel de Mudimbe. La mise en question de l'ethnocentrisme occidental qui va de pair avec l'attention portée à l'Autre (le sauvage, le fou, etc.) que l'Occident avait exclu de l'univers de sa raison, la déconstruction des sciences humaines en vue d'« une pensée du dehors » (Foucault) ou de la « différence » (Derrida 1966, 1967), les interrogations sur le couple savoir-pouvoir qui descendent de Nietzsche, ouvrent un espace où l'ex-colonisé, affecté lui-même par la crise, peut s'interroger sur sa propre histoire, ses héritages et son altérité. On peut alors comprendre pourquoi c'est singulièrement à partir de 1968 que la pensée de Senghor interpella le jeune intellectuel africain :

Léopold Sédar Senghor me marqua donc dès 1966. Sa poésie allait dans le sens des cathédrales. Je m'y insérai mal. Ses essais théoriques, particulièrement son *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine* (1962), me séduisirent. La pensée de Senghor, en sa complexité, m'ouvrit à de nouveaux horizons et singulièrement à partir de 1968, aux questions de l'altérité. (CG, 154)

On montrera, le moment venu, la portée de cette confession dans l'élaboration de l'œuvre.

### **3. 1970-1980 : Faire face au pouvoir**

Une fois sa formation dans les universités européennes achevée, Mudimbe est rentré au Congo où, de manière générale, c'est le pou-

voir qui définit sa situation en tant que professeur, écrivain et chercheur. Il s'agit, d'une part, du pouvoir qu'il exerce par ses responsabilités administratives et scientifiques au sein de l'Université et des organismes culturels internationaux (la Francophonie) ou savants (le Congrès des Études Africaines). D'autre part, il s'agit du pouvoir étouffant auquel il est confronté : d'un côté, le pouvoir totalitaire mobutien qui signera la ruine de l'Université en mettant celle-ci au service de l'idéologie politique du « nationalisme zaïrois authentique » (IdA, 208), de l'autre, le pouvoir castrateur des mythes de la science et de la culture en Afrique postcoloniale.

Telle est la situation dans laquelle Mudimbe se choisira « en choisissant sa signification » (Sartre 1948b : 27) et s'engagera dans un projet consistant à déconstruire « les mythologies sur la science, la culture et la vie quotidienne dans une société en décomposition » (PF, xi) et à crier « pour le droit à la subjectivité et la liberté de la création » (RVQ, 59-60). En d'autres termes, dans un monde qui, d'une part, est sous l'emprise de l'idéologie totalitaire qui investit tous les lieux de prise de parole et de créativité et, de l'autre, ploie sous le joug de l'impérialisme culturel, Mudimbe fera de l'écriture non seulement le lieu de dénonciation des « équivoques provenant d'une préséance de l'idéologie sur la créativité » (CG, 76), mais aussi le lieu de réflexion sur le sens de son action en tant qu'intellectuel. Ce sont ces problématiques qui sont au cœur des œuvres publiées durant la décennie 1970. Il s'agit précisément de *Déchirures. Poèmes* (1971), *Réflexions sur la vie quotidienne. Essai* (1972a), *Autour de la « nation », essai* (1972b), *Entre les eaux, roman* (1973a), *Entretailles précédé de Fulgurance d'une lézarde. Poèmes* (1973c), *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en Folie. Essai* (1973b), *Les Fuseaux parfois. Poèmes* (1974a), *Le Bel immonde, roman* (1976b), *L'Écart, roman* (1979a) et *L'Odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire* (1982b). Dans ces livres, surtout les essais, Mudimbe utilise les méthodes philologiques et philosophiques (analyse marxiste, archéologie du discours) comme « des stratégies et techniques pour défaire des formes de discours et du pouvoir dans les sciences humaines » (CG, 131).

Mais le rapport entre le savant et le pouvoir, surtout politique, sera sans repos. En effet, après avoir essayé de se soustraire au calcul des jeux politiques en abandonnant ses enseignements qui le confrontaient directement à l'actualité politique du XX<sup>e</sup> siècle pour s'occuper da-

vantage de l'antiquité gréco-romaine, Mudimbe optera pour l'exil aux États-Unis en 1980. Le repli sur l'antiquité gréco-romaine pouvait, en tant que posture critique, signifier les limites et risques de l'idéologie nationaliste de l'authenticité et de l'africanisation qui investissait l'université en plein milieu de la décennie. Le passage suivant, tiré d'une conférence faite à Lubumbashi, en 1973, le suggère :

L'effort pour mettre davantage l'enseignement et la recherche au service du développement du pays, pour « africaniser » est là. [...] Cet effort d'africaniser, dont le sens profond est celui d'une présence attentive à notre milieu, n'a jamais signifié et ne signifie pas restriction du champ d'investigation et sa réduction à notre milieu. Il le signifierait, qu'il nous appauvrirait à coup sûr : le culte d'altérité conduisant, nous le savons tous, aux mythes et abus de la différence qui sont aux antipodes de l'esprit véritablement universitaire. (Mudimbe 1973d : 9)

#### 4. L'exil/diaspora comme « utopie de liberté » et projet politique

Quand on lit attentivement certains textes dans lesquels Mudimbe réfléchit sur sa situation d'intellectuel africain en exil, l'on constate que, même s'il comporte une dimension tragique mise en exergue par Adorno dans son *Minima Moralia* (1980 : 29), l'exil ne se vit pas comme un mal dont il faudrait se guérir en rentrant au pays natal. Bien au contraire ! Dans *Les Corps glorieux*, la rupture avec le Congo-Zaïre et l'adoption d'une nouvelle langue (l'anglais) sont présentés comme ouvrant à une « utopie de liberté », à la possibilité d'« une nouvelle vie » (CG, 165). En effet, pour Mudimbe comme pour Edward Said, « l'exil, loin d'être le sort de malheureux presque oubliés, dépossédés et expatriés, devient presque la norme de l'expérience de la traversée des frontières et de l'exploration de nouveaux territoires au mépris des clôtures canoniques classiques » héritées de l'impérialisme (Said [1993] 2000 : 440). Ce dernier, en effet, « a aggloméré à l'échelle planétaire d'innombrables cultures et identités », laissant croire « aux peuples qu'ils étaient seulement, essentiellement, exclusivement, des Blancs, des Noirs, des Occidentaux, des Orientaux » et que leur être était lié à un territoire aux frontières bien définies (464). Évoquant les suspicions dont il fut l'objet au Zaïre et en France après les démarches entreprises en son nom personnel pour réintégrer l'Université du Zaïre au sein de l'*Association des universités partiellement ou entièrement de langue française (AUPELF)*, Mudimbe affirme que la rupture avec le Congo était une libération. C'était la promesse d'un nouveau commencement :

Le Zaïre m'avait, probablement, laissé faire. J'étais, à coup sûr, sous haute surveillance. Ma foi en la Francophonie arrangeait tout le monde. Les contrecoups de l'opération me blessèrent et profondément. Des personnes qui m'étaient proches, en France comme au Zaïre, me soupçonnèrent d'être des services secrets. Le silence fut ma meilleure réponse. Je décidai, à froid, de quitter le vingtième siècle, et me repliai, à Lubumbashi, sur mes enseignements de l'antiquité gréco-latine et les plus éloignés de la politique : la philologie et la linguistique. En 1980, en rompant avec le Zaïre et m'anglicisant, je mettais fin à un passé devenu un contentieux. (CG, 164)

Mais c'est davantage dans un commentaire critique de *Culture and Imperialism* d'Edward Said intitulé « La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu du discours critique et de représentation du monde » (Mudimbe 1994c) et dans l'introduction aux actes du colloque qu'il a organisé à *Stanford University* sur le thème de la diaspora et l'immigration (Mudimbe 1999a) que s'explique la perception que Mudimbe a de l'exil.

À propos du premier texte, il faut souligner le déplacement important qu'effectue Mudimbe en remplaçant « exil » (c'est le terme qu'utilise souvent Said dans *Culture et impérialisme*) par « diaspora ». Pour Mudimbe, en effet, le terme exil, « qui implique le caractère temporaire et plutôt individuel du départ du lieu d'origine » (Mudimbe 1994c : 89) n'est pas approprié pour décrire la situation politique et existentielle des groupes de personnes qui, au vingtième siècle, ont dû se déplacer pour vivre loin de leurs lieux d'origine sans projet d'y retourner. Assurément, ce changement terminologique a des implications importantes.

En présentant sa situation aux États-Unis comme une expérience de diaspora et non plus d'exil comme il le fit dans son autobiographie (CG, 78), Mudimbe rejette clairement la possibilité d'un retour définitif au pays d'origine et s'associe aux diasporas dont l'action culturelle et politique, pense-t-il, peut contribuer à transformer les hiérarchies internes et externes entre les États et leurs historicités. « In the contemporary context of decolonization and cultural diversity, écrit-il, immigrant populations and diasporas constitute constellations of political action that tend to modify the internal and external hierarchies of countries as well as their historicities [Dans le contexte actuel de décolonisation et de diversité culturelle, les populations immigrantes et les diasporas constituent des constellations d'action politique qui tendent à modifier les hiérarchies internes et externes des pays ainsi que leurs historicités] » (Mudimbe 1999a : 3).

Comme on l'entrevoit à travers cette citation, le rejet d'un retour ne signifie pas l'insignifiance du pays d'origine. Bien au contraire ! Même imaginaire, il demeure important pour la construction de son positionnement en tant qu'intellectuel critique de l'impérialisme et témoin de l'urgence de construire un monde véritablement postcolonial où la transnationalité devient un mode d'être normal. Si Mudimbe préfère le terme de diaspora à celui d'exil c'est, entre autres, pour valoriser les possibilités d'une nouvelle manière de représenter le monde, de penser la normativité politique et l'authenticité culturelle qu'offrent les immigrations et les diasporas. Dans l'introduction à « Diaspora and immigration », il écrit :

Conceptualizing today's diasporas as constellations of cultural and political actions, as projects rather than congealed totalities, thus confers an epistemological dimension upon these praxes. The cultural and political experiences of Black, Chinese, Filipino, German, Irish, Jewish, Palestinian, or any other diaspora are rich in lessons for our collective future. They can teach us how to think about our destiny and how to newly articulate the unity of science with the diversity of knowledges as we confront the politics of difference.

[Conceptualiser les diasporas actuelles comme des constellations d'actions culturelles et politiques et comme des projets plutôt que comme des totalités congelées confère une dimension épistémologique à ces praxis. Les expériences culturelles et politiques des Noirs, des Chinois, des Philippins, Allemands, Irlandais, Juifs, Palestiniens, ou de toute autre diaspora sont pleines de leçons pour notre futur. Elles peuvent nous enseigner comment penser notre destinée et comment articuler l'unité de la science avec la diversité des savoirs dans le cadre de la politique de la différence.] (Mudimbe 1999a : 6)

En guise d'explicitation des leçons et perspectives nouvelles que les diasporas et les populations migrantes offrent au monde d'aujourd'hui, il ajoute :

As interest groups and lobbies whose ancestral space is elsewhere, the present-day diasporas within a nation-state also influence its international relations. Obvious examples would include U.S. relations with Ireland, Israel, and Black Africa (notably, South Africa).

Members of diasporas define themselves in terms of at least a double identity, thus bracketing the unconditional fidelity associated with citizenship in a particular nation-state. [...] Quite literally, they incarnate a transcending of separate cultural identities and embody what in the context of French society has been termed a *métissage identitaire et culturel*. As a result, members of diasporas are relatively well situated to think, to live, and work as international citizens, citizens of a globalized world. The diasporic model – more than cultural regionalism or simple



ethnic selfhood, both of which reproduce the identity paradigm of nineteenth-century politics – seems to open a new perspective on problems of subjectivity, culture, and future relations : a perspective that will dominate the twenty-first century.

[En tant que groupe d'intérêt et de pression dont l'espace ancestral est ailleurs, les diasporas influencent aussi les relations internationales des États-nations à l'intérieur desquelles elles se trouvent. Les exemples évidents incluent les relations des États-Unis avec l'Irlande, Israël et l'Afrique noire (notamment l'Afrique du Sud).

Les membres des diasporas se définissent en termes d'au moins une double identité ; ils mettent ainsi entre parenthèses la fidélité inconditionnelle associée à la citoyenneté dans un État-nation particulier. [...] Littéralement, ils incarnent le dépassement des identités culturelles séparées et donnent corps à ce que dans le contexte de la société française est appelé *métissage identitaire et culturel*. En conséquence, les membres des diasporas sont relativement bien situés pour penser, vivre, et travailler comme des citoyens internationaux, des citoyens d'un monde globalisé. Le modèle diasporique – mieux que le régionalisme culturel ou la simple identité ethnique, tous reproduisant le paradigme identitaire de la politique du XIX<sup>e</sup> siècle – semble ouvrir une nouvelle perspective sur les problèmes de la subjectivité, de la culture, et des relations futures : une perspective qui va dominer le XXI<sup>e</sup> siècle.] (Mudimbe 1999a : 4-5)

On comprend ainsi le sens de la formulation paradoxale de sa propre identité après plus de dix ans d'exil/diaspora aux États-Unis. En effet, utilisant une formule qui rappelle le paradoxe existentiel sartrien, Mudimbe écrit dans son autobiographie intellectuelle :

Une nouvelle vie. Plus de dix ans déjà. Je voyage, à présent, avec des documents américains. Je ne suis de nulle part et me sens de partout. Né au Congo Belge, en choisissant de devenir un moine de Gihindamuyaga au Rwanda, je savais, en vertu du vœu de stabilité liant les Bénédictins, qu'il me faudrait, tôt ou tard, demander la nationalité rwandaise. Au lendemain de Mai 1968, enseignant à Paris-Nanterre, je savais aussi que si je voulais faire une carrière universitaire en France, il me fallait changer de nationalité. Je suis américain sans l'être et ne suis plus de mon pays d'origine, tout en le demeurant profondément. Le nomadisme aura été – depuis quand donc ? – mon destin et le signe de ma vocation. (CG, 165)

À partir de sa situation actuelle aux États-Unis, Mudimbe fait une relecture de sa vie. Il suggère que l'expérience de l'exil/diaspora ouvre à la possibilité de constituer des cultures et des identités libérées de tout essentialisme et enfermement territorial. Transcendant la logique impérialiste des États-nations, le membre d'une diaspora endosse une double appartenance qu'il investit dans son action ou sa prise de parole. En revendiquant son appartenance à son lieu d'origine qu'il re-

construit à partir de son expérience de diaspora, le sujet refuse de se laisser définir par la loi et la culture de la nation hôte ; mais en même temps, en revendiquant son appartenance à son lieu d'accueil, il refuse de se laisser commander et régir par « l'autorité de sa nation ». En définitive, se choisir en diaspora, c'est opter pour « une manière créative d'être dans le monde » (Mudimbe 1994c : 92). C'est ainsi qu'en commentant Said, Mudimbe peut écrire :

Pour être ce qu'il est, pour parler et être entendu, il [Said] travaille d'abord « sa tradition » qui n'est pas un héritage mais un processus, manière créative d'être dans le monde et la condition de son discours, puisque le monde ne peut être compris qu'historiquement. Choisir sa tradition, ne pas obéir à l'autorité de sa nation, de sa race, de sa religion, de son orientation sexuelle, est-ce un acte de trahison ou de lucidité ? Said semble opter pour la seconde partie de l'alternative, mais n'est-ce pas la liberté qu'offre la diaspora ? (Mudimbe 1994c : 92)

Cette liberté crée la faille par où défaire de l'intérieur l'essentialisme qui caractérise la logique impérialiste et ses avatars. L'assomption lucide de l'héritage de l'impérialisme, estime Mudimbe, permet à l'exilé de faire de cet héritage un instrument de lecture critique et de représentation du monde et, en fin de compte, de réclamer au sein de cet héritage même tout l'héritage culturel de son pays d'origine. Ce qui permet de dépasser l'opposition dichotomique qui fut établie dans le discours impérialiste entre l'Occident civilisé et les autres à civiliser, entre modernité et tradition, entre « Nous » et « Eux » :

L'impérialisme dont Said analyse les rapports complexes dans la culture, constitue la précondition nécessaire de sa prise de parole comme universitaire qui prétend à la validité universelle. Il est un sujet postcolonial conscient de ne pouvoir se libérer de l'impérialisme qu'en embrassant sa logique qui n'accorde d'existence souveraine qu'à l'État nation et réduit l'individu au fragment de ce dernier. Said se réclame d'une double appartenance politique, celle d'ici et maintenant – et celle de son désir, la palestinienne [...]. Dans ce sens, il appartient à la culture postimpérialiste ou, comme il est habituel de dire aujourd'hui, postcoloniale. (Mudimbe 1994c : 90)

En définitive, dans la mesure où, depuis sa tendre enfance, il a appris à naviguer entre plusieurs cultures et identités (celle de son père Songye et celle de sa mère Lulua ; celle de l'Afrique et celle de l'Occident auquel les moines bénédictins l'ont progressivement converti), l'exil aux États-Unis semble s'inscrire dans l'accomplissement de son destin

de nomade. *Mutatis mutandis*, il peut dès lors s'appropriier ces mots de Said :

Pour des raisons objectives sur lesquelles je n'avais aucun contrôle, j'ai grandi en tant qu'Arabe éduqué à l'occidentale. Aussi loin que je me souviens, je me suis toujours senti appartenir aux deux univers sans être entièrement d'aucun. [...] Mais je ne dis pas « exilé » pour évoquer la tristesse ou la spoliation. Au contraire. Appartenir aux deux côtés de la fracture impériale permet plus aisément de les comprendre. (Said 2000 : 30-31)

Dans la suite de ce passage, Edward Said affirme que cette situation lui a permis de se sentir partie prenante de plusieurs histoires et de plusieurs groupes humains, et suggère qu'il s'agit là d'« une alternative salutaire au sentiment normal d'appartenance à une seule culture et de loyauté envers une seule nation » (31).

On peut dire que la diaspora favorise la « double critique » (Khatibi 1983 : 43) visant à la fois les essentialismes africain et occidental. Cette « double critique » peut ainsi permettre de construire un espace où les différentes cultures et traditions se fécondent mutuellement. En d'autres termes, la situation de la diaspora figure le geste de penser comme passage des frontières, celles des nations, des disciplines et des orthodoxies, et comme appropriation critique et créative des cultures (traditions) du monde : depuis celles des Grecs et des Romains jusqu'à celle des Luba-Songye qui, dans une dynamique de complémentarité, sont devenues nécessaires pour déconstruire et construire une nouvelle idée de l'Afrique et de l'identité postcoloniale.

Avec cette conception de l'exil/diaspora comme possibilité d'une nouvelle vie, mieux encore, comme utopie de liberté et expérience de la traversée des frontières, on ne s'étonnera pas que l'adoption de l'anglais, après le français, comme langue d'expression, ne lui pose pas « des questions importantes, qui peuvent aller jusqu'à une véritable angoisse souterraine » (Ngandu 1997 : 315) liée à ce que Michel de Certeau appelle « l'obligation de payer la dette » (Certeau [1975]1993 : 324)<sup>6</sup>. C'est en effet cette obligation qui, chez Ngũgĩ Wa

---

<sup>6</sup> Ceci ne signifie pas que la question de la langue ne pose aucun problème à Mudimbe. Dans un chapitre important de *L'Odeur du père* (1982 : 47) intitulé « Quel ordre du discours africain ? », Mudimbe suggère qu'en entreprenant une révolution linguistique radicale, en remplaçant les langues européennes par des langues africaines, on pourrait opérer une révision totale des normes et des règles du travail scientifique, qui donnerait lieu à un nouvel ordre du discours en harmonie avec les gradients des cultures africaines et les postulations de notre modernité. La même idée

Thiong'o (1997) et Ngandu Nkashama, justifie en partie l'évocation du retour au pays des Ancêtres pour se soustraire au mal de l'exil et le désir de renoncer à l'anglais ou au français comme langue d'écriture.

Chez Mudimbe, la rupture d'avec les certitudes encombrantes du lieu ancestral ou national est perçue comme une libération. C'est en quelque sorte un déni de la dette généalogique qui enchaîne et accroche à une terre dont il faut défendre les mythologies (voir Mbembe 1993). La rupture instaurée par l'exil est la figure même de la distance critique indispensable à la remise en question. Elle est ouverture à un ailleurs utopique dont l'espace textuel en tant que lieu de la multiplicité est la pré/figuration. Comme le dirait de Certeau ([1975] 1993 : 324-325), le travail d'écriture n'a pas de sol héréditaire. Il ne se fonde pas sur les tacites évidences, riches et secourables, que fournit à un locuteur agricole son intimité avec une langue maternelle. Il commence avec un exode, une marche en langues et en lieux étrangers. L'écriture n'a pas d'autre recours que l'élucidation même de ses voyages dans la langue de l'Autre. Elle se fait analyse, retour sur soi (réflexivité), sur le sujet (s') écrivant et se construisant selon les situations. D'où, comme on le verra, le processus débouchera sur la reconnaissance de soi comme métis culturel, être hybride qui doit remonter aux profondeurs de l'antiquité gréco-latine pour mieux saisir le sens de sa situation dans le monde. D'où aussi la forte introspection (Cailler 1996) qui caractérise les essais américains, surtout *Parables and Fables* (1991), *The Idea of Africa* (1994b) et *Tales of Faith* (1997a).

En tous ses voyages aux profondeurs de soi-même par la médiation de l'écriture et l'exploration du devenir des traditions, des cultures et des savoirs qui le définissent, Mudimbe reste étranger à l'opaque intimité de chaque lieu, de chaque situation où il a à se saisir comme

---

apparaît à la fin du dernier chapitre de *The Invention of Africa* (1988 : 186) : « Is not this reality [the primordial African discourse in its variety and multiplicity] distorted in the expression of African modalities in non-African languages ? [Est-ce que cette réalité [le discours africain primordial dans sa variété et sa multiplicité] n'est pas déformé par l'expression des modalités africaines dans des langues non-africaines ? ] »

sujet libre et nomade. Son œuvre plurielle et diverse trahit une incertitude relative au lieu, qu'il soit scientifique, politique ou religieux, réciproque de la confiance investie dans une méthode critique, une manière d'avancer entre textes et contre textes à la rencontre de soi et de l'Autre, mieux peut-être, à la découverte de soi comme toujours déjà autre, comme toujours déjà habité par l'autre.

## Chapitre II

### La négritude et son héritage littéraire, scientifique et idéologique

S'il est vrai que l'œuvre de Mudimbe s'articule sur une destinée individuelle, c'est-à-dire sur l'histoire d'un corps avec ses pulsions, ses désirs et ses crises, et sur un itinéraire spirituel et intellectuel personnel, il est aussi vrai qu'elle s'enracine dans un contexte idéologique, culturel et intellectuel qu'il est important de connaître pour mieux la comprendre et saisir les enjeux de son articulation. Ce contexte idéologique et culturel est globalement défini par la négritude, mouvement fédérateur de jeunes artistes et intellectuels africains pour lutter contre l'idéologie colonialiste et affirmer les valeurs nègres niées par l'Occident. Avant d'exposer de manière synthétique et schématique les grandes lignes de ce mouvement qui a suscité les critiques virulentes des écrivains africains de la deuxième génération, celle de Mudimbe, il convient de faire ici deux remarques importantes concernant le contexte d'émergence de « la prise de parole nègre ». L'approche dialectique de la dynamique de création littéraire en Afrique francophone n'en sera que plus aisée.

#### 1. Contexte d'émergence de la « prise de parole nègre »

Selon ses propres théoriciens, l'émergence de la négritude, « véritable révélation et témoin de la présence du nègre dans le monde du XX<sup>e</sup> siècle » (AN, 45), est inséparable du grand mouvement de remise en question de la civilisation occidentale, de la hiérarchie de ses valeurs, et de la philosophie du progrès qui fondait la prétendue « mission civilisatrice ». Initié au XIX<sup>e</sup> siècle par les trois grands maîtres du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud), ce mouvement d'auto-critique est mené entre les deux guerres par des écoles littéraires (dadaïsme, surréalisme), des artistes et des philosophes, tels Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, etc. Il a donné lieu à ce que Derrida appelle le « décentrement » du regard occidental inséparable de l'institutionnalisation de l'ethnologie comme discipline consacrée au décryptage et, selon le mot de Senghor (1962), à la « réhabilitation » des

valeurs des peuples naguère décrétés sauvages et barbares. Jacques Derrida écrit :

On peut en effet considérer que l'ethnologie n'a pu naître comme science qu'au moment où un décentrement a pu être opéré : au moment où la culture européenne – et par conséquent l'histoire de la métaphysique et de ses concepts – a été disloquée, chassée de son lieu, devant alors cesser de se considérer comme culture de référence. Ce moment n'est pas d'abord un moment du discours philosophique ou scientifique, il est aussi un moment politique, économique, technique, etc. On peut dire en toute sécurité qu'il n'y a rien de fortuit à ce que la critique de l'ethnocentrisme, condition de l'ethnologie, soit systématiquement et historiquement contemporaine de la destruction de l'histoire de la métaphysique. (Derrida 1967b : 414)

Dans son *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine* (1962), Léopold Sédar Senghor, allant presque dans le même sens que Derrida, a esquissé avec clarté l'ambiance psychologique qui, entre les deux guerres, a donné lieu à ce « décentrement ». Il y apparaît en fin de compte que la remise en question de la hiérarchie des valeurs établie par l'Occident, surtout depuis le Siècle des Lumières, est une des conditions de possibilité de la négritude comme affirmation de « l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir » :

On se le rappelle, [écrit Senghor,] la Première Guerre mondiale avait marqué, aux yeux des Européens les plus lucides, par son *absurdité* comme par ses ruines – morales et matérielles –, une certaine faillite de la *Civilisation* : de leur civilisation. Comment, s'interrogeaient-ils, c'est ça la *Raison*, la *Science*, la *Morale chrétienne* ? Et les philosophes, les écrivains, les artistes, voire les savants de reprendre, contre elles, le réquisitoire dressé par leurs devanciers à la fin du « stupide XIX<sup>e</sup> siècle » [...]. La critique se faisait radicale. Et de prôner la réhabilitation de la raison intuitive et de l'Ame collective, des images-archétypes, [...] la réhabilitation, enfin, des rythmes primordiaux, accordés aux battements mêmes du cosmos. On adopte le vocabulaire des ethnologues, qui commencent à décrypter l'Afrique Noire : on parle, comme eux, des *forces vitales* [...] Il n'en fallait pas plus aux jeunes élites négro-africaines. Ce que prônaient les élites européennes n'était rien d'autre, au fond, que les valeurs de la *Négritude*. (Senghor 1962 : 19-20)

En outre, si l'habitude est de faire coïncider les débuts de la littérature noire d'expression française avec la négritude, il est cependant important de noter que les œuvres des écrivains et intellectuels de la négritude sont, comme l'a montré Jonathan Ngaté dans *Francophone African Fiction: Reading a Literary Tradition* (1988), une tentative de subversion « du discours colonialiste » (19-26). La littérature nègre

ou, si l'on préfère, noire, qui émerge en contexte colonial, est une protestation contre « une idée [de l'Afrique et de l'Africain] qui a une histoire et une tradition de pensée, d'imaginaire, et de vocabulaire qui lui a donné une réalité et une présence dans et pour l'Occident » (Said 1980 : 4).<sup>7</sup> On peut lire *Le Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti, *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni ou *L'Enfant noir* de Camara Laye comme « a challenge to the colonialist novelist's premise that Africa is uncivilized, without culture, a blank darkness » (Mortimer 1990 : 29). Comme l'écrit encore Mortimer, dans *L'Enfant noir*, Camara Laye « Wishes to show that the culture ignored and/or denigrated by colonialists, labeled "pagan" or "primitive", is in fact *different* from but not inferior to European Culture [veut montrer que la culture ignorée et/ou dénigrée par les colonialistes, [cette culture] dite "païenne" ou "primitive", est en effet *différente* de, mais non inférieure à la culture européenne] » (30). Cette modalité de la création littéraire comme cri contre une tradition du discours sur l'Afrique sous-tend encore les œuvres des écrivains de la deuxième génération. Elle désigne le champ littéraire africain naissant non seulement comme un espace de lutte pour une légitimité discursive, mais aussi comme un lieu interdiscursif. On pourrait dire que le texte de l'écrivain africain est toujours déjà un palimpseste.

## 2. La négritude : mouvement littéraire et scientifique

Au lendemain des indépendances, L.-V. Thomas écrivait dans son article « Une idéologie moderne : la négritude » (1963) :

Dans l'état actuel de nos connaissances, la psychologie, la sociologie et l'anthropologie culturelle n'arrivent pas à préciser correctement le contenu de la Négritude [...]. Ni scientifiquement, ni philosophiquement, le terme « Négritude » ne peut se définir avec rigueur : réalité historique et psychologique, la Négritude

---

<sup>7</sup> Le lancement de la négritude n'est pas le début absolu de la littérature négro-africaine. Comme cela apparaît dans le livre de Guy Ossito Midiohouan, *L'Idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française* (1986 : 59-90), la genèse de cette littérature remonte aux années 1920. Récemment, Christopher L. Miller, dans son essai *Nationalists and Nomads*, a aussi fait remarquer qu'il était temps de remettre à leur juste place des penseurs que les poètes et théoriciens de la négritude éclipsèrent. Pour lui, « Negritude was in fact preceded by a generation of far more radical thinkers and activists. [...] Remarkable figures like Tovalou Houenou and Lamine Senghor should be much more well-known to us, before the generation of Léopold Sédar Senghor and Aimé Césaire » (1998 : 2).



n'a pas vraiment, du moins actuellement, de réalité conceptuelle [...]. C'est pourquoi nous estimons que la Négritude est un mythe, lui-même générateur de mythes, et c'est pourquoi la poésie de la Négritude à son tour se nourrit de mythes [...]. (Cité par Midiohouan 1986 : 106)

Paradoxalement, ce jugement de L.-V. Thomas peut être reçu comme témoignant de la vitalité de la négritude depuis les années de son lancement jusqu'aux « soleils des indépendances ». En effet la systématisation de la négritude par Jean-Paul Sartre dans la préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948) et les nombreuses tentatives senghoriennes pour définir ce qu'est « l'âme nègre » pouvaient donner lieu à une pétrification du mouvement des étudiants noirs à Paris. Mais d'une certaine façon, le mouvement a échappé à leur emprise. On peut effectivement dire que c'est en tant que mythe, parole primordiale, « scandale » et cri de liberté que la négritude a pu jouer un rôle important dans la déconstruction des « mythes coloniaux » et « nourrir les nationalismes africains » (AN, 59) avant de devenir, avec les indépendances, « une parole figée et [de] se dégrader en mythologie ou en idéologie, voire en mot d'ordre ou en slogan » ne suscitant plus que de « nouveaux conformismes » (Mouralis 1988 : 73). En se muant en idéologie, c'est-à-dire en devenant un des ingrédients essentiels du discours d'autojustification de nouveaux pouvoirs africains, et en instituant une esthétique normative à l'aune de laquelle devait être jugée l'africanité ou l'authenticité des créations artistiques ou littéraires des Africains, la négritude perdait un des traits qui définissaient sa fécondité, à savoir la non-unanimité de ton de ses promoteurs qui a conduit L.-V. Thomas à établir une distinction entre la « négritude douloureuse », la « négritude agressive », la « négritude sereine », la « négritude militante » et la « négritude savante ». Cela nous indique clairement que pour parler de l'héritage de la négritude au lendemain des indépendances, il faudrait éviter de confiner le mouvement dans le seul aspect littéraire. La négritude a engendré une critique d'art, une critique du christianisme, une relecture de l'histoire, etc. Conformément à l'orientation de cet essai, nous en privilégions l'héritage littéraire, scientifique et idéologique.

## 2.1. L'héritage littéraire de la négritude : une esthétique normative

Jean-Paul Sartre, le « philosophe de la négritude » ou « philosophe nègre » comme l'appelle Mudimbe (IA, 83), avait fait de la poésie, parce qu'elle est essentiellement rythme, le moyen par excellence d'expression de la négritude, c'est-à-dire de « l'être-dans-le-monde-du-Nègre ». « C'est le rythme, » écrivait-il dans *Orphée noir*, la célèbre préface à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948), « qui cimente [l]es multiples aspects de l'âme noire, c'est lui qui communique sa légèreté nietzschéenne à ces lourdes intuitions dionysiaques, c'est le rythme – tam-tam, jazz, bondissements de ces poèmes –, qui figure la temporalité de l'existence nègre » (xxv). Le dialecticien existentialiste ajoutait :

Parce que tout essai pour en conceptualiser les différents aspects aboutirait nécessairement à en montrer la relativité, alors qu'elle est vécue dans l'absolu par des consciences royales, et parce que le poème est un absolu, c'est la poésie seule qui permettra l'aspect inconditionnel de cette attitude. Parce qu'elle est une subjectivité qui s'inscrit dans l'objectivité, la Négritude doit prendre corps dans un poème, c'est-à-dire dans une subjectivité-objet [...], parce qu'elle est un appel et un don, elle ne peut se faire entendre et s'offrir que par le moyen de l'œuvre d'art qui est appel à la liberté du spectateur et générosité absolue. La Négritude c'est le contenu du poème, c'est le poème comme chose du monde, mystérieuse et ouverte, indéchiffrable et suggestive ; c'est le poète lui-même. (xliii)

Cette idée incisive qui traverse de part en part l'œuvre critique de Léopold Senghor pour qui la parole nègre « se fait spontanément rythme, et donc poème, dès que l'homme est ému, rendu à lui-même, à son authenticité » (Senghor 1964 : 156) pourrait biaiser la vision qu'on se fait de l'héritage littéraire de la négritude aux lendemains des indépendances. La poésie étant l'expression privilégiée du nègre senghorien en ce sens précis qu'elle est liée à son « authenticité », on s'attendrait à ce que l'héritage de la négritude soit essentiellement poétique.<sup>8</sup> Et on sait que certains critiques de la première heure sont tombés dans ce piège réducteur. De là la vigoureuse réaction du criti-

---

<sup>8</sup> On doit certes signaler le fait que dans son texte « L'esthétique négro-africaine », Senghor semble appeler « poème toute œuvre d'art » (1964 : 207). Cependant, dans les faits, il donne la priorité à la poésie comme genre. Même le roman de Camara Laye (*L'Enfant noir*) est évalué comme un poème. La raison pourrait être que le roman comme genre ne semble pas trouver de modèle dans l'Afrique traditionnelle qui est, pour Senghor, le lieu de l'authenticité.

que béninois Guy Ossito Midiohouan qui, dans *L'Idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, en a appelé à la nécessité de « remettre la poésie à sa place » :

L'idée selon laquelle la poésie serait l'expression privilégiée des nègres qui a fait accroître pendant longtemps, en Afrique comme ailleurs, que la littérature négro-africaine est synonyme de poésie (laquelle est assimilable à Senghor, dont plus d'un ne connaît guère que le nom et l'amour pour la langue française...) est une idée fautive. Et raciste. Elle est sans conteste une des expressions de l'idéologie officielle jamais lasse de manipuler les consciences dans le sens de ses intérêts. (Midiohouan 1986 : 132)

De fait, si l'on ne peut contester le fait que la poésie éclipse le roman entre 1945 et 1950, il reste que la production poétique demeure néanmoins mince. Lorsqu'on compare, sur le plan quantitatif, la production poétique à la production romanesque pendant les années qui suivent, plus particulièrement entre 1950 et 1963, l'aberration du privilège donnée à l'expression poétique saute aux yeux. En effet, déjà en cette période, la production romanesque rivalise avec la production poétique et le roman tend à s'imposer comme genre dominant de la littérature négro-africaine. Comme le suggère Midiohouan, le privilège donné à la poésie pourrait bien être un problème institutionnel et idéologique.

Ce qui est incontestable, cependant, c'est qu'au lendemain des indépendances, la négritude avait posé les bases d'une tradition littéraire et écrit une page importante de l'histoire de la littérature africaine dont le poids se fera sentir pendant longtemps dans la conscience des écrivains africains, pratiquement à partir de la fin des années 1960. Tous les écrivains africains de la seconde génération éprouveront toujours le besoin de prendre une distance par rapport à la prétendue esthétique nègre qui limite l'horizon de l'artiste africain à celui de sa race.

En effet, fort du postulat selon lequel l'œuvre artistique ou littéraire n'est admirable et belle que dans la mesure où elle est conforme au génie de la race, Senghor s'est investi, à l'occasion des préfaces, articles et conférences, à définir la spécificité de l'être nègre pour bâtir sur elle une esthétique et une poétique spécifiques (Senghor 1964 : 202-216). Comme l'a fait remarquer Mateso Locha, « l'art poétique négro-africain » dont Senghor a donné les caractéristiques constitutives procède d'une vision personnelle de l'homme noir campé, face au Blanc, dans une humanité spécifique. L'« Ontologie nègre » cristallisée dans la formule lapidaire « l'émotion est nègre comme la raison

est hellène » définit le Noir comme un être régi par l'irrationnel, l'émotivité, la sensibilité et fonde son esthétique (Mateso Locha 1986 : 157).

Puisque l'âme nègre se définit par l'émotivité, la sensibilité et la porosité aux « rythmes imperceptibles apparemment à toutes les sollicitations du monde » (Senghor 1964 : 23), la base de l'esthétique et de la poétique négro-africaine est l'émotion qui va de pair avec le rythme, ce dernier étant aussi consubstantiel à l'image. « Le nègre animiste, écrit Senghor, baigne dans la poésie ; chaque fois que l'émotion tend les cordes de son âme, il s'exprime en vers. Je veux dire qu'il chante – et souvent danse – son poème » (cité par Ngandu 1992 : 127). Élément fondamental de l'esthétique senghorienne, non seulement le rythme confère la poéticité à l'image – et on peut dire qu'il constitue le poème – mais il signifie aussi l'être nègre dans toute sa profondeur :

Mais l'image n'exprime pas la *réalité essentielle* ; elle ne parle pas à notre imagination et à notre cœur, elle ne provoque pas l'émotion, l'ébranlement de notre être, si elle n'est pas rythmée. Le rythme est consubstantiel à l'image. C'est, en dernière analyse, la substance, la sous-réalité de l'image. La vérité poétique s'identifie ici, à la vérité scientifique, pour qui l'être de l'être est énergie, c'est-à-dire, rythme (cité par Ngandu 1992 : 113).

Il convient de souligner que la vérité scientifique que Senghor évoque ici est celle découverte par Placide Tempels. En effet, dans *La Philosophie bantoue* (1949), ce dernier avait mis la notion de force au centre de l'ontologie bantoue. Le fait que la vérité poétique s'identifie à la vérité ontologique suggère le caractère presque totalitaire de l'esthétique nègre définie par Senghor. Ne pas en témoigner dans ses écrits est synonyme d'inauthenticité.

La mission du poète nègre consiste en l'objectivation et en l'exaltation des valeurs immortelles de sa communauté. Pour le dire en un mot, c'est un griot dont la noble mission est de légitimer un ordre social intemporel. Ainsi, pour Senghor, les poèmes de Malick Fall sont d'un artiste (nègre) parce que sa poésie « revient aux sources [...], renoue avec le cordon ombilical qui le relie à l'Afrique traditionnelle, aux contes, aux légendes et, d'abord, par sa mère, sa grand-mère, et ses ancêtres, aux hommes, surtout aux femmes de sa race » (Senghor 1964 : 49-50).

Cette manière de procéder a deux conséquences importantes qui alimenteront la contestation de la négritude. Primo : Senghor dissout la personnalité propre et l'expérience individuelle de l'écrivain négro-africain dans celle de sa race ou de sa communauté qui, en définitive, apparaît comme l'ultime sujet du poème. Secundo : comme l'a fait remarquer Anthony Kwame Appiah, l'institutionnalisation d'une esthétique nègre néglige « the multiform varieties of individual and collective agency available to the African subject ; and it diminishes both the achievements and the possibilities of African writing [les variétés multiformes de la puissance d'agir (*agency*) individuelle et collective du sujet africain et diminue les réalisations et les possibilités de la littérature africaine] » (Appiah 1992 : 72). La préface de Senghor à *Épitomé* de Tchicaya est éloquente à ce sujet. Le poète congolais est présenté comme étant d'abord et avant tout la manifestation de la négritude éternelle :

Tchicaya est un Bantou du Congo [...] Je dis un Bantou. C'est ce caractère qui définit, d'abord, Tchicaya et sa poésie. La poésie des Bantous est une des plus authentiquement négro-africaine. Elle est pure, du moins au Congo, de toute influence arabo-berbère [...] Surréalisme, dira-t-on. Bien sûr, comme la poésie de Césaire, dont les images explosent du cœur, dont la passion est une lave qui coule droit son chemin, entraînant tout, brûlant tout de sa ferveur et le transformant en or pur. Une seule passion : celle de témoigner la Négritude. Tchicaya est un témoin dont l'unique but, ici, est de manifester la Négritude. Du nègre, il a les vertus. Mais avant tout, du nègre, il assume le désespoir et l'espoir mêlés, les souffrances singulièrement : la passion au sens étymologique du mot. (Tchicaya 1962 : 8)

La structure de cette citation met en évidence la manière propre à Senghor de négliger l'apport de la modernité coloniale pour exalter la pureté des valeurs de l'Afrique traditionnelle. Mieux encore, pour Senghor, faire revivre l'harmonie ancienne en peignant « le monde négro-africain sous les couleurs de l'enfance » est la meilleure façon « de condamner le monde capitaliste de l'Occident européen » et « d'opposer la sagesse de l'ordre africain à l'anarchie intellectuelle et morale de l'Europe » (Senghor 1964 : 157).

Cette esthétique normative, réduisant l'individu à l'horizon de sa communauté et de sa race provoquera une virulente contestation chez les nouveaux écrivains africains à partir de la fin des années 1960. Pour ces derniers, la contestation, mieux encore, le meurtre symbolique du père se donnait comme un rituel obligatoire de la naissance à

l'écriture et à leur propre génie. Il faut dire que l'héritage appelait d'autant plus la contestation que les critiques littéraires (Kesteloot, Cornevin, Jahn, Kane) ont achevé d'ériger les vues de Senghor en canon absolu d'appréciation des œuvres littéraires négro-africaines. Comme le note Mateso Locha, les critiques littéraires inspirés par Senghor se sont donné pour tâche de vérifier

dans les œuvres le maintien ou la survie des caractéristiques de la négritude ou de l'africanité... Le critique tient à relever les particularités stylistiques et thématiques de la littérature africaine – illustrées par Senghor – et à les opposer aux « topoi » de la littérature occidentale. Les ouvrages ont ainsi une structure binaire, le souci principal de leurs auteurs étant de faire la part de ce qui, dans une œuvre donnée, est « africain », et de ce qui ne l'est pas. Cette opposition est assortie de jugements de valeur, car l'appréciation d'un auteur est en fonction de sa fidélité aux caractéristiques de l'africanité. (Mateso Locha 1986 : 162)

Ainsi donc, si la négritude qui se voulait un cri contre le mythe du nègre sauvage par l'affirmation et l'illustration des valeurs culturelles qui témoignaient de son humanité a pu secouer les mythes de l'impérialisme culturel occidental, elle a aussi produit, en se maintenant dans la logique essentialiste, un autre mythe castrateur : l'unanimité raciale, contre lequel se lèveront de jeunes Africains au nom même de la liberté créatrice et du droit à l'individualité (Hountondji 1977, 1997). L'histoire littéraire négro-africaine s'inscrira de cette façon dans une sorte de mouvement permanent de contestation dialectique caractérisant l'expérience artistique moderne qui se refuse à n'être que la représentation d'un ordre établi. Mais avant de voir comment s'orchestre cette contestation, il sied de jeter un autre coup d'œil rapide sur l'héritage scientifique et idéologique de la négritude qui fut aussi l'objet des critiques virulentes à la fin de la première décennie des indépendances.

## *2.2. La négritude : héritage scientifique et idéologique*

Comme l'illustre bien le précieux volume *The Surreptitious Speech: « Présence Africaine » and the Politics of Otherness 1947-1987* (Mudimbe 1992a), le mouvement de la négritude, dont le journal et la maison d'édition *Présence Africaine* ont été la tribune privilégiée, a non seulement inventé une forme de littérature, il a aussi contribué à l'éclosion et au développement d'une pratique scientifique dans le domaine des sciences humaines et sociales, plus précisément

en histoire, en ethnologie et en missiologie, trois disciplines qui ont joué un rôle majeur dans ce que Mudimbe a appelé « l'invention de l'Afrique ». Parmi les Africains qui ont animé la négritude scientifique ou savante, dont l'un des objectifs était sinon de renverser au moins de remettre en question les thèses de la science coloniale, le nom du savant sénégalais Cheikh Anta Diop est incontournable. Ses travaux et sa démarche ont inspiré d'autres historiens tels Engelbert Mveng, Joseph Ki-Zerbo et Théophile Obenga.

Pour bien saisir les enjeux idéologiques et le caractère subversif des travaux scientifiques des intellectuels africains de la génération de C.A Diop, E. Mveng, V. Mulago, A. Kagame, J. Mbiti, il faut avoir présent à l'esprit le fait que les philosophes influents au XIX<sup>e</sup> siècle, à savoir Kant et Hegel avaient présenté les Africains non seulement comme étant sans religion mais aussi comme étant en dehors de l'histoire, de la trajectoire de l'esprit. Dans son essai « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy » (1997), Robert Bernasconi va jusqu'à écrire :

Europe's exclusion of Africa from history, from religion, and from philosophy has been so total, so extreme, so hysterical, and marked by such ignorance and prejudice that one cannot even say Africa was inscribed within Western metaphysics as its opposite. Africa was regarded as non-assimilable.

[Le rejet européen de l'Afrique hors de l'histoire, de la religion et de la philosophie a été si total, si extrême, si hystérique, et tellement marqué par l'ignorance et les préjugés qu'on ne peut même pas dire que l'Afrique était inscrite dans la métaphysique occidentale comme son opposé. L'Afrique était perçue comme non-assimilable.] (Bernasconi 1997 : 185).

De manière schématique, l'œuvre de réhabilitation de la civilisation noire par Cheikh Anta Diop peut être ramenée à trois grandes orientations. Primo : s'attaquant à la base même de l'idéologie impérialiste et colonialiste pour laquelle le « nègre » était sans civilisation et sans histoire, C.A. Diop a entrepris de démontrer que la première civilisation, celle de l'Égypte ancienne, était nègre. Cette première thèse entraîne une deuxième, non moins capitale, à savoir que c'est l'Afrique qui a civilisé l'humanité. Secundo : le savant sénégalais s'est attelé à démontrer, d'une part, la continuité culturelle entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire moderne et, d'autre part, l'existence d'une seule et unique matrice des civilisations négro-africaines basées sur le matriarcat, contrairement aux civili-

sations indo-européennes qui sont patriarcales (Diop 1960). Tertio : Dans *L'Afrique noire précoloniale*, le savant sénégalais a analysé, dans une perspective comparatiste, les institutions politiques indo-européennes et africaines pour montrer qu'elles sont irréductibles l'une à l'autre. Il a ainsi mis en question la thèse senghorienne selon laquelle la civilisation pharaonique était le fruit d'un métissage culturel. En 1981, peu de temps avant de mourir, C.A. Diop reviendra sur l'antériorité des civilisations nègres dans un livre au titre évocateur, à savoir *Civilisation ou barbarie*. Il y écrit :

Si nous remontons à l'antiquité la plus haute, c'est des pays nègres que les documents nous obligent de partir pour expliquer tous les phénomènes de civilisation. Il serait faux de dire que la civilisation est née [du] métissage. On a la preuve qu'elle existait dans les pays noirs avant le contact historique avec les Indo-européens. Les peuples nègres, ethniquement homogènes, ont créé tous les éléments de la civilisation en s'adaptant aux conditions géographiques favorables de leurs berceaux primitifs. Dès lors, leurs pays deviennent les pôles attractifs où tentèrent de s'introduire, pour améliorer leur existence, les habitants des régions déshéritées et arriérées qui les avoisinaient. Le métissage qui est né de ce contact est donc une conséquence de la civilisation déjà créée par les Nègres, et non pas la cause de celle-ci. (cité par Diagne 1987 : 60)

Malgré les critiques légitimes qu'on peut lui faire à propos du « fondamentalisme "d'un génie noir" » (Bidima 1995 : 80) ou de sa « chronosophie d'inspiration hégélienne » qui « abolit la durée dans l'immense effort de construire un vaste récit-musée des antiquités africaines » (Jewsiewicki 1992 : 10-107), il faut reconnaître la lucidité de Cheikh Anta Diop. Ce dernier avait perçu qu'on ne pouvait défaire les prétentions hégémonistes de l'Europe bourgeoise qu'en s'installant dans la logique moderne des grands récits de légitimation. En effet, comme l'écrit Jean-François Lyotard, « un élément distinctif de l'imaginaire moderne est en effet l'historicité [...] Les modernes subordonnent au déploiement du temps historique la légitimation du sujet collectif que l'on nomme Europe ou Occident » (Lyotard 1993 : 90).

C'est le même processus qu'effectue Cheikh Anta Diop. En établissant un lien entre l'Afrique noire moderne et l'Égypte pharaonique, il rend légitime et construit un sujet collectif, l'Afrique noire, et en même temps remet en question l'histoire du monde telle qu'écrite par l'impérialisme occidental. C'est en ce sens aussi que Mudimbe, commentant *Culture et Impérialisme* d'Edward Said, peut écrire :



L'impérialisme [...], faisant du monde entier sa cour intérieure et postulant l'universalité comme résultat du progrès, n'a laissé d'autre choix au sujet colonial que de combattre l'impérialisme sur le terrain de la culture, de la connaissance, de la politique de ce dernier. Toujours victorieux en dehors du temps et de l'espace qui sont les siens, l'impérialisme s'est avéré fragile à partir du moment où le sujet colonial a porté le combat sur le terrain de l'historicité et l'a forcé à reconnaître l'artificialité de l'expérience du monde imposée – et d'abord auto-imposée – comme seule universelle. (Mudimbe 1994c : 93)

C'est dans cette même perspective que se situent les travaux de ceux qu'on a appelés ethnophilosophes et ethnothéologiens, à savoir V. Mulago, A. Kagame, J. Mbiti, J.C. Bahoken, F.M. Lufuluabo, etc., qui ont donné une postérité enviable à *La Philosophie bantoue* de Placide Tempels. En effet, à l'exception d'Aimé Césaire qui en fit une critique politique sévère dans son *Discours sur le colonialisme* (1956), les promoteurs de la négritude, surtout Senghor (1964 : 257-288) et Alioune Diop, le fondateur de *Présence africaine*, célébrèrent le génie de la force vitale mise en lumière par Tempels qui n'avait pas caché son allégeance à « la mission civilisatrice » de l'Occident.

Alioune Diop vit dans *La Philosophie bantoue* le livre « le plus important de ceux que j'ai lus sur l'Afrique » (Tempels [1949] 1965 : 7). Malgré ses ambiguïtés, le livre du missionnaire franciscain avait en effet de quoi séduire ceux qui avaient été déclarés d'une mentalité prélogique par Lévy-Bruhl. Le missionnaire belge n'y affirmait-il pas :

Nous avons la lourde responsabilité d'examiner, d'apprécier et de juger cette primitive philosophie, et de ne point nous lasser d'y découvrir le noyau de vérité, qui doit nécessairement se trouver dans un système aussi complet et aussi universel, constituant le bien commun d'une masse imposante de primitifs ou de primitifs évolués. Il nous faut remonter avec eux vers les sources jusqu'au point où l'évolution des primitifs s'est engagée dans une voie fautive par des applications erronées, et depuis ce point de départ valable, aider les Noirs à construire leur civilisation bantoue véritable, solide et ennoblée. (Tempels 1965 : 23)

Dans la suite, Tempels, indiquant le sens dans lequel doit se construire la « véritable civilisation bantoue », déclara que cette dernière serait chrétienne ou ne serait pas : « Le christianisme et notamment dans sa forme la plus haute, la plus spiritualisée, est le seul assouvissement possible de l'idéal bantou. Mais il est indispensable d'exposer la pérenniale doctrine dans les termes de la pensée bantoue, de faire apparaître comme renforcement vital et élévation vitale la vie chré-

tienne que nous leur proposons. La civilisation bantoue sera chrétienne ou elle ne sera pas » (118).

C'est dans ce sillon ouvert par Tempels que les abbés Vincent Mulago, Alexis Kagame et d'autres ecclésiastiques de leur génération vont s'investir. Ils vont étudier les pratiques religieuses traditionnelles pour montrer qu'elles portent en elles des véritables « pierres d'attente » du christianisme. Mais, plus important sur le plan idéologique, ils s'efforceront de « constituer un tableau général d'une croyance monothéiste en Afrique » (CG, 136). Ce faisant, ils remettent en question un autre pilier de la mission civilisatrice et sotériologique de l'Occident chrétien qui prétendait arracher les primitifs aux ténèbres du fétichisme (paganisme) et du polythéisme.

L'abbé Vincent Mulago a fondé au sein de la Faculté de Théologie de l'Université Lovanium (Kinshasa) un Centre d'Études des Religions Africaines qui a joué un rôle moteur dans le développement de la pensée théologique et missiologique en Afrique centrale. Son objectif était double : « to promote analyses and interpretations of African traditional religions and to propose methods of integrating Christianity in Africa based on positive figures and values of African religions [promouvoir des analyses et des interprétations des religions africaines traditionnelles et proposer des méthodes d'intégration du christianisme en Afrique basées sur des figures et des valeurs positives des religions africaines] » (PF, 53). C'est ce double objectif qui structure son ouvrage paru en 1965 aux éditions Présence africaine, *Un Visage africain du Christianisme : L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*.

Pour sa part, Alexis Kagame (1956) s'est investi à prouver « le caractère philosophique » de l'Afrique en montrant qu'on retrouve les célèbres catégories aristotéliennes dans les langues bantoues et, plus particulièrement, le Kinyarwanda. En partant du postulat que la structure des mots incarne des conceptions philosophiques, Kagame déduira à partir du système des classes des langues bantoues une logique, une critériologie et une ontologie dynamique où la vie et l'agir déterminent l'essence de l'être (Bidima 1994 : 27).

Enfin, le dernier pan de l'héritage de la négritude recouvre les tentatives de promotion d'une pensée politique et des systèmes d'organisation sociale adéquats au milieu africain. Comme le dit le philosophe ghanéen Kwasi Wiredu, ce sont les leaders de la lutte anti-

coloniale qui, dans l'urgence, se sont investis dans ce domaine de la recherche. Wiredu écrit :

At independence, they were faced with extremely urgent challenges of political and cultural reconstruction. The question facing them was : What form of government or, more generally, social organization is best suited to the requirements of (a) the social and economic development that had become stunted under colonialism and (b) the restoration of the cultural identity that colonialism had eroded ?

[À l'indépendance, ils se confrontaient à des défis extrêmement urgents de reconstruction politique et culturelle. La question à laquelle ils étaient confrontés était : quel type de gouvernement ou, plus précisément, d'organisation sociale est mieux adapté aux exigences (a) du développement social et économique qui a été retardé sous le colonialisme et (b) de la restauration de l'identité culturelle minée par le colonialisme ?] (Wiredu, 145)

De manière générale, ces leaders en mal d'idéologie politique essaieront de réconcilier négritude ou *African personality* et marxisme<sup>9</sup>. Prétendant une sorte de vocation naturelle de l'Afrique traditionnelle au socialisme et à l'humanisme, et fidèles à l'opinion selon laquelle l'Africain est fondamentalement religieux, ils feront la promotion d'un socialisme dit africain intégrant la technique et la recherche, mais rejetant l'athéisme. C'est ainsi que Senghor écrit dans *Teilhard de Chardin et la politique africaine* :

Nous avons, du socialisme scientifique, rejeté l'*athéisme* et la violence, foncièrement contraires à notre génie, nous avons adopté la *recherche* et la *technique*, qui nous faisaient défaut parce que peu cultivées. Nous avons surtout développé la *coopération*, non pas collectiviste, mais *communielle*. Car la coopération – familiale, villageoise, tribale – a, de tout temps, été en honneur en Afrique noire ; encore une fois, non pas sous la forme collectiviste, comme agrégat d'individus, mais sous la forme communielle, comme conspiration, centre à centre, des cœurs. Vous reconnaissez là l'union teilhardienne, qui unanime. (Senghor 1964 : 64)<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Pour plus de détails sur ces idéologies, on peut lire avec profit Yves Bénot, *Les Indépendances africaines. Idéologies et réalités*, 2 tomes, Paris, Maspero, 1975 et Melchior Mbonimpa, *Idéologies de l'indépendance africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989.

<sup>10</sup> Dans le même sens que Senghor, Kwame Nkrumah écrit : « Si l'on part de la tradition ancestrale du communalisme, le passage au socialisme se fait par une réforme, car les principes sous-jacents sont les mêmes. Toutefois, quand ce passage traverse une période coloniale la réforme est révolutionnaire, car le passage du colonialisme à l'indépendance véritable est un acte de révolution. Mais, du fait de la continuité entre communalisme et socialisme, le socialisme, dans les sociétés commu-

Au lendemain des indépendances, les idéologies politiques promues par les Pères des nations africaines connaîtront le même destin que la négritude littéraire. Elles se mueront en idéologies d'État, en discours d'auto-légitimation ne pouvant souffrir ni opposition ni contradiction (Wiredu, 146). C'était le début des totalitarismes africains dont la dénonciation sous-tendra les œuvres des romanciers africains de la deuxième génération (Daniel Ewande, Yambo Ouologuem, Ahmadou Kourouma, Alioume Fantouré, Pius Ngandu, Tierno Monenembo, Sony Labou Tansi, Henri Lopes, etc.) qui prendront leur distance par rapport à la négritude et aux nationalismes frileux et irrespectueux des droits humains. Mais avant de voir comment s'est effectuée cette mise à distance, il sied de faire ici une petite synthèse.

Les œuvres de Cheikh Anta Diop, Vincent Mulago, Alexis Kagame et des penseurs politiques se donnent à lire comme des contre-discours. En tant que tels, ils restent dépendants du système auquel ils s'opposent. À l'eurocentrisme Cheikh Anta Diop oppose un afrocentrisme. Vincent Mulago et Kagame étudient les religions traditionnelles et la philosophie bantoue à l'aune du christianisme et de la philosophie occidentale. Le premier voit dans les religions traditionnelles des « pierres d'attente » du christianisme et le second veut prouver que les Bantous n'ignorent pas les sacro-saintes catégories aristotéliennes. Tous les deux définissent la crédibilité de leur projet à l'intérieur du discours théologique ou philosophique qui a nié la pertinence des religions traditionnelles africaines (PF, 53).

Cette critique s'applique aussi à Senghor qui avoue qu'au départ les étudiants noirs n'avaient retenu comme valeurs africaines que « celles qui s'opposaient à celles de l'Europe : à la raison discursive, logique instrumentale, chrématistique. La Négritude, c'était la Raison intuitive, la raison-étreinte, non la raison-œil » (Senghor 1962 : 20). Senghor confesse aussi sa dette envers les ethnologues, les écrivains, les artistes et les philosophes occidentaux dont la critique de la civilisation occidentale et la relativisation de la hiérarchie de ses valeurs ont ouvert la faille d'où a jailli le cri nègre.

---

nalistes, n'est pas une doctrine révolutionnaire, mais une réaffirmation dans le langage contemporain des principes sous-jacents au communalisme. [...] J'aimerais ajouter que les présuppositions et les desseins du capitalisme sont contraires à ceux de la société africaine. Le capitalisme serait une trahison de la personnalité et de la conscience de l'Afrique. (1964 : 114-115)

Un autre trait caractérise les travaux de la « négritude savante ». C'est la tendance à désertier les contradictions du présent pour ressusciter un passé africain glorieux et harmonieux susceptible de redonner une certaine fierté à l'Africain humilié. L'identité et les valeurs africaines se définissent plus par référence à une « parole parlée » qu'à une « parole parlante » assumant les contradictions actuelles pour leur donner sens. Enfin, tous les travaux entrepris dans le sillage de la négritude semblent converger vers la production de ce que Anthony Kwame Appiah appelle « le mythe d'un monde africain » (1992 : 73-84) fondé sur une prétendue métaphysique africaine ou une conception du monde commune à tous les Négro-africains.

En somme, au lendemain des indépendances, la négritude est sur tous les fronts. Une personne en particulier l'incarne dans presque toutes ses dimensions : Léopold Sédar Senghor, poète, critique littéraire, théoricien de la négritude comme voie africaine du socialisme et, enfin, président du Sénégal. Sa figure mythique se lève comme celle d'un Victor Hugo aux yeux des jeunes écrivains français du XIX<sup>e</sup> siècle. Senghor est, en un mot, le Père à tuer pour naître à son propre génie de poète, pour se poser comme sujet légitime du discours. En d'autres mots, la lutte pour la légitimité du discours sur l'Afrique tend à devenir interne à la scène africaine. Si le discours colonialiste reste une cible, il y a un discours africain dont les contours et les contraintes jouent une part importante dans l'énonciation et le positionnement des jeunes écrivains africains. En s'inscrivant dans un mouvement dialectique de contestation, l'expérience artistique africaine se fait personnelle et individuelle. Il s'agira de plus en plus d'explorer les possibles humains par la création de formes nouvelles. En ce sens, la génération qui prend la parole dans la deuxième moitié des années soixante peut s'approprier les mots de Jean Duvignaud :

L'expérience artistique de création de formes est, chaque fois, une « nouvelle donne » qui s'empare sans doute des éléments constitutifs du « paysage humain » qu'habite l'artiste [...], mais qui suggère un arrangement nouveau, inédit, propose une redistribution du système constitué. L'art n'est que rarement la représentation d'un ordre. Il en est plutôt la permanente et anxieuse contestation. (Duvignaud 1972 : 34-35)

## Chapitre III

### Le procès de la négritude autour des années 1970

L'accession des pays africains à l'indépendance a instauré, quoi qu'on en dise, une rupture dans l'histoire culturelle et sociale africaine. Cette rupture est perceptible dans l'émergence, chez les écrivains et intellectuels africains, d'une nouvelle conscience de leurs responsabilités, de leur statut, bref par une émergence d'un nouveau « rapport à la tradition littéraire et à l'ensemble social discursif » (Ngal 1994 : 14). L'inscription de cette rupture, qui est allée de pair avec la recherche d'une nouvelle volonté de vérité, est plus sensible vers la fin des années 1960. Pendant cette période, on voit se multiplier des écrits (fictions, essais) qui remettent en question toute la tradition scientifique ou littéraire bâtie sur les travaux des ethnologues occidentaux. On peut, entre autres, citer *Vive le président* de Daniel Ewande (1968), *Le Devoir de violence* de Yambo Ouologuem (1968), « Le Bantu problématique » de Fabien Eboussi Boulaga (1968), *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude* de Marcien Towa, (1971), *Négritude et Négrologie* de Spéro Adotevi (1972) et *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie* de V. Y. Mudimbe (1973). Cependant il est possible d'en suivre la dynamique au lendemain même des indépendances.

#### 1. Du point de vue littéraire

La rupture est en effet sensible dans l'œuvre poétique majeure de cette période, à savoir celle du Congolais Tchicaya U'Tamsi. Comme le suggère Georges Ngal, l'œuvre de Tchicaya « témoigne fortement de la solidarité de l'écriture et de l'Histoire » (Ngal 1994 : 26), cette solidarité n'étant pas à confondre avec un quelconque déterminisme. Il faudrait davantage la saisir dans le sens du théoricien allemand Théodor W. Adorno affirmant que « le caractère ambigu de l'art comme autonome et comme fait social se répercute sur le champ de son autonomie [...], les antagonismes non résolus de la réalité s'impriment [...] dans les œuvres comme problèmes immanents de

leur forme. C'est cela, et non la trame des moments objectifs, qui définit le rapport de l'art à la société » (Adorno 1974 : 15).

Dans ce sens, par les ruptures de ton et l'âpreté des sentiments, *Épitomé* (1962) et *Le Ventre* (1964) suggèrent le malaise des premières années des indépendances. On s'écarte doucement du ton exubérant et serein de la négritude chantant les valeurs immortelles de l'Afrique profonde et authentique. Au langage mythique du « Royaume d'enfance » s'oppose celui du concret actuel qui pourrait paraître prosaïque. En témoigne le titre symptomatique du recueil de Tchicaya : *Le Ventre*.

*La Plaie* (1967) du romancier sénégalais Malick Fall accentuera cette dynamique de rupture. Par une écriture poétique brisée, hachurée, le romancier donne l'impression que le mal (la plaie) dont souffre son héros, Magamou, affecte le langage. Dans un certain sens, Magamou amplifie à tous les niveaux le mal-être, le mal de vivre ou la difficulté d'être que ressent déjà Samba Diallo dans *L'Aventure ambiguë* (1961) de Cheikh Hamidou Kane (Ngal 1994 : 26).

Mais c'est avec la parution du *Devoir de violence* de Yambo Ouologuem que la rupture avec les enjeux littéraires, idéologiques et même scientifiques de la négritude éclate au grand jour. Si Senghor pouvait encore essayer de récupérer Tchicaya pour le ranger dans le sillon de la négritude, la dissidence de Ouologuem est nette. Avec lui, c'est une autre génération d'écrivains désireux de défaire les nœuds des « mystifications » sur l'histoire, la culture et l'âme noire qui entrent en scène. Ils cherchent de préférence leurs lettres de noblesse en dehors du giron de *Présence africaine* et ne situent plus leurs priorités sur le plan d'une illustration des valeurs nègres. Le véritable défi de ces écrivains, c'est la maîtrise des techniques littéraires modernes et la création de nouvelles formes capables de rendre compte de la complexité de l'expérience africaine postcoloniale.

Comme l'écrit Bjornson, dans *Le Devoir de violence* paru aux Éditions du Seuil, Yambo Ouologuem « représente l'Afrique d'une manière qui contredit les principes de base de la Négritude senghorienne » (Bjornson 1991 : 172). Au cœur de la désillusion des « soleils des indépendances », il s'en prend aux mystifications de la négritude des sources et à sa source scientifique, l'ethnologie romantique de Léo Frobenius. Usant avec dextérité de la force subversive de l'ironie, de la parodie et de la satire, Ouologuem oppose au tableau de l'Afrique mythique, au paradis du royaume d'enfance, un empire nègre, le

Nakem, dont l'histoire, depuis la période précoloniale jusqu'à la « postcolonie » (Mbembe 2000) en passant par l'esclavage et la colonisation, est un filon noir de violence déshumanisante.

Sur le plan idéologique, *Le Devoir de violence* est une remise en question du nationalisme qui caractérisait les recherches savantes de Cheikh Anta Diop, Vincent Mulago et les idéologies des indépendances. En fait, c'est toute la légitimité et même l'authenticité de ce nationalisme bâti en partie sur les travaux des ethnologues qui sont problématisées. Comme l'écrivait Ngate dans *Francophone African Fiction*, *Le devoir de violence* parle d'un monde dans lequel la pertinence de l'invocation des Ancêtres comme les Ancêtres eux-mêmes sont sérieusement remis en question (Ngate 1988 : 64). Le roman est un véritable antidote meurtrier de la nostalgie des Racines manipulées par la nouvelle bourgeoisie nationale (Appiah 1992 : 150-151). Il s'oppose ainsi au réalisme du roman africain de témoignage représenté, entre autres, par *L'Enfant noir* (1953) de Camara Laye (Harrow 1993 : 190-193) et ouvre la voie à une littérature qui se désolidarise de l'idéologie mystificatrice au service des hommes au pouvoir, pour être le lieu de sa dénonciation et de sa remise en question. C'est en ce sens qu'Anthony Kwame Appiah écrit :

This is a novel that seeks to delegitimate not only the form of realism but the content of nationalism [...]. Ouologuem's novel is typical of this second stage in that it is not written by someone who is comfortable with and accepted by the new elite, the national bourgeoisie. Far from being a celebration of the nation, then, the novels of the second stage – the postcolonial stage – are novels of delegitimation : rejecting the Western imperium, it is true, but also rejecting the nationalist project of postcolonial national bourgeoisie.

[C'est un roman qui cherche à délégitimer non seulement la forme du réalisme, mais aussi le contenu du nationalisme [...]. Le roman de Ouologuem est exemplaire de la seconde génération des écrivains africains en ce qu'il n'est pas écrit par quelqu'un qui s'accommode de ou qui est accepté par la nouvelle élite, la bourgeoisie nationale. Loin d'être une célébration de la nation, les romans de la seconde génération – la génération postcoloniale – sont des romans de délégitimation : ils rejettent non seulement l'*imperium* occidental, mais aussi le projet nationaliste de la bourgeoisie nationale postcoloniale.] (Appiah 1992 : 152)

Après *Le Devoir de violence*, tout projet d'écriture nationaliste ne va plus de soi. Et, comme on le verra, outre le problème même de l'écriture de l'histoire, on peut percevoir dans l'échec qu'essuie Nara, le héros de *L'Écart*, à écrire l'histoire du Royaume Kuba, la stérilité



de tout projet d'écriture nationaliste ou nativiste diagnostiquée par Ouologuem.

De par sa structure, *Le Devoir de violence* est un récit déconstructeur de la tradition littéraire à travers laquelle on essaie de reconstruire une image idéale de l'Afrique. En effet, Ouologuem fait jouer ensemble, en les parodiant et en ironisant sur eux, légendes, contes, chroniques, épopée, mythe, discours ethnologiques ou religieux, etc. Il les fait s'altérer mutuellement, de sorte que la trame épique ou du moins celle qui paraît telle, se trouve contestée par les chroniques de massacres de la population et par les récits plutôt lyriques des amours de Kassoumi et Tambira, Sonia et Madoubo. Ces récits lyriques sont eux-mêmes déstabilisés sinon discrédités par le tragique des événements (assassinat ou suicide de Tambira et vente de Kassoumi-père). Ce jeu de l'écriture donne lieu à une sorte de nihilisme. Il montre l'absence d'un lieu que les nativistes/nationalistes peuvent brandir comme étant le fondement absolu de la vérité de leur image de l'Afrique. L'origine, comme lieu d'identification, est absente. Les discours par lesquels on prétend y avoir accès ne sont que des constructions, mieux des fictions qui se contredisent mutuellement. Ainsi, ceux qui sont tentés de trouver le sens de leur existence dans les espaces paradisiaques d'une parole ancienne sont mis face à leur « pouvoir de "parler", de proférer une nouvelle parole qui dise nos espoirs comme nos illusions aujourd'hui ». Ce qui, ajoute Mudimbe, en accord en cela avec Ouologuem, « n'est réellement pensable comme choix que si, auparavant, nous avons entrepris, de notre lieu d'aujourd'hui, une lecture nouvelle, critique, radicale, du passé, de la tradition, de ses pompes mythiques et de leurs réseaux de sens » (CG, 120).

Enfin l'écriture de Ouologuem produit un autre effet plus spécifiquement littéraire que Josias Semujanga a analysé dans *Dynamique des genres dans le roman africain. Éléments de poétique transculturelle* (1999 : 104 ss). En subvertissant ironiquement aussi bien les traits constitutifs de chaque genre de discours que les thèmes chers aux théoriciens et chantres de la négritude, le roman qu'on peut lire comme « une contre-épopée ou une épopée sur un mode négatif » les renforce, paradoxalement, comme motifs littéraires. Comme le dit Semujanga, le parcours figuratif de l'histoire de l'Afrique se présente comme un motif littéraire. L'histoire racontée se donne comme le faire-valoir d'une autre histoire, celle des formes littéraires. On ne peut contester l'image de l'Afrique telle que construite à partir des

discours littéraires et scientifiques sans déconstruire ces discours mêmes pour y faire émerger la faille à travers laquelle un langage nouveau surgira. Ce procédé est le propre de tout discours avant-gardiste qui veut créer une rupture dans le champ. En effet, comme l'écrit Bourdieu :

Paradoxalement, la présence du passé spécifique n'est jamais aussi visible que chez les producteurs d'avant-garde qui sont déterminés par le passé jusque dans leur intention de le dépasser, elle-même liée à un état de l'histoire du champ. Si le champ a une histoire orientée et cumulative, c'est que l'intention même de dépassement qui définit en propre l'avant-garde est elle-même l'aboutissement de toute une histoire et qu'elle est inévitablement située par rapport à ce qu'elle prétend dépasser. [...] Le droit d'entrée que doit acquitter tout nouvel entrant n'est autre que la maîtrise de l'ensemble des acquis qui fondent la *problématique en vigueur*. Toute interrogation surgit d'une tradition, d'une maîtrise pratique et théorique de l'héritage qui est inscrit dans la structure même du champ. (Bourdieu 1992 : 337-338)

Dans cette écriture d'avant-garde, les techniques susceptibles d'opérer une subversion dans le champ ont une grande importance. Chez Ouologuem, il s'agit surtout de l'ironie et de la parodie. En effet, dans la dynamique du *Devoir de violence*, elles sont inextricablement liées. L'ironie sert à mettre en scène, à exposer les acquis de la tradition littéraire négro-africaine tout en gardant la distance critique réclamée par la synthèse parodique. Les deux procédés liés constituent alors un instrument de libération aussi bien pour l'auteur que pour le lecteur dont l'aboutissement peut être, selon les mots de Linda Hutcheon, « l'accélération de l'histoire littéraire » :

Ce mode littéraire [l'ironie] constitue pour le parodiste un moyen libérateur d'exorciser ses fantômes personnels – ou, plus exactement, de les enrôler pour sa propre cause –. C'est dans ce sens qu'elle [la parodie] est un facteur d'accélération de l'histoire littéraire. Les formes évoluent dans le temps, de nouvelles synthèses apparaissent pour générer de nouvelles formes. Des parodistes comme Cervantès hâtent simplement cette procédure : du roman de chevalerie et de préoccupation nouvelle pour la réalité quotidienne, naît Don Quichotte, et le roman tel que nous le connaissons aujourd'hui. (Hutcheson 1978 : 474)

En ce sens, *Le Devoir de violence* ouvre la voie à ce que l'on peut appeler le « nouveau roman africain » qui se caractérise entre autres par un mélange de genres dans des récits curieux tels qu'on peut les rencontrer chez M.A. Fantouré (1975), J.-M. Adiaffi (1980), Sony Labou Tansi (1979, 1981), Tierno Monenembo (1979), Henri Lopes

(1982), et par une certaine spécularité au sens d'une réflexion sur les conditions de possibilité de l'acte littéraire, comme chez Ngal (1975 et 1979) et WereWere Liking (1983). Libérés des contraintes de la quête et de l'illustration d'une spécificité africaine, les nouveaux écrivains africains n'hésitent pas à se servir de techniques nouvelles, telles celles du nouveau roman. C'est le cas de V.-Y. Mudimbe qui, dans le sillage du roman existentialiste ou phénoménologique, privilégie la technique du monologue intérieur ou du journal intime plus apte à rendre compte de ses préoccupations littéraires et philosophiques.

Tous les romans africains écrits après *Le Devoir de violence* ont deux autres caractéristiques en partage. Primo : ils sont un lieu d'interrogation sur les contradictions des états africains, spécialement en ce qui concerne le respect des droits humains. Secundo : ils se rapportent toujours de manière critique à la négritude. Ainsi, Sony Labou Tansi « substitue les "tropicalités" pétulantes de ses personnages à l'image senghorienne de l'Afrique digne et sereine ». Beaucoup moins caricaturale, mais toujours dépréciative, est la peinture de l'inefficacité du romantisme de la poésie de la race face au tragique des événements quotidiens que le Sénégalais Boris Diop réalise dans *Le Temps de Tamango*. En effet dans ce roman, l'auteur représente un président qui, au cours d'une réunion du cabinet de crise, se perd dans « la contemplation esthétique ou [dans] quelque fantaisie solitaire » et se met à s'exclamer : « Nous sommes des Négro-Africains, Messieurs ! ». Et le narrateur de préciser, non sans ironie : « Mais il apparut bien vite que personne ne comprenait rien aux traits d'inspiration hermétique du président » (Boris Diop 1981 : 16; Sewanou Dabla 1986 : 82-83). Dans ce même roman, le griot, paradigme du poète senghorien, est ridiculisé. Il est perçu comme le représentant d'un passé révolu. On observe le même processus chez WereWere Liking dans *Elle sera de jaspe et de corail* (1983). En effet, la romancière camerounaise met en scène deux intellectuels dont l'activité inféconde a pour fondement le paradigme dichotomique et essentialiste de la négritude, à savoir « l'Émotion-nègre » et « l'Intellect-Blanc ». De manière plus significative, WereWere Liking fait dire à son personnage que l'artiste africain ne doit pas se renier et renier son devoir de créer en tant qu'homme dans une ère sidérale en s'enfermant dans les limites d'une race, d'une nation ou d'une « africanité révolue » (61-62). Enfin, V. Y. Mudimbe, dont les héros déchirés, tourmentés, sont à l'opposé de l'homme senghorien qui res-

pire la joie de vivre, fera dire à Landu, le héros de son premier roman, *Entre les eaux*, que « la voie africaine du socialisme », autre nom de la négritude chez Senghor, consistait en « un culte obscène d'une fausse différence ». Pour lui, les valeurs africaines vantées par la négritude « ont servi et [...] servent encore à affirmer les exigences d'un culte masochiste d'une altérité nègre » (Ee, 99). Dans le même sens, dans *L'Écart*, Soum parlera de la négritude comme d'une diversion pour enfants de riches : « Depuis une trentaine d'années, l'on essaie de nous divertir. On nous clame la richesse et la complexité de notre culture... La belle affaire ! Quand la plupart des nôtres n'ont pas un repas correct par jour. Tu vois, Nara, on nous a appris, avec la négritude, à nous gratter... Une diversion pour enfants de riches... » (E, 44).

## **2. Vers une affirmation de l'individualité artistique**

Alors que l'écrivain nègre était présenté comme le porte-parole du groupe qui définit son identité et dont il illustre les valeurs, Yambo Ouologuem semble bien prendre ses distances par rapport aux valeurs collectives pour se poser dans son individualité face à la souffrance humaine. On pourrait dire, en reprenant les mots de Mudimbe, que la primauté est donnée à « cette capacité de pouvoir assumer, dans la virginité et la folie d'un espoir, l'activité et la force de la subjectivité face à l'histoire » (OP, 202).

Le droit à une identité en dehors du cercle de la race qui tend à inhiber toute individualité est aussi ce que revendiquait le poète congolais J.B. Tati-Loutard. En effet, lors d'un entretien avec Marc Rombaut, le poète congolais a eu ces mots contre la critique littéraire à la manière de Senghor :

Un inconvénient de la négritude et qui est une conséquence de toute cette conception essentialiste, c'est que du point de vue de la critique littéraire, on juge l'écrivain noir non pas par ce que vaut sa personnalité, son individualité artistique, mais on cherche dans l'œuvre africaine ou d'un Africain une spécificité raciale. C'est ainsi que Léopold S. Senghor ne relève invariablement dans toutes les œuvres des Africains que le rythme, l'émotion, l'union des forces cosmiques. (Cité par Rombaut 1976 : 130)

Dans ce sens, on trouvera de plus en plus des écrivains qui, ainsi que l'a perçu Marc Rombaut, « avant de se situer conceptuellement

par rapport à la négritude et autres mélanismes, s'interrogeront dans l'angoisse sur la légitimité de leur statut d'écrivains ». Loin de tout triomphalisme, ils font l'expérience de la fragilité liée à la situation de l'écrivain dans le monde et exercent leur métier de créateur dans la solitude et le doute (Rombaut 1992 : 413). Pour eux, l'écriture devient un acte existentiel de quête du sens qui ne se trouve pas donné dans un passé auquel il faut retourner, mais dans la confrontation avec le rude réel présent. Pour reprendre les mots d'Anthony Kwame Appiah, le moi qui se cherche à travers l'écriture ne considère pas sa légitimité d'écrivain et son identité comme définitivement acquises ou fondées. Plus, « the novel self is more individualistic than the self of precapitalist societies; it is a creature of modern economic relations » (1992 : 80). Dans des romans comme *Le Fils de la tribu* (1976) et *La Mort faite homme* (1986) de Ngandu Nkashama ou *Crapauds-brousse* (1979) de Monenembo, on rencontre des personnages qui, dans l'esseulement, l'errance ou l'exil, doivent faire face aux machines du pouvoir déshumanisant. Ainsi que le suggère Marc Rombaut :

The author's biography becomes the material of the work, and a people's tragedy is condensed into the tension of the writing as it collides with the impassable wall of the real. Thus, the postnegritude writer goes beyond the plan of his "fathers" and stands out against the Other and against himself in his unique strangeness of "being-in-the world" [...]. His "I" is written outside of the parental community, in the positively stated difference and the singularity of his name. [...] He is a subject of History and of the letter of his name.

[La biographie de l'auteur devient le matériau du travail, et la tragédie du peuple est condensée dans la tension de l'écriture en tant qu'elle entre en collision avec l'infranchissable mur du réel. Ainsi, l'écrivain postnégritude va au-delà du projet de ses « Pères » et se pose face à l'Autre et à lui-même dans son étrangeté unique d'être-dans-le-monde. [...] Son « Je » s'écrit à l'extérieur de la communauté parentale, dans la différence positivement assumée et la singularité de son nom. [...] Il est sujet de l'Histoire et de la lettre de son nom.] (Rombaut 1992 : 415)

S'il arrive encore aux artistes de se référer à l'art traditionnel africain, « they know how to distort it, how to submit it to their own creative process. In fact, they discover in the African past simply art that has preceded them, art both beautiful and ugly. If the past inspires them, it does not bind them [ils savent comment le détourner, comment le soumettre à leur propre processus créatif. En fait, ils découvrent simplement dans le passé africain l'art, magnifique ou médiocre, qui les a précédés. Si le passé les inspire, il ne les enchaîne

pas] » (IdA, 163). Ils restent libres d'explorer les potentialités des techniques et thèmes étrangers aux traditions africaines. En bref, la deuxième génération des écrivains et artistes africains assume de manière critique la rupture instaurée par la modernité coloniale.

### **3. Le procès en philosophie et en sciences humaines**

Dans le domaine de la philosophie, les travaux des intellectuels africains à la fin des années 1960 peuvent être ramenés à trois orientations intimement liées.

Dès la fin des années 1960 s'effectue une critique radicale de la validité et de l'utilité des discours des ethnologues européens sur l'Afrique et une prise de distance par rapport à ceux des Africains qui s'en sont nourris. Cette critique a pour but, ainsi que l'écrivait Hountondji, ténor de ce courant critique, de « détruire les mythes de l'Africanité » et les mystifications héritées des inventeurs de l'Afrique afin d'ouvrir un nouvel horizon de pensée et de sens :

Il fallait donc commencer par *démythifier* l'africanité en la réduisant à un fait – le fait tout simple et, en soi parfaitement neutre, de l'appartenance à l'Afrique – en dissipant le halo mystique des valeurs arbitrairement greffé sur ce fait par les idéologues de l'identité africaine. Il fallait, pour penser la complexité de notre histoire, rendre à sa simplicité originaire le théâtre de cette histoire pour penser la richesse des traditions africaines, *appauvrir* résolument le concept d'Afrique, le *délester* de toutes les connotations éthiques, religieuses, philosophiques, politiques, etc., dont l'avait surchargé une longue tradition anthropologique, et dont l'effet le plus visible était de fermer l'horizon, de clore prématurément l'histoire. (Hountondji 1997 : 135)

On peut ici mentionner quelques ouvrages qui marquent cette orientation au tout début des années 1970. Il s'agit de *Négritude et négrologues* de Stanislas Spéro Adotevi (1972), dont les grandes lignes furent rendues publiques en 1969 au Festival Culturel Pan-Africain d'Alger (Jules-Rosette 1998 : 93), et *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude* de Marcien Towa, paru en 1971. Pendant la décennie 1970, les ouvrages critiques sur l'africanisme se multiplient. On peut citer, entre autres : *Jalon. Recherche d'une mentalité neuve* (1970) et *Jalon II. L'Africanisme aujourd'hui* (1975) de Njoh-Mouelle, *De la négritude au négriisme* (1970) de Abanda Ndengue. Il est aussi important de mentionner la parution, en 1968, dans la revue *Présence africaine*, d'un article hypercritique de *La*

*Philosophie bantoue* de Placide Tempels. Sagace, « Le Bantu problématique » de Fabien Eboussi Boulaga met en évidence les aberrations méthodologiques et idéologiques du missionnaire belge qui faisait du Muntu le « Monsieur Jourdain de la philosophie » pour mieux le subordonner à l'autorité de l'Occident. La critique de l'ethnophilosophie s'inaugurait ainsi là où cette dernière (l'ethnophilosophie) avait trouvé un accueil chaleureux. Enfin, on ne saurait oublier l'œuvre de Franz Fanon, surtout le chapitre « Sur la culture nationale » des *Damnés de la terre* (1961 : 155-185) qui épingle les pièges colonialistes dans l'affirmation d'une culture nègre (161-162). Mais il sied de revenir à Adotevi.

Comme l'indique le titre de son livre, dans *Négritude et négrologues*, Adotevi s'en prend aussi bien aux promoteurs de la négritude qu'à Lévy-Bruhl, Malinowski et aux membres de l'Institut d'Ethnologie précisément parce que leur pseudo-science était partie prenante de la machine coloniale. Il critique sévèrement l'essentialisation du nègre opérée par les ethnologues et véhiculée par la négritude senghorienne. Comme le fera aussi Hountondji dans sa critique de l'ethnophilosophie, Adotevi montre que la négritude projette une fausse et abstraite homogénéité sur le monde noir. Selon lui, l'homogénéité et l'unité n'ont jamais été les fondements de l'identité noire. Elles sont le produit des mythes et phantasmes d'un discours pseudoscientifique que ni la sociologie, l'anthropologie ou la géographie ne peuvent corroborer. En somme, pour Adotevi, Senghor a librement adapté un discours anthropologique démodé pour défendre la cause de la négritude. Cette dernière apparaît ainsi comme le dernier-né de l'ethnologie qui elle-même est « le dernier raffinement intellectuel d'une idéologie de la domination et de l'exploitation essentielle, [qui] révèle la face étroite et narcissique de l'histoire bourgeoise » (Adotevi, 205, 207).

Pour sa part, Marcien Towa montre que la réduction senghorienne de la civilisation noire à l'émotion laisse peu d'outils au « nègre » devant faire face au monde moderne et le livre ainsi au pouvoir technologique et scientifique de l'Occident. Autrement dit, l'opposition entre l'émotivité foncière du nègre et la rationalité de l'Européen fonde « la subordination du premier au second » (Towa 1983 : 276). Dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, le philosophe camerounais critiquant « la quintessence nationale » a montré que pour se libérer du joug occidental, l'Africain est appelé à

renoncer à ses traditions pour s'emparer de l'arme qui fait la puissance de l'Occident, à savoir la science ou la technologie (Towa 1971 : 42). On verra dans la suite de ce travail que le rapport entre la tradition et la modernité demeure l'un des thèmes majeurs des philosophes africains sans doute à cause de la relation conflictuelle qui a été établie entre elles par la raison coloniale (Appiah 1992 ; Masolo 1994 ; Wiredu 1996). La critique de l'ethnologie et des discours qui se sont inspirés d'elle atteindra un de ses moments forts avec la parution de *Sur « la philosophie africaine » : une critique de l'ethnophilosophie* (1977) de Paulin Hountondji, qui est devenu un classique en la matière.

En dehors de l'Afrique, il sied de signaler la parution, en 1980, du livre du Haïtien René Depestre significativement intitulé *Bonjour et adieu à la négritude*. Dans ce livre, Depestre indique le panhumanisme comme dépassement de l'essentialisme de la négritude et des négrologues. « Les identités singulières, régionales ou nationales », dit Depestre, « ont toutes besoin d'être recyclées dans le courant principal de l'évolution du monde : la lutte pour une identité panhumaine » (Depestre, 14). Pour Depestre, en s'érigeant en idéologie, voire en ontologie, la négritude a perdu sa force révolutionnaire dans le processus historique de libération de l'homme.

Ce refus de réduire l'identité des « nègres et les négro-africains » à leurs origines africaines anime aussi les dernières productions d'Édouard Glissant. Dans le *Traité du tout-monde* (1997), *Poétique de la relation* (1990) et *Introduction à une poétique du divers* (1995), Glissant oppose « l'identité-relation » au totalitarisme de « l'identité racine unique » qui « est une souche qui prend tout sur elle et tue alentour ». À la poétique de l'enracinement qui est celle de la négritude des sources, il oppose l'errance du marcheur qui « n'épuise aucun territoire [...], ne s'enracine que dans le sacré de l'air et l'évanescence, dans le pur refus qui ne change rien du monde » (Glissant 1990 : 224). Ainsi que le montre Peter Hallward dans son essai, *Absolutely Postcolonial. Writing between the Singular and the Specific* (2001 : 119), si les premiers textes de Glissant racontent la constitution de la nation, les plus récents montrent sa dissolution ou son indispensable dépassement au profit du « tout-monde » ou d'un monde en relation.

Comme on le verra dans les pages qui suivent, c'est une dynamique similaire qu'on retrouve dans les œuvres des penseurs africains,



particulièrement Kwame Anthony Appiah (1992) et Mudimbe (1994, 1997) qui veulent dépasser la logique mortifère des idéologies essentialistes et racistes. Pour ces derniers, « l'Afrique ancienne est une racine parmi d'autres, une racine essentielle certes, mais une racine qui a déjà été transformée par l'histoire » (Coquery-Vidrovitch 1999 : 50).

Bien qu'avec un relent nationaliste, cette vision d'une Afrique aux multiples héritages était déjà présente chez Kwame Nkrumah. En effet dans son *Consciencisme* (1964), le leader ghanéen reconnaissait que le type d'activité économique et l'idée de la responsabilité de la conscience individuelle introduite en Afrique par la religion chrétienne ont déjà imprimé des marques indélébiles sur la société africaine (70). De manière plus décisive, il ajoutait qu'une fois la véritable indépendance reconquise, il était indispensable de forger en Afrique une nouvelle harmonie intégrant l'héritage africain traditionnel, les apports arabo-musulman et euro-chrétien :

Our society is not the old society, but a new society enlarged by Islamic and Euro-Christian influences. A new emergent ideology is therefore required, an ideology which can solidify in a philosophical statement, but at the same time an ideology which will not abandon the original humanist principles of Africa.

[Notre société n'est pas la société ancienne, mais une nouvelle société agrandie par les influences islamiques et euro-chrétiennes. L'émergence d'une nouvelle idéologie est dès lors nécessaire ; une idéologie qui peut se fonder dans un énoncé philosophique, et qui ne trahit pas les principes humanistes originaux de l'Afrique.] (Nkrumah 1964 : 70)

En approfondissant cette vue de Nkrumah avec la différence que, chez eux, l'humanisme africain ne va pas de soi, Mudimbe et Appiah (1992) s'opposent à la perspective afrocentriste héritée de Cheikh Anta Diop. Ainsi, si dans *Tales of Faith* (1997a), Mudimbe semble reconnaître la valeur stratégique-politique du projet afrocentriste, dans le contexte américain, tel qu'il est défendu par Katya Gibel Azoulay (1996), il ne se garde pas de le disqualifier sur le plan scientifique. Il s'agit selon lui d'une « perspective dangereuse » en ce sens qu'elle essentialise les cultures africaines en réduisant la complexité des histoires à quelques métaphores et leurs variations. De plus, dans ce processus d'essentialisation qui prétend produire la vraie image de l'Afrique,

[t]he contradictory, negotiated, and perpetually recommenced enunciation about oneself – and whose truth is always and already in the apprehension of oneself as a being-for-other – ceases to indicate the intricacy of an existence (for any existence) of a culture (of any culture) as a project.

[L'énunciation contradictoire, négociée, et sans cesse recommencée à propos de soi-même – dont la vérité est toujours déjà dans la saisie de soi comme un être-pour-autrui – cesse d'indiquer la complexité de l'existence (de toute existence) d'une culture (de toute culture) comme un projet.] (TF, 30)

La deuxième orientation de la pensée africaine en cette décennie 1970 est inséparable de la première. Elle consiste en une réflexion sur le rôle que la tradition peut encore jouer dans une Afrique postcoloniale, aux prises avec les défis de la modernité. Il s'agit en fait de définir les conditions de possibilité de ce que, dans *La Crise du Muntu*, Eboussi Boulaga appelle « le bon usage de la tradition qui conjoiindrait l'exercice précis de l'intelligence à la puissance du rêve et de l'imagination et à la vigilance que donnent l'expérience et la conscience historiques » (Eboussi Boulaga 1977 : 160). Ceux qui œuvrent dans cette perspective (Okolo Okonda, P.E. Elungu, Wiredu, etc.) s'inspirent, entre autres, de l'herméneutique de Paul Ricœur, Hans-Georges Gadamer et Martin Heidegger, et du structuralisme de Claude Lévi-Strauss. Comme l'écrit Eboussi Boulaga dans *Christianisme sans fétiche*, l'herméneutique est ici perçue comme « l'art de montrer qu'on participe de la même communauté morale, intellectuelle et esthétique avec ceux du passé, malgré la distance et les différences ». Et il ajoute : « L'interprétation a valeur éthique des soins donnés à ses morts, de la reconnaissance de l'historicité de sa propre particularité » (Eboussi Boulaga 1981 : 10).

On assiste ici au refus d'idéaliser le passé ou les « aïeux ». Loin de la considérer comme un corpus clos qu'on se passerait de génération en génération, Eboussi Boulaga, par exemple, attribue à la tradition trois modes possibles d'usage critique qui, en fait de compte, font système. Elle est d'abord perçue « comme mémoire vigilante » qui « se pose pour se libérer de la répétition de l'aliénation de l'esclavage et de la colonisation », laquelle lui a révélé « ses contradictions, ses germes de mort, sa finitude » (Eboussi Boulaga 1977 : 152-53). « Se poser pour se libérer » signifie ici que l'affirmation de la tradition après l'expérience de ses limites pendant la colonisation est inséparable d'un processus d'actualisation et de recréation. La tradition est aussi un « modèle d'identification critique » car elle « est un processus

à la fois de séparation à part des autres et d'identification à soi », autrement dit « reconnaissance de l'existence de ce qui n'est pas soi, de ce qui ne se ramène pas à soi » (155-156). Enfin, la tradition est perçue « comme modèle d'utopie » en ce sens qu'en présence d'une société aliénée, elle pourrait être source d'un « autre regard sur le réel, d'une distanciation qui permet la création, qui inspire l'audace de refaire toutes les règles du jeu social sur une base radicalement neuve » (159).

Tous ceux qui s'interrogent sur les conditions d'un bon usage de la tradition tiennent à affirmer que « la tradition africaine n'est pas univoque [et que] pas plus que celle de n'importe quel autre continent, [elle] est [...] un héritage complexe, contradictoire, plurivoque, un système ouvert de choix multiples qu'il appartient à la génération présente d'actualiser partiellement, en valorisant tel choix plutôt que tel autre et en sacrifiant nécessairement tous les autres choix possibles » (Hountondji 1977 : 228).

Enfin la troisième tendance, intimement liée aux deux précédentes, est une réflexion sur les conditions de possibilité et les fondements d'« un nouveau discours africain sur le monde, un discours rigoureux, un préalable à notre reconnaissance comme sujets d'une culture et dont nous sommes à la fois les fils et les créateurs » (CA, 42). Ce discours vise aussi la construction des sociétés africaines plus justes et plus humaines. C'est précisément ici que se situent *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) de V. Y. Mudimbe, *Le Propos d'une théologie africaine* (1974) de Tshibangu Tshishiku, et *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements* (1981) de Bimwenyi Kweshi, entre autres.

En somme, la réflexion qui se déploie en mettant l'accent sur l'une ou l'autre de ces orientations est travaillée de l'intérieur par deux exigences intimement liées. La première est la nécessité de déconstruire ce qu'Achille Mbembe a appelé « l'absolu occidental », c'est-à-dire « la prétention occidentale à s'instituer en tant que lieu unique de l'engendrement du sens, et espace de récapitulation de tout langage humain sur le divin » (Mbembe 1988 : 16, note 3). Cela dans le but précis de décoloniser les discours sur l'Afrique et les Africains et « d'élaborer une pratique scientifique, pratique idéologique, surgie des méandres d'une formation sociale déterminée et dont la visée est d'y

retourner pour réaménager sans cesse les conditions pour la naissance de l'homme et la promotion d'une société juste » (AFR, 136). La deuxième exigence est celle de l'émergence d'un sujet africain qui, contrairement au poète senghorien qui est un illustrateur des valeurs anciennes, s'assume, *hic et nunc*, comme créateur parfois intempestif, sujet-actant de l'histoire et de la pratique scientifique dont la visée est de donner à l'Afrique une nouvelle destinée.

#### **4. Vers une mise en scène de la subjectivité africaine**

Les œuvres produites par les intellectuels africains de la deuxième génération contiennent, explicitement ou implicitement, une réflexion sur ce que signifie être africain après l'expérience coloniale. L'écriture ou l'activité philosophique/intellectuelle est le lieu où l'intellectuel africain s'éprouve et se pose comme sujet d'une histoire, d'un faire-récit qui est à la fois mémoire et utopie : mémoire de la tradition sous le régime de sa défaite et de son humiliation et chemin de retour à soi et de projection d'un avenir autre. C'est dans ce sens qu'Eboussi Boulaga définit le récit comme étant

de nécessité, reconstruction de son histoire, comme perte de soi qui est en même temps chemin de retour à soi. Il est alors suivi par la charte des exigences conformes à cette double expérience, négative et positive. Que faire pour éviter la répétition de la négation de soi ? Que faire pour vivre effectivement comme quelqu'un qui garde mémoire du passé, et qui projette un présent et un avenir autre ? (Eboussi Boulaga 1977 : 223)

Avec ce questionnement existentiel, l'activité philosophique/intellectuelle tend à se fonder sur l'expérience personnelle du sujet dans le monde. Dans la lignée kierkegaardienne, cette dernière apparaît désormais, chez Eboussi Boulaga précisément, comme le lieu de crédibilité et même de véracité (Eboussi Boulaga 1981 : 220). L'écriture, comme l'écrit Eboussi, sert à « ôter mes masques » (220). Elle est, autrement dit, le lieu d'assomption lucide de sa propre subjectivité et de sa finitude. L'activité intellectuelle devient, comme dirait Michel Foucault, « une "ascèse", un exercice de soi dans la pensée » (Foucault 1984 : 15). C'est ainsi qu'Eboussi Boulaga peut avouer la présence d'une veine auto/biographique au cœur de son essai philosophique :

Un discours tel que celui-ci, écrit-il, implique celui qui le tient et, dans une certaine mesure, lui sert d'allégorie et d'alibi tout à la fois. Ce coefficient est partie intégrante du discours dont il signe la relativité et la clôture, qu'il dénonce aussi comme « biographique », c'est-à-dire périssable. (Eboussi Boulaga : 117)

La réflexion philosophique chez Eboussi Boulaga se veut essentiellement une explicitation de la situation présente du sujet dans le monde. Mieux encore, la pensée et l'écriture s'intègrent à l'existence concrète du sujet. D'où ce beau passage qui introduit le dernier chapitre de son essai :

Pourquoi avoir entrepris d'écrire ? Et pourquoi avoir adopté ce genre sans nom, cette confusion des « espèces » ? On pourrait multiplier des questions de cette sorte. Elles signifient toutes qu'un texte comme celui-ci n'a aucune nécessité : il aurait pu ne pas être et précisément en cette forme. Plus que d'autres, il participe de la « contingence » de son auteur, de la précarité et des vicissitudes de son expérience et de son existence. Une telle réponse semble annoncer des confidences, vraies ou fausses, l'étalage d'un moi qui n'est pas moins (ni plus) haïssable que d'autres. Faut-il, pour éviter cet abîme, se précipiter dans un autre, en affectant de n'être qu'une voix, ou plutôt un regard, celui d'une intelligence qui perçoit, mesure dans l'infinie distance de l'esprit ? Il est trop facile de déclarer qu'on se fraiera un chemin entre ces deux partis excessifs. [...] L'intention demeure de restituer l'œuvre à la vie, d'en faire un moment de l'existence concrète. (Eboussi Boulaga : 231)

Restituer l'œuvre ou mieux le travail intellectuel à la vie est aussi, comme on le montrera, l'intention de V. Y. Mudimbe dont la veine autobiographique est une dimension essentielle de l'œuvre. Cette dernière est le lieu de la quête de soi, et d'élucidation de sa situation d'intellectuel africain postcolonial. C'est ce qu'il suggère dans l'Avant-propos de *The Invention of Africa* (1988) :

I [...] hope that some people would agree that the task of bringing philosophy to some of its own limits and metaphors in social science, and that of questioning philosophy's ambiguous contacts with unphilosophical discourses, justify my commitment not to philosophy, nor to an *invented Africa*, but to what it essentially means to be an African and a philosopher today.

[J'espère que quelques personnes accepteront que la tâche de porter la philosophie à certaines de ses limites et métaphores en sciences sociales, et celle d'interroger les contacts ambigus de la philosophie avec des discours non philosophiques justifient ma responsabilité non par rapport à la philosophie, ou à une *Afrique inventée*, mais à ce que signifie fondamentalement être africain et philosophe aujourd'hui.] (IA, xi)

Bien avant cet essai, il avait déjà suggéré que les textes qui constituent *L'Odeur du père* « expriment [s]es propres contradictions d'universitaire africain » :

Il se peut que cet ensemble de traits soit purement accidentel ou n'ait d'autre sens que de signifier moi-même. Il se peut aussi – et c'est bien entendu sur ce présupposé que ce volume a pris forme – que précisément dans leur caractère partiel et la reprise des mêmes thèmes, par leur insertion dans une formation personnelle, ces « chroniques » indiquent quelque chose qui intéresse la nature et la situation même de l'africanisme. (OP, 14)

L'africanisme comme objet scientifique est ainsi inséparable de l'expérience du sujet qui l'étudie. Ce qui se comprend très bien si l'on songe que les discours des explorateurs, des missionnaires et des anthropologues ont non seulement inventé l'Afrique mais aussi contribué à la construction des identités et des personnalités/consciences africaines modernes. Étudier les discours par lesquels l'Afrique a été quadrillée, policée ; décrypter les textes qui témoignent de la transformation des mémoires africaines par la mission de conversion culturelle, c'est pour un Africain une manière de faire un retour sur soi, faire face à la raison qui nous définit comme hommes ou comme femmes aujourd'hui (CG, 179). Et, comme le dit Françoise Lionnet, ce « retour sur soi permet de faire ressortir les conditions de possibilité ou d'impossibilité d'une épistémologie nouvelle à partir des catégories arbitraires de la pensée classique » et de souligner « le rôle des expériences personnelles dans la trajectoire du chercheur » (Lionnet 1998 : 12).

Si, chez certains philosophes ou praticiens des sciences humaines, la revendication ou la mise en scène de la subjectivité n'est pas explicite, le ton général de leurs écrits trahit facilement leur caractère existentiel et engagé. Le philosophe béninois Paulin Hountondji, qu'on a eu tendance à cantonner dans le sillage de Louis Althusser, ne manquait pas d'inviter ses pairs à libérer leur propre créativité, leur initiative personnelle, en se libérant des mythes inventés par les anthropologues européens. Nous devons, déclarait-il, « faire crever l'horizon borné que nous ont imposé les anthropologues, libérer l'initiative collective de nos peuples et libérer, par là même, notre propre créativité » (Hountondji 1977 : 238). Ou encore :

Il faut enfin rendre la culture africaine à elle-même, à son pluralisme interne, à son ouverture essentielle. Il faut par conséquent, nous libérer nous-mêmes psy-

chologiquement, sur le plan individuel, et pratiquer un rapport libre aussi bien à la tradition culturelle africaine qu'aux traditions culturelles des autres continents. Ce ne sera ni occidentalisation ni acculturation, ce sera simplement liberté créatrice, contribution à l'enrichissement de la tradition africaine elle-même, comme système ouvert de choix multiples. (Hountonji 1977 : 234)

Comme on le voit ici, le philosophe dont on a trop affirmé l'affiliation althusserienne au risque d'oublier la préoccupation d'une réflexion centrée sur l'amélioration des conditions concrètes de l'existence, semble bien fonder la renaissance culturelle de l'Afrique sur l'activité et la force des individus libres et créateurs. S'il a consacré tant d'énergie à la démystification des mythes inventés par les ethnophiles et les « négrologues », c'était, comme l'a fait remarquer Mongo Mboussa, en vue de « la libération du sujet [africain] du poids d'un unanimité collective » (Mongo-Mboussa 2001 : 66) peu favorable au développement de la science et à la promotion d'une société démocratique.

Une stratégie caractérise la grande majorité des intellectuels africains qui critiquent l'unanimité inventé par les ethnologues pour le dépasser : conjuguer le structuralisme lévi-straussien en tant qu'il est « annihilation of the mythologies of the Same [annihilation de la mythologie du Même] » et possibilité d'étudier toute culture comme système autonome (IA, 42) avec la philosophie du sujet telle qu'elle est promue par des philosophes humanistes, à l'instar de Jean-Paul Sartre et de Paul Ricœur. Le Sartre qui sert d'appui est aussi bien celui de *L'Être et le néant* (1943) que celui de la *Critique de la raison dialectique* (1960) dont la réconciliation du marxisme (qui explique l'individu par ses conditions sociales) avec l'existentialisme (qui donne la primauté à l'expérience vécue par l'individu) (Albérès 1962 : 140) aboutit à l'affirmation que « toute dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique » (Sartre 1960 : 165)<sup>11</sup>. Ce qui attire les Africains chez l'auteur du *Conflit des interprétations* (1969) c'est, entre autres, l'effort de montrer la place et la nécessité du sujet là où les structuralistes et psychanalystes ont décrété ou annoncé sa mort.

C'est précisément cette tentative de réconcilier la tendance humaniste et la tendance antihumaniste qui se disputent le terrain dans les

---

<sup>11</sup> Il faut ici rappeler que la thématization de la négritude dans « Orphée noir », la préface à l'*Anthologie* de Léopold Senghor (1948), est un moment décisif de l'impact de Jean-Paul Sartre sur les intellectuels/écrivains africains.

années 1960 en France qui constitue un des soubassements de l'œuvre de Mudimbe. Ce dernier l'avoue lui-même dans la préface de *Parables and Fables* en déclarant que le projet de *L'Odeur du père* était de procéder à une réévaluation du structuralisme, dont la méthode reste pour lui la plus stimulante pour comprendre les cultures humaines, dans le but de le réconcilier avec la philosophie de la subjectivité :

With this book [*L'Odeur du père*], I wanted to reformulate, from a radically new perspective, the naïve challenge raised by *L'Autre face du royaume*. The process meant, among other things, a reevaluation of structuralism, whose method grounds, at least for me, the most stimulating way of understanding human cultures ; and on the other hand, against structuralism, I wished to invoke the rights of subject and focus on the still-compelling soundness of a philosophy of subjectivity.

[Avec ce livre, je voulais reformuler, à partir d'une perspective radicalement différente, le problème posé naïvement dans *L'Autre face du royaume*. Le processus signifiait, entre autres choses, une réévaluation du structuralisme, dont la méthode reste, du moins pour moi, la voie la plus stimulante pour comprendre les cultures humaines ; et, d'autre part, contre le structuralisme, je voulais défendre les droits du sujet et me concentrer sur la toujours irrésistible philosophie de la subjectivité.] (PF, xi)

On pourrait ainsi analyser la démarche de Mudimbe en partant de la figure du paradoxe. En effet, c'est dans le but ultime de mettre le sujet africain devant l'angoissante responsabilité de produire un autre discours qui part de sa propre expérience vécue qu'il se sert du structuralisme lévi-straussien et de l'archéologie foucauldienne. Il veut dévoiler l'ordre ou, si l'on préfère, la volonté de vérité et de pouvoir qui sous-tend les discours européens sur l'Afrique et les Africains depuis l'antiquité (Hérodote) jusqu'à nos jours. Autrement dit, les méthodes antihumanistes de Claude Lévi-Strauss et Michel Foucault (IA, 35-46) sont mises au service d'un projet qui vise à montrer comment l'Africain, qui naguère était perçu comme un simple objet fonctionnel de savoir et de pouvoir, a accédé « to the freedom of thinking of himself or herself as the starting point of an absolute discourse [à la liberté de se poser comme la source d'un discours absolu] » (IA, 200) sur le monde.



## Conclusion

Voilà défini en grands traits le milieu archéologique, le champ intellectuel et littéraire qui, s'il permet la prise de parole mudimbienne, devrait aussi aider à en expliquer la manière, pour ne pas dire l'articulation. C'est, pensons-nous, en ayant bien présent à l'esprit la volonté de renouveau qui se manifeste dans le champ intellectuel africain vers la fin des années 1960, que l'on peut lire conséquemment l'œuvre une et multiple de Mudimbe et l'apprécier à sa juste valeur. Car c'est en ayant déterminé ce que de Certeau appelait « le commun d'un système de production » qu'on peut plus facilement apprécier le propre ou la singularité d'une écriture, d'une pensée ou, en termes bourdieusiens, la valeur de l'acteur dans le champ qui constitue son contexte d'énonciation (Bourdieu 1992).

Grosso modo, on peut dire que la génération des intellectuels africains à laquelle appartient Mudimbe se définit de manière dialectique par rapport à la génération de la négritude qui s'est nourrie des discours des anthropologues européens pour définir la spécificité africaine. L'enjeu pour cette génération est de produire un discours créateur qui soit « un préalable à notre reconnaissance comme sujets d'une culture [...] dont nous sommes à la fois les fils et les créateurs » (CA, 51). Autrement dit, on quitte le cadre d'une identité définie une fois pour toutes dans le passé pour la saisir dans la dynamique d'un processus historique. C'est dans ce sens que Mudimbe avait, en 1973, confié à Léon-Gontran Damas qui se plaignait des attaques des jeunes intellectuels africains contre leurs Pères et aînés :

Ce que vous appelez aimablement la querelle des Anciens et des Modernes a pris, à mon sens, des allures de meurtre : il faut liquider les Pères. Tout se passe comme si ma génération vous reprochait de lui avoir enlevé une responsabilité historique. Ce qui me préoccupe quant à moi, c'est davantage l'esprit de continuité de votre combat. Il y a eu la négritude. Nombre de ses objectifs d'autrefois sont atteints. Et dans nos pays africains enfin libérés, il nous faut assumer des contradictions concrètes tant sur le plan économique que politique. Contradiction au niveau des procès du travail, des rapports sociaux de production, de l'organisation du pouvoir, contradiction des signalisations idéologiques. (CA, 42)

Et, pour marquer plus clairement l'enjeu de la querelle entre les Pères et leurs Fils qui veulent dorénavant se définir moins comme héritiers que comme créateurs d'une civilisation, Mudimbe ajoutait :

Nous les jeunes, sommes aujourd'hui très sensibles aux mensonges de l'objectivité, et voudrions fonder un discours africain sur le monde, un discours rigoureux, un préalable à notre reconnaissance comme sujets d'une culture et dont nous sommes à la fois les fils et les créateurs. C'est ce qu'après vous, après d'autres, je tente dans *L'Autre face du royaume* que je vous dois. Évidemment cela ne peut signifier qu'il nous faille recommencer le monde. D'ailleurs les ambiguïtés sur le commencement de l'Histoire descendent en droite ligne de Franz Fanon. (CA, 51-52)

On peut voir l'émergence des intellectuels postnégritude comme le moment d'une volonté de synthèse d'une dialectique dont la thèse, posée par le discours impérialiste et colonialiste, est : « Il n'y a qu'un lieu du sens, c'est l'Occident ; tout autre espace est marqué par la sauvagerie dont il faut le sauver par une "mission civilisatrice" qui signifie la réduction au même occidental ». La négritude affirmant l'existence d'une civilisation nègre spécifique et même antérieure à la civilisation occidentale constitue l'antithèse. La génération de 1970 veut dépasser ces oppositions caduques, fruits de la raison ethnologique en créant une culture riche de l'héritage africain revisité et des apports étrangers. C'est dans ce sens que, critiquant les ethnophiles qui ont travaillé dans le sillage de Placide Tempels et de la négritude, Hountondji pouvait écrire :

Mus par l'exigence légitime d'une philosophie africaine, ils ont cru à tort que cette philosophie était derrière nous et attendait seulement d'être exhumée pour être brandie, telle une arme miraculeuse, aux yeux ébahis de l'Europe colonialiste. Ils n'ont pas vu que la philosophie africaine, pas plus que la science africaine ou la culture africaine en général, ne saurait être derrière nous mais devant nous, dans le geste décisif par lequel nous entreprenons, aujourd'hui, de la créer. Que cette création ne se fasse pas *ex nihilo*, qu'elle enveloppe nécessairement tout l'héritage du moment et ne soit, de ce fait, qu'une récréation, personne, certes, ne songe à le nier. Mais, de là à se replier simplement vers le passé, il y a un abîme. (Hountondji 1977 : 48)

Comme les philosophes, les romanciers veulent se libérer de la hantise d'une esthétique spécifiquement africaine définie une fois pour toutes. Leur écriture, qui se nourrit librement des traditions littéraires aussi bien africaines qu'occidentales, se complexifie et assume les contradictions et les promesses du moment présent. Leurs textes témoignent de l'inscription de l'Afrique dans le monde moderne.

D'un point de vue épistémologique, il paraît important de relever le fait que l'émergence de la génération postnégritude à la fin des années 1960 n'est pas seulement liée à la rupture instaurée par les indépen-

dances et le désenchantement qui s'en est suivi, mais aussi à la « révolution » représentée dans le champ des sciences humaines par le structuralisme lévi-straussien et les déconstructionnistes qui remettent en question le statut que s'est octroyé la culture ou la *ratio* européenne en s'identifiant comme *ratio* ou « culture de référence » (Derrida 1967b : 414). Cette critique de l'ethnocentrisme signifie l'écroulement ou, tout au moins, une secousse dans les « fondements » qui justifiaient et donnaient leur validité aux théories de Lévy-Bruhl, Émile Durkheim, et Blondel. Ces derniers, en effet, rejetaient dans l'irrationalité, le fétichisme, le pathologique ou le prélogique toute société qui ne répondait pas aux normes du Même occidental. En somme, comme le dit Michel Foucault dans *Les Mots et les choses* :

Tant que le point de vue de la fonction l'emportait sur celui de la norme (tant que ce n'était pas à partir de la norme et de l'intérieur de l'activité qui la pose qu'on essayait de comprendre l'accomplissement de la fonction), alors il fallait bien partager de facto les fonctionnements normaux de ceux qui n'étaient pas, on admettait ainsi une psychologie pathologique tout à côté de la normale mais pour en être comme l'image inverse [...], on admettait aussi une pathologie des sociétés (Durkheim), des formes irrationnelles et quasi morbides de croyances (Lévy-Bruhl, Blondel) [...] enfin, aussi longtemps que le point de vue de la signification l'emportait sur celui du système, on partageait le signifiant et l'insignifiant, on admettait qu'en certains domaines du comportement humain ou de l'espace social il y avait du sens, et qu'ailleurs il n'y en avait pas [...]. Au contraire, lorsque l'analyse s'est faite du point de vue du système, chaque ensemble a reçu de lui-même sa propre cohérence et sa propre validité ; il n'a plus été possible de parler même à propos des malades de « conscience morbide », même à propos des sociétés abandonnées par l'histoire, de « mentalités primitives », même à propos des récits absurdes, de légendes apparemment sans cohérence, de « discours insignifiants ». Tout peut être pensé dans l'ordre du système, de la règle et de la norme. (Foucault 1966 : 371-372)

C'est comme en écho à Lévi-Strauss qui, dans *Anthropologie structurale*, avait écrit que « la logique de la pensée mythique nous a semblé aussi exigeante que celle sur quoi repose la pensée positive, et dans le fond, peu différente. Car la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations » (Lévi-Strauss 1958 :264), que le philosophe camerounais, M. Hebga, pouvait dire :

Sans méconnaître ses limites ni freiner la marche vers le progrès, la science et la libération, il faut admettre que l'explication africaine des phénomènes de la magie et de la sorcellerie est rationnelle. Nos croyances populaires sont déconcertantes,

certes, mais ne serait-ce pas une faute méthodologique grave de postuler l'irrationnel au point de départ de l'étude d'une société ? (Hebga 1979 : 267)

C'est bien cette complicité entre les intellectuels africains des années 1970 et les maîtres de ce qu'on a appelé *La Pensée 68* que cette déclaration du Père Engelbert Mveng confirme : « The West agrees with us today that the way to Truth passes by numerous paths, other than Aristotelian, Thomistic, or Hegelian dialectic [L'Occident est d'accord avec nous aujourd'hui que la voie vers la Vérité passe par de nombreux chemins, autres que la dialectique aristotélicienne, thomiste ou hégélienne] » (cité dans IA, 37).

La force du structuralisme de Lévi-Strauss est d'avoir montré, entre autres, que par-delà la latitude, la pluralité des modes d'être et de pensée, toutes les sociétés humaines sont des expressions pleines de l'humanité, sans valeur hiérarchique. Comme le dit François Dosse, cet aspect de la révolution structuraliste a inauguré « une nouvelle perception du monde qui trace un trait d'équivalence entre toutes les formes d'organisation sociale » (Dosse 1991 : 430). Après cette révolution, il devient vain, pour les Africains, de se « dépenser, comme certains de nos aînés [de la négritude], à vouloir “prouver” notre humanité ou l'intelligence qui nous furent longtemps refusés ». L'urgence nouvelle qui s'impose aux intellectuels africains des années 1970 consiste plutôt à « assumer la responsabilité d'une pensée qui porte sur notre destin et notre milieu avec comme objectif la réadaptation de notre psychisme après les violences subies » (OP, 13). Il s'agit maintenant de produire un discours qui nous justifie « comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière » (OP, 35).

*Page laissée blanche intentionnellement*

## **Deuxième partie**

### **La prise de parole mudimbienne et l'esthétique de la subjectivité**

*Page laissée blanche intentionnellement*

## Introduction

Après avoir esquissé le cadre intellectuel, littéraire et idéologique qui constitue ce que nous avons appelé l'archéologie ou le contexte global d'énonciation de Mudimbe, nous allons à présent nous atteler à interroger sa « prise de parole » en portant une attention particulière à sa manière et à sa visée. L'enjeu de cette deuxième partie qui s'achèvera dans la troisième est de voir comment Mudimbe assume librement un système commun et complexe d'interrogation et de production scientifique, littéraire et idéologique, pour le réorienter ou, mieux peut-être, le dépasser. Le dépassement étant à comprendre comme l'expression de la liberté humaine ou, pour utiliser les mots du philosophe tchèque Jan Patočka, la manifestation « de ce pouvoir qu'a l'homme de disposer du monde, ou de ceci encore que l'homme n'est pas passivement déterminé par son environnement ni par les tendances qui surgissent en lui, mais qu'il s'approprie activement la réalité et qu'il en dispose » (Patočka 1976 : 3).

Autrement dit, l'enjeu est de montrer comment, tout en étant aussi conditionné que ses contemporains, le sujet-Mudimbe offre, par sa prise de parole, une vision, un point de vue singulier sur l'Afrique coloniale et postcoloniale, laquelle vision le désigne comme personnalité « totalement individuelle mais aussi comme totalement représentative de son époque » (Sartre 1972 : 114). Nous partons de cette base qu'

il y a sujet, ou subjectivité si vous préférez, dès l'instant où il y a effort pour dépasser en la conservant la situation donnée. Le vrai problème est celui de ce dépassement. Il est de savoir comment un sujet ou une subjectivité se constitue sur une base qui lui est antérieure, par un processus perpétuel d'intériorisation et de ré-extériorisation. (Sartre 1966b : 93)

Telle est donc notre tâche : savoir comment la parole mudimbienne s'inscrit dans un ensemble archéologique qu'on peut appeler une tradition, un système discursif, pour le réinventer, le réorganiser, le transformer, bref l'ouvrir à un nouvel horizon de sens. La démarche dialectique que nous adoptons a sa justification dans la dynamique même de l'œuvre. En effet, dans *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, Mudimbe a ces mots très significatifs :



Nous avons ce pouvoir souverain de « parler », de proférer une nouvelle parole qui dise nos espoirs comme nos illusions, aujourd'hui. Et ceci n'est réellement pensable comme choix que si, auparavant, nous avons entrepris, de notre lieu d'aujourd'hui, une lecture nouvelle, critique, radicale du passé, de la tradition, de ses pompes mythiques et de leurs réseaux de sens [...] Nous savons être des enfants d'un passé. Nous en sommes aussi les maîtres. Il serait erroné de lui accorder un pouvoir de totalisation qu'il n'a jamais eu et ne pourrait avoir. Les mythes et autres textes qui le disent, signifient, comme notre mémoire, que nous sommes différents de nos ancêtres. Nos singularités et différences (langue, condition, projets actuels) définissent pour chacun d'entre nous une géographie et un espace d'actions possibles. À nous de le transformer, ce passé ; c'est-à-dire de le coloniser, de l'arranger pour qu'il s'intègre dans les lieux d'accomplissement de notre liberté, et corresponde, tant que peut se faire, à nos choix. (CG, 120, 121)

Dans les essais de Mudimbe, l'expression « prise de parole » revient comme un leitmotiv. Les recueils de poèmes et même les romans semblent constamment s'interroger sur les conditions d'une « prise de parole » authentique à travers laquelle l'intellectuel africain se pose, *hic et nunc*, dans la singularité et l'irréductibilité de son expérience dans le monde, comme sujet de son discours (OP, 193). Il nous semble dès lors qu'un chapitre consacré à la mise en évidence de la structure de la « prise de parole » pourrait constituer la meilleure entrée dans la phase analytique de l'œuvre. Les éléments à analyser, les questions à poser à l'œuvre au sujet de son articulation, de sa cohérence interne par rapport à la visée d'émancipation poursuivie en découleront. Nous espérons ainsi pouvoir rester fidèle à notre désir de ne pas plaquer sur le texte mudimbien une grille toute faite, mais de laisser affleurer les lignes de force qui s'en dégagent comme autant d'interrogations qu'il s'agira de débrouiller ou, tout au moins, de phénomènes à problématiser et à expliciter. Le chapitre suivant constitue donc un premier balisage de l'œuvre pour mettre en évidence les éléments à soumettre à l'analyse.

## Chapitre IV

### Prise de parole : structure, stratégie et visée

#### 1. L'acte de parole comme appropriation du langage

Dans son essai « La structure, le mot, l'événement » paru dans *Le Conflit des interprétations*, esquissant les traits caractéristiques de l'instance du discours, à savoir qu'il s'agit d'un acte, impliquant une suite de choix et produisant des combinaisons neuves, Paul Ricœur propose en dernier lieu ce trait qui semble être la synthèse des autres :

Dernier trait de l'instance du discours : l'événement, le choix, la novation, la référence, impliquent aussi une manière propre de désigner le sujet du discours. Quelqu'un parle à quelqu'un ; là est l'essentiel de l'acte de communication. Par ce trait, l'acte de parole s'oppose à l'anonymat du système ; il y a parole là où un sujet peut reprendre dans un acte, dans une instance singulière de discours, le système de signes que la langue met à sa disposition ; ce système reste virtuel tant qu'il n'est pas accompli, réalisé, opéré par quelqu'un qui, en même temps, s'adresse à un autre. La subjectivité de l'acte de parole est d'emblée l'intersubjectivité d'une allocution. (Ricœur 1969 : 88)

De ce passage de Paul Ricœur, il sied de retenir le fait que la condition de possibilité d'un acte de parole est l'existence d'un sujet qui, dans l'intention de dire quelque chose à quelqu'un au sujet d'une situation quelconque, s'approprie les signes que la langue met à sa disposition. En d'autres termes, l'événement de la parole consiste dans l'usage de la langue par un sujet qui confère à celle-ci et à ses virtualités le caractère actuel de l'événement du discours.

Si l'acte de parole est une actualisation du système virtuel des signes que la langue met à la disposition du sujet, on déduit aisément que ce système préexiste comme potentialité à ce sujet qui ne se pose en tant que tel que dans l'acte de parole qui est toujours déjà un acte intersubjectif et communautaire. On pourrait ainsi dire, en paraphrasant Michel de Certeau qui parlait des mystiques, que le « je » de l'expérience ne se manifeste que pris dans le « nous » d'un langage, soumis déjà à la loi, c'est-à-dire, à la tradition d'une communauté. C'est ce qui fait de son expérience un langage (Certeau 1973 : 45). Mais la question importante ici consiste à savoir comment le sujet ad-

vient à son propre discours. On peut y répondre en reprenant l'un des exemples proposés par Émile Benveniste (1966) dans son essai sur la manifestation de la subjectivité dans le langage.

Ainsi que l'a montré Paul Ricœur commentant E. Benveniste, les pronoms personnels (je-tu-il) sont avant tout des faits de langue. Et comme tels, c'est une enquête structurale qui peut en rendre compte. Au niveau structural, « *je* et *tu* s'opposent ensemble à *il*, comme la personne à la non-personne, et s'opposent entre eux, comme celui qui parle à celui à qui on s'adresse » (Ricœur 1969 : 251). Autrement dit, au niveau structural, *je* est un simple signe, un signe « vide », un instrument disponible qui attend l'action appropriatrice d'un sujet pour convertir la langue en discours, c'est-à-dire pour passer de l'instance sémiologique au niveau sémantique où la signification *je* se forme :

La signification *je* n'est formée que dans l'instant où celui qui parle s'en approprie le sens pour se désigner lui-même ; la signification *je* est chaque fois unique ; elle se réfère à l'instance de discours qui la contient et uniquement à elle ; « je est l'individu qui énonce la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *je* » (Benveniste). Hors de cette référence à un individu particulier qui se désigne lui-même en disant *je*, le pronom personnel est un signe vide dont n'importe qui peut s'emparer : le pronom attend là, dans la langue, comme un instrument disponible pour convertir cette langue en discours, par l'appropriation que je fais de ce signe vide. (Ricœur 1969 : 251)

C'est en usant des signes particuliers, toujours déjà disponibles, tels les pronoms personnels, les démonstratifs et les adverbes de temps et de lieu que le sujet se manifeste dans le discours comme celui qui gouverne, oriente et s'approprie, *hic et nunc*, la langue pour la « plier » à son intention de dire quelque chose à quelqu'un dans une situation bien précise. Autrement dit, le signifiant linguistique ne signifie pas par lui-même, mais son rapport au signifié lui est conféré par le sujet. Derrière le renvoi du signifiant au signifié, il y a « un acte de signifier qui en investissant la matière phonique ou graphique, la transforme précisément en signe » (Hountondji 1997 : 68). Les signes vides que sont les pronoms personnels, les démonstratifs et les adverbes inversés à l'instance de l'acte de parole « ne connotent pas une classe d'objets, mais indiquent la présente instance de ce discours ; ils ne nomment pas, mais indiquent le *je*, le *ici* et le *maintenant*, le ceci, bref, la relation d'un sujet parlant avec une audience et une situation » (Ricœur 1969 : 251).

En somme, loin d'être un simple objet, le langage « est ce à travers quoi, par le moyen de quoi nous nous exprimons et nous exprimons les choses » (Ricœur, 85). Analogiquement, ceci nous permet aussi de mieux comprendre pourquoi une œuvre qui s'interroge sans cesse sur les conditions d'émergence d'un nouveau discours africain sur le monde s'est annoncée comme « une introduction à la critique des langages en folie ». Cette critique a pour but de démystifier les langages institués (scientifiques, psychanalytiques, ethnologiques, littéraires) qui s'imposent comme des canons absolus en dehors desquels aucune pensée n'est possible pour leur restituer leur statut de moyen à travers lequel le sujet africain peut se poser dans sa singularité et donner sens au monde en partant de son expérience concrète dans sa société. Paul Ricœur écrit :

Le sujet se pose comme le monde se montre. Pronoms et démonstratifs sont au service de cette position et de cette monstration ; ils désignent, au plus près, l'absolu de cette position et de cette monstration qui sont l'en-deçà et l'au-delà du langage : l'au-delà mondain vers quoi il se dirige, en tant qu'il dit quelque chose sur quelque chose, l'en deçà mondain de l'ego qui rayonne dans ses actes. Le langage n'est pas plus fondement qu'il n'est objet, il est médiation ; il est le *médium*, le « milieu » dans quoi et par quoi le sujet se pose et le monde se montre. (Ricœur 1969 : 252)

Cette brève description de l'instance de parole ou du phénomène de l'émergence du sujet dans et par le langage révèle un fait fondamental : par la prise de parole, un individu se pose de manière absolue comme sujet et se manifeste comme tel en s'appropriant des signes qui lui préexistent. Une prise de parole authentique, celle qui n'est pas simple bavardage ou répétition mécanique d'un déjà-dit, est l'expression de la force innovatrice du sujet dans un système institué de signes. En d'autres mots, l'acte de parole, en tant que « performance individuelle », « libre combinaison », « production d'énoncés inédits » (Ricœur 1969 : 84), enfin, si l'on élargit en allant à un niveau plus métaphorique, l'acte de parole en tant qu'appropriation de ce qui était déjà là, par exemple le langage d'une tradition littéraire, philosophique, scientifique, etc., manifeste la capacité du sujet d'ouvrir un nouvel horizon de sens. Ce dernier se réalise par « un certain arrangement des instruments déjà signifiants ou des significations déjà parlantes (instruments morphologiques, syntaxiques, lexicaux, genres littéraires, types de récits, modes de présentation de

l'événement, etc.) » (Merleau-Ponty 1960 : 113). Comme l'écrit Merleau-Ponty :

J'ai une certaine expérience des modes d'expressions littéraires et philosophiques que m'offre la culture donnée. J'exprime lorsque, utilisant tous ces instruments déjà parlants, je leur fais dire quelque chose qu'ils n'ont jamais dit. Nous commençons à lire le philosophe en donnant aux mots qu'il emploie leur sens « commun », et, peu à peu, par un mouvement insensible, sa parole maîtrise son langage, et c'est l'emploi qu'il en fait qui finit par les affecter d'une signification nouvelle et propre à lui. (Merleau-Ponty 1960 : 113-114)

En prenant la parole dans un espace déjà défini par une tradition qui lui offre des instruments, une manière de voir (Foucault 1966 : 12-13), le sujet s'assume à la fois comme fils (héritier) et producteur de cette tradition. C'est en ce sens, pensons-nous, qu'il faudra analyser l'importance accordée au corps, à l'histoire du sujet écrivant ou philosopant disséminée dans notre corpus.

En donnant la primauté à la subjectivité, fût-ce celle du fou ou du malade, Mudimbe voudrait mettre l'accent sur le fait que loin d'être une simple exécution suivant des règles transcendantes, le travail scientifique comme l'acte narratif est l'expression de l'être-dans-le-monde d'un sujet particulier. Il veut surtout montrer que c'est par une véritable prise de parole que le praticien africain des sciences humaines peut désarticuler, pour mieux les dépasser, les sédimentations du discours colonial. Ce passage de *L'Autre face du royaume* est explicite à ce sujet :

Il nous paraît évident qu'en règle générale, le chercheur africain est [...] enfermé volontairement dans un cercle vicieux où il assume à la fois un rôle d'objet et de sujet : réifié par l'expérience du regard d'autrui et des techniques de sa parole, il actualise un comportement hétéronome vivant ses œuvres et son travail comme des contraintes d'un déterminisme aveugle exigé par la « science ». Il est ainsi un être d'angoisse et de frustration émettant, à chaque fois, des paroles qui sont ou mal orientées ou non motivées. – Ce qu'il lui faudrait, et de manière urgente, c'est à partir d'une critique radicale du dire d'autrui sur lui et son milieu, prendre la parole pour affirmer – théoriquement et pratiquement – qu'il n'est pas objet et qu'il entend désormais s'assumer comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel. (AFR, 119-120)

Comme on peut le voir ici, ce qui pose problème chez l'intellectuel africain, c'est son assujettissement aux contraintes et techniques de la science perçue comme une transcendance, et, en conséquence,

l'inadéquation entre ce qu'il dit en tant qu'homme de science et sa situation existentielle concrète. Autrement dit l'homme de science colonisé est esclave du système scientifique établi. Il a tendance à jouir « des significations disponibles comme d'une fortune acquise » (Merleau-Ponty 1945 : 229) alors que les angoisses et les contradictions qui définissent sa situation l'invitent constamment à oser prendre le risque d'une « parole parlante » qui, loin d'être une simple exécution mécanique suivant des règles établies par des maîtres (AFR, 126), témoignerait de son expérience dans le monde. Il feint « d'aborder le fait social comme s'il lui était étranger, comme si son étude ne devait rien à l'expérience qu'il a, comme sujet social de l'intersubjectivité » (Merleau-Ponty 1960 : 125). Mudimbe, comme le narrateur de son premier roman, *Entre les eaux*, en appelle à une incarnation de l'activité créatrice et intellectuelle. En effet, Landu, en véritable phénoménologue, a ces mots qui nous suggèrent le principe présidant à la construction de son récit :

Il fait bon, c'est le plaisir que je ressens sur cette route. La lecture du temps part de moi, de mon corps reposé, ennuyé ou fatigué. Pour moi, aimer la nature, c'est un peu rechercher le goût enfoui en moi. Le choix de mes regards ne serait-il qu'une vue rétrospective de mon univers ? L'appel des sources m'effleure. (Ee, 81)

Cependant, la primauté donnée à la subjectivité n'est pas un renoncement aux exigences de la rigueur scientifique. Cette question posée dans *L'Autre face du royaume* en témoigne : « Comment pratiquer nos sciences humaines en vérité et en sciences en tenant compte de l'apport du marxisme sans faire de ses leçons d'organisation des dogmes aliénants pour l'analyse et l'interprétation de notre expérience particulière d'Africain d'aujourd'hui ? » (AFR, 143). Cette interrogation en appelle beaucoup d'autres liées à la situation concrète de l'intellectuel africain. Par exemple : comment, malgré la tradition intellectuelle et culturelle héritée de l'instauration coloniale « d'un système d'enseignement qui est un mode singulier de “disciplination” intellectuelle, morale, spirituelle et sociologique » (OP, 81), arriver à la production d'un discours nous justifiant « comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière » ? (OP, 35). Et c'est ici que le « [se] défaire » (AFR, 153) ou ce que nous appelons « déconstruction » se révèle inséparable d'une prise de parole africaine qui vise un « produire autrement » (OP, 35). Dit

différemment, la « déconstruction » ou le « défaire » comme méthode ou stratégie est inséparable de l'articulation d'un discours qui entend « pouvoir nommer, afin de le nier définitivement, de le contourner ou de le dépasser, le paradoxe essentiel qui a marqué la libération de « la parole nègre » (OP, 36-37).

## 2. Déconstruction et prise de parole

Le motif de la « déconstruction »<sup>12</sup> ou, pour être fidèle à la lettre mudimbienne, le motif du cri « contre les poèmes » (D, 7) ou du « défaire » (AFR, 153) revient comme un leitmotiv dans toute son œuvre. Il apparaît ainsi comme une deuxième porte d'entrée privilégiée, après la subjectivité, pour en saisir l'articulation. En effet, selon Mudimbe, une prise de parole par laquelle un sujet postcolonial voudrait s'exprimer en tant qu'« existence singulière engagée dans une histoire, elle aussi singulière » (OP, 35) doit remplir deux conditions au moins. La première consiste en une critique des langages dits scientifiques par lesquels l'Occident a inventé l'Afrique en se l'arrimant. La deuxième intimement liée à cette première est d'avoir une compréhension profonde des modalités actuelles de l'intégration des Africains et de l'Afrique dans les mythes dont il s'agit de se libérer, en l'occurrence les mythes de la science, du développement, de la civilisation, etc. (OP, 57). Sans le dévoilement des « liens complexes qui, aujourd'hui, plus fortement qu'hier, arriment l'Afrique à l'Occident, déterminant ainsi non seulement les attitudes d'être mais aussi l'exercice de la pensée, les pratiques de connaissance et les manières de vivre » (OP, 11), la prise de parole de l'Africain,

<sup>12</sup> Comme on s'en apercevra davantage dans la suite, si la notion de déconstruction fait ordinairement penser à Jacques Derrida, c'est plutôt dans le sens de la méthode archéologico-généalogique foucauldienne visant un « autrement de la pensée » que nous l'utilisons. En effet, même s'il arrive que Mudimbe fasse appel à Jacques Derrida, il reste que c'est l'archéologie foucauldienne qu'il utilise, de manière critique, pour « défaire » (Mudimbe) les discours par lesquels l'Afrique et l'Africanité ont été construites, c'est-à-dire pour mettre au jour leurs conditions de possibilité (épistémologique et historique), leurs règles de formation et l'autorité qui les gouverne. Mais on ne doit pas oublier que l'entreprise de Jacques Derrida lancée dans *De la grammatologie* et celle de Foucault, surtout dans *Les Mots et les choses*, participent d'une même aura intellectuelle, celle de *La Pensée 68* (Ferry et Renaut, 1988), au croisement de l'héritage nietzschéo-heideggerien, du structuralisme lévi-straussien et de la psychanalyse (Freud relu par Lacan). Voir à ce sujet, Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 387-390).

aussi véhémente soit-elle, court le risque de donner lieu à la production des discours « qui sont ou mal orientés ou non motivés » (AFR, 120). En fait, des discours qui ne sont que l'expression rusée de l'Occident néocolonialiste. Tel semble avoir été le cas de ce que Mudimbe appelle la libération de « la parole nègre ».

Les Pères de la négritude, qu'il appelle non sans un brin de reconnaissance « nos aînés qui, en fait sont nos pères, en littérature, en philosophie comme en politique » (OP, 36), semblent ne pas avoir pris la mesure des exigences liées à la libération de « la parole nègre ». Ils n'ont pas perçu que l'urgence première pour un Africain qui veut prendre la parole pour affirmer « qu'il entend désormais s'assumer comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel » est de procéder à « une critique radicale du dire d'autrui sur lui et son milieu » (AFR, 120). Ce dire ou ce langage doit être défait, déconstruit, pour que soit entamé un processus lucide d'appropriation créatrice. Autrement dit, ayant conscience d'émerger « in a space – simultaneously real and constructed – already circumscribed and colonized by others' history, even when these predecessors or contemporaries of mine are my people [dans un espace – à la fois réel et construit – déjà circonscrit et colonisé par l'histoire des autres, même quand ces prédécesseurs ou contemporains sont mon peuple] » (TF, 199), le sujet africain qui veut prendre la parole doit d'abord interroger l'ordre qui définit son espace archéologique. Comme dirait de Certeau, il doit « chercher en parcourant ses paysages les traces des mouvements qui l'ont formé, et découvrir dans ses histoires supposées gisantes, comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement » (Certeau 1987a : 52).

Le processus d'appropriation à travers la prise de parole consistera en fin de compte, pour le sujet postcolonial africain, à partir des singularités et différences (langues, conditions, projets actuels) pour « transformer », « coloniser » la tradition et l'espace des possibles que ses prédécesseurs ont défini, à les « arranger pour qu'il[s] s'intègre[nt] dans les lieux d'accomplissement de [sa] liberté, et corresponde[nt], tant que peut se faire, à [ses] choix » (CG, 121). En ce sens, la tradition est moins un héritage qu'un processus, c'est-à-dire une manière créative d'être au monde. Pour utiliser les mots de T.S. Eliot dans son célèbre essai « Tradition and the Individual Talent », on pourrait dire que la tradition ne s'hérite pas mais s'obtient et s'élabore « par beau-



coup de labour » (Eliot 1960 : 4). C'est dans ce sens que le processus d'une véritable libération de la parole africaine se formule en ces termes :

Concrètement, il s'agirait, pour nous Africains, d'investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, 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 ». (OP, 35)

On le voit, l'intellectuel africain en situation postcoloniale se retrouve dans la même position que les Modernes dont Heidegger disait qu'ils ne peuvent jamais apprendre à penser que si, du même mouvement, ils désapprennent l'essence traditionnelle, ici coloniale et impérialiste, de la pensée. Il s'agit de se méfier de la précipitation qui fut déjà critiquée par Descartes dans son *Discours de la méthode*, pour prendre le chemin d'une patiente application :

Sur la voie que nous choisissons lorsque nous apprenons la pensée, il faut avant tout ne pas nous méprendre dans notre hâte sur les questions qui nous pressent ; les questions dans lesquelles nous devons nous engager sont celles qui cherchent cela, qui ne peut être découvert par aucune découverte. Nous ne pouvons jamais apprendre, nous modernes surtout, que si du même mouvement nous désapprenons. Pour le cas qui nous occupe, nous ne pouvons apprendre la pensée que si nous désapprenons radicalement son essence traditionnelle. Mais il est pour cela nécessaire que nous fassions en même temps sa connaissance. (Heidegger 1992 : 27)

En effet on ne peut se libérer efficacement que de ce dont on connaît les tenants et les aboutissants, l'ordre et les règles de formation, pour bien éviter de se laisser prendre par sa ruse. « Reconnaître, dit encore Heidegger, ne signifie pas déjà un assentiment, mais il est bien la condition de toute contestation » (1992 : 122). On pourrait entrevoir ici la dynamique à l'œuvre dans la célèbre « destruction » heideggérienne de l'histoire de l'ontologie. Dans son maître livre, le philosophe allemand écrit :

Cette revue des concepts ontologiques fondamentaux pour en démontrer l'origine ne vise qu'à retrouver et à produire leur « acte de naissance », elle n'a donc rien à voir avec une mauvaise relativisation de points de vue ontologiques. La destruction ne doit pas davantage être entendue en un sens *négatif*, comme un rejet de la tradition ontologique. Elle doit au contraire en sonder les possibilités positives et cela revient à repérer ses *limites* [...] Loin de vouloir enterrer le passé dans le néant, la destruction a une visée *positive*; sa fonction négative n'est jamais qu'implicite et indirecte. (Heidegger cité par Frank 1989 : 167)

La destruction semble dès lors inséparable de cet autre principe heideggerien selon lequel nous ne pouvons être véritablement au service de ce qui reste encore à penser que dans la mesure où notre méditation se tourne vers le déjà-pensé pour y repérer les limites à dépasser (Heidegger 1968 : 276).<sup>13</sup>

C'est, nous semble-t-il, dans cette même dynamique de pensée que l'archéologie foucauldienne s'est imposée à Mudimbe comme stratégie d'une véritable prise de parole qui se démarquerait des « sottises mal formulées » de ceux qui, en Afrique, « se targuent de philosopher ou de théologiser » sans interroger « scrupuleusement la volonté de vérité qui les justifient ». En témoigne cet extrait des *Corps glorieux* qui permet d'entrevoir son positionnement critique dans le champ africain :

Le drame – car il en existe un – est que nous avons, en Afrique, intériorisé les signes inventés pour notre conquête. Nous parlons de notre être, de notre existence, de notre liberté avec les termes produits pour notre réification. Bien sûr, nous avons, au moins, la pudeur de transformer les pôles négatifs en positifs. Le pouvoir des mots ! Mais combien d'entre nous s'arrêtent sur la signification de cet événement et interrogent ce que le binarisme fondateur signifiait ? Seulement voilà : notre « barbarie » et « sauvagerie » d'autrefois sont, à présent, « civilisation traditionnelle », notre « paganisme » devient « religion ancestrale » [...]. Une modification de vocabulaire, pensons-nous, exorcise le passé et ouvre un avenir vierge. Et une rébellion terminologique – mais est-ce vraiment une rébellion ? Qui donc l'a commencée et quand ? – pourrait, par miracle, énoncer une nouvelle réalité. Quelle naïveté ! (CG, 140)

---

<sup>13</sup> Il n'est pas inutile de noter que c'est pour mieux dégager ce trait positif ou constructif de la destruction heideggerienne que Derrida parlera de « déconstruction » qui signifie « abattre l'édifice de la métaphysique occidentale non pas pour le détruire, mais pour le reconstruire de manière nouvelle et différente... La destruction ressemble ainsi à la psychanalyse qui, elle aussi, interroge toute parole en visant ce qui est réellement « pensé » en elle, par-delà ses « contenus manifestes » (Frank 1989 : 167).

### 3. Stratégie : archéologie et généalogie

Pour une bonne connaissance du système de pensée dont l'Africain doit se libérer afin d'élaborer une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel, Mudimbe a adopté la méthode archéologique foucauldienne moyennant une ré-évaluation critique. Concrètement, ceci signifie que pour produire un discours « bien orienté » et « bien motivé », l'Africain doit procéder à une lecture critique des discours tenus par les ethnologues, les missionnaires et explorateurs européens sur l'Afrique, lesquels ont servi de rampe aux contre-discours africains de la négritude. Plus précisément, il doit procéder à

une étude qui s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories [sur l'Afrique] ont été possibles ; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir ; sur fond de quel a priori historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour peut-être se dénouer et s'évanouir bientôt. (Foucault 1966 : 13)

Il s'agit autrement dit de mettre au jour les conditions épistémologiques et sociohistoriques qui ont rendu possibles les discours sur l'Afrique et les Africains depuis le XV<sup>e</sup> siècle et, plus particulièrement, depuis le XIX<sup>e</sup>. Pour ce faire, un certain nombre de questions servent de repère à l'archéologue du discours sur l'Afrique : Qui parle ? Qui est fondé à tenir cette sorte de langage ? Qui en est titulaire ? De qui reçoit-il sinon sa garantie, du moins sa présomption de vérité ? Quel est le statut des individus qui ont le droit de proférer un pareil discours ? D'où tiennent-ils leur discours, et où celui-ci trouve-t-il son origine légitime et son point d'application (Foucault 1969 : 68-70) ?

C'est ce type d'interrogation qui est au cœur de *L'Autre face du royaume*, de *L'Odeur du père*, *Parables and Fables*, *The Idea of Africa*, et *The Invention of Africa*. Dans l'introduction de ce dernier livre, on peut lire ceci qui, entre autres choses, témoigne de l'orientation archéologique des analyses des discours sur l'Afrique.

I shall be dealing with discourses on African societies, cultures, and peoples as signs of something else. I would like to interrogate their modalities, significance, or strategies as a means of understanding the type of knowledge which is being proposed [...] I am looking upstream of the results, precisely at what makes them

possible, before accepting them as commentary on revelation, or restitution, of African experience.

The book attempts, therefore, a sort of archeology of African *gnosis*.

[Je traiterai les discours sur les sociétés, les cultures et les peuples africains comme des signes d'autre chose. Je voudrais interroger leurs modalités, significations ou stratégies afin de comprendre le type de savoir qui est proposé. [...] Je cherche, en amont des résultats, ce qui les a rendus possibles, avant de les recevoir comme un commentaire sur la révélation, ou une restitution de l'expérience africaine.

Le livre tente donc d'offrir une sorte d'archéologie de la *gnose* africaine.] (IA, ix-x)

Cette description archéologique des discours sur l'Afrique opère dans une sorte de transtextualité généralisée. Elle remet en question les « synthèses toutes faites », les « regroupements que d'ordinaire on admet avant tout examen » (Foucault 1969 : 32) et s'inquiète « devant ces découpages ou groupements dont nous avons acquis la familiarité. » C'est le cas, par exemple, de « la distinction des grands types de discours, ou celle des formes ou des genres qui opposent les unes aux autres sciences, littérature, philosophie, religion, histoire, fiction, etc., et qui en font des sortes de grandes individualités historiques » (Foucault 1969 : 33).

Les découpages ou regroupements communément admis comme allant de soi en Afrique, par exemple ethnologie/anthropologie, sociologie, science politique, philosophie et théologie etc. (TF, 164) sont eux-mêmes considérés comme des faits de discours à soumettre à une analyse à côté des autres. Ils « sont toujours eux-mêmes des catégories réflexives, des principes de classement, des règles normatives, des types institutionnalisés » (Foucault 1969 : 33) qu'il convient de « défaire », de démystifier pour mieux « transformer » et « arranger » l'espace qu'ils définissaient selon les articulations de l'être-dans-le-monde des sujets africains. De plus, l'analyse passe en revue la succession des écoles ethnologiques, depuis l'évolutionnisme jusqu'au structuralisme triomphant, en passant par le fonctionnalisme pour démontrer que toutes sont du ressort d'une *ratio* étrangère aux phénomènes dont ils prétendent rendre compte en vérité. C'est ainsi qu'au bout d'un chapitre de *L'Autre face du royaume* où il est question du structuralisme, Mudimbe peut écrire :

Les nouveaux discours [par ex. de l'école structuraliste], à l'instar de ceux qui ont précédé [évolutionnisme, fonctionnalisme, etc.], sont comme en surimpression sur

un texte essentiel ; celui-là même qui les rend possibles, leur donne sens, explique thèses et contre-thèses par le fait de sa propre permanence. Quelles que soient ses colorations idéologiques, ses métamorphoses méthodologiques, l'ethnologie ne s'enracine-t-elle pas dans cette possibilité qui semble appartenir en propre à l'histoire de la culture occidentale et « qui lui permet de se lier aux autres cultures sur le mode de la pure théorie » ? (AFR, 45-46)

Il convient de souligner que cette démystification ne touche pas que les discours des Occidentaux ; elle s'adresse aussi aux Africains, et, parmi ceux-ci, à ceux mêmes de la génération de l'auteur qui sont, comme lui, des « fils de la raison coloniale ». Comme nous l'avons fait observer, c'est le fait que des Africains voulant se libérer du joug de l'Occident continuent à se servir des catégories et concepts forgés pour les domestiquer et les marginaliser (CG, 140) qui indique l'urgence de l'entreprise archéologique et déconstructrice.

Les critiques de Mudimbe ayant presque exclusivement mis l'accent sur l'influence de Foucault au risque de perdre de vue d'autres sources possibles d'inspiration, il sied de signaler les traces de l'auteur de la *Généalogie de la morale*, « cette bible de la théorie néo-structuraliste du pouvoir » comme l'appelle Manfred Frank (1989 : 134). En effet, il nous semble bien que l'analyse archéologique mudimbienne n'est pas sans rapport, ne serait-ce qu'à travers Foucault, avec cet ouvrage dans lequel Nietzsche a lancé l'invitation « à voir dans l'origine du langage lui-même une expression de la puissance des maîtres » (Nietzsche 1974 : 130) et a déclaré, avant Heidegger, que l'ouverture d'une nouvelle perspective de pensée est inséparable d'une critique ou démolition de la tradition et de son autorité. C'est dans *La Généalogie de la morale* que Nietzsche, parlant de la morale de la pitié à déboulonner, a énoncé cette exigence méthodologique qui éclaire celle de Foucault et, par là, celle de Mudimbe :

Le problème de la *valeur* de la pitié et de la morale de la pitié [...] ne semble d'abord qu'une question isolée, un point d'interrogation à part ; mais qui s'y arrêtera *apprendra* à interroger, il lui arrivera ce qui m'est arrivé : – une perspective immense et nouvelle s'ouvrira à lui, une possibilité le saisira comme un vertige, toutes sortes de méfiances, de défiances, de craintes surgiront [...] – enfin une nouvelle *exigence* s'imposera. Proclamons-la cette *nouvelle exigence* : il nous faut une *critique* des valeurs morales, à commencer par mettre en question la valeur de ces valeurs – pour ce faire est nécessaire la connaissance des conditions et des circonstances dans lesquelles elles ont dérivé [...] une connaissance telle qu'il n'y en eut jamais jusqu'à présent, telle qu'on ne l'a même jamais désirée. (Nietzsche 1974 : 121)

Il est intéressant de lire, après ce passage de la *Généalogie de la morale*, la page de *L'Odeur du père* où Mudimbe indique que, pour un intellectuel africain, le fait de « s'arrêter » aux concepts de « sauvage », de « sous-développement » et de « primitif » pour les interroger dans leur corrélation avec la prétendue mission civilisatrice, les théories sur le développement et la promotion de l'ethnologie comme science auxiliaire de la colonisation, pourrait ouvrir la porte à une promesse : celle de pouvoir produire « une science du dedans ». Il était :

Tout chercheur africain devrait, au moins rapidement, s'arrêter sur les trivialités suivantes pour réfléchir sa pratique scientifique : l'Occident a créé « le sauvage » afin de « civiliser », le « sous-développement » afin de « développer », « le primitif » pour pouvoir faire de l'« ethnologie ». Ces banalités couvrent des modèles écrasants qu'il s'agit d'accepter ou de rejeter. Les accepter implique notamment que le modèle de développement sera l'ajustement à l'évolution économique, sociale et politique de l'Occident et que donc le rôle des sciences sociales sera celui d'auxiliaire de ce programme et de la prospective politique des classes dominantes. Les rejeter, c'est choisir « l'aventure » contre « la science », l'incertitude contre la sécurité intellectuelle ; mais c'est aussi opter pour une promesse, celle de pouvoir produire « une science du dedans ». [...] En somme, il faudrait défaire ces sciences du tout au tout, en commençant par faire éclater des langages hermétiques pour ceux qui sont les « objets » de son savoir ; ces langages qui sont au service d'un pouvoir de classe [...]. Ainsi, en définitive, le problème des sciences sociales en Afrique est un problème politique : quels maîtres se choisir ? (OP, 57)

On en arrive ainsi au couple savoir/pouvoir cher à Foucault et à Nietzsche, qui montre que le problème des sciences humaines en Afrique doit être saisi en termes de pratique et de pouvoir. La volonté de vérité à l'œuvre dans l'ethnologie, la missiologie, etc., est inséparable d'une volonté de pouvoir (puissance).

Enfin, de la même manière que Mudimbe veut se défaire de l'odeur étouffante du Père pour ne se poser qu'en sa qualité individuelle d'agent, de même

whether he is dismantling the authority of the moral-theological tradition, deconstructing the authority of God, or excising the hidden metaphysical authority within language, Nietzsche's refusal to legitimate any figure of authority remains constant. This holds for his own authority as a writer.

[qu'il soit en train de démanteler l'autorité de la tradition théologico-morale, de déconstruire l'autorité de Dieu, ou de mettre au grand jour l'autorité métaphysique cachée dans le langage, le refus de Nietzsche de ne légitimer aucune forme

d'autorité reste constant. Et cela vaut pour sa propre autorité d'écrivain.] (Schrift 1990 : 101)

L'analyse proprement dite mettra au jour d'autres traits nietzschéens dans l'analyse mudimbienne des discours sur l'Afrique et sa quête d'un autrement de la pensée. Il y a par exemple la primauté accordée à l'interrogation sur le langage. Ici le sous-titre de son premier essai d'envergure est assez significatif : « Une introduction à la critique des langages en folie ». Il y a aussi la déconstruction du binarisme qui fonde ce que de Certeau a appelé le « quadrilatère ethnologique » (1993 [1975] : 215). Enfin, comme le notait François Dosse, « la généalogie nietzschéenne inspire aussi un travail qui s'enracine non dans la recherche impossible des origines, mais dans une actualité, dans le présent historique » (Dosse 1991 : 452). Cela pourra être mis en rapport avec l'antifondationalisme mudimbien lié au refus de l'essentialisme identitaire, sa conception de la tradition comme interprétation sans fin (Nietzsche 1993 : 409), et du discours, même scientifique, comme une fiction qui ne donne jamais à voir la *chose même* ou l'expérience telle qu'elle est vécue. Le discours scientifique est toujours déjà distance aux choses, interprétation. Comme le disait Michel Foucault dans son article « Nietzsche, Freud, Marx », « il n'y a pas [...] un signifié originel. Les mots eux-mêmes ne sont pas autre chose que des interprétations, tout au long de leur histoire ils interprètent avant d'être signes, et ils ne signifient finalement que parce qu'ils ne sont que des interprétations essentielles » (1967 : 190).

Le chapitre 3 de *Parables and Fables* intitulé « What is the Real Thing ? » illustre bien cette position. On y apprend en effet que les mythes des origines ou les récits fondateurs sont des reformulations, ou des exégèses politiquement orientées (PF, 81). Ce sont, autrement dit, des interprétations dont la visée première n'est pas de révéler la *chose même* qu'on les croit véhiculer mais de maintenir un ordre social. La même position se trouve défendue dans *Les Corps glorieux* où Mudimbe a ces mots décapants pour les traditionalistes :

Mon ami Luc de Heusch [...] écrit que les Luba n'ont point, à ce jour, livré le secret de leur religion. Il en est de même des Songhye. Qu'elle bailla, cette religion, elle ne révélerait rien de bien original, j'en suis certain [...]. Au fil des ans, je pense avoir reconnu l'éblouissant personnage de cette religion et ses secrets si bien protégés. C'est un vide. Il ne recouvre que lui-même. Telle est la force d'une tradition : protéger un univers politique et ses négociations au nom d'un ésotérisme. Ou, plus précisément, son vœu est un voyage politique de soustraction :

vous avez décodé cela, vous n'avez rien compris ; l'itinéraire est plus complexe. Invitations à descendre de perchoirs, appels à chercher de nouveaux savoirs et à établir d'autres trajets symboliques. Le secret se maintient ainsi à coup d'avancées en des épopées, à chaque fois revues, adaptées, redéployées ; et de toute façon, truquées politiquement. (CG, 83)

C'est peut-être parce que le jeune historien Nara, pourtant familier avec Nietzsche, Sartre et Cioran, n'a pas compris cela que sa brillante déconstruction de l'histoire africaine telle qu'écrite par les savants occidentaux est restée inféconde. Dans un élan certain de nationalisme, Nara voulait réécrire l'histoire de son ethnie en partant de zéro. Il voulait exhumer une essence qui garantirait l'authenticité de son histoire. N'était-il pas sous l'emprise du mythe fanonien du recommencement de l'histoire ? La sécheresse intellectuelle qui a suivi la démolition de l'histoire occidentale de l'Afrique ne signifiait-elle pas la « recherche impossible de l'origine » dans sa pureté première, presque divine ? Nara n'était-il pas victime d'un mirage que Nietzsche avait déjà dénoncé (Foucault 1971b : 148-149) et, après lui, Jean-Paul Sartre dans *La Nausée* ? L'analyse du roman dans le chapitre suivant nous éclairera à ce sujet.

Il en va presque autant de l'abbé Landu, le héros de *Entre les eaux*. En effet Landu semble guidé par la belle illusion de revenir à un « christianisme sans fétiche », c'est-à-dire à la pureté de l'Évangile, « en amont des dogmes » et des interprétations, pour en révéler l'énergie révolutionnaire. Ce qu'il oublie, c'est que, comme le disait le théologien français Claude Geffré à ses pairs africains, « le christianisme à l'état pur n'existe pas : il s'agit toujours d'un christianisme déjà inculturé » (Geffré 1994 : 58). On n'a pas accès au Christ originel, mais à sa parole « digérée » par les Apôtres selon l'ordre d'un champ historique et culturel. Comme dirait Foucault, « il n'y a rien d'absolument premier à interpréter, car au fond, tout est déjà interprétation, chaque signe est en lui-même non pas la chose qui s'offre à l'interprétation, mais interprétation d'autres signes » (Foucault 1967 : 189). On y reviendra. Pour le moment, il sied d'épingler une autre manifestation de la stratégie mudimbienne de prise de parole suggérée par l'expression « crier contre les poèmes » qui ouvre *Déchirures* (1971), le premier recueil de poèmes et le premier livre publié par Mudimbe.



#### 4. « Crier contre les poèmes » ou pour une poétique du nouveau

L'expression « crier contre les poèmes » peut se lire dans la suite de ce que nous venons de dire sur l'analyse archéologico-généalogique menée dans la recherche d'un écart indispensable pour produire autrement. Elle exprimerait alors, comme chez Foucault, la volonté du poète qui se veut « en rupture avec la normalité du dire de la *doxa*, un dire sur et contre ce qu'on dit, contre ce qu'il faut dire » pour « exercer son droit d'aller s'asseoir ailleurs » (Morey 1989 : 139, 141), et d'inventer du radicalement nouveau. Le cri contre les poèmes serait autrement dit à mettre en relation avec le geste poético-philosophique du « philosophe au coup de marteau » brisant « les anciennes tables de valeurs » et annonçant le crépuscule des idoles pour que « tant d'aurores qui n'ont pas encore lui » (Nietzsche 1974 : 100) brillent de leur clarté nouvelle.

Comme nous l'avons indiqué dans la première partie, dans le champ littéraire, philosophique et idéologique africain, c'est Léopold Senghor qui symbolise les valeurs normatives que les jeunes poètes africains doivent combattre pour affirmer leur génie propre. Un passage de l'autobiographie intellectuelle évoquant les débuts intellectuels de Mudimbe est très instructif à ce sujet à cause de la récurrence presque obsessionnelle du syntagme « contre Senghor ». Ce dernier semble avoir tellement fasciné le jeune intellectuel congolais au point qu'écrire, pour lui, c'était avant tout faire face, non sans une certaine anxiété, à son autorité :

Léopold Senghor me marqua donc dès 1966. Sa poésie allait dans le sens des cathédrales. Je m'y insérai mal. Ses essais théoriques, particulièrement son *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine* (1962), me séduisirent. La pensée de Senghor, en sa complexité, m'ouvrit à de nouveaux horizons, et singulièrement à partir de 1968, aux questions sur l'altérité. Je me décidai d'entreprendre un ouvrage, contre Senghor, sur ce thème. (CG, 154)

Cet ouvrage qui aurait pu être le premier de l'auteur ne fut pas écrit. Plutôt, tout en maintenant l'impulsion initiale, le projet se transforma en un long article sur le structuralisme et l'altérité, où le nom de Senghor n'apparut jamais. Faut-il voir dans ce silence une abolition de l'autorité du Père ? Non. Comme on le verra, ce silence apparaît plutôt comme l'expression d'une sorte de déchirement du jeune diplômé en philologie romane. En tant qu'Africain, il éprouve un double senti-

ment de répulsion et d'attrait, sinon d'identification par rapport à Senghor. Il l'insinue en avouant que « partir, ouvertement, en guerre contre lui me semblait aller à l'encontre de mes propres intérêts comme Africain » (CG, 154).

Compris dans le sens de cette relation complexe avec Léopold Senghor, qui fait penser à la relation de Mudimbe avec les « maîtres aimés » – cette fois-ci européens – contre lesquels il a écrit *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie* (CG, 160), le cri « contre les poèmes » qui inaugure la prise de parole mudimbienne peut se lire dans deux sens complémentaires. D'abord il traduit ce que Harold Bloom a appelé « anxiety of influence [l'angoisse de l'influence] ». Il indique que la stratégie mudimbienne de prise de parole peut être saisie comme une « poetics of influence [poétique de l'influence] » (Bloom, 1988). Mieux encore, le « cri contre » est la manifestation d'une dialectique qui, selon Bloom, commence quand un poète en puissance découvre que la poésie est à la fois hors de lui et en lui. Elle se termine quand le poète n'a plus de poésie en lui, pour recommencer lorsqu'il la redécouvre hors de lui. Cette dialectique, écrit le critique américain, « has always governed the *relation between poets* as poets, the actual ways in which poems by one poet *help to form* poems by another [a toujours gouverné la *relation entre les poètes* en tant que poètes, les manières dont les poèmes d'un poète *aident à la composition* des poèmes d'un autre poète] » (Bloom 1988 : 81).

Cette perspective a le grand avantage de mettre l'accent sur deux paramètres importants pour comprendre le processus de création littéraire et, par la suite, pour bien saisir l'œuvre d'art. En effet, elle indique que tout acte de création poétique ou littéraire est « a form of dealing with the past, redoing it in an original or beginning way [une manière de traiter avec le passé, de le refaire de façon originale ou nouvelle] » (Said 2001 : 10). Ce qui signifie aussi – c'est le deuxième paramètre – que la poésie est faite de luttes contre les autres poètes, présents ou passés, lesquelles luttes ne doivent pas être perdues de vue pour une bonne compréhension de l'œuvre littéraire. Bref, dans un premier sens, le motif du cri contre qui inaugure l'œuvre de Mudimbe et la sous-tend comme l'*archè* heideggérien dont nous avons parlé dans l'introduction, est le signe que le poète est conscient de ses conditions de possibilité et des exigences de son métier.

Comme le dit le poète et poéticien français Henri Meschonnic dans *Les États de la poésie* (1985), Mudimbe est pleinement conscient du fait que « la poésie se fait contre la poésie » (179). Cette dernière, en tant que critique d'elle-même « a toujours été conflit et combat » (182-183). L'écriture, comme acte de liberté, d'une liberté qui est toujours définie par une situation, est toujours déjà prise dans un réseau de relations d'ordre littéraire, politique, idéologique, etc. D'où la justesse du mot de Said lorsqu'il dit : « One doesn't just write : one writes against, or in opposition to, or in some dialectical relationship with other writers and writing, or other activity, or other objects [Personne n'écrit tout simplement : on écrit contre, ou en opposition à, ou dans une certaine relation dialectique avec d'autres auteurs ou écritures, ou une activité, ou d'autres objets] » (Said 2001 : 15). Comme l'écrivait Mudimbe lui-même en un temps où l'idéologie mobutiste de l'authenticité entendait dicter une rhétorique et une esthétique aux artistes et intellectuels du Congo-Zaïre (Kangafu 1972 : 42), c'est par les tensions, par ce que Bourdieu (1992) appelle dialectique de la distinction ou de la rivalité, d'action et de réaction entre les créateurs dans le champ littéraire, que la poésie en particulier et la littérature en général s'élaborent et se survivent :

Les théories et les écoles, écrivait Marcel Proust dans *Sodome et Gomorrhe*, sont comme les microbes et les globules. Elles s'entre-dévorent et assurent par leur lutte la continuité de la vie. La permanence de la poésie réside aussi dans une tension similaire. C'est pourquoi je crie pour la liberté des créations, mais aussi pour la liberté des lectures et des interprétations. (RVQ, 59)

Le motif du cri contre les poèmes révèle aussi le caractère historique de l'acte poétique. Ce dernier s'inscrit dialectiquement dans une tradition qu'il met en crise pour assurer sa renaissance. Car « la tradition ne peut être que morte si elle reste intacte, si une invention ne la compromet en lui rendant la vie, si elle n'est pas changée par un acte qui la recrée ; mais chaque fois elle renaît des questions et des urgences qui font irruption » (Certeau 1987b : 69) dans la société. Ces dernières en recommandent une relecture qui peut donner lieu à des hérésies nécessaires. C'est dans une tradition littéraire que l'œuvre d'un poète acquiert sa valeur (au sens saussurien de place dans un système). C'est par rapport à elle qu'elle peut être dite révolutionnaire ou innovatrice.

En définitive le cri mudimbien contre les poèmes exprime non seulement « his own struggle against the forms and presence of a precursor [sa propre lutte contre les formes et la présence d'un précurseur] » (Bloom 1988 : 111), mais aussi ce que T.S. Eliot a appelé « great labour » [grand labeur] par lequel un artiste ou un intellectuel se construit une tradition dans un processus d'appropriation créative de ce qui précède et de ce qui est présent :

[La tradition] n'est pas donnée par droit d'héritage, et, si vous y tenez, il faut beaucoup de labeur pour l'obtenir. Elle suppose, d'abord, le sens historique, qui, on peut le dire, est à peu près indispensable à qui veut rester poète après ses vingt ans ; et le sens historique implique la perception, non seulement du caractère passé du passé, mais de son caractère présent ; le sens historique oblige un homme à écrire non pas simplement avec sa propre génération dans les fibres de son être, mais avec le sentiment que toute la littérature européenne depuis Homère, et, englobée en elle, toute la littérature de son pays, coexistent en une durée unique et composent un ordre unique. [...] [Ce sens historique] est en même temps ce qui donne à un écrivain la conscience la plus aiguë de sa place dans le temps, de sa propre contemporanéité. (Eliot, 28-29)

C'est dans ce sens, pensons-nous, qu'il faut comprendre l'évocation fréquente de Saint Augustin, Platon, Jean-Paul Sartre, Descartes, Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, Léopold Senghor, Cheikh Anta Diop, Vincent Mulago, Mabika Kalanda, etc. Ces auteurs font partie de la tradition intellectuelle que Mudimbe s'est construite et qui soutient, de manière critique, ses projets littéraires et scientifiques (IdA : 208). C'est en ce sens surtout que dans le recueil qui se donne à lire comme un cri contre la poétique de la négritude, on retrouvera des images senghoriennes, par exemple l'opposition entre la nuit et le jour (Lebaud-Kane 1995 : 183-192), mais retravaillées, subverties, bref, soumises à la logique du projet personnel qu'exprime mieux l'oxymoron. Ainsi Mudimbe parlera-t-il volontiers de « nuit ensoleillée » ou de « pluie sèche » (D, 40).

Dans cette dynamique d'élaboration d'une tradition littéraire personnelle, il suggère sa poétique de la rupture ou du renouveau en citant, au seuil de son recueil, le mystique espagnol Jean de la Croix, et dans le texte même, le peintre hollandais Rembrandt et le poète français Stéphane Mallarmé. Comme on le montrera au chapitre suivant, le choix de ces trois n'est pas innocent. Tous sont en effet des hommes de la rupture par rapport à la *doxa*, mieux, par rapport aux langages poétiques, religieux et picturaux établis de leurs temps. Ils

sont tous d'une manière ou d'une autre des hommes du *renouveau* ; ce qui est le titre même du sonnet de Mallarmé que Mudimbe cite dans *Déchirures* (26).

Ces trois figures suggèrent à la fois un positionnement littéraire et une poétique du *renouveau* ou, si l'on préfère, du recommencement de la poésie, au sens de Henri Meschonnic :

La poésie est la recherche et les recommencements de la poésie. C'est-à-dire qu'elle est radicalement historique, dans sa situation et ses contradictions. C'est ce qu'il lui faut savoir à tout moment. Et être chaque fois la première. Réinventer les rapports qui ne sont pas seulement de mots, mais des sujets au monde, entre eux, et à leur histoire. (Meschonnic 1985 : 181)

Mais le choix de ces trois figures pourrait avoir un autre sens. Il désigne le texte mudimbien comme un espace pluriel. C'est un espace métissé, synthèse originale entre l'héritage de la modernité coloniale et l'héritage africain. Il n'est pas inutile de souligner ici que c'est l'évocation de cette logique métisse comme stratégie pour contrer, défaire ou faire éclater la raison coloniale, qui clôt *L'Autre face du royaume*. En effet, s'inspirant de Lacan (1966 : 841), Mudimbe suggère que l'acte révolutionnaire de l'intellectuel africain postcolonial pourrait consister dans le remplacement de la logique du *vel* (ou bien ceci ou bien cela), qui était la règle de la colonisation comme processus d'aliénation,<sup>14</sup> par un « subtil usage de l'intersection » :

La contre-violence porterait sur l'aliénation représentée par un terme : le *vel* (qui est d'usage en logique symbolique). [...] C'était la règle de la colonisation, elle est celle de l'aliénation : ou ceci ou cela, si ceci, on perd cela ; si cela, j'ai cela sans ceci, c'est-à-dire un cela diminué. Un exemple plus vivant : ou votre gentille « sauvagerie » ou la « civilisation ». Si vous choisissez la « sauvagerie », « l'impérialisme » vous aura (l'ethnocide, vous connaissez ?) et vous perdrez tout ; si vous choisissez la « civilisation », vous vivrez amputés de votre « culture ». [...] Il y a cependant – et il faut insister dessus – un subtil usage de l'intersection (la notion et la réalité) inhérente à un type de structure aliénante. Lacan le démontre. Cet usage peut permettre une insurrection. Pourquoi ne point voir cette ouverture ? (AFR, 153-154)

C'est, pourrait-on dire, ce « subtil usage de l'intersection » qui préside au « *great labour* » par lequel Mudimbe travaille la tradition qui constitue sa condition de possibilité comme intellectuel postcolonial et cri-

<sup>14</sup> Dans le texte auquel se réfère Mudimbe, Lacan dit que « l'aliénation réside dans la division du sujet » (Lacan, 1966 : 841).

tique du discours impérialiste. En effet, dès le départ, il a toujours été convaincu que le poids de l'héritage occidental est tel aujourd'hui qu'il ne serait pas vrai d'avancer que l'Afrique puisse se construire en l'ignorant. « Les processus engendrés par cet héritage ne peuvent qu'évoluer » (AN, 74). Et c'est pour cette raison qu'il pense que les Africains ne peuvent pas prétendre promouvoir un nouveau langage et donc un nouvel ordre des sciences humaines et sociales en prenant comme unique base le seul poids des traditions africaines. L'enjeu en période postcoloniale est de réévaluer le « triple héritage » africain pour en exploiter les potentialités. C'est dans ce sens qu'il a écrit dans *The Invention of Africa* :

It would be insanity to reproach Western tradition for its oriental heritage. For example, no one would question Heidegger's right to philosophize within the categories of ancient Greek language. It is his right to exploit any part of this heritage. What I mean is this : the Western tradition of science, as well as the trauma of slave and colonization, are part of Africa's present-day heritage. K. Nkrumah rightly pointed out, in his *Consciencism* (chapter 3), that Africans have to take these legacies along with Muslim contributions and their own past and experience.

[Il serait absurde de reprocher à la tradition occidentale son héritage oriental. Par exemple, personne ne remettrait en question le droit de Heidegger de philosopher à l'intérieur des catégories de l'ancien grec. C'est son droit d'exploiter chaque partie de son héritage. Voici ce que je veux dire : la tradition occidentale de la science, comme le traumatisme de l'esclavage et de la colonisation, font partie de l'héritage de l'Afrique. Dans le chapitre 3 de son *Consciencisme*, K. Krumah a fait remarquer que les Africains doivent s'appropriier tous ces héritages en même temps que les contributions musulmanes et leur propre passé et expérience.] (IA, 79)

En définitive, la stratégie mudimbienne de prise de parole peut s'analyser comme un travail de reprise ; cette dernière devant s'entendre au triple sens donné par Mudimbe au mot « reprendre » qui, dit-il, subsume le processus de travail de l'artiste africain postcolonial :

The word *reprendre* – strangely difficult to translate – I intend as an image of the contemporary activity of African art. I mean it first in the sense of taking up an interrupted tradition, not out of a desire for purity, which would testify only to the imagination of dead ancestors, but in a way that reflects the conditions of today. Second, *reprendre* suggests a methodical assessment, the artist's labor beginning, in effect, with an evaluation of the tools, means, and projects of art within a social context transformed by colonialism and by later currents, influences, and fashions

from abroad. Finally, *reprendre* implies a pause, a meditation, a query on the meaning of the two preceding exercises.

« Reprendre » : j'entends ce mot étrangement difficile à traduire d'abord dans le sens de *renouer* avec une tradition interrompue ; renouer, non pas sous l'impulsion d'un désir de pureté, ce qui ne témoignerait qu'en faveur de l'imagination d'ancêtres disparus, mais bien d'une façon qui reflète les conditions d'aujourd'hui. « Reprendre » suggère ensuite l'idée d'un *recouvrement*, d'une appropriation méthodologique : le travail de l'artiste commence en effet par une évaluation des outils, des moyens et des fins de l'art au sein d'un contexte social transformé par le colonialisme, par des courants plus récents, les influences, les modes qui arrivent de l'extérieur. « Reprendre » implique enfin une *pause* ou un *ressaisissement*, une méditation, une réflexion portant sur l'acte de renouer et de recouvrer. (IdA, 154)

Ce triple mouvement qui définit ce que Hans Georg Gadamer a appelé « conscience historique » (1966 : 9) est inséparable d'un « travail sur soi », c'est-à-dire sur sa légitimité comme écrivain et penseur, sur son identité, bref sur les enjeux de sa situation dans le monde. Faire l'archéologie et la généalogie des discours sur l'Afrique et ses cultures, c'est, en définitive, faire sa propre archéologie, approfondir les dimensions de son identité et de sa personnalité. C'est ainsi qu'un essai comme *Tales of Faith* (1997), en plus d'être traversé par une veine autobiographique, se clôt sur cet aveu :

Here, in concluding what is more a reflection on myself than strict research on African representations of *Tales of Faith*, I discover that I personally witness to these tales. [...] If my "Africaness" designates a legacy and a project, indeed it also includes *The Tales of Faith* in all the possibilities of my becoming.

[En concluant ce qui est plus une réflexion sur moi-même qu'un strict travail de recherche sur les représentations africaines des *Récits de la foi*, je découvre que je témoigne personnellement de ces récits. [...] Si mon africanité désigne un héritage et un projet, certes, elle inclut aussi les *Récits de la foi* dans toutes les possibilités de mon devenir.] (TF, 198, 203)

Il en va de même pour *The Idea of Africa* (1994) qui fait suite à *The Invention of Africa*. En effet, le dernier chapitre de cet essai se clôt sur cet aveu significatif qui révèle le travail intellectuel et, singulièrement, l'écriture mudimbienne comme une entreprise, sans cesse recommencée, d'explicitation de sa propre prise sur le monde :

Since I began my work on the encyclopedia project I have felt the certainty of being "colonized" by three main types of ancient knowledges. The first is a

knowledge (savoirs et connaissances) depending on a political power : it expands itself “in the name of God the Father, the Son, and the Holy Ghost” ; or, from the absolute revelation of the Koran [...]. The second type is a genealogical one : why do I have to go back to Plato or St. Augustine in order to face the intellectual history of African cultures ? This leads me to the last type of knowledge that confronts me : it is, methodologically, secular, and by definition usable because of its efficiency and the moralities of its effects on my mind [...]. I cannot conceive the encyclopedia I am directing without them.

[Depuis que j’ai commencé le travail sur le projet d’encyclopédie [de philosophie et religions africaines], j’ai la certitude d’être colonisé par trois types principaux de savoirs anciens. Le premier est un savoir qui dépend d’un pouvoir politique : il se développe « au nom du Père, du Fils, et du Saint Esprit » ; ou, à partir de la révélation absolue du Coran [...] Le second est un savoir généalogique : pourquoi dois-je remonter jusqu’à Platon ou Saint Augustin afin de faire face à l’histoire intellectuelle des cultures africaines ? Ceci m’amène au dernier type de savoir auquel je suis confronté : il est méthodologiquement séculier et, par définition, utilisable à cause de son efficacité et des moralités de ses effets sur mon esprit. [...] Je ne peux pas concevoir l’encyclopédie que je dirige sans eux.] (IdA, 208)

Ce que ces deux aveux importants signalent, c’est la prédominance d’une perspective existentielle dans la démarche intellectuelle de Mudimbe. Le processus de connaissance est replacé dans la totalité de la praxis humaine et est même lesté par elle. Autrement dit, « le “sujet” n’est plus seulement le sujet épistémologique, mais le sujet humain qui, par une continuelle dialectique, pense selon sa situation, forme ses catégories au contact de son expérience et modifie cette situation et cette expérience par le sens qu’il leur trouve » (Merleau-Ponty 1966 : 237). En somme, le travail analytique sur le donné historique de la raison coloniale et les représentations de l’Afrique est un travail sur soi-même, « à la manière dont une cure analytique est une opération présente sur les préalables structurants de l’histoire personnelle. Négliger ce passé, c’est le laisser intact et, à notre insu, en dépendre davantage. L’interprétation historique [archéologique] est au contraire l’opération qui, simultanément, reconnaît la particularité d’une situation et permet de la modifier » (Certeau 1975 :125).

## Conclusion

Bien que partiel, ce premier balisage de l’œuvre de Mudimbe met en évidence un certain nombre d’éléments que nous allons approfondir en analysant plus attentivement notre corpus. Il révèle que cette œuvre peut se lire à plusieurs niveaux et dans plusieurs directions



complémentaires. Certes, on peut la lire comme une recherche des conditions de possibilité d'un nouveau discours africain sur le monde (Masolo 1994 : 174-193), mais ce faisant, on devrait éviter de jeter dans l'ombre la dimension existentielle et politique qui dynamise cette interrogation d'ordre épistémologique. On peut bien la lire comme instituant une rupture par rapport à la logique et à la poétique de la négritude, mais on ne devrait pas oublier de mettre en valeur le grand travail mudimbien de réappropriation, de transformation et d'arrangement des divers héritages afin qu'ils s'intègrent dans les lieux d'accomplissement de sa liberté, et correspondent, tant que faire se peut, à ses choix actuels. Enfin, on ne devrait pas être prolix quand il s'agit de parler de la poétique de l'écart, « de la négation du discours scientifique occidental », de la re-évaluation des valeurs et institutions établies (Luhaka Kasende 2001 : 294), et oublier de dessiner la nouvelle table des valeurs qui doit remplacer l'ordre ancien. Car, comme l'a fait remarquer Manfred Frank à propos de Michel Foucault :

On ne peut pas renverser des situations ou des ordres existants sans se référer à une valeur au nom de laquelle ce qui est tombé sous le coup de la critique. Cette valeur « contrefactuelle » devrait par ailleurs être au service d'un ordre alternatif, qui malgré tout est un ordre ; car il est impossible, et peu séduisant, même en tant que pure imagination, de s'engager contre un ordre au profit du non-ordre pur et abstrait. (Frank 1989 : 136)

Ceci est d'autant plus important que Mudimbe se refuse à être considéré comme un nihiliste. Il affirme qu'au fondement de sa critique sans complaisance des traditions africaines, il y a la volonté de « prendre la responsabilité de notre futur » (CG, 121). En d'autres termes, la critique des traditions et de la raison coloniale et postcoloniale est orientée par ce qu'avec Fabien Eboussi Boulaga on peut appeler « une éthique de la responsabilité historique de la pensée » (Eboussi Boulaga 1981 : 19). D'où l'importance de la question : Que signifie, fondamentalement, être africain et intellectuel aujourd'hui ?

Cette interrogation qui est au cœur de toute son œuvre suggère que l'entreprise intellectuelle mudimbienne est à considérer moins comme une « analytique de la vérité » qu'une « ontologie du présent » qui, elle-même, est en vérité « une ontologie de nous-mêmes » et une détermination du « champ actuel des expériences possibles » (Foucault 1994 : 184). Comme le dirait encore Foucault, dans les propos de qui

nous remplaçons le mot « discours » par « sujet », le sujet « a à prendre en compte son actualité, d'une part, pour y retrouver son lieu, d'autre part, pour en dire le sens, enfin, pour spécifier le mode d'action qu'il est capable d'exercer dans cette actualité » (Foucault 1994 : 184). N'est-ce pas, entre autres choses, cette exigence que Landu dans *Entre les eaux* (1973) et Nara dans *L'Écart* (1979), contrairement à Marie-Gertrude dans *Shaba deux* (1989) et à Mudimbe lui-même, n'ont pas su assumer pour donner sens à leur prétendue « praxis révolutionnaire » et s'inscrire dans l'histoire de l'Afrique et du monde ? Les chapitres qui suivent tenteront de le montrer en confrontant de manière plus assidue romans, essais, autobiographie et poèmes.

*Page laissée blanche intentionnellement*

## Chapitre V

### Les régimes énonciatifs poétique, romanesque et théorique

Le balisage de l'œuvre auquel nous venons de procéder a tenu en suspens une question à laquelle il convient de s'attaquer avant de continuer. S'il est vrai que parler de discours, d'écriture ou de prise de parole, c'est nécessairement parler de l'activité intentionnelle et signifiante d'un sujet dans une situation donnée, il semble indispensable, étant donné la diversité des formes ou les modalités diverses de la prise de parole, de nous demander comment cette activité du sujet se manifeste dans chaque forme. Cette question en implique deux autres : dans quelle mesure les « je » de *Déchirures* (poèmes), d'*Entre les eaux* (roman), de *The Idea of Africa* (essai) et celui des *Corps glorieux* (autobiographie) peuvent-ils être assimilés à celui de l'auteur ? Qu'est-ce qui nous permet de faire le lien entre l'expérience vécue de l'auteur et le monde fictif de ses héros romanesques ? Ces deux questions peuvent se résumer en une seule : Celui qui parle dans les poèmes est-il assimilable à celui qui parle dans les fictions romanesques et les essais ?

#### 1. Le « je » lyrique et le « je » philosophique ou théorique

Le statut du « je » lyrique ou poétique a été largement débattu en théorie et en critique littéraire. Comme l'a souligné Käte Hamburger dont nous prenons le modèle théorique développé dans *Logique des genres littéraires* (1978) comme point de départ, la controverse a souvent porté sur la question de savoir si le « je » lyrique est identique ou non à celui de l'auteur. Deux conceptions antagonistes se sont manifestées : d'une part celle qui, par excès de biographisme, n'hésitait pas à identifier naïvement le « je » lyrique avec le poète, et cherchait à découvrir l'identité de la jeune fille à laquelle s'adressait un poème d'amour, et, d'autre part, celle qui, par souci inverse, évite toute tentative d'identification du « je » du poème avec son auteur. Cette dernière tendance, qui reproche à la première de s'arrêter au seuil du texte, se fonde sur la différence fortement soulignée par les poètes modernes comme Mallarmé, Rimbaud, etc., entre l'usage poétique et

l'usage ordinaire de la langue. C'est ainsi que Paul Stöcklein pouvait estimer que « si le mot change de sens dans un poème, cela est vrai avant tout de chaque "je" et de chaque "Tu" » (Hamburger 1986 : 238). Faut-il aller jusqu'à dire, comme Wellek et Warren, que le « je » lyrique est un « Je fictif » ? Telle n'est pas la position de la théoricienne allemande.

En effet Käte Hamburger, qui veut dépasser les limites de ces deux positions, estime que « Dire : "ce Je n'est pas Goethe, ce Tu n'est pas Frédérique" » plutôt que : « "Ce Je est Goethe, ce Tu est Frédérique" » relève du même biographisme illégitime et ce n'est pas porter l'analyse au niveau approprié :

Il n'y a pas de critère ni logique ni esthétique, ni interne ni externe, qui nous autoriserait à dire si le sujet d'énonciation du poème peut être ou non identifié avec le poète. Nous n'avons la possibilité, et donc le droit, ni de soutenir que le poète présente ce qu'énonce le poème – que ce soit ou non sous la forme d'un Je – comme étant sa propre expérience, ni d'affirmer le contraire. [...] La forme du poème est celle de l'énonciation. C'est ce qui nous permet de percevoir le poème comme un énoncé de réalité. (Hamburger 1986 : 240)

Qu'est-ce à dire ? En fait, Käte Hamburger campe sa réponse dans un entre-deux. Elle souligne le fait que si le Je lyrique a le pouvoir de donner forme à son énoncé en marquant qu'il n'est pas orienté vers l'objet ou vers la réalité, il n'a cependant pas le pouvoir de s'éliminer lui-même comme sujet d'énonciation effectif, réel, de l'énoncé :

L'objet, la référence réelle possible, peut être métamorphosé par la saisie qu'en opère le sujet, mais ce même sujet, lui, ne peut pas l'être. Car lorsque – pour le dire sur un mode quelque peu métaphorique – le Je ne veut pas être considéré comme un sujet théorique, historique ou pragmatique, il dit simplement que c'est son énoncé qu'il ne faut pas considérer ainsi. (Hamburger 1986 : 241)

Qu'est-ce que cela implique concrètement pour l'interprétation du poème d'une part et, de l'autre, pour le rapport entre le poète et la matière du poème ? Pour répondre à ces questions, Käte Hamburger fait intervenir une intéressante comparaison entre le sujet d'énonciation lyrique et le sujet d'énonciation philosophique ou théorique. Elle estime que l'exégète qui, par crainte de céder au biographisme désuet, dit : « Le Je qui s'écrit : Quel éclat magnifique a pour moi la Nature ! (*Chant de mai*) n'est pas le Je de Goethe, mais un Je fictif, c'est-à-dire un Je non réel, inventé » (241), ne procède pas autrement que s'il prétendait que les phrases de la *Critique de la raison pure* ne sont pas

celles de Kant, que celles de *L'Être et le Temps* ne sont pas celles de Heidegger, mais d'un sujet d'énonciation fictif. Ce qui manifestement est un non-sens. Bref, dans la mesure où dans un document de réalité, le sujet d'énonciation s'identifie toujours à l'énonciateur, au locuteur ou auteur du document, « le sujet d'énonciation lyrique s'identifie [...] avec le poète, exactement comme celui d'une œuvre historique, philosophique ou scientifique s'identifie avec son auteur, au sens logique du terme » (241). Cependant, il y aurait une différence capitale qui, en définitive, départagerait le « je » lyrique du « je » philosophique ou théorique :

Alors que, dans le cas de ces documents de réalité cette identité n'est pas problématique puisque seul l'objet étant visé, le sujet n'a pas de rôle par rapport au contenu, il en va autrement avec le Je lyrique. L'identité logique ne signifie pas, dans ce cas, que tous les énoncés d'un poème dans son entier, doivent correspondre à une expérience réelle de l'auteur. La recherche littéraire a ainsi permis d'établir que la femme à qui s'adressent les poèmes courtois (*Minnelieder*) n'a le plus souvent pas été un amour vécu par le poète. Néanmoins, un tel constat est sans aucune pertinence pour la structure du poème courtois. L'amour qui s'y exprime sous une forme littéraire, aussi stéréotypée soit-elle, est bien le champ d'expérience du Je lyrique, que cet amour ait été pour lui une réalité ou un fantasme. (Hamburger 1986 : 241-242)

Bref, « le sujet lyrique ne prend pas pour contenu de son énoncé l'objet de l'expérience, mais l'expérience de l'objet » (243) et on ne peut jamais être sûr que celle-ci est exprimée telle quelle dans le poème. Comme disait Goethe, dans l'énoncé lyrique « aucun trait ne figure qui n'ait été vécu, mais aucun ne figure tel qu'il a été vécu » (245). Cela interdit deux choses à l'exégète : d'une part, de « nier l'identité entre le “je” lyrique et le “je” du poète », d'autre part, de décréter l'identité entre ce qui est énoncé et mis en forme par le poète et l'expérience « réelle » (245). Interdire de nier l'identité entre le Je lyrique et le Je du poète, c'est implicitement interdire de l'affirmer. Autrement dit, il y a indécidabilité ou, si l'on préfère, indétermination. Dans la logique de Käte Hamburger, la seule certitude, c'est que dans l'énoncé lyrique nous n'avons à faire à rien d'autre qu'à la réalité que nous fait connaître le Je lyrique comme étant la sienne, réalité subjective, existentielle, qui ne saurait être comparée à aucune réalité objective susceptible d'être le noyau de son énoncé (249).

Avant de passer à la différence que Käte Hamburger établit entre le Je lyrique et le Je du récit (fictif) à la première personne, il sied de

faire ici une mise au point concernant le « Je » théorique ou philosophique.

## 2. Le « je » des essais philosophiques ou des philosophes écrivains

Selon Hamburger, ce qui démarque le « je » philosophique du « je » lyrique, c'est que, dans le cas du premier, « le sujet d'énonciation (qui s'identifie avec l'auteur) n'a pas de rôle par rapport au contenu » comme cela arrive, au contraire, dans le second cas où l'on est précisément concerné « par le champ d'expérience du Je s'énonçant lui-même » (242). Reformulant sa position dans une perspective phénoménologique husserlienne, Hamburger écrit :

[S]i le sujet d'expérience – c'est-à-dire, au sens husserlien, l'expérience même qui se manifeste dans l'énonciation de type communicationnelle (ex. philosophie, histoire) – est orienté intentionnellement vers un objet, dans l'énoncé lyrique, le sujet d'expérience (autrement dit, le Je lyrique) remplace en quelque sorte l'intentionnalité par l'inclusion à des degrés variables de l'objet en lui-même. On peut décrire ce fonctionnement par la formule suivante : le sujet lyrique ne prend pas pour contenu de son énoncé l'objet de l'expérience, mais l'expérience de l'objet. (Hamburger 1986 : 143)

Si l'on ne peut contester le caractère intransitif du langage poétique et l'affirmation selon laquelle en poésie on est concerné par le champ d'expérience du Je s'énonçant lui-même, il semble cependant que l'approche du sujet d'énonciation philosophique ou théorique est discutable. Pour tout dire en un mot, le sujet d'énonciation philosophique que vise Käte Hamburger semble être celui du discours philosophique traditionnel ou classique. Les exemples qu'elle donne, à savoir Hegel, Kant et Heidegger, le suggèrent assez bien.

Dans les traités de philosophie, le philosophe-sujet de l'énonciation tend à s'effacer « comme pour laisser parler la vérité » ou donner place à un énonciateur qu'on pourrait dire universel (Cossuta 1989 : 17). Chez certains, la première personne assurant la fonction d'auteur ne se rencontre qu'aux seuils, dans les préfaces, les passages introductifs. L'exemple le plus saillant est celui du *Discours de la méthode* de René Descartes que d'aucuns ont tendance à lire comme un récit autobiographique. Mais comme le suggère Georges Gusdorf dans le second volume des *Écritures du Moi* (1991), c'est au prix d'une méprise consistant à ne pas prendre au sérieux les enjeux du changement qui s'opère après la découverte de la vérité fondamentale

(*Cogito ergo sum*) qui ouvre la voie à la véritable méditation philosophique ou, si l'on préfère, métaphysique (Gusdorf 1991 : 347).

Le sujet d'énonciation théorique que Hamburger distingue nettement du sujet d'énonciation lyrique semble aussi être celui de la pratique positiviste de l'histoire telle qu'on la trouve, par exemple, formulée par Langlois et Seignobos à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans leur célèbre manuel d'*Introduction aux études historiques* (1898).

Mais ce type de sujet d'énonciation qui ne prétend jouer aucun rôle par rapport au contenu en privilégiant l'objet de l'expérience n'est pas le seul possible en philosophie en particulier et en sciences humaines, en général. Le souci de catégorisation rigoureuse chez Hamburger me semble l'avoir poussée à jeter dans l'ombre ceux-là mêmes qui ont remis en question la pratique traditionnelle de la philosophie ou des sciences humaines. C'est le cas des philosophes-poètes ou philosophes-écrivains comme Nietzsche et Soren Kierkegaard au XIX<sup>e</sup> siècle, et d'un bon nombre de philosophes de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Ces derniers, en effet, n'écrivent plus des Traités pour offrir des systèmes ou des certitudes, mais des essais où ils n'hésitent pas à mettre en scène leur subjectivité. L'auteur est inséparable de la matière de ses livres. Sa préoccupation fondamentale est de donner un sens à sa propre vie, d'aller à la manière d'un Kierkegaard jusqu'au bout de sa plus personnelle exigence. « C'est ainsi seulement qu'il pense atteindre sa propre vérité, et en même temps la vérité universelle, qui ne peut se trouver dans l'oubli, mais dans l'accomplissement de soi » (Gusdorf 1963 : 28). Explicitement ou implicitement, l'essai se trouve être le lieu d'une épreuve de soi, d'une expérience dont le résultat sinon la visée est de prendre la mesure de sa pensée, de se connaître soi-même à travers ce qu'on écrit. On se souvient de Michel Foucault qui, une fois passé le temps de l'annonce de « la mort du sujet » (de l'homme), avait reconnu qu'il y avait « quelque fragment d'autobiographie » dans son travail théorique ou des « éléments de [s]a propre expérience » dans son analyse des institutions et des rapports avec les autres. « J'ai toujours tenu, disait Foucault à Didier Eribon, à ce que chacun de mes livres soit, en un sens, des fragments d'autobiographie. Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, la prison, la sexualité » (cité par Évrard 1995 : 9). Ne verrait-on pas là, comme le suggère aussi François Dosse, l'origine de la métaphore obsédante de l'enfermement et des notions comme



celles du normal et du pathologique dans son œuvre ? Comme pour fonder cette déclaration, il a écrit dans *L'Usage des plaisirs* que

l'« essai » – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée. (Foucault 1984 : 15)

En ce qui concerne l'histoire, Philippe Carrard dans *Poétique de la Nouvelle Histoire* (1998) a noté le fait que certains Nouveaux Historiens (de Braudel à Chartier) laissent des marques subtiles de leur subjectivité dans leurs énoncés. « Abandonnant la réserve propre au chercheur et au discours savant (sensible encore dans les discrets « je pense » et « il semble » de DUBY et de Furet), ils prennent parti et expriment avec force leurs opinions personnelles ». Par l'usage des points d'exclamation, par exemple, ces historiens re-introduisent la « personne passionnelle » (Barthes 1967 : 69), leur affectivité dans l'écriture de l'histoire et transforment subtilement des « affirmations de » en « réactions à » les énoncés qu'ils accompagnent » (Carrard 1998 : 94).

Il nous semble que c'est dans cette vague de philosophes essayistes et de praticiens des sciences humaines prenant leur distance par rapport à un discours philosophique ou scientifique de type positiviste, discours dont la remise en question entreprise par Raymond Aron, entre autres, a atteint son apogée autour des années 1970 avec Paul Ricœur (1955), Adam Schaff (1971), Paul Veyne (1971), Michel de Certeau (1975) et la vague des phénoménologues, que se situe Mudimbe essayiste et critique du positivisme, mais aussi romancier attentif à l'expérience vécue du sujet. Il est fort significatif que *L'Écart* mette en scène l'échec d'une écriture érudite, positiviste, d'un thésard en histoire. En effet, le journal de Nara, le héros de Mudimbe, comme celui de Roquentin, le héros de Sartre dans *La Nausée* – la comparaison, comme on le verra n'est pas gratuite – évoque le transfert de méthode : de l'enquête historique à la manière des anciens maîtres, qui sont Lanson pour Sartre et Jan Vansina pour Mudimbe, à l'enquête existentielle.

### 3. Le « je » lyrique et le « je » du récit à la première personne

Pour bien saisir la différence que Käte Hamburger établit entre le Je lyrique et le Je du récit à la première personne, il nous paraît pertinent de partir de la distinction, mieux de l'opposition qu'elle établit entre « l'énoncé autobiographique vrai » ou « énoncé de réalité vrai » (1978 : 276) correspondant, dans la terminologie de Lejeune ou de Genette, au « récit autobiographique authentique » caractérisé par « l'identité *auteur = narrateur = personnage* » (Genette 1991 : 79), – ce serait le cas, malgré quelques astuces, des *Corps glorieux des mots et des êtres* de Mudimbe – et « l'énoncé de réalité “non vrai”, qui équivaut à l'énoncé de réalité feint [...] Le concept de *feint* indique que quelque chose est allégué, inauthentique, imité » (Hamburger, 276). Cet « énoncé de réalité non vrai » est ce que Hamburger appelle encore « récit à la première personne ». C'est précisément le cas d'*Entre les eaux* de Mudimbe qui procède par emprunt ou simulation des allures narratives du récit autobiographique authentique (Genette 1991 : 90). En d'autres termes, le récit à la première personne que Hamburger refuse de ranger dans le genre fictionnel<sup>15</sup>

est une « *mimésis* » de l'énoncé de réalité – ce qui, bien entendu, signifie autre chose qu'une *mimésis* de la réalité elle-même, de cette *mimésis* qui est à la source du genre fictionnel. En tant qu'énoncé de réalité à la première personne, il parle certes de lui-même et ne peut donc éviter d'intégrer également une vérité subjective, mais en même temps, comme tout récit authentique, à la première personne, il est orienté vers la présentation d'une vérité et d'une réalité objectives. Le récit à la première personne prétend raconter le monde comme expérience du Je, mais aussi le monde en lui-même, comme une réalité indépendante du Je à laquelle celui-ci est confronté. [...] En tant qu'il est une énonciation feinte, le récit à la première personne ne satisfait pas au concept de réalité, et la teneur spécifique en irréalité n'y est pas mise au compte de la vérité subjective du Je lyrique, mais à celui de la non-vérité objective d'une réalité feinte et, par voie de conséquence, d'un sujet feint. (Hamburger 1986 : 289-290)

Ceci signifie aussi que sur le plan structurel, le Je-Narrateur feint n'a rien de commun avec le Je de l'auteur qui l'a inventé. « Du point de vue de la phénoménologie de la littérature, écrit Hamburger, il est

<sup>15</sup> Cette classification n'étant pas notre objet, nous renvoyons au chapitre 3 du livre de Gérard Genette, *Fiction et diction* (Paris, Seuil, 1991) pour la discussion de la distinction hamburgérienne entre le domaine de non-fiction (la poésie lyrique, l'autobiographie, le récit à la première personne) et celui de la fiction dont une des marques spécifiques selon Hamburger est la narration à la troisième personne.

donc aussi peu pertinent pour le récit à la première personne que pour celui à la troisième personne de savoir si, et dans quelle mesure, l'auteur s'est représenté dans l'un ou l'autre de ses héros » (292). Si la position de Hamburger paraît ici très tranchée, il faut cependant souligner qu'ailleurs elle semble incertaine, sujette à négociation. En effet, parlant des récits à la première personne ayant un haut degré de réalité qui les rapproche de l'autobiographie véritable, elle laisse entendre sans trop élaborer que « dans bien des cas, seules des enquêtes documentaires pourraient trancher sur la relation que la fiction y entretient avec la vérité » (290) ou, selon les mots de Genette, sur la relation entre le factuel et le fictionnel (1991). On trouve aussi cette position chez Lejeune lorsqu'il parle de « fiction autobiographique ». C'est la voie que nous adoptons.

Nous pensons que la confrontation des données livrées par le « je » (réel) du récit autobiographique authentique sur lui-même à celles offertes par le Je (réel) des poèmes et des essais philosophiques et par le Je-feint des romans avec les précautions nécessaires pourrait montrer comment, par le biais de la parodie, des techniques de dissimulation, de transposition et de subversion qui signifient la volonté de faire œuvre d'art, la subjectivité mudimbiennne se manifeste et se dissémine même dans son œuvre fictionnelle, comme pour l'articuler « sur ce dont elle surgit (la vie de l'écrivain), la société » (Maingueneau 1993 : 133). Cela permettrait aussi de montrer comment l'écriture autobiographique des *Corps glorieux* subsume la dynamique des poèmes, des romans et des essais. En effet, dans les romans, surtout *Entre les eaux*, *L'Écart* et *Shaba deux*, l'analyse de soi, la quête de l'origine de sa personnalité a souvent été le sujet favori des héros mudimbiens.

L'objection qu'on pourrait nous faire consisterait à brandir la distinction faite par Proust entre l'écrivain et l'homme du monde (Proust 1954 : 134), reprise par Barthes dans sa phrase célèbre : « Qui écrit n'est pas qui vit. » Certes, qui écrit n'est pas qui vit, mais l'acte d'écrire s'inscrit bien dans une vie qui a une histoire et dont il est souvent difficile de séparer les moments de manière étanche. À ce sujet, la réplique de Maingueneau à Proust nous paraît judicieuse :

Certes, écrit-il, le mondain qui traverse les salons parisiens ne coïncide pas avec l'auteur de *La Recherche du temps perdu*, mais il participe de l'économie subtile qui a permis d'écrire ce roman. Il a bien fallu être un mondain, *perdre* beaucoup de *temps* dans les salons et les villégiatures pour partir à sa *recherche* [...], il a

fallu s'enfermer dans la solitude d'une chambre « fermée, sans communication avec le dehors » comme « l'âme du poète », pour attester que le véritable « moi de l'écrivain » n'est pas l'homme du monde que l'on était auparavant et que l'on redevient par intermittences. (Maingueneau 1993 : 54)

On pourrait aussi rappeler les mots de Merleau-Ponty à propos du rapport entre la vie du peintre Cézanne et son œuvre. Le style du peintre (comme celui de l'écrivain) « n'est pas le style de sa vie, mais il la tire, elle aussi, vers l'expression » (Merleau-Ponty 1960 : 79). Comme le disait le phénoménologue français à propos de Léonard de Vinci, c'est manquer la vraie grandeur des artistes que de défendre de rien savoir sur leur vie et de mettre leur œuvre comme un miracle hors de l'histoire privée ou publique et hors du monde. La vraie grandeur de Léonard, c'est d'avoir réussi à faire de tout ce qu'il avait vécu un moyen d'interpréter le monde, ce n'est pas qu'il n'eût pas de corps ou de vision, c'est que sa situation corporelle ou vitale a été constituée par lui en langage. Merleau-Ponty écrit :

Quand on passe de l'ordre des événements à celui de l'expression, on ne change pas de monde : les mêmes données qui étaient subies deviennent système signifiant. Creusées, travaillées de l'intérieur, délivrées enfin de ce poids sur nous qui les rendait douloureuses ou blessantes, devenues transparentes ou mêmes lumineuses, et capables d'éclairer non seulement les aspects du monde qui leur ressemblent, mais encore les autres, elles ont beau être métamorphosées, elles ne cessent pas d'être là. La connaissance qu'on peut en prendre ne remplacera jamais l'expérience de l'œuvre elle-même. Mais elle aide à mesurer la création et elle enseigne ce dépassement sur place qui est le seul dépassement possible. Si nous nous installions dans le peintre pour assister à ce moment décisif où ce qui lui a été donné de destinée corporelle, d'aventures personnelles ou d'événements historiques cristallise sur le motif, nous reconnaitrions que son œuvre, qui n'est jamais un effet, est toujours une réponse à ces données, et le corps, la vie, [...] les écoles, les polices, les révolutions, qui peuvent étouffer la peinture, sont aussi le pain dont elle fait son sacrement. (Merleau-Ponty 1960 : 80)

Le mot dépassement dans cette citation est très important pour nous, car il situe le travail de création dans la dialectique existentielle du sujet artiste. C'est peut-être à partir d'ici qu'on peut comprendre pourquoi Mudimbe fut fort sensible à l'accueil que certains de ses pairs parisiens de gauche réservèrent à son premier roman, *Entre les eaux*, dans lequel ils virent l'incarnation de « "la trahison des clercs" en Afrique » (CG, 102-103). Mais on sait aussi que Mudimbe dit se reconnaître quelque peu dans cet être, Pierre Landu, qui est sorti de son imagination.

*Page laissée blanche intentionnellement*

## Chapitre VI

### V. Y. Mudimbe et la quête d'une parole poétique authentique

Pour bien saisir les enjeux de la dramatisation et de la politique de l'énonciation dans l'œuvre poétique et, par la suite, dans les premiers essais mudimbiens publiés entre 1971 et 1982, il faut, certes, avoir présent à l'esprit le contexte littéraire et intellectuel africain au début des années 1970. Mais il est aussi important de ne pas oublier les particularités liées à l'histoire culturelle et politique du Congo-Zaïre, surtout entre 1970 et 1980, période qui a été dominée par « la révolution culturelle mobutienne » (Kangafu 1973 : 32).

Avant de retracer les grandes lignes de l'espace culturel mobutien, il convient de rappeler que, comparativement aux colonies françaises, c'est assez tard que les Congolais, maintenus dans une sorte d'autarcie culturelle par la politique coloniale belge, ont pris pleine connaissance du mouvement de la négritude. Comme le soulignait Mouralis (1988 : 38), « la thématique et l'écriture de la négritude sont absentes du Zaïre jusqu'à la publication en 1955 du recueil d'Antoine Roger Bolamba, *Esanzo*, et à la reconnaissance du texte par L.S. Senghor ». Cependant, cela ne signifie pas que l'activité littéraire est inexistante. Comme l'ont montré Mukala Kadima Nzuji (1984) et Albert Gérard (1984), cette dernière s'est réalisée sous l'œil vigilant du colonisateur, précisément depuis 1945, dans des « Cercles des évolués » autour de *La Voix des Congolais*, sous d'autres formes et à travers d'autres pratiques que celles de la négritude. C'est, entre autres choses, la situation créée par cette politique d'autarcie qui a coupé les Congolais du monde extérieur que le jeune intellectuel Mudimbe dénonçait dans un article-bilan publié en 1970 dans la revue *Afrique littéraire et artistique* et qui n'est pas étranger à la volonté de promouvoir une « littérature zaïroise » au cours de la décennie 70, connue aussi par le nom de la décennie de « l'Objectif 80 » :

La vie littéraire congolaise, comparée à celle des anciennes colonies françaises, est d'une stérilité remarquable. Aucune œuvre importante, aucun auteur vraiment marquant. Sans doute, on trouve dans un passé relativement récent quelques publications qui ont connu leurs moments de gloire : des recueils de poèmes comme *Les premiers essais* [...]. Excepté *Esanzo* qui, par sa naïveté, séduisit

L. S. Senghor, il s'agit au mieux de brillants exercices scolaires dont le principal mérite a été longtemps d'être des promesses. Mais ces promesses ont tourné court. Ainsi pendant la belle période de la négritude qui, entre 1945 et 1960, voit naître et se multiplier des expressions littéraires d'une conscience africaine, l'Afrique belge, coupée de l'Afrique française pour des raisons politiques, ignorera même le concept de négritude. (Mudimbe 1970 : 14)

La découverte de la négritude célébrant les valeurs culturelles africaines ne sera pas étrangère à l'effervescence, dans l'espace culturel défini par le « nationalisme zaïrois authentique » du président Mobutu, d'une poésie de l'authenticité qu'on peut lire comme la version congolaise de la négritude dont le grand chantre et théoricien honora le Congo de sa visite en 1969. À l'occasion de cette visite, fut organisé à Kinshasa le concours littéraire Léopold Sédar Senghor, suivi, en 1970, du concours de poésie Joseph-Désiré Mobutu, et en 1972, du concours littéraire national Mobutu Sese Seko. Le but de ces concours littéraires était on ne peut plus clair : « montrer au monde que la République Démocratique du Congo est déterminée à créer une nation congolaise forte et prospère, car le Congo s'est résolument engagé dans la voie du renouveau culturel qui doit emboîter le pas à la lutte économique » (Mobutu 1975 : 413).

La poésie se mettait ainsi au service de la construction de la nation et de la gloire de son chef. Senghor n'avait-il pas assigné au poète-griot la noble mission « de chanter/ Les Ancêtres les Princes et les Dieux, qui ne sont fleurs/ ni gouttes de rosée » (Senghor 1964 : 12), autrement dit, qui sont immortels ?

## 1. Écrire en milieu clos : l'espace culturel mobutien et la place de l'art

Pour cartographier très rapidement « l'espace culturel » mobutien, nous nous servons de l'essai du propagandiste et idéologue mobutiste Kangafu, à savoir l'*Essai sur la problématique idéologique du recours à l'authenticité*. Le but de cet essai était de fonder philosophiquement et d'explicitier les orientations générales de la vie politique, sociale, culturelle et économique définies par le Général Mobutu dans son *Discours sur l'authenticité* au tout début des années 1970. En bref, comme l'indique l'essayiste, le *Discours sur l'authenticité* voulait mettre en route « la Révolution culturelle zaïroise » (Kangafu 1973 : 32) en créant « un lieu culturel », ou un « environnement psycho-

social nécessaire à l'exercice d'une existence intellectuelle » (31). Mais comment se caractérise ce « lieu culturel » ?

L'espace culturel mobutien tel que Kangafu l'esquisse en explicitant le discours de son maître à penser semble consister en la restauration de « la raison ancestrale ». En effet Kangafu écrit :

Le thème du « recours à l'authenticité » souligne la nécessité d'organiser les pôles de références de l'Africain, du Zaïrois. Partant, il en appelle à « lui-même » comme conscience-instance critique et comme le sujet même de l'univers acculturé du Zaïre ; à « l'effort collectif », cette vie « sociale collectiviste et communautaire de l'Afrique ancestrale » (Senghor) comme raison – dans le sens mathématique du terme – de l'organisation de la société ; à « la femme zaïroise » comme gardienne de nobles traditions ancestrales ; au « chef coutumier » comme modèle de l'autorité, à « l'homme zaïrois » comme être historique. (Kangafu 1973 : 29-30)

L'environnement psychosocial de l'espace culturel mobutien est donc celui de l'Afrique ancestrale dont l'organisation était fondée sur l'existence d'une hiérarchie fondamentale classant les individus d'après leur niveau de participation à la force vitale universelle (114). Le Président-chef est celui autour de qui tout s'organise. Il protège et donne sens à tout ce qui vit sur l'espace qu'il anime (9). Et comme toute divinité protectrice, il doit être chanté, loué, vénéré. En somme, on peut dire que l'espace socioculturel mobutien est un espace cultuel, où tout doit chanter la majesté du chef. Entrent dans ce schéma l'organisation du concours de poésie Joseph-Désiré Mobutu, en 1970, lors du cinquième anniversaire du nouveau régime, et en 1972, celle du deuxième concours littéraire national Mobutu Sese Seko.

C'est dans ce contexte que s'organise un mouvement de poésie résolument « militante », chantant la magnificence et les hauts-faits du « Président Fondateur » présenté comme « Guide », « Messie » et « Soleil ». Des échantillons de cette poésie sont offerts dans une anthologie significativement intitulée *Marche au soleil. Poésie militante zaïroise* parue en 1974 sous la responsabilité du Général Lonoh Malangi. Ce mouvement de « poésie militante zaïroise » va de pair avec l'effervescence d'un théâtre allant dans le sens de la glorification de la Terre des Ancêtres, de la nation, du peuple et de son chef. Il fait revivre les figures historiques symbolisant la résistance à la colonisation, tels que Simon Kimbangu, Ngongo Lutete, Tamouré, Msiri. Il a trouvé ses meilleurs représentants en des auteurs comme Elebé Lisembe avec son *Simon Kimbangu ou Le Messie noir* suivi du *Sang*



des noirs pour un sou (1972) et *Chant de la terre/chant de l'eau* (1973), et Mobyem Mikanza, avec sa pièce de théâtre *La bataille de Kamanyola* (1975).

On le voit, dans l'espace culturel mobutien, l'art n'a pas à se définir dans son autonomie. Il est « défense et illustration » de la hiérarchie des valeurs instituées par le chef. Kangafu le dit sans détours : « La création scientifique, littéraire et artistique, l'interprétation zaïroise des faits et des événements, trouveront leur orientation dans ce devoir-être de l'authenticité » (Kangafu 1973 : 33). Ou, plus amplement :

L'idéologie de l'authenticité est l'expression de la rénovation apportée par le Régime du 24 Novembre 1965. C'est par elle que se trouve indiqué « ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est beau et ce qui est laid, ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui est sublime et ce qui est vil ». Elle dit se [*sic*] qui vaut mieux, ce qui est préférable, ce qu'il faut estimer, admirer, détester, mépriser. Elle dit ce qu'on doit sacrifier et à quoi. L'idéologie de l'authenticité établit dès lors une échelle de valeurs. (Kangafu 1973 : 42)

Ces affirmations au style catéchétique font directement penser à ce que le critique et romancier congolais Georges Ngal, vers la fin de la décennie 1970, appellera « coercition contre l'imaginaire » (1979) auquel on prescrit d'emblée un horizon, des limites à ne pas dépasser. On ignore que l'art (moderne) se refuse à n'être que « la représentation d'un ordre » sociopolitique ou culturel. Il se veut « plutôt [sa] permanente et anxieuse contestation » (Duvignaud 1972 : 34). L'on voudrait que l'artiste ou l'écrivain exprime l'authenticité du peuple zaïrois ou africain en oubliant que

La création échappe à toute prévision, à toute planification, à toute décision d'un parti ou d'un État. L'artiste [...] n'exprime son peuple que s'il ne se le propose pas, et si nul ne le lui commande. Car si l'on pouvait le lui prescrire, cela voudrait dire que ce qu'il va produire a déjà été dit dans la langue de la prose quotidienne, technique, politique : sa création serait une fausse création. (Ricoeur 1955 : 297)

La vérité, en définitive, est que l'espace culturel mobutien se voulait un espace totalitaire. Il se devait d'être sans dehors pour conjurer les risques d'une énonciation non contrôlée. La création littéraire devait être « dans l'ordre des lois ». On devait veiller sur son apparition (Foucault 1971 : 9). D'où l'investissement de tous les lieux de créativité et de prise de parole. L'université n'était pas oubliée. Au campus de Lubumbashi, où enseignait Mudimbe, fut créée la revue *Jiwe. Or-*

*gane culturel et scientifique du Comité Régional du MPR.* Au hasard de nos investigations, nous sommes tombés sur sa troisième livraison. Sur ses six articles, trois étaient explicitement guidés par le « devoir-être de l'authenticité », à savoir : « Langues et littératures zaïroises : la problématique de l'authenticité » signé par le professeur Mbulamoko Nzenge Movoambe, « La littérature orale et authenticité II » du professeur Mufuta Kabemba, et « Droit, révolution et vigilance révolutionnaire » de Yabili Yalala. L'éditorial signé par le poète Mukala Kadima Nzuji, alors assistant à la Faculté des Lettres, suggère bien l'atmosphère et le mot d'ordre :

Le lecteur qui l'ouvre [ce numéro] se trouve d'emblée en présence d'un lieu d'échange, de rencontre et de sympathie où tous les militants intellectuels de l'Université nationale du Zaïre, singulièrement du Campus de Lubumbashi, ont le droit de s'exprimer et de se faire entendre, où ils peuvent se confronter intellectuellement et idéologiquement, tout en contribuant, sous l'égide du MPR, notre Parti, à la mise en valeur et à l'approfondissement de notre authenticité. (Kadima Nzuji 1974 : 3)

Dans le cadre de cette valorisation et de cet approfondissement de l'authenticité, le professeur Mbulamoko s'interrogeait de manière insistante : « Quelle est la place, quel est le rôle, quelle est l'importance des langues zaïroises dans la recherche de notre authenticité ? » Et la réponse, tout aussi insistante, suivait :

Il est bon de souligner d'abord qu'il n'y a rien de plus authentique, de plus véridique, de plus typiquement et profondément zaïrois pour un Zaïrois que de parler une langue zaïroise. La place qu'occupent nos langues dans l'expression et l'affirmation de notre identité nationale et de notre personnalité culturelle est irremplaçable. Leur rôle est celui de support essentiel de toutes les manifestations de notre existence. Quant à leur importance, elle s'impose à l'esprit quand on se demande si le Zaïre serait ce qu'il est culturellement sans ses langues. (Mbulamoko 1974 : 45)

Si la littérature en langues zaïroises est celle qui est de par sa nature même la plus authentique et la plus véridique, qu'en est-il de la littérature zaïroise en langue française ? Celle-ci doit remplir certaines conditions pour répondre aux exigences de l'authenticité. Il s'agit de puiser son inspiration dans les réalités traditionnelles présentées naguère par les théoriciens de la négritude comme spécifiquement africaines. Un poème écrit en français sera donc dit authentique : (a) s'il comporte des allusions aux pratiques rituelles, surtout à la danse

comme expression des motions affectives les plus variées ; (b) s'il « cosmise » toute démarche de l'esprit et les mouvements du cœur ; enfin (c) s'il évoque l'action des Ancêtres. Les poètes dont les textes ne contiennent pas ces éléments sont considérés comme des « écrivains de caricature », et mission est donnée à une police culturelle, la critique littéraire, de les traquer pour les « rappeler » à l'ordre :

Il lui appartient [...] de rappeler à l'ordre les éventuels « écrivains de caricature » en vue de les authentifier. Cette mission d'authentification est nécessaire si l'on veut que la littérature zaïroise de langue française ne soit pas considérée comme moins authentique que celle en langues zaïroises. (Mbulamoko 1974 : 52)

C'est un pareil rôle de police idéologique ou culturelle que jouent les sages convoqués pour juger Giambatista Viko dans le récit de Ngal, *Giambatista Viko ou le viol du discours africain*, publié pour la première fois à Lubumbashi en 1975. Dans ce roman, un écrivain est condamné pour avoir voulu porter atteinte à la spécificité africaine en se proposant de faire une synthèse entre les ressources de l'art oral et du roman. En somme, ne devrait s'épanouir dans ce Zaïre authentique et révolutionnaire que l'intellectuel, l'écrivain ou l'artiste se définissant comme « homme du discours du Prince ». La création, en 1973, de l'Union des Écrivains Zaïrois (UEZA) et son fonctionnement sous la direction des Généraux vont dans ce sens. L'histoire de cette institution a été marquée, entre autres, par l'organisation d'un colloque sur le thème « Authenticité et développement » dont les conclusions ont établi « la prééminence de la "pensée du Guide" sur toutes les figures culturelles » (Ngandu 1997 : 278-279).

Dans une situation comme celle-ci, on comprend que le poète conscient des exigences propres à son métier fasse des conditions de possibilité d'une parole poétique véritable le thème même de son œuvre : d'où parler si tous les lieux de prise de parole sont déjà investis par le discours idéologique ? Comment parler, sinon en commençant par « crier contre » ce discours, « crier pour la liberté de créer » et le droit à la subjectivité (RVQ, 58) ? Que faire pour que la création poétique ne se laisse pas aliéner par l'idéologie dominante et triomphante ?

## 2. « Déchirures » et la dramatisation de l'énonciation poétique

### 2.1. D'une interprétation à une autre

*Déchirures* de Mudimbe a fait l'objet de plusieurs études critiques qui, en privilégiant une approche sociologique ou moralisante, semblent souvent passer à côté d'un des enjeux fondamentaux du recueil. C'est le cas de la lecture de Mbuyamba Kankolongo (1973 : 172). En effet, après avoir affirmé qu'il s'agit d'une poésie intellectuelle, « mallarméenne », le critique congolais consacre la quasi-totalité de son analyse à montrer que le motif de l'écriture, c'est la misère, le drame que connut le peuple congolais au lendemain de l'indépendance. Il s'agit, écrit-il, d'une poésie de révolte contre les « déchirures », une poésie du déchirement et de l'événement historique. « Loin de se limiter au Zaïre, continue Mbuyamba, la dimension de ce drame renvoie à tout un monde (le Tiers-Monde), alors confronté à une autre partie du monde (le monde capitaliste) » (172). Il fait ainsi référence à ces vers :

Stanleyville ou Kisangani  
et après  
Haïti et Vietnam  
et ensuite ?  
les morts du Vietnam  
les affamés des Indes  
les nègres des États-Unis  
les nègres émasculés de l'Afrique du Sud  
dans une lancée. (D, 30)

De même, dans un bel article panoramique sur la poésie congolaise entre 1945 et 1990, Makolo Muswaswa écrit : « Dans son premier recueil intitulé *Déchirures*, V. Y. Mudimbe exprime la souffrance causée par les événements funestes : les assassinats, les tortures, les fusillades, la haine de tout un peuple, de toute une race dont le poète est le porte-parole » (Makolo Muswaswa 1995 : 66-69). Makolo note que le poète exprime cette souffrance à travers son identité. Et il cite ces extraits :

Me voici : pli des lèvres, raie des rides, cris des sommiers, creux des désirs en tempête. J'épouse des nourritures refroidies et la chaleur des hébergements bousculés. (D, 10)

Je suis le fils d'offrandes rejetées  
 et violées par l'innocence de la technique et la faim  
 des lopins de terre. (7)

Dans sa lancée, le critique fait encore remarquer que

dans la description de cette souffrance percent les traits physiques et moraux par lesquels l'Occident caractérise globalement la race noire ainsi que la double origine de cette souffrance : la religion (dans la mesure où « offrandes rejetées » évoque Caïn et la malédiction de Cham) et l'histoire, et plus précisément la conquête européenne. Le poète exprime ensuite cette souffrance en décrivant les conséquences des événements qui avaient endeuillé Kisangani pendant la rébellion. (Makolo Muswaswa 1995 : 66)

Makolo Muswaswa souligne pertinemment que le vocable « verbe » écrit dans certaines parties du recueil avec un V majuscule a une charge et une fonction semblable à celle du « Verbe » dans le prologue de l'évangile de Saint Jean ; mais sa préoccupation première, qui semble consister à trouver un sens social et même moral au recueil, l'empêche d'exploiter cette intuition. Étendant son analyse aux autres recueils de Mudimbe, Makolo note que ce dernier prolonge et approfondit l'expression de la souffrance dans *Fulgurance d'une lézarde* et dans *Entretailles*, où le remède à la misère millénaire et multiforme qui afflige tout un peuple, tout un continent, toute une race, est exprimée avec plus de précision. Il s'agit de la révolte et de l'action révolutionnaire, évoquées avec leur résultat bénéfique (69). Dans sa conclusion, il affirme avec raison, mais sans expliciter, comme si cela allait de soi : « Qu'elle chante l'amour ou la révolution, la poésie de V. Y. Mudimbe se caractérise par l'usage de la métaphore synesthésique et d'autres tropes comme la synecdoque qui rendent ses poèmes hermétiques » (69).

Enfin, l'orientation thématique de Bernard Mouralis (1988) semble avoir limité son approche de l'œuvre poétique de Mudimbe. Mouralis trouve des liens possibles entre la poétique de Mudimbe et celles de Baudelaire, Nerval et Apollinaire, mais passe sous silence, ou presque, les trois noms que l'auteur a placés aux endroits stratégiques de son recueil. Il s'agit de Jean de la Croix, Rembrandt et Mallarmé. Il nous semble que l'élucidation de la raison d'être de la citation du mystique espagnol, du peintre hollandais et du poète moderne par excellence, ainsi que du contexte littéraire et idéologique auquel l'avant-propos du recueil fait allusion, peut ouvrir des portes à une analyse plus poussée

des enjeux du premier livre de Mudimbe. Il n'est pas vain de signaler que dans une abondante contribution à un ouvrage collectif, à savoir *Du Congo au Zaïre. Essai de bilan* (1981), Mudimbe notait un « culte de la poésie » autour des années 1967-1970. Ne serait-ce pas cet engouement envers la poésie qu'il dénonce en évoquant Mallarmé ? On sait, en effet, que ce dernier ne voulait pas d'une démocratisation de cette chose sacrée qu'est la poésie. L'insistance de Mudimbe sur la prolifération des « imitations maladroites ou habiles » et sur « le vertige de la négritude » n'est pas sans intérêt pour qui veut comprendre les enjeux de son écriture. Le passage ci-après en témoigne :

Le genre le plus fréquenté est assurément la poésie. Les quotidiens comme les hebdomadaires de Léopoldville, Elizabethville, Stanleyville, hier, de Kinshasa, Lubumbashi et Kisangani aujourd'hui, publient régulièrement des courts poèmes sous le label « le coin des essayistes ». Chapeau significatif ; l'essayiste est entendu au sens d'apprenti. C'est généralement, dans les années 60, un bon élève sorti d'un des collèges ou d'un séminaire ecclésiastique et dont les poèmes s'inspirent tout autant des pièces classiques d'anthologies ou de chrestomathies que de « la passion africaine » de ces premiers mois tragiques de la nouvelle république congolaise. Mais l'esprit de cette littérature, c'est aussi le détour discret ou indiscret par Aimé Césaire ou L.S. Senghor dont on découvre les voix et la souveraineté des cris. Des imitations maladroites ou habiles prolifèrent. Sous leurs signes, des ambitions s'esquissent et le vertige de la Négritude s'installe chez les jeunes poètes. (Mudimbe 1981 : 365)

Ce contexte d'écriture permet d'entrevoir la dynamique de dissidence qui est au cœur de l'écriture poétique de Mudimbe. Cette dynamique l'a, par ailleurs, amené à créer, au tout début des années 1970, une maison d'édition, le Mont Noir. Selon ses propres mots, cette maison qui a fait paraître *Déchirures* avait pour mission d'être « signe d'une qualité et d'une maturité poétiques » (356). Dans cette perspective, s'il est vrai que *Déchirures* est l'expression de la souffrance, celle du poète et celle de son peuple, il convient d'ajouter qu'il est aussi, sinon surtout, le manifeste d'une poétique de l'écart qui se trouve annoncée dès le préambule par les mots : « J'aimerais crier contre les poèmes pour que surgisse l'indiscrete insistance de l'extase : Jean de la Croix » (D, 7).

## 2.2. La quête d'une instance poétique

Le partage est un mot, plat, face aux habitudes, surtout, lorsque celles-ci sont coupes chargées de fleurs et de santé. La souffrance physique, les déchirures ne sont peut-être, elles, que des figures. (D, 7)

Voilà le premier paragraphe du préambule de *Déchirures* qui, comme c'est l'habitude chez Mudimbe, donne des indications sur la scène d'énonciation et, plus précisément, sur l'intention qui sous-tend la prise de parole. Mais que suggère ce paragraphe ? Comment l'interpréter ?

Il nous semble établir une opposition entre deux usages du langage : d'une part, un usage qui le livre à la platitude confortée par les habitudes, de l'autre, un usage qui le fait sortir de ses sillons coutumiers. Le premier usage, avec ses « coupes chargées de fleurs et de santé » est sans doute celui de la négritude triomphante et du nationalisme zaïrois authentique. C'est un langage livré aux conventions idéologiques, politiques et esthétiques dont le point précédent nous a donné une idée. Le second usage, fait de figures, s'affirme comme écart par rapport au premier.

Écart semble bien être le mot qui convient pour parler du langage qui nous est suggéré par le terme « figures ». Qu'est-ce qu'une figure, en effet ? Le mot pourrait faire penser à bien des choses. Mais étant au seuil d'un recueil de poèmes, l'expression « figure de style » qui indique le passage d'un niveau de langage à un autre, d'un sens littéral à un sens littéraire, s'impose à l'esprit. « Figure » suggère qu'on est au seuil d'un univers symbolique, qui ne devient accessible que par la vertu d'un processus incontournable de décodage. Ces mots de J. Cohen sur la « figure » peuvent être éclairants :

Toute figure [...] comporte un processus de décodage en deux temps, dont le premier est la perception de l'anomalie, et le second sa correction, par exploration du champ paradigmatique où se nouent les rapports de ressemblance, de contiguïté, etc., grâce auxquels sera découvert un signifié susceptible de fournir à l'énoncé une interprétation sémantique acceptable [...].

La figure présente donc en définitive une organisation bi-axiale, articulée selon deux axes perpendiculaires, l'axe syntagmatique où s'établit l'écart, et l'axe paradigmatique où il s'annule par changement de sens (cité par Johnson 1979 : 93).

Si la figure se fonde sur un écart ou la violation de la logique, il faut souligner, comme le suggère Barbara Johnson, que l'exercice de lecture ne consiste pas à rétablir la logique violée ou soumise au dys-

fonctionnement dans ses droits, mais plutôt à « introduire dans l'espace d'une autre logique » (Johnson, 94) : celle qu'institue le poète qui, selon le mot de Mallarmé, donne un sens plus pur aux mots de la tribu. On pourrait donc dire que ce qui s'annonce d'entrée de jeu au seuil de *Déchirures*, c'est la « désautomatisation du langage comme du regard habituel » (RVQ, 58). C'est ainsi que Mudimbe peut continuer son préambule en ces termes :

J'aimerais crier contre les poèmes pour  
que surgisse l'indiscrète insistance de l'extase :  
« O lampes de feu  
« Dans les splendeurs desquelles  
« Les profondes cavernes du sens  
« Qui était obscur et aveugle  
« Donnent avec une perfection extraordinaire  
« Chaleur et lumière, tout à la fois,  
« À leur bien-Aimé. (D, 7)

On le voit, le geste de se distinguer n'est pas un but en soi. Comme dirait de Certeau, il s'impose plutôt, rendu nécessaire par le désordre, la sclérose, la trivialité (la platitude, les habitudes) « dont il faut se séparer pour circonscrire l'espace d'un recommencement et pour définir les méthodes d'une construction » (Certeau 1982 : 217) ou le chemin vers les « profondes cavernes du sens » (D, 7). L'individu qui signe sa rupture avec un univers et son langage, comme condition de possibilité de l'acte poétique qui doit produire les règles de son fonctionnement comme langage, se trouve un allié en la personne du poète mystique espagnol Jean de la Croix.

En effet, comme le discours qui est en train de se mettre en place, qui construit son lieu de surgissement, une coupure circonscrit et inaugure le discours mystique en le séparant d'un monde déjà épelé. Les mystiques réclament le droit de nommer comme pour la première fois en se désolidarisant des langages reçus, voisins, institutionnalisés ou dogmatiques. Ce qu'ils revendiquent, c'est le droit de laisser parler l'expérience personnelle, ce qui les habite, au fond, leur désir. Comme le rappelait de Certeau :

Thérèse affirmait déjà : « il y a une autre manière de ravissement, et je l'appelle (le *llamo yo*) “vol de l'esprit” » ; « J'appelle (*llamo yo*) “surnaturel” ce qui... » ; « J'ai l'habitude de dire (decir) “suspension” pour ne pas dire “extase” qui... » ; « J'appelle (*llamo yo*) “transport” un désir qui... », etc. ; et elle prenait ses distances par rapport au lexique des autres (“*dicen*”) – Jean de la Croix en faisait au-



tant – « Ici nous appelons (llamamos) “nuit” la privation de goût... » –, avec la même façon de marquer ses distances à l'égard de langages voisins. (Cerateau 1982 : 184-185)

Le langage mystique requiert toujours un décodage pour le non-initié. Et ce n'est pas tout. « L'énonciation mystique se distingue de l'ordonnance objective des énoncés. Elle donne sa formalité à la mystique. D'où l'importance prise par l'instauration de ce nouveau lieu qu'est le “je” » (Cerateau 1982 : 221). Ce dernier est le lieu de l'expérience personnelle, singulière, se distinguant des savoirs constitués et des paroles parlées. C'est un pareil processus que semble suggérer Mudimbe.

La parole poétique surgira du lieu intime, du château intérieur. Ce sera un cri surgissant des profondeurs de l'être. Le poète s'exile, se soustrait donc des institutions du sens refroidi pour exercer sa capacité de produire une parole neuve en se servant d'« un langage dégagé » (D, 30). Cette parole neuve signifie la genèse d'un monde nouveau. Autrement dit, l'acte présent de parole surgissant comme une étincelle des profondeurs de l'être a pour mission de défaire, mieux, de relativiser la pertinence des discours garantis pour donner toute sa valeur à l'historicité de l'expérience comprise comme rapport existentiel et nécessaire à l'instant. Rien de ce qui a été dit hier par d'autres ne remplace ce que je puis dire, ici et maintenant, étant donné la singularité de mon expérience.

En définitive, la mise à distance de tous les contenus institutionnels sert de préalable à et institue l'acte poétique dont le site, le lieu véritable de production, sera le « je », c'est-à-dire l'intériorité, la subjectivité. Celle-ci doit se faire un chemin à travers les positivités historiques (par exemple la rébellion) ou linguistiques (le discours de la négritude triomphante). En d'autres termes, l'expérience qui spécifie l'écriture poétique a pour caractéristiques majeures, d'une part, l'*ego* qui est précisément le centre de l'énonciation et, d'autre part, le présent, « source du temps », « présence au monde que l'acte d'énonciation rend seul possible » (Benveniste 1974 : 83).

Comme chez les mystiques, c'est l'entrée en soi qui semble présider à l'usage poétique du mot. En effet, dans *Les Moradas* (I, 1), Thérèse d'Avila, qui sert d'épigraphe au deuxième recueil de Mudimbe, écrit : « Vous devez comprendre qu'il y a une grande différence entre y *être* (estar) et y *être* (estar) [Mas habeis de entender que va mucho de estar a estar] ». Ce faisant,

elle distingue deux usages du même mot par l'opération qui les sépare. Une pratique fait entre eux la différence. Ainsi un terme devient-il « mystique » [– poétique pour Mudimbe –] par l'itinéraire (« entrer en soi ») qui fonde son emploi nouveau. Un voyage du locuteur produit le décalage du sens. (Certeau 1982 : 197)

En d'autres termes, la mutation du « dit » (ce qui a été ou est énoncé), de « la parole parlée » en un « dire » ou en une « parole parlante », selon l'expression de Merleau-Ponty, suppose leur distinction et le passage d'un statut du langage à un autre, d'une logique à une autre. Et c'est le refus de diluer les passions « dans la poésie rose d'artifices accablants » (D, 19) qui fonde ce travail.

D'où l'importance de la phrase : « J'aimerais crier contre les poèmes ». Là s'exprime ce qu'on pourrait appeler le volcanique du recueil, la force intérieure qui le sous-tend ; en somme, sa dynamique. Le « je » qui a choisi l'écart découpe une manière d'utiliser le langage qui consiste à y jeter tout son désir ; un désir de renouveau, c'est-à-dire un désir qui ouvre l'espace vacant où se posera l'événement qui déstabilisera les espaces de signification et de désignation. En effet comme l'a écrit Lyotard :

La force poétique de l'œuvre tient beaucoup plus à la nature de l'écart dont elle tire parti qu'aux niveaux (ici de figures) sur lesquels elle fait porter les effets de cet écart. [...] Comme dans l'espace visuel, le désir peut s'attaquer à tous les niveaux de langage. Ce qui importe à la poésie, c'est la déconstruction, la présence d'une force autre que la loi de la langue et de la communication dans le discours. [...] C'est la déconstruction, l'écart, la critique, qui fait la dimension poétique de la figure. (Lyotard 1971 : 325)

Ainsi Mudimbe a-t-il raison de parler, vingt ans plus tard, de son premier recueil comme d'une « anti-poésie ». « Dans ce recueil, » écrit-il à propos de *Déchirures* dans *Les Corps glorieux*, « l'œil dilaté, j'écartai le registre respectable des sens au profit des contaminations sémantiques les plus douteuses et, même à propos des métaphores venues des sciences naturelles et médicales, des trajectoires suspectes » (CG, 160).

Voilà comment le préambule dramatise l'énonciation. L'importance de la subjectivité comme lieu de production du discours poétique et celle de l'écart nécessaire pour accéder à ce lieu structurent le premier recueil de Mudimbe, comme elles structurent les deux autres, *Entretailles suivi de Fulgurance d'une lézarde* (1973) et *Les Fuseaux, parfois...* (1975). En fait, le texte ne cesse de mettre en scène ses conditions de possibilités. « Il raconte sa propre naissance à partir de

ce lieu surprenant, le "je", qui est genèse de la parole, *poiesis* » (Certeau 1982 : 245). C'est ainsi que dès la deuxième station de son chemin, vers « les profondes cavernes du sens » dont l'accès est au prix d'une ascèse (au sens presque religieux de refus ou renonciation aux platitudes de la « mondanité »), le sujet naissant à sa vocation de poète rencontre, comme Dante dans *La Divine comédie*, le peintre hollandais Rembrandt pour le confirmer dans sa quête.

### 3. Rembrandt et Mallarmé : des doubles ou des modèles ?

Feux : Voici Rembrandt retrouvé  
 Aux sources de la création  
 Le factice des galeries de nymphes  
 L'arrogance de l'abstraction des couleurs  
 Le marais des plaies intérieures  
 Saisies au pinceau ! (D, 13)

Le vocable « feux » rappelle l'expression « lampe de feu » de l'extrait du mystique cité dans le préambule. Il suggère que la création poétique se donne comme un acte purificateur ou révolutionnaire. Le feu dont il s'agit pourrait être assimilé à la flamme du renouveau. Mais il y a plus. Mudimbe qui recherche un renouveau poétique trouve dans Rembrandt, reconnu comme peintre innovateur et indépendant, une sorte de double. Rembrandt, en effet, savait esquiver les contraintes de la commande pour innover. Cela appuie le désir obsessionnel chez Mudimbe de dénoncer « les équivoques provenant d'une préséance de l'idéologie sur la créativité » (CG, 76). Non seulement Rembrandt savait passer outre les repères conventionnels et les détails anecdotiques de la narration, mais il cherchait, comme le suggère le vers « le marais des plaies intérieures saisies au pinceau », à rendre sensible une relation psychologique particulière en même temps qu'il la chargeait d'une portée plus générale, expliquant le caractère condensé de ses mises en scène. Ce qui constitue une constante dans les poèmes comme dans les romans de Mudimbe. En effet, d'une part, c'est toujours un sujet faisant face à ses angoisses intérieures pour s'assumer qui est mis en scène, d'autre part, cette mise en scène se passe des anecdotes pour aller à l'essentiel. D'où la prédilection pour les images qui confinent à l'abstraction, les expressions elliptiques et imagées qui révèlent subtilement les fluctuations internes des personnages.

La rencontre avec le peintre Rembrandt peut être lue comme un moment où le poète est confirmé dans son projet. C'est ainsi qu'à la section 8 de la station II, l'espoir du renouveau est au bout de la plume du poète comme il fut, en son temps, au bout du pinceau de Rembrandt. Après quelques instants de doute, plutôt, quelques ballottements entre espoir et désespoir, le poète rassuré dit :

8. Je sais que je redonnerai à mes cannas  
dans les brouillons maladroits de l'écriture  
dans l'actuel haussé à la spirale de la fumée  
et au proemptose assuré  
les idoles de mon cœur haute futaie  
la paix des corolles de mes yeux  
l'agraphe des temps d'un champ triangulaire  
Nord-Est-Centre  
Pour que dans les yeux puissent  
Renaître

9. le mixte éternel  
et la brume couverture  
pour l'Afrique en danse rouge  
de mon sang. (D, 14)

Enfin à la VII<sup>e</sup> station, c'est-à-dire au plein milieu de son cheminement, Mudimbe évoque Stéphane Mallarmé, le poète du renouveau moderne par excellence, pour qui écrire consistait, ainsi que le suggérait naguère Barbara Johnson, « à faire doublement effraction à la lignée littéraire : à éliminer, à tuer, simultanément père et vers » (Johnson 1979 : 173). Du sonnet de Mallarmé intitulé « Renouveau », Mudimbe cite la deuxième strophe qu'il met sous le signe du feu :

Je vois. Mallarmé. Des braises :  
« Des crépuscules blancs tiédissent sur mon crâne  
« Qu'un cercle de fer serre ainsi qu'un vieux tombeau  
« Et, triste, j'erre après un rêve vague et beau  
« Par les champs où la sève immense se pavane. (D. 26)

De Mallarmé, le poète reçoit une nouvelle impulsion de radicalité dans le rapport à la langue des autres, aux « mots de la tribu ». Ainsi, si la suite du recueil revient très souvent sur l'image du feu, il faut dire qu'elle est surtout habitée par la nécessité d'un « langage dégagé ». Dans une sorte de reprise de son passé monacal, le travail de renou-

veau s'assimile aux offices qui rythment la journée en ramenant le monde et l'homme à leur source première et régénératrice :

Passez-moi des verbes  
Nouveaux et vides  
Totalelement vierges  
Passez-moi des verbes purs  
Simples signes  
Un pour chaque dent  
Trois cents pour chaque jour  
Que chantent mes heures !

Que j'entonne des matines enflammées  
Des primes et des tierces  
Et des sextes et des nonnes  
Mes vêpres et mes complices  
Traversées d'attente  
Dans la gloire d'anorexies  
Et de passions nouvelles. (D, 29)

Mais si un langage dégagé de toute gangue est indispensable pour qu'il y ait un acte d'une efficacité proprement poétique, il reste que la primauté est accordée au sujet qui doit, par un travail d'ascèse, se libérer des

Défauts des enfants trop bien élevés  
Qui jonglent et trichent  
Pour ne pas être vrais. (D, 21)

C'est dire qu'une des conditions primordiales pour la production d'un discours d'une efficacité proprement poétique, c'est ce que Mudimbe, dans un texte publié en 1973, appelle « authenticité au sens fort du mot », autrement dit « la sincérité avec soi-même » (Mudimbe 1973b : 99). C'est l'exigence d'authenticité qui préside à la mise à distance des certitudes ou assurances instituées vers lesquelles on peut être tenté de se réfugier pour ne pas affronter l'angoisse existentielle, c'est-à-dire pour ne pas s'assumer comme liberté.

La même exigence d'authenticité ou de sincérité est aussi au cœur d'*Entretailles* et des *Fuseaux parfois...* Dans le premier, Mudimbe qualifie de « désastre » le fait pour les Africains de « s'abriter derrière une langue éventée » pour murmurer des « mensonges florissants » :

Quel délire

Pourrait détourner le cours des allées  
Vers d'autres langages ! (En, 46)

Dans la terreur des théories de développement  
Dans l'outrage des coutumes infirmes,  
    quelle espérance pour la vie !  
    quelle majesté pour des voies de demain !

Désastre : les fronts s'abritent derrière une langue  
    éventée. (En, 69)

Le dernier poème d'*Entretailles* est encore plus significatif quant à la primauté accordée au sujet dans le processus de renouveau. Il contient en lui toute la dynamique de *Déchirures*. En effet face à un espace envahi par « la pureté des diversions », « la frénésie des rythmes et des moments sans ferveur », bref, par des « voix prophétiques, à peine perceptibles » murmurant « des mensonges florissants » qui étouffent « la vraie prière » du peuple souffrant « dans les fourrures et les chants littéraires », le poète « n'aspire plus qu'à l'écart des rangs » (En, 70-71). L'écart, nous l'avons vu, conduit à la solitude qui est le lieu de la confrontation avec soi, de la sincérité avec soi-même. C'est à partir de ce lieu que peut se proférer une parole de feu pour redynamiser le monde en donnant aux mots et aux choses un sens nouveau.

[...]

Peut-être qu'avec les jets cendrés de la colère  
nouveau maître des eaux et de la terre,  
tu diras :

la chasse, la cueillette, la pêche,  
ont été vaines hier,  
le sont aujourd'hui,  
le seront encore demain,  
si les graines de la solitude ne se multiplient  
si, royale, la rancœur n'émerge des alibis,

[...]

si, dans la nuit de toutes les nuits,  
dans les fissures de toutes les constructions moites de sang,  
n'éclate la flamme  
qui consumerait carrosses et palais des divinités  
encombrant une terre appauvrie  
et un ciel surpeuplé.

[...]

Ce jour-là  
un espoir, fils !

C'est pourquoi  
le ciel est suspendu aux minutes que tu vis. (En, 73-74)

Solitude est, comme on le verra, un mot fondamental dans l'imaginaire mudimbien. Pour Mudimbe, la solitude représente le positionnement privilégié de profération poétique et scientifique. Elle renvoie à l'expérience fondamentale du sujet. Comme nous le suggérons ci-dessus, c'est le lieu de l'authenticité, le lieu où la poésie peut être, comme le disait Mallarmé, « l'expression, par le langage humain ramené à son rythme essentiel, du sens mystérieux de l'existence » (cité par Peyre 1974 : 115). La solitude est, ainsi que l'écrivait Mudimbe dans une réflexion contemporaine des poèmes, « descente au plus profond de soi [...], suspension sur une crête autour de gouffres. Elle est suppression de tout, excepté cette angoisse lancinante qu'elle crée et qui la constitue. Symbole de la mort, elle est aussi la meilleure expression de la liberté de l'homme » (RVQ, 19).

En somme, et pour reprendre les mots de Hamburger, à travers la poésie de Mudimbe, nous sommes bel et bien concernés « par le champ de l'expérience du Je s'énonçant lui-même » (Hamburger, 242). S'il est vrai que la rébellion qui a sévi au Congo au lendemain des indépendances occupe une bonne part du recueil, il reste que c'est en tant que réalité subjective qu'elle est exprimée. *Déchirures, Entretailles et Les Fuseaux, parfois...* font part de la passion de Mudimbe comme sujet historique. On pourrait dire que les 15 stations qui font penser aussi bien aux 15 chapitres de *La Montée du Mont Carmel* de Jean de la Croix qu'aux stations de la passion du Christ – le poète s'identifie au sauveur qui vient « recommencer le règne de l'amour » (D, 32) – mettent en scène le cheminement de l'ex-moine bénédictin qui, dans le déchirement intérieur, réintègre le monde où il se découvre un nouveau projet d'accomplissement : celui de travailler, en tant que poète, à la « renaissance de l'homme » (D, 31) défiguré par la rébellion au Congo, par la guerre au Vietnam, par la faim aux Indes, par l'apartheid et le racisme en Afrique du Sud et aux États-Unis (D, 30).

L'indication donnée à la page 7 de *Déchirures*, à savoir « les stations réunies ici sont, dans la banalité de leurs variations et répétitions, l'expression d'une idée fixe travaillée depuis dix ans », suggère que c'est au lendemain de la sortie du monastère bénédictin (en 1961) que le jeune Mudimbe a commencé à écrire. Et l'on ne peut dès lors s'empêcher de penser, en lisant certains passages du recueil, tel celui-ci :

[...] Attache miraculeuse aux choses. Ah, écart de mes asservissements, que tu es admirable, monstre de fatigue et d'écoeurement ! (D, 10),

à ce passage des *Corps glorieux* sur l'ambiance psychologique dans laquelle il a renoncé à son projet de devenir moine bénédictin :

Ce projet limité, il me faut le vivre cependant en une atmosphère d'échec généralisé. Comme moine, je n'ai pas accès à la radio. Mais le peu de nouvelles africaines que je reçois me crucifient. Dès 1960, tout, alentour, se décomposait avec une violence remarquable. [...] Je quittai la vie bénédictine par fatigue. La guerre civile entre Hutu et Tutsi m'habitait. (CG, 60)

En somme, au-delà de tous les entrecroisements possibles des textes, la dramatisation de l'énonciation dans l'œuvre poétique de Mudimbe révèle que la question capitale qui le préoccupe est celle des conditions de possibilité d'une prise de parole poétique efficace. La réponse qu'il donne comporte deux volets intimement liés : l'un en rapport avec le sujet-poète (sujet d'énonciation), l'autre en rapport avec le langage. Comme l'écrivait Bernard Mouralis, l'expérience intime de la déchirure inextricablement liée à celle de la solitude est ce qui « permet au poète de proférer une parole neuve et libre de toute attache ou, si l'on préfère, antérieure aux certitudes vers lesquelles le poète aurait pu être tenté de se réfugier » (Mouralis 1988 : 75). Il faut en somme que le poète, comme le mystique Jean de la Croix, traverse une phase de dénuement et de solitude absolus avant d'atteindre la phase ultime de béatitude et d'efficacité poétiques. C'est le sujet-poète qui, dans son authenticité, donne sens au monde en nommant les êtres comme pour la première fois. Dans ce sens, ce qui est premier, c'est moins les positivités historiques (la rébellion) et linguistiques que la manière dont une subjectivité s'en sert pour exprimer son expérience intérieure. On pourrait à la limite voir le drame social comme une sorte de prétexte, mieux, comme l'occasion d'une prise de conscience de soi, d'une assumption de soi comme sujet-poète. C'est ainsi qu'à la fin de *Déchirures*, le lecteur a envie d'appliquer ces mots de Joyce à Mudimbe : « History is a nightmare from which I try to extract myself [l'Histoire est un cauchemar duquel j'essaye de m'extraire] » (cité par Rombaut 1992 : 410).



*Page laissée blanche intentionnellement*

## Chapitre VII

### Subjectivité, énonciation et subversion dans les essais

Pour bien montrer comment l'affirmation de la subjectivité va croissant dans l'œuvre théorique de Mudimbe, nous distinguerons, comme il le fait lui-même, les essais ressortissant à l'expérience africaine de ceux qui ressortissent à l'expérience de l'exil/diaspora aux États-Unis.

#### 1. Les essais africains

À l'exception d'*Autour de la « nation »* (1972b), qui fut à l'origine un cours de civisme donné aux étudiants de la Faculté de Philosophie et Lettres du campus de Lubumbashi, les trois autres essais africains participent, à des degrés différents, à la dynamique de l'énonciation de *Déchirures*.

En effet, d'entrée de jeu, comme dans *Déchirures*, le premier essai des *Réflexions sur la vie quotidienne* (1972a) définit les modalités énonciatives. Les textes, y apprend-on, témoignent des « arrêts », des « humeurs », des « rêves » (5), bref, de l'expérience quotidienne du jeune intellectuel une fois rentré au pays natal. Ils expriment des étonnements, des interrogations, des angoisses, bref, « des réflexions personnelles qui, même se déroulant sur diverses facettes de la vie quotidienne, sont ressassement d'un même thème, lui-même, fruit d'une brisure ou d'une révélation singulière » (5).

Écrit à la première personne du singulier, *Réflexions sur la vie quotidienne* met à l'œuvre un ensemble d'idées-images (la folie, le miroir, la femme-objet, la belle-de-nuit, la mort, l'amour, la solitude, etc.) qui se déploieront aussi bien dans les romans, surtout *Le Bel immonde* (1976), que dans les essais ultérieurs.

Cependant, *Réflexions sur la vie quotidienne* n'est pas qu'un livre où s'expriment les humeurs et les rêves d'un jeune intellectuel aux prises avec la réalité quotidienne dans son pays. L'auteur lui assigne une visée morale et critique. C'est dire que si la réflexion critique s'enracine dans le vécu, les passions et les humeurs du sujet, elle ne vise pas moins à « contribuer [...] aux progrès de la société » (5) en

traquant les mythes faciles et les évidences paresseuses, en déstructurant pour mieux comprendre et en ramenant tout « au tribunal de l'esprit ». La visée critique est explicitement exprimée par ces mots qui, aujourd'hui encore, peuvent aider à comprendre le positionnement de l'auteur dans le champ intellectuel et son attitude par rapport à la réception de son œuvre. En effet, s'il est devenu un intellectuel acclamé, un maître comme on dit, Mudimbe ne cherche pas à s'entourer d'une cohorte de disciples fervents pour faire école :

Il y a une irréalité atroce à s'éprendre au jeu de ses propres déductions et à vouloir penser publiquement sa foi. Si l'entreprise propose des vérités définitives et qu'elle séduit au point de convaincre, c'est que son projet d'être uniquement critique s'est faussé, elle court alors le danger de devenir une duperie triomphante qui aurait ses fervents. Si, par contre, elle n'attire pas, c'est qu'elle n'a ni objet ni nécessité. Il eût mieux valu alors ne jamais l'entreprendre. (5-6)

Avant de passer à *L'Autre face du royaume*, signalons que, vu sous l'angle de sa visée morale et critique, ce premier essai peut être situé dans la lignée de *Critique de la vie quotidienne* (1958, 1961) du philosophe marxiste français Henri Lefebvre. Ce dernier était professeur à Paris-Nanterre au moment où Mudimbe y était chargé de cours. Selon François Dosse, l'enseignement d'Henri Lefebvre à Nanterre était

centré sur une critique de la société sous ses divers aspects. Son apport majeur aura été de dépasser le seul niveau économique pour inclure dans son analyse les divers aspects de la vie quotidienne de la population : son cadre de vie, l'urbanisme, les croyances... « Tout passait à la moulinette critique » (Lefebvre). (Dosse 1991 : 143)

Comme chez Mudimbe, la visée ultime de Lefebvre était la transformation de la société. « L'objet de notre étude, écrivait-il dans le deuxième volume de *Critique de la vie quotidienne*, c'est la vie quotidienne, avec la pensée ou plutôt le projet (le programme) de la transformer » (1961 : 8).

Parlant des circonstances dans lesquelles il a écrit *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Mudimbe dit :

Trois ans plus tard [après l'obtention du doctorat], avec *L'Autre face du royaume*, écrit en catastrophe parce que des médecins incompetents m'avaient [...] condamné à mourir d'un cancer des os, je m'attaquais aux maîtres aimés. Ils m'avaient couvé. J'entendais leur retourner leur propre miroir : parce que je pou-

vais réfléchir leurs images, il m'était facile d'en nommer les dimensions et les contours. C'est beaucoup et c'est peu. Je ne pouvais concevoir une nouvelle théorie sans reprendre concepts et attitudes reçus. (CG, 160)

On pourrait dès lors s'attendre à lire un livre où la subjectivité a la part belle. Mais il n'en est rien. Si le style de *L'Autre face du royaume* est bien mouvementé, rythmé, si l'ironie se glisse partout, il reste que du point de vue de l'énonciation, on est face à un essai classique ou presque, où l'auteur peut juste utiliser la première personne dans l'avant-propos pour se servir des « nous », « il semble », des « on » dans le corps même du texte. Comme le faisait observer Bernard Mouralis, dans *L'Autre face du royaume*, Mudimbe mène une discussion serrée sur la scientificité du discours ethnologique à propos de l'Afrique. Il déploie un examen des concepts, méthodologies et conditions de production des discours ethnologiques, dont le but est de montrer à ses collègues africains la nécessité de « prendre avec un certain sourire les prétentions à la scientificité et à l'objectivité de certains africanistes occidentaux » et « de nous interroger sur nos rapports avec l'objet de nos recherches et sur le type de regard qui intervient dans notre travail comme dans nos lectures » (AFR, 94).

En somme, on pourrait dire que le point de vue adopté s'imposait pour mieux réfléchir, tout en s'en démarquant, les dérisoires prétentions objectivistes de ses « maîtres aimés » et pour montrer que c'est en connaissance de cause qu'il suggère aux Africains de transformer radicalement les sciences humaines et sociales en partant de « la singularité de leurs expériences concrètes dans leurs sociétés ». L'avant-propos, où Mudimbe s'exprime à la première personne du singulier, est très clair sur son intention :

Mon propos est d'ailleurs très particulier : le discours ethnologique n'est qu'un prétexte utilisé pour lancer une interrogation, à savoir comment les Africains pourraient entreprendre chez eux un discours théorique qui soit producteur d'une pratique politique. 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. (AFR, 10-11)

L'écart proposé consiste donc à fonder l'acte de connaître sur l'expérience concrète du sujet. C'est cette voie de libération affirmée plus clairement à la fin du livre où il propose aux Africains de choisir

« l'être-sujet », fût-il celui du malade, contre l'assujettissement de soi aux langages ou méthodologies scientifiques canoniques (152-153) que *L'Odeur du père* illustre en mettant l'accent non plus sur l'objet de connaissance comme le voulaient les maîtres, mais plutôt sur l'expérience du sujet de connaissance.

En effet *L'Odeur du père* est un essai où l'auteur revendique le droit à la subjectivité, mieux, à la « capacité de pouvoir assumer, dans la virginité d'une parole et la folie d'un espoir, l'activité et la force de la subjectivité face à l'histoire » (OP, 202). Dès le début, renouant avec l'image du cri qui surgit des profondeurs de l'être (D, 7), il écrit :

Je pars du fait que ma conscience et mon effort sont d'un lieu, d'un espace et d'un moment donnés ; et je ne vois ni comment ni pourquoi ma parole, quel que puisse être son envol, ne devrait pas, avant toute autre chose, être le cri et le témoin de ce lieu singulier. Il s'agit donc, pour nous, de promouvoir cette norme importante : l'arrêt sur nous-mêmes, ou plus précisément, un retour constant sur ce que nous sommes avec une ferveur et une attention particulière, accordées à notre milieu archéologique ; ce milieu qui, s'il permet nos prises de parole, les explique aussi. (OP, 14)

Dans des réflexions nourries par l'expérience vécue des rapports entre l'Afrique et l'Occident, Mudimbe ne se gênera pas de revenir très souvent sur la primauté de l'expérience du sujet. Ainsi opposera-t-il la singularité de son existence à la prétention des missionnaires qui prétendent dire une vérité universelle malgré leur ancrage dans une culture et une histoire particulières :

Le missionnaire, ai-je dit, n'a strictement rien à dire au païen. Je ne vois pas non plus ce que pourrait me dire le théologien ou le prêtre africain. J'affirme mon irréductibilité face à leurs existences et aimerais m'attendre à ce qu'ils fassent de même. La différence, une différence essentielle, me situe et me pose comme existence face au missionnaire, mais également face à mes frères de race, prêtres ou chrétiens : nous n'avons rien à nous communiquer si ce n'est la pesanteur et la confusion du silence qui nous condamnent au repli sur nous-mêmes. (OP, 71)

Comme le suggérait Mouralis, par l'accent mis sur l'expérience individuelle, l'écriture de *L'Odeur du père* recouvre une grande dimension existentielle. Mouralis est allé jusqu'à dire qu'à partir de *L'Odeur du père*, Mudimbe pratiquait « une écriture autobiographique » (Mouralis 1988 : 101). En fait le ton pris dans *L'Odeur du père* était bien préparé par l'introduction théorique aux *Carnets d'Amérique*, publiés trois ans après *L'Autre face du royaume*.

S'y trouve affirmé, de manière explicite, le refus de l'assurance de l'objectivité au profit d'un discours bâti sur l'expérience vécue. Aux prétentions objectivistes des africanistes, Mudimbe, se situant davantage du côté de Merleau-Ponty et de Sartre, oppose la « franchise du regard » et la « sincérité » du vécu (CA, 12-13). C'est l'exigence déjà rencontrée d'une sincérité avec soi-même.

De la même manière que les réflexions, notations et remarques consignées dans *Carnets d'Amérique* sont l'expression d'une « sincérité vécue », de même les essais qui composent *L'Odeur du père* expriment, dans une certaine mesure, « mes propres contradictions d'universitaire africain » ou n'ont « d'autre sens que de signifier moi-même » (OP, 14), c'est-à-dire de rendre compte de l'être-dans-le-monde mudimbien. L'auteur est non seulement le sujet d'énonciation mais aussi le sujet se connaissant, c'est-à-dire prenant davantage conscience de lui-même en écrivant. Il ne se contente pas d'écrire, mais s'écrit. Son texte le « justifie comme existence singulière engagée dans une histoire, elle aussi singulière » (OP, 35). En d'autres termes, « la réflexion n'est plus le passage à un autre ordre qui résorbe celui des choses actuelles, c'est d'abord une conscience plus aiguë de notre enracinement en elles » (Merleau-Ponty 1960 : 131). C'est en définitive ce type d'exercice qu'il semble recommander aux intellectuels africains pour décoloniser la pratique scientifique en Afrique. En effet, la critique des « langages en folie » et, surtout, du mythe de la science, qui s'effectue dans *L'Autre face du royaume* et *L'Odeur du père*, a pour but ultime d'amener le savant africain à quitter sa position d'objet du discours africaniste pour se poser comme sujet, acteur, organisateur de son monde. C'est là le sens de ce passage sartrien qui conclut ces deux essais :

Entre « l'être-sujet » du « malade » ou du « (néo)-colonisé », et la psychanalyse ou un autre langage prétendu scientifique, c'est l'être-sujet qui est à choisir. Qu'il se mette en rébellion et prenne la parole ne fût-ce que l'espace d'un cillement ! L'on se demandera ce qu'il est : « Qui parle ? Un aveugle processus ou le dépassement de ce processus par un acte ? » Je ne doute pas que la moindre de ses paroles ni que toutes ses conduites ne puissent être interprétées analytiquement. Ce qui disparaîtra avec le sujet, c'est la qualité inimitable et singulière de la scène : son organisation synthétique, autrement dit l'action en tant que telle... (AFR, 152-153 ; OP, 192-93)

Cette affirmation de la primauté du sujet sur les langages et les conventions des institutions scientifiques, littéraires et religieuses se

trouve amplifiée dans les essais américains. Dans ces derniers, qu'il qualifie volontiers de « récit » ou de « fable », c'est sa capacité de se poser comme source d'un discours absolu sur le monde et d'arracher l'Afrique aux représentations impérialistes de l'Occident qui est mise en évidence.

## 2. Les essais américains

Avec les essais américains, on assiste à ce qu'on peut appeler le triomphe de la subjectivité, à ne pas confondre avec le subjectivisme. En fait le triomphe de la subjectivité signifie la reconnaissance de la place importante de l'expérience du sujet dans le processus de la connaissance. Ce qui est premier, ce n'est pas l'objet ou le réel (qui n'existe qu'en tant que représentation d'un individu) mais le sujet en tant que corps vivant, désirant, souffrant, qui nous relie au monde. On se souvient de la dernière phrase de l'avant-propos de *L'Autre face du royaume* où Mudimbe disait 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 la reconversion des sciences humaines en Afrique. On peut aussi considérer l'accent mis de plus en plus sur l'expérience du sujet dans le processus du connaître ou du « faire récit » comme l'assomption de ce passage de la *Phénoménologie de la perception* qui remet en question les prétentions du *Kosmotheoros* positiviste :

La chose ne peut jamais être séparée de quelqu'un qui la perçoit, elle ne peut jamais être effectivement en soi parce que ses articulations sont celles mêmes de notre expérience et qu'elle se pose au bout d'un regard ou au terme d'une exploration qui l'investit d'humanité. Dans cette mesure, toute perception est une communication ou une communion, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au-dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses. (Cité par Lefort 1978 : 149-150)

Il va de soi que l'authenticité du fruit de l'accouplement sera fonction de la manière dont le sujet s'assume comme subjectivité. L'exemple de Nara dont nous parlerons dans le point suivant sera ici éloquent. En effet, parce qu'il ne s'assume pas comme sujet, Nara sera incapable de réaliser son projet de libération de l'histoire africaine. Sa trajectoire montre non seulement combien l'épistémologique et l'existential sont intimement liés, mais aussi comment « tout rapport à l'être est *simul-*

tanément prendre et être pris, la prise est prise, elle est *inscrite* et *inscrite* au même être qu'elle prend » (Merleau-Ponty 1964 : 319).

Cependant, il importe de noter que le triomphe de la subjectivité n'a pas éclaté dès la parution du premier livre américain. En effet, bien que l'énonciation de *The Invention of Africa* (1988) se fait à la première personne du singulier, qui est bien entendu celle de l'auteur, et bien que, dans l'introduction, l'auteur affirme offrir au lecteur « a subjective work [une étude subjective] » (IA, xi), force est de souligner que ce premier essai, comme *L'Autre face du royaume*, se couvre d'une certaine réserve qui le distingue des essais ultérieurs franchement et ouvertement enracinés dans l'expérience de l'auteur. Certes, il y a dans cet essai des moments où la présence du sujet d'énonciation se fait plus vive. Par exemple, à la fin du livre, parlant des critiques adressées au structuralisme de Lévi-Strauss, Mudimbe est obligé de recourir à une expérience personnelle pour dévoiler leur fondement idéologique. Ce recours à son expérience personnelle est mis sous l'aune de la franchise, de la sincérité, opposée à l'hypocrisie des détracteurs qui voilent leurs raisons profondes (IA, 199).

Par ailleurs, l'engagement personnel de l'auteur dans l'essai se signale aussi dans l'introduction, lorsqu'il affirme que ce qui lui importe le plus dans l'entreprise, c'est moins la philosophie en elle-même ou l'Afrique inventée que le fait de savoir « what it essentially means to be African and a philosopher today [ce que cela signifie d'être africain et philosophe aujourd'hui] » (IA, xi). Enfin, le deuxième chapitre, significativement intitulée « Questions of method », sans doute en référence à *Questions de méthode* de Jean-Paul Sartre, alors qu'il traite de l'affirmation foucauldienne et lévi-straussienne de la disparition du sujet, est une belle occasion pour Mudimbe d'affirmer le rôle de la subjectivité dans les projets scientifiques. Il montre, en analysant les textes de Foucault et de Claude Lévi-Strauss, que « a totalizing hegemony of structure over subject is never achieved » (Slymaker 1996 : 120).

Enfin il faut souligner le fait que *The Invention of Africa* retrace le chemin parcouru par l'Africain depuis le stade de sa réification sous le regard des voyageurs, missionnaires et anthropologues européens jusqu'au moment où il commence à se poser comme source d'un discours absolu le justifiant comme existence singulière engagée dans une histoire, elle aussi singulière. C'est ce qu'expriment les dernières



phrases de la conclusion qui sont aussi une réponse à la mort du sujet annoncée par Michel Foucault :

I believe that the geography of African *gnosis* [...] points out the passion of a subject-object who refuses to vanish. He or she has gone from the situation in which he or she was perceived as a simple functional object to the freedom of thinking of himself or herself as the starting point of an absolute discourse. It has also become obvious, even for this subject, that the space interrogated by the series of explorations in African indigenous systems of thought is not a void.

[Je crois que la géographie de la *gnose* africaine [...] révèle la passion d'un sujet-objet qui refuse de mourir. Il/elle est passé(e) de la situation où il/elle était perçu(e) comme un simple objet fonctionnel à la liberté de se poser comme le point de départ d'un discours absolu. Il est aussi devenu évident, même pour ce sujet, que l'espace interrogé par des séries d'explorations des systèmes de pensée africains n'est pas un vide.] (IA, 200)

Ce passage annonce une rupture importante dans le système de production des discours sur l'Afrique. En effet, la prise de parole de l'Africain qui était présenté comme un objet muet à décrypter grâce aux théories et paradigmes élaborés en Occident signifie la nécessité de transformer les rapports de production scientifique qui ont enfermé l'Afrique et les Africains dans le rôle de simples pourvoyeurs de matières premières aux laboratoires scientifiques occidentaux, seuls producteurs légitimes de discours sur l'Afrique (Hountondji 1992). Comme l'a fait remarquer Christopher Miller commentant ce passage de Mudimbe dans son essai intitulé *Theories of Africans* :

In the wake and in the midst of these changes, African literature can no longer be seen as the passive client of Western readership and criticism ; Africa can no longer be treated [...] as a "void" or a "blank". Responsible critics will no longer be able to ignore the mediation and authority of African commentaries, critiques, and theoretical models [...] Only in *dialogue* with these voices can Western reading and criticism of African literature continue clame to legitimacy. (Miller, 1990 : 4)

Le deuxième essai américain, *Parables and Fables*, est franchement autobiographique. Il s'ouvre sur treize pages qui sont un raccourci de l'autobiographie intellectuelle de l'auteur. Les deux premières phrases du livre sont explicites :

This book bears witness to and, I would hope, also provides insight into the unfolding of an intellectual odyssey that began in the academic year 1968-1969.

With other young teachers, I joined the Faculty of the University of Paris-Nanterre, the site from which the *révolution manquée* burst forth in May 1968.

[Ce livre témoigne et, je l'espère, éclaire le déploiement d'une odyssée intellectuelle qui a commencé en l'année académique 1968-1969. Avec d'autres jeunes enseignants, j'ai rejoint le corps professoral de l'Université de Paris-Nanterre, le site où éclata la *révolution manquée* de mai 1968.] (PF, ix)

L'essayiste affirme que c'est grâce aux ressources de son éducation, parmi lesquelles figurent les principes méthodologiques tirés de la phénoménologie de Sartre et du structuralisme de Lévi-Strauss, qu'il peut procéder à une lecture personnelle, subjective, des fables africaines (xi). L'analyse de ces fables est une occasion de revenir sur les expériences de sa prime jeunesse passée entre deux ordres en conflit : l'ordre colonial et l'ordre traditionnel de son ethnie d'origine, à savoir Songye. Fait important, en plein milieu du livre, Mudimbe complète le fragment d'autobiographie intellectuelle qui ouvre l'essai. Il révèle, pour la première fois, qu'il a été, à l'âge de sept ans comme Landu, le héros de son roman *Entre les eaux*, initié bien malgré lui à la tradition Luba-Songye (PF, 91). On peut donc dire qu'étant initié, c'est de l'intérieur qu'il peut parler des mythes et récits d'origine luba. Ils font partie de son expérience personnelle, du corps pluriel ou multiculturel qui nourrit son discours. Ce dernier, parce que se voulant subjectif, c'est-à-dire « exercice de ma liberté », et refusant « l'assurance et les chances de l'objectivité » (CA, 11) dont se couvrent les anthropologues même quand ils mentent, ne revendique aucun pouvoir ni aucune autorité scientifique. Tout ce que Mudimbe revendique, si l'on peut ainsi parler, c'est son droit à la parole en raison de son expérience dans le monde. C'est ce qu'insinue cet autre passage franchement autobiographique au cœur de l'essai :

My project [...] has nothing to do with scholastic anthropology. In effect, I have chosen to take seriously some texts published by a few specialists whose approaches I consider correct and whose interpretations seem dependable. One may ask : Whence comes this authority ? And what does it mean to use it a propos Luba or Songye people or traditions ? My answer will be simple. I spent at least ten years of my life studying ancient Greek and Latin for an average of twelve hours each of week [...]. Should I add in perfectly bad faith that I know some anthropologists such as Mary Douglas or Edmund Leach whose opinions are respectfully considered even when they make pronouncements lying outside their fields of formal competence ? My experience would define itself somewhere between the practice of philosophy with its possible intercultural applications and the sociocultural and subjective space which made me possible : my Luba-Lulua

mother, my Songye father, the Swahili cultural context of my primary education in Katanga (Shaba), the Sanga milieu of my secondary education from 1952 to 1959 in Kakanda ... and later on, at the Catholic seminary of Mwera, near what was then Elizabethville, and my brief sojourn in a benedictine monastery in Rwanda.

[Mon projet [...] ne s'inscrit pas dans le cadre d'une anthropologie scolaire. En effet, j'ai choisi de prendre au sérieux des textes publiés par quelques spécialistes dont les approches me semblent correctes et les interprétations défendables. On pourrait me demander : d'où te vient cette autorité ? Et qu'est-ce que cela signifie de la brandir à propos des Luba, des Songye ou des traditions ? Ma réponse est simple. J'ai passé dix ans à étudier l'ancien grec et le latin avec une moyenne de douze heures par semaine. [...] Devrais-je ajouter de mauvaise foi que je connais quelques anthropologues, tels Mary Douglas ou Edmund Leach, dont les opinions sont reçues avec considération même quand ils font des fausses déclarations en dehors des champs de leur compétence formelle ? Mon expérience se situe quelque part entre la pratique de la philosophie avec ses possibles applications interculturelles et l'espace socioculturel et subjectif qui constitue ma condition de possibilité : ma mère Luba-Lulua, mon père Songye, le contexte culturel swahili de mon éducation primaire au Katanga (Shaba), le milieu sanga de mon éducation secondaire faite de 1952 à 1959 à Kakanda [...] puis au séminaire catholique de Mwera, près de ce qui était alors Élisabethville, et mon bref séjour dans un monastère bénédictin au Rwanda.] (PF, 124-125)

En somme, l'analyse patiente des récits luba et des commentaires des missionnaires et anthropologues européens sur les mythes africains illustre le pouvoir qu'a le sujet africain postcolonial d'affirmer sa liberté personnelle en déconstruisant les paradigmes réificateurs de la science coloniale pour en élaborer d'autres qui s'enracinent dans son expérience concrète dans le monde. C'est ainsi qu'il écrit :

We can read and comment about the passions present in transcribed oral traditions, written texts, and performances in African or European languages and, indeed, reconstruct and/or deconstruct the history, arguments, and paradigms of the anthropological and colonial libraries.

[Nous pouvons lire et faire des commentaires sur les passions inscrites dans les traditions orales transcrites, dans les textes écrits, et les performances en langues africaines et européennes, et reconstruire ou déconstruire l'histoire, les arguments et les paradigmes des bibliothèques anthropologiques et coloniales.] (PF, 193)

*The Idea of Africa* (1994), qui se situe dans la continuité de *The Invention of Africa*, prolonge cette visée de *Parables and Fables*. Il s'ouvre aussi sur une donnée biographique et existentielle. En effet, dès le début, Mudimbe déclare qu'en revenant sur la question de la

représentation de l'Afrique, il s'est efforcé de faire face à la question de savoir « what kinds of stories [I should] tell my two "americanized" children about Africa [quelles sortes de récits sur l'Afrique, il devrait raconter à ses deux enfants [nés en Afrique mais déjà] américanisés] » (IA, xi).

Si les récits ont pour destinataires premiers « my "americanized" children born in Africa » (IdA, xii) et d'autres jeunes de leur génération (IdA, 210), il importe de noter qu'en les racontant, l'auteur continue sa réflexion à la fois sur ses conditions de possibilité comme intellectuel postcolonial et sur le sens de son action. D'où l'importance de certains passages fortement introspectifs au bout desquels il reconnaît les multiples héritages qui ont influencé et influencent encore sa manière d'appréhender le monde (208). Autrement dit, en faisant le récit de l'imposition coloniale d'une nouvelle mémoire sur l'Afrique, Mudimbe est confronté à sa propre expérience de conversion culturelle. Dans ce sens, raconter l'histoire de l'aliénation de l'Afrique, c'est se raconter et prendre davantage conscience de son enracinement dans une histoire complexe. Cela revient surtout à s'affirmer comme liberté créatrice, c'est-à-dire « as active agent, creating new spaces and discursive curves in logical and surprising places [comme un agent actif, créant de nouveaux espaces et des écarts discursifs dans des places logiques et surprenants] » (Slaymaker 1996 :125). C'est ainsi que soulignant le caractère subjectif et subversif de son récit, Mudimbe peut déclarer dans la préface : « The variety of texts chosen reflects my aesthetic and ethical codes [La variété des textes choisis reflète mes codes esthétiques et éthiques] » (IdA, xv). Et à la fin : « Telling stories is a way of disarticulating an author's pretensions, as well as of reformulating the supposed logical derivations of even a mathematical demonstration. In effect, the story organizes its own basis, operations, objectives and anticipations [Raconter des récits est une manière de désarticuler les prétentions d'un auteur, et de reformuler les dérivations logiques mêmes des démonstrations mathématiques. En effet, le récit organise sa propre base, ses opérations, ses objectifs et ses anticipations.] » (213)

On voit ainsi affirmée l'implication de l'auteur dans ses récits qui sont, selon le mot de Fabien Eboussi Boulaga, des « récits pour soi », c'est-à-dire des récits qu'à un moment de son expérience dans le monde, un sujet éprouve le besoin de (se) raconter pour s'accorder avec soi-même. Il s'agit de voir ce qu'il est devenu par l'histoire, ce

que la violence de l'histoire a fait de lui pour mieux s'engager dans le projet d'édification d'un monde plus humain (Eboussi Boulaga 1977 : 222). Le récit des représentations de l'Afrique depuis l'antiquité gréco-romaine jusqu'à nos jours vise à une meilleure saisie de sa propre situation dans le monde. Comme le suggère Wim Van Binsbergen, il participe du besoin d'« articuler dans un texte un itinéraire autobiographique personnel, et d'évaluer (*assess*) la situation de métissité à laquelle cet itinéraire a conduit l'auteur » (Binsbergen 2001). On est dans la continuité du changement de perspective opéré dans *L'Odeur du père* où la question n'était plus essentiellement celle de la validité et de la véracité des énoncés scientifiques, mais plutôt celle de leur « *signification* » pour moi, en ce moment-ci de mon existence (OP, 29). C'est ainsi qu'à la fin de *The Idea of Africa*, Mudimbe peut déclarer :

There are my stories to my children. They might seem difficult. They are not really. It all depends on how they are told. One could ask : why these and not others ? [...] There are voids in my stories. That I have arranged themes and motives, historical periods and discourses in order to convey to my children, and those of their generation who might read me, what I believe to be the most important dimension of an alienation and the exercise of its formulations is obvious.

[Voilà les récits destinés à mes enfants. Ils peuvent paraître difficiles. En réalité, ils ne le sont pas. Tout dépend de la manière dont ils sont racontés. On pourrait me demander : Pourquoi ceux-ci et non point tels autres ? [...] Il y a des vides dans mes récits. Il est évident que j'ai arrangé les thèmes et les motifs, les périodes historiques et les discours dans le but de transmettre à mes enfants, et à ceux de leur génération qui pourraient me lire, ce que je crois être la plus importante dimension d'une aliénation et de l'exercice de ses formulations.] (IdA, 209)

Par sa manière d'arranger les thèmes et les motifs, de choisir les moments historiques sur lesquels mettre l'accent, Mudimbe désarticule les récits, les catégories et concepts réificateurs de la science coloniale et construit un nouveau récit, le récit même de l'émancipation du sujet africain. En ce sens, en tant que performance subjective, *The Idea of Africa* illustre aussi ce que dans *Parables and Fables* Mudimbe a appelé « our common and subjective freedom [notre liberté commune et subjective] » (PF, 193).

Enfin, c'est cette même manière de prendre la parole à partir de sa situation existentielle et subjective (IdA : 200) qui préside à la composition de *Tales of Faith* (1997) qui est, selon les mots mêmes de

l'auteur, « more a reflection on myself than strict research on African representations of *Tales of Faith* [plus une réflexion sur [lui]-même qu'un strict travail de recherche sur les représentations africaines des *Récits de la foi*] » (TF, 198). Comme au début de *Carnets d'Amérique* et de *Déchirures*, Mudimbe refuse l'assurance et la sécurité qu'offrent les théories ou langages scientifiques reconnus pour prendre sa subjectivité comme guide et centre :

To clarify the project and objectives of the lectures, perhaps I should begin by stating clearly what they are not when referring to the most dominant grids and models in African studies. I do not intend a disciplinary monograph that would actualize faithfully some prescription entertained validly or otherwise by a scholastic coterie. I am also skeptical about submitting a priori a perception to the pertinence of methodological orthodoxies, even the supposedly most respectable ones.

[Pour clarifier le projet et les objectifs de ces conférences, peut-être devrais-je commencer par dire clairement ce qu'elles ne sont pas quand elles se réfèrent aux grilles et modèles d'analyse en vogue dans le champ des Études africaines. Je n'ai pas l'intention d'écrire une monographie canonique qui actualiserait fidèlement les prescriptions valables ou non d'une coterie intellectuelle. Je suis sceptique quant à soumettre *a priori* une perception à la pertinence des orthodoxies méthodologiques, même les plus respectables.] (TF, ix)

Dans l'épilogue, il revient sur cette orientation subjective de l'essai affirmée dès le début en déclarant, presque sous le mode d'une confession :

Now, this reflection is ending as a personal meditation on the being of a specific *métissage* between religious forms of experiences. Moreover, I should note that my meditation is grounded not only in my subjectivity but in a special locality of my experience in the world – in a Roman Catholic culture with its sensibility, which could account for my relative disinterest in African Islam. If my “Africaness” designates a legacy and a project, indeed it also includes the *Tales of Faith* in all the possibilities of my becoming.

[Cette réflexion se termine comme une méditation personnelle sur l'existence d'un métissage spécifique entre les formes religieuses des expériences. De plus, je dois souligner le fait que ma méditation s'enracine non seulement dans ma subjectivité mais aussi dans un lieu particulier de mon expérience dans le monde – dans une culture catholique romaine avec sa sensibilité, qui pourrait justifier le peu d'intérêt pour l'Islam africain. Si mon africanité se définit par un héritage et un projet, certes, il inclut les *Récits de la foi* dans toutes les possibilités de mon devenir.] (TF, 203)

En somme, comme l'a bien perçu l'anthropologue néerlandais Wim van Binsbergen, ce qui tient ensemble les « parties hétérogènes » de *Tales of Faith*, c'est

a highly personal narrative of defining the author's personal identity and itinerary [...]. The book testifies to a great creative and scholarly mind who can afford to play with the canons of scholarship, first of all because his qualifications in this field are incontestable, secondly and more importantly because to him these canons are merely effective stepping-stones (the Wittgensteinian ladder he may cast away after climbing up), leading towards something even more valuable : the articulation of identity and personal struggle in the face of death and homelessness...

[un récit fort personnel décrivant l'identité et l'itinéraire personnels de l'auteur. [...] C'est le livre d'un artiste et d'un intellectuel qui peut se permettre de jouer avec les canons scientifiques, d'abord parce que ses compétences dans ce champ sont incontestables, ensuite parce que pour lui les canons sont tout simplement des trempins (à la manière de l'échelle wittgensteinienne qu'il peut rejeter après avoir grimpé) conduisant vers quelque chose de plus précieux : l'articulation de l'identité et le combat personnel face à la mort et au manque de patrie...] (Binsbergen 2001 : 7)

Le fait, pour Mudimbe, de rappeler sans cesse que ses essais ne sont rien d'autre que l'exercice et l'affirmation de sa liberté peut permettre de voir plus clairement sous quel angle précis il faut analyser le fonctionnement des citations et des références philosophiques qui étoilent son discours et que certains sont portés à mettre au compte de la simple influence passive, sinon tout simplement de l'aliénation. On fait souvent semblant d'ignorer que la production littéraire ou philosophique consiste moins à faire surgir *ex nihilo* qu'à déplacer, inverser du déjà-dit pour lui donner une nouvelle vie, c'est-à-dire à passer de ce qu'à la suite de Michel de Certeau nous avons appelé le *dit* au *dire* (acte de dire ici et maintenant). Comme l'écrit Dominique Maingueneau, « chaque œuvre, chaque genre définit son identité par sa manière de gérer la transtextualité et c'est sur ce *travail différenciateur qu'il convient de concentrer son attention* » (Maingueneau 1990 : 23. Je souligne).

### 3. Subjectivité énonciative, commentaire et citation

La majorité des essais de Mudimbe, il est vrai, se donnent à lire comme des commentaires des textes majeurs de l'ethnologie, ou, si

l'on préfère, des Études africaines. Un coup d'œil sur l'introduction et la structure de chaque chapitre de *L'Autre face du royaume* est révélateur à ce sujet. Mais les essais de Mudimbe ne seraient-ils que des « commentaires » mis subtilement au compte de la subjectivité ?

Pour Michel Foucault, on le sait, le commentaire est une des procédures internes de contrôle et de délimitation du discours, et, ultimement, de l'assujettissement du sujet. Il suppose l'existence des discours « qui, indéfiniment, par-delà leur formulation, *sont dits*, restent dits, et sont encore à dire. [...] Ce sont les textes religieux ou juridiques, ce sont aussi ces textes curieux, quand on envisage leur statut, et qu'on appelle "littéraires" ; dans une certaine mesure des textes scientifiques » (Foucault 1971 : 24).

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, le philosophe français reconnaissait deux rôles intimement liés au décalage entre le texte premier (celui sur lequel porte le commentaire) et le texte second (celui qui commente). D'une part, le commentaire permet de construire des discours nouveaux présupposant « le surplomb du texte premier, sa permanence » (Foucault 1971 : 27). Il a

pour rôle, quelles que soient les techniques mises en œuvre, de dire *enfin*, ce qui était articulé silencieusement là-bas. Il doit, selon un paradoxe qu'il déplace toujours mais auquel il n'échappe jamais, dire pour la première fois ce qui cependant avait été déjà dit et répéter inlassablement ce qui pourtant n'avait jamais été dit. Le moutonnement indéfini des commentaires est travaillé de l'intérieur par le rêve d'une répétition masquée : à son horizon il n'y a peut-être rien d'autre que ce qui était à son point de départ, la simple récitation. Le commentaire conjure le hasard du discours en lui faisant la part : il permet bien de dire autre chose que le texte même, mais à condition que ce soit ce texte même qui soit dit et en quelque sorte accompli. [...] Le nouveau n'est pas dans ce qui est dit, mais dans l'événement de son retour. (Foucault 1971 : 27-28)

Une telle conception du commentaire est forcément contraire à la visée pratico-théorique de l'œuvre de Mudimbe telle que nous sommes en train de la dérouler, car la force et l'activité de la subjectivité y sont fortement diminuées. Pour Mudimbe, le sujet reste toujours capable de faire délirer le code ou l'ordre institués pour se poser comme liberté créatrice. Dans *Parables and Fables*, il compare sa manière de lire et de commenter les textes des mythes et fables Luba au travail du poète (griot) ou spécialiste de la mémoire qui, en invoquant le passé « adds, transforms, and adapts [ajoute, transforme et adapte] » (PF, 125), conformément aux circonstances de temps, de lieux et de personnes.



Dans ce sens, le commentaire et la citation sont moins des techniques de subordination à une autorité que des techniques de reconnaissance – au sens où Heidegger disait que reconnaître est la condition de toute contestation. Ce sont des techniques de procès, de jugement, de déconstruction d'un ordre imposé, et de passage vers un autre fondé sur l'expérience propre du sujet. Pour mieux comprendre ce processus, il faut revenir à ce que Mudimbe dit au sujet du contexte dans lequel il a écrit *L'Autre face du royaume* :

[A]vec *L'Autre face du royaume* [...], je m'attaquais aux maîtres aimés. Ils m'avaient couvé. J'entendais leur retourner leur propre miroir : parce que je pouvais réfléchir leurs images, il m'était facile d'en nommer les dimensions et les contours. C'est beaucoup et c'est peu. Je ne pouvais concevoir une nouvelle théorie sans reprendre concepts et attitudes intellectuels reçus. Le reniement inventait, comme on le comprit ça et là, en Afrique, une perspective possible pour re-penser les sciences humaines et sociales. (CG, 160-161)

Cet extrait contient, à notre avis, deux mouvements importants. Le premier consiste dans le désir de l'auteur de réfléchir les images de ses maîtres, de sorte que ces derniers se reconnaissent en lui. D'où la maîtrise des concepts et des lignes de force du discours ethnologique. Mais une fois sa maîtrise des règles du jeu reconnue par ces derniers, il peut se retourner contre eux en montrant les limites de leur ordre du discours. Il crée une crise dans le champ. C'est le deuxième mouvement. Dans sa finalité ultime, ce double processus peut être compris par analogie au processus bourdieusien « d'institutionnalisation de l'anomie qui est corrélatif de la constitution d'un champ dans lequel chaque créateur est autorisé à instaurer son propre *nomos* dans une œuvre apportant avec elle le principe (sans antécédent) de sa propre perception » (Bourdieu 1992 : 103). C'est le cas du fils qui, s'étant fait reconnaître comme partenaire du Père grâce à sa maîtrise de la tradition, instaure une sorte de logique de rivalité. Les mots de Hémon à son Père Créon dans la tragédie de Racine me semblent, dès lors, signifier figurativement le rapport dialogique de Mudimbe à ses maîtres africanistes :

Père, les dieux ont doté les humains de la raison. Certes – et me préserve le ciel d'en être jamais capable – je ne saurais dire que tu as tort. Seulement d'autres peuvent aussi être dans le vrai [...] Montre-toi moins absolu dans tes jugements ; ne te crois pas l'unique détenteur de la vérité. Ceux qui pensent avoir seuls reçu la sagesse en partage ou posséder une éloquence, un génie hors de pair, on découvre à l'épreuve l'inanité de leurs prétentions. (Sophocle 1978 : 85)

Non seulement la citation distingue l'auteur et le consacre dans la similarité qui le relie aux auteurs qu'il cite mais elle est aussi, paradoxalement, le geste par lequel il s'affirme comme sujet de son discours, en revendique l'originalité et la responsabilité.

Si l'on aborde les citations dans le cadre bien revendiqué du droit à la subjectivité, on entend Mudimbe déclarer : c'est moi qui parle. J'organise mon texte selon des exigences de mes expériences personnelles. C'est moi qui donne sens. Je mobilise stratégiquement, pour un objectif que je me suis fixé, les nombreux héritages de ma formation et les articule dans une nouvelle unité de signification dont l'ordre est celle de mon existence ou, si l'on préfère, de mon expérience singulière dans le monde. Ce qui fait penser à Pascal déclarant au tout début de ses essais :

Qu'on ne me dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle [...]. J'aimerais autant qu'on ne dit que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours, par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition. (Pascal 1995 : 21)

Il y a aussi Montaigne qui, avant Blaise Pascal, a écrit :

Les abeilles pillotent deça delà les fleurs, mais elles en font après le miel qui est tout leur, ce n'est plus thin ny marjolaine : ainsi les pièces empruntées d'autrui, les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien [...]. Je ne dis les autres que pour d'autant plus me dire. (Essais, I, 26, 144c)

En somme, en parcourant les essais de Mudimbe, on rencontre un énonciateur affirmé qui se met de plus en plus en scène dans ses textes. Il dit « je » plutôt que « nous ». Il refuse la dissimulation du « nous » de majesté, lequel endosse les habits du savant neutre et objectif, qui prétend laisser les faits se raconter, la vérité se révéler.

L'énonciation mudimbienne dans les essais se justifie par son projet de tenir un discours qui le justifie comme existence singulière engagée dans une histoire, elle aussi singulière (OP, 35). Comme nous le montrerons dans la troisième partie, la réaffirmation du sujet africain est à saisir comme un moyen stratégique de remise en question et de contestation de la prétendue objectivité des discours qui continuent à dominer le champ des études africaines. Face à celui qui le prenait comme objet muet à décrypter, le sujet africain se pose comme source d'un discours qui témoigne « de la singularité de son expérience

concrète dans sa société » (AFR, 11). Ainsi que cela apparaîtra de plus en plus, dans le champ des traditions et des disciplines, le positionnement de Mudimbe est bien semblable à celui qu'il a attribué à Pierre Bourdieu, à savoir celui du *lector* et de l'*auctor*.<sup>16</sup>

That Bourdieu's diverse and often flamboyant œuvre responds to the signal intellectual concerns of the late twentieth century does not belittle his originality and importance. It signifies, on the contrary, both his intellectual orthodoxy as a *lector* and his powerfully subversive intent as an *auctor*.

[Le fait que l'œuvre diverse et flamboyante de Bourdieu répond aux problématiques intellectuelles de la deuxième moitié du vingtième siècle ne diminue en rien son originalité et son importance. Ce fait signifie à la fois son orthodoxie en tant qu'il commente un discours déjà établi (*lector*) et son indomptable intention subversive en tant qu'il produit un discours nouveau (*auctor*)] (Mudimbe 1994d : 146)

On peut aussi rapprocher la manière dont Mudimbe mène ses essais philosophiques de cette méthode préconisée par Paul Valéry dans ses *Cahiers* :

J'ai relu le *Discours de la méthode* tantôt, c'est bien le roman moderne comme il pourrait être fait. À remarquer que la philosophie postérieure a rejeté la part autobiographique. Cependant, c'est le point à reprendre, et il faudra donc écrire la vie d'une théorie, comme on écrit celle d'une passion. [...] Mais c'est un peu moins commode. (Cité par Raimond 1981 : 228)

C'est aussi de cela que les héros des romans, particulièrement Nara dans *L'Écart*, témoigne.

---

<sup>16</sup> Il est intéressant, pour mieux saisir en détails les enjeux du commentaire et de la citation telle que nous l'avons abordée ici, et ceux des notions de *lector* et de *auctor*, de lire Antoine Compagnon, *La seconde main. Le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, surtout les pages 159-230. Voir aussi Catherine Fuchs, *Paraphrase et énonciation*, Paris, Orphys, 1994.

## Chapitre VIII

### La subjectivité et ses enjeux dans les romans et l'autobiographie

#### 1. Des romans phénoménologiques

La perspective phénoménologique et existentielle qui préside à l'élaboration des essais semble bien être celle qui sous-tend de part en part l'univers romanesque mudimbien. En effet, écrits le plus souvent à la première personne du singulier qui donne à l'événement le caractère d'une expérience subjective, ou présentés sous la forme du journal personnel – c'est le cas de *L'Écart* et de *Shaba deux. Les carnets de Mère Marie Gertrude* –, les romans de Mudimbe mettent en scène des sujets postcoloniaux confrontés aux exigences de « la sincérité avec soi-même, c'est-à-dire de l'authenticité au sens fort » (Mudimbe 1973e : 99) dans des institutions qui semblent pour le moins lui être peu favorables. Il s'agit précisément des institutions dont l'ordre trouve ses fondements dans un monde étranger à l'univers de leur propre expérience. Il en va ainsi du christianisme, de la science et de l'État-nation. « Ma liberté d'enfant de Dieu, dit Landu dans *Entre les eaux*, c'est d'être le fidèle soumis, se détruisant pour être conforme à des phrases conçues il y a des siècles » (Ee, 111). Dans le même sens, Mère Marie-Gertrude, qui veut être fidèle « au rythme de [s]on corps » (Sh2, 38), laisser « les battements de [s]on cœur » épouser parfaitement « le rythme de [s]on sang [...] et [...] demeurer ainsi... au-delà de l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur » (52) – ce qui rappelle bien l'union merleau-pontienne de l'âme et du corps, du visible et de l'invisible – écrit le 5 juin dans son journal : « J'ai abandonné ce luxe de vouloir fonder ma vocation sur des concepts aussi vagues que la liberté. Toutes ces métaphores travaillées par des siècles de théologie et de philosophie ne me parlent pas assez » (Sh2, 39). Et le 14 juin, revenant sur la question de l'authenticité de sa vie religieuse face aux ordres de sa supérieure qui semble l'éloigner de son inspiration intérieure, elle note : « Mes propres peurs me font, en réalité, me réfugier derrière les ordres de la supérieure. Cependant, rien ni personne ne pourrait me convaincre qu'un péril ou un danger possible puisse l'emporter sur l'appel de mon cœur. Seule l'obéissance, ô

terrible exigence, m'empêche de prendre des ailes » (76). Le même sentiment d'étouffement sous l'ordre occidental est vécu par Nara. C'est ainsi qu'il peut dire :

Les Maîtres, à l'école, m'ont coupé les ailes : je me devais de répéter par cœur des phrases, tous les jours d'une interminable enfance. Mon ardoise sur les genoux, en moi la solitude des savanes, je dessinai, une année après l'autre, les vagues successives d'une parole. Les mages ne me mettaient même pas en confiance : il y avait d'abord la langue, le français. (E, 30-31)

Ou encore ceci, qui montre comment la soumission aux normes de la tradition occidentale définit les limites du regard qu'il porte sur la tradition Kuba :

C'est Aminata, bouillante d'une colère froide, qui me fit, l'année dernière, une belle leçon : « Attention aux morts, il leur arrive de se retourner. » Nulle image n'aura été plus forte. Elle m'obligea à reprendre prudence et je cessai d'entretenir Salim de la barbarie des funérailles du Nyimi. Je retrouvai l'itinéraire du silence et de la sympathie. Le contact avec une tradition et l'exercice de ses rigueurs devaient m'asservir à ses normes pour que ma parole pût s'y plier fidèlement. (E, 28)

On pourrait dire, en reprenant le titre d'un article de Mudimbe publié en 1968, que ses romans explorent les incidences existentielles de l'« héritage occidental » sur « la conscience nègre. » Il s'agit non pas de « thématiser » mais de « faire exister devant nous à la manière des choses » (Merleau-Ponty 1948 : 45) les liens complexes qui arriment « l'Afrique à l'Occident, déterminant ainsi non seulement les attitudes d'être mais aussi l'exercice de la pensée, les pratiques de connaissance et les manières de vivre » (OP, 11).

En effet, dans ses quatre romans, Mudimbe présente des personnages qui réfléchissent, s'auto-analysent et écrivent pour tirer au clair leur situation dans le monde ou pour trouver le lieu où se noue leur mal-être afin de le dénouer. Ils veulent se réconcilier avec eux-mêmes, se réconcilier avec le monde et le réarticuler selon les impératifs de leur expérience intérieure. Il est en somme question de s'assumer comme sujet, de se poser comme origine d'un « discours absolu » sur eux-mêmes et sur le monde.

La décolonisation de l'histoire africaine que vise Nara consiste à construire son propre régime de vérité, un ordre de discours basé sur l'expérience africaine. Comme l'écrivait Manthia Diawara : « Defining history from the perspective of oral tradition, Nara compares it to

memory, to a thought understanding itself at the root of its own consciousness [définissant l'histoire à partir de la perspective de la tradition orale, Nara la compare à la mémoire, à une pensée qui se saisit à la racine de sa propre conscience] » (1990 : 90).

Dans le sens de l'investissement de la science par un sujet qui s'assume pleinement comme corps et de la dénonciation du mythe de l'Immaculée Conception dans la pratique positiviste de l'histoire, Nara revendique le droit à la sensibilité, à ce que Roland Barthes appelait « la personne passionnelle » par opposition à « la personne objective ». À ceux qui lui reprochent l'inutilité de la révolution scientifique qu'il veut ainsi promouvoir, prétendant que l'histoire de l'Afrique est déjà bien étudiée en profondeur, il répond :

– Par un Noir ? [...] 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. C'est un angle à maintenir... À entretenir aussi... La sensibilité est une liberté à la fois précieuse et irremplaçable... Il faut la désinvolture des sacrilèges pour imaginer que... Évidemment, l'Afrique vue du dehors n'est qu'une carte... des fleuves... Des montagnes... Des tribus... Sans le passé insolent de l'Occident... Soit... (E, 27)

Notons en passant que le problème posé par le héros de Mudimbe n'est pas banal. Quinze ans après Nara, Jan Vansina, qui est par ailleurs évoqué dans *L'Écart* sous le nom de Dansine, a reconnu que la domination de l'écriture de l'histoire de l'Afrique par des étrangers constituait un problème crucial. Dans *Living with Africa*, Vansina écrit :

In all other major parts of the world, and that includes the major so-called Third World areas, the writing of history, academic history included, has primarily been conducted in the area itself, by authors of the area, in the languages of the area, and for audiences in the area. But in tropical Africa the writing of academic history was organised by "outsiders" and ever since, the epicenters of this activity have remained outside Africa, despite all efforts to alter the situation. It is a crucial anomaly. [...] "Imagine how it would be if French historiography had been pioneered by Indians or British history by Egyptians".

[Dans toutes les autres parties du monde, y compris les parties qui constituent ce qu'on appelle Tiers-Monde, l'écriture de l'histoire, l'histoire académique incluse, a d'abord été faite dans le milieu concerné, par des auteurs locaux, dans des langues locales et pour les gens du milieu. En Afrique tropicale, cependant, l'écriture de l'histoire académique a été organisée par des « outsiders » et, depuis, malgré les efforts pour inverser la situation, les épïcêtres de cette activité sont toujours

extérieurs à l'Afrique. Il s'agit d'un problème crucial. [...] « Imagine ce qui arriverait si l'historiographie de la France avait été initiée par les Indiens, ou l'histoire britannique par les Égyptiens ».] (Vansina 1994 : 239)

Comme on le verra tantôt de manière plus détaillée, Nara qui se méfie de l'angélisme des historiens positivistes veut ramener la pratique scientifique dans la totalité de la praxis humaine. Ce qu'il vise, c'est un « récit pour soi », une reconstitution radicale de soi pour un nouveau regard sur le monde. D'où l'importance du sentir qui, ainsi que l'écrit Eboussi Boulaga dans *La crise du Muntu*,

signifie l'appartenance mutuelle de l'homme et du monde, avant tout discours, tout ajustement aux normes, avant que le monde n'apparaisse comme le lieu de la déchéance et de la dérélition, avant toute médiation. Par le sentir du corps, l'homme n'est pas seulement au monde, mais celui-ci est en lui. Il est le monde [...]. L'homme est ainsi « ravi » dans le monde en même temps qu'il englobe le monde. Sans ce dépassement toujours déjà survenu de l'un dans l'autre, sans cette inclusion mutuelle, il n'y aurait rien, il n'y aurait pas de raison, pas de sens. Il n'y aurait ni intelligible, ni imaginaire, ni mémoire, parce qu'il y aurait un cadavre ou une pierre. Le sentir comme acte du corps vivant est l'acte primitif de l'homme, qui est source de toutes les puissances en leur différenciation. (Eboussi Boulaga 1977 : 212)

Dans cette perspective, Nara, comme Roquentin dans *La Nausée*, passera de l'enquête historique à l'enquête existentielle et adoptera la description comme méthode scientifique (E, 27). Il différera la rédaction de sa thèse d'histoire selon les leçons de ses maîtres européens pour s'occuper de lui-même ; mieux, il essaiera de mener de pair la réflexion sur l'écriture de l'histoire avec la saisie de sa situation actuelle dans le monde. Ce sont ces deux virements constituant une véritable subversion de l'historiographie canonique qui ont donné lieu au récit hybride qui a pour titre *L'Écart*. Ce dernier se présente dès lors comme un compte rendu de l'espace, du temps, bref du monde vécu, ou, dit autrement, comme une description directe de l'expérience du sujet Nara pour rendre compte de la chose réelle, objective, en termes de subjectivité. La description qu'il adopte comme méthode après l'échec du positivisme veut tenir compte de cette ambiguïté du vécu ignorée par le narrateur omniscient et le savant positiviste. Ce dernier, comme le *Kosmotheoros*, ne prend pas en compte l'entrelacement indéchirable du corps, du langage et de l'histoire.

L'effort que fournissent Landu dans *Entre les eaux*, Nara dans *L'Écart* et Marie-Gertrude dans *Shaba deux* pour se dégager de

l'emprise assujettissante de leurs institutions et pour donner un sens personnel à leur expérience de religieux ou d'intellectuel africains en en faisant le récit peut être assimilé à l'effort que menait le poète pour se soustraire du monde des langages en floraison, et l'essayiste des méthodologies et des langages scientifiques canonisés, afin d'atteindre ce lieu où, dans la solitude et l'angoisse, il peut dire une parole qui le justifie comme existence singulière, engagée dans une histoire, elle aussi singulière. Cet effort incessant de prise de distance semble faire écho à l'*epochè* ou réduction phénoménologique définie comme « la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle, toujours empreinte d'un réalisme spontané » (Sartre 1966 : 18, note 8). En effet, c'est grâce à la réduction phénoménologique que le sujet se pose comme source exclusive de toutes les affirmations et justifications objectives :

Par l'*epochè* phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique [...] à mon moi transcendantal et phénoménologique, domaine de l'expérience interne transcendantale et phénoménologique. Le monde objectif qui existe pour moi, qui a existé ou qui existera pour moi, ce monde objectif avec tous ses objets puise en moi-même [...] tout le sens et toute la valeur existentielle qu'il a pour moi ; il les puise dans mon moi transcendantal, que seule révèle l'*epochè* phénoménologique transcendantale. (Husserl 1952 : 22)

Pour Landu comme pour Nara, dire que « la lecture du temps part de moi », de mon corps fatigué ou reposé, bref, de ma sensibilité, avouer qu'aimer la nature c'est un peu rechercher le goût enfoui en moi – ce qui rappelle bien l'avant-propos des *Carnets d'Amérique* – c'est dire que le sens et la valeur qu'il donne au monde traduisent l'ordre de son existence comme subjectivité, laquelle ne fait qu'un avec son existence comme corps (Merleau-Ponty 1945 : 467). C'est aussi suggérer qu'il porte le monde en lui « en titre d'unité de sens ». Cela enfin signifie qu'il en est « une prémisse nécessaire » (Husserl, 23), bien qu'elle ne soit pas suffisante. Mais il nous faut descendre à un autre niveau de description pour montrer les particularités de chaque roman et questionner les ratages des personnages de Mudimbe.



### 1.1. Entre les eaux et Shaba deux : de la mauvaise foi à l'authenticité

*Entre les eaux* et *Shaba deux* ont plusieurs points en commun. Tous deux mettent en scène un Je-narrateur qui rend compte de son vécu personnel de religieux africain. Cependant il y a une différence. Dans le premier récit, il s'agit d'un prêtre qui a gravi tous les échelons de la conversion culturelle jusqu'à son couronnement à Rome où il est proclamé Docteur en Théologie et licencié en Droit Canon avant de rentrer au pays natal pour y être chargé de l'encadrement des futurs prêtres. Dans le second, il est question d'une religieuse, Mère Marie-Gertrude, qui a accompli toute sa formation religieuse et universitaire au Congo. Le deuxième point commun est que tous les deux s'interrogent sur la manière de vivre le plus authentiquement possible leur vie religieuse dans des institutions dont la *ratio* est étrangère à l'Afrique. Cependant, si le questionnement est le même, force est de noter qu'il revêt des tonalités différentes liées à la personnalité et au sexe des héros.

Tandis que dans le Katanga en guerre, Mère Marie-Gertrude vit sa quête dans la fidélité à « l'invention du quotidien » en affrontant chaque jour les souffrances des malades qui sont à sa charge et les exigences de son ordre, l'abbé Landu a pris une voie moins discrète, témoignant peut-être de la profondeur de son mal-être. En effet, dans le but d'une plus grande fidélité au message évangélique, il s'est engagé dans un maquis d'obédience marxiste-léniniste qui se révélera aussi extraverti et dogmatique que l'Église qu'il veut réformer. Si la quête de Mère Marie-Gertrude a eu son couronnement dans le martyre, celle de Landu semble se solder par le retour à ce à quoi il s'opposait, avec cette nuance qu'il semble avoir compris que « neither Marx nor saint Thomas [...] – neither of the two political energies of the West in Africa – offers a way forward » (Appiah 1992 : 155). Ayant échoué dans sa tentative de se joindre à un mouvement de révolution armée et raté son insertion dans le monde, Landu se réfugie ultimement dans un monastère bénédictin où il prend le nom de Mathieu-Marie de l'Incarnation. Chose intéressante, l'entrée de Landu au monastère s'accompagne d'une subversion significative. En effet, il apparaît que ce qu'il cherche, c'est moins la gloire de Dieu que celle de l'homme. Le dernier paragraphe du roman, en tout cas, suggère un certain scepticisme à l'endroit du messianisme :

Quatre heures moins deux. Il me faut me dépêcher. Je vais être en retard. Mes misérables suppléances continuent. Exaltantes dans l'attente d'un Messie qui ne reviendra peut-être jamais plus. Ma seule grâce, c'est encore dans mon cœur cette duplicité, air d'amour, pour m'inviter à me fondre dans la gloire et la débauche des symboles vides. Quelle chevauchée ! Mais par contre, l'humilité de ma bassesse, quelle gloire pour l'homme ! (Ee, 184)

Ce passage peut aussi être problématique, surtout si l'on considère le déploiement de l'énonciation à travers le monologue intérieur. Celle-ci en effet ne semble pas réellement assumée par Landu qui est sans cesse ballotté d'un côté ou de l'autre de ses amours (l'Église et la révolution marxiste), de ses souvenirs et de ses rêves qui l'assiègent littéralement. Du début à la fin du récit, il y a non seulement la duplicité qui subsiste en Landu, mais aussi l'incapacité qu'il a de donner un nouveau sens aux signes (symboles), d'assumer son histoire pour mieux l'investir dans un nouveau projet de vie. Un regard sur l'incipit permettra d'illustrer notre hypothèse sur l'énonciation non maîtrisée de l'abbé Landu.

*Entre les eaux* s'ouvre sur l'image d'un homme songeur, rêvant presque à demi, assiégé par son passé et vivant d'automatismes ou d'habitudes installées. Le récit se déroule peu à peu en une sorte d'association libre, de va-et-vient quasi involontaire entre le passé et le présent au point qu'on ne sait véritablement qui donne sens à l'autre :

Chaque fois que mes yeux s'arrêtent sur le mur en terre battue du dortoir et qu'ils rencontrent mon crucifix de fortune, caché dans les branchages, j'ai envie de faire une grimace. Une nouvelle habitude ? Ou est-ce un nouveau sentiment qui me possède ? Mais l'envie est automatique ; régulièrement suivie par cette montée pénible de l'immonde qui m'habite à présent la gorge : l'horreur de la déchéance physique. Et puis ce dégoût inavoué, sans cause et sans objet, qu'accompagne l'image de mes maîtres de Rome. L'Angelicum envahi par le soleil et la chaleur. La moiteur étalée de l'été qui nous accueillait au retour des vacances. La voix exaltée de Monseigneur Sanguinetti étouffant pieusement : Dieu est en vous, et vous êtes des dieux. Songez à Saint Paul [...] La joie. Non ; Sanguinetti, ma croix. Le revoilà : Thérèse d'Avila n'entrait ou ne sortait jamais d'une chambre sans un regard pour le crucifié... Du symbole de ma Foi que j'ai caché pudiquement dans les branchages, je ne vois rien d'autre que les deux morceaux de bois, que j'ai croisés et placés là dans le chaume recouvrant le haut du mur. Ils devraient pourtant signifier quelque chose pour moi. Autrement, pourquoi les aurais-je faits ? (Ee, 11-12)

Dans cet incipit, les expressions suivantes sont à souligner : « nouvelle habitude », « un nouveau sentiment qui me possède »,

« l'envie [...] automatique », « l'immonde qui m'habite ». Toutes ces expressions suggèrent l'attitude presque passive de Landu. Strictement parlant, ce n'est pas Landu qui oriente, il est plutôt orienté et assiégé par des souvenirs obsessifs. Le déroulement, mieux, la coulée des phrases dans l'incipit figure le rythme général du récit et de la conscience de Landu accumulant les faits, les souvenirs, les images, les jugements, les expériences vécues ou revécues sans essayer de leur donner sens. Il les laisse glisser les unes sur les autres et se superposer. Au propre comme au figuré, les pensées critiques de Landu (sur le christianisme colonial, le marxisme, la négritude) se font et se défont subrepticement. Ils s'entrelacent et tendent à s'annuler mutuellement, le laissant dans un monde imaginaire, toujours loin de la réalité à transformer. En fait, pour reprendre la formule d'Albérès à propos de Marcel dans *À la Recherche du temps perdu*, le héros de Mudimbe ressemble à cet homme perdu dans une nuit de souvenirs et de rêves fragmentaires. « Il ressemble – dans un style fort différent, analytique et psychologique, sans lyrisme épique – à Dante perdu dans la forêt obscure, “au milieu du chemin de sa vie” » (Albérès 1966 : 20-21).

Le temps vécu par cet homme déchiré entre plusieurs amours n'est pas un déroulement linéaire mais fragmentaire. Non seulement on passe insensiblement, sans transition, des expériences vécues à l'Angelicum (Rome) à celles du Séminaire (Congo), mais l'évocation du temps passé au village parasite ou entrecoupe le récit de la vie dans le maquis. Réel et imaginaire semblent se mêler inextricablement. Comme dirait Albérès parlant du roman phénoménologique, le roman n'est plus une histoire, mais une mêlée de sensations, d'impressions, de souvenirs, de rêves, d'expériences qui se chevauchent sans ordre, du moins objectif. « Il ne rapporte pas l'histoire d'un héros dans un monde donné et défini ; il exprime au contraire les déformations et les fluctuations du monde devant les yeux d'un héros ou d'un lecteur qui luttent pour mettre au point leur vision d'un monde objectif, qui n'y parviennent pas... » (Albérès 1966 : 77-78). Pourquoi précisément Landu ne peut-il pas y parvenir ? Qu'est-ce qui constitue son obstacle fondamental ?

Le problème, me semble-t-il, est que Landu n'est pas une subjectivité qui s'assume. Il est incapable de se situer dans l'attitude du « sujet méditant, placé et persistant dans l'époque, et [se] posant ainsi comme source exclusive de toutes les affirmations et de toutes les justifications objectives » (Sartre 1966 : 18). Il est plutôt un sujet subjugué,

aliéné, dominé dans les profondeurs mêmes de son être par les dits, les pensées, les jugements et les regards des autres. Landu n'est pas comme l'énonciateur de *Déchirures* qui a effectué « sa montée du Carmel jusqu'à la Vive Flamme » (Ee, 142) et a fait l'expérience du dénuement et du dépouillement complet pour parvenir à la béatitude poétique permettant de proférer une parole dont l'efficacité vient du fait qu'elle épouse les pulsations souterraines de son être. On pourrait dire de Landu qu'il est un sujet d'énonciation barré, en ce sens que sa parole est constamment et malencontreusement parasitée et assiégée par les pensées de ses maîtres occidentaux et les sentences de ses ancêtres trahis. Les pensées ingurgitées durant sa formation sacerdotale, la malédiction proférée par ses parents déçus de le voir embrasser la religion des Blancs et ses souvenirs du temps passé à Rome le mettent dans un état d'abandon total.

Être paradoxal, sinon ambigu, Landu reconnaît dès le début du récit qu'il constitue, par l'automatisme qu'il a développé, le premier obstacle à son projet :

Ma mission aujourd'hui est de nier, par ma présence ici [au maquis], la responsabilité de Dieu dans la colonisation comme dans l'exploitation. Le premier obstacle, c'est moi-même avec mes mots pieux, mécaniques, obligatoires, ma formation occidentale et les apparences de mise. Je pue une tradition. Jusque dans ma démarche. (Ee, 24)

Pour être plus radical, on pourrait se demander si Landu ne se trompe pas dans la formulation même de son projet. Lui incombe-t-il de nier la responsabilité de Dieu dans la colonisation ? Dieu n'est pas un parent dont il faut défendre la cause ou les intérêts ! Fait-il bien la part des choses entre Dieu dans son ipséité et les configurations historiques que les hommes lui donnent ? Est-ce Dieu qui est responsable ou coupable de la justification thomiste ou chrétienne de l'esclavage et de la colonisation ? La formulation du projet pourrait témoigner de l'idéalisme initial de Landu : au lieu de mettre l'accent sur l'homme à sauver des structures injustes, il prétend sauver Dieu de sa défiguration.

Au cours de son long monologue, des souvenirs surgissent, ressurgissent, troublant l'esprit au point de le paralyser ou, si l'on préfère, de le posséder. À la page 110, Landu fait cet aveu :

À Venise, dans un musée dont j'ai oublié le nom, un guide parlant de la puissance de Venise avait eu une phrase qui m'avait percé : « Vasco de Gama, en ouvrant

aux Européens le chemin de l'Afrique et de l'Asie, participait directement à l'assassinat de Venise. » – Cette phrase me revient troublante, dans l'orage des flammes.

À la page 163, il avoue encore qu'il est envahi, ébloui par le souvenir des paroles qui lui furent dites par les siens quand il est entré au Séminaire :

« Tu manqueras aux tiens », m'avait dit mon oncle il y a plus de dix ans ; j'ai refusé d'être initié. Que voulait-il dire ? Ce sont eux qui me manquent. Serait-ce leur malédiction ? La formule m'envahit, discrète, d'abord, puis éblouissante, m'empêche de penser : « Attends que nos ancêtres descendent. Ta tête brûlera, ta gorge éclatera... »

En définitive, Landu paraît être sous le dictat des expériences passées, européennes ou africaines. Celles-ci l'empêchent de penser et de s'approprier l'ordre de la révolution à laquelle il prétend adhérer. On pourrait dire que ces expériences bloquent en lui la possibilité d'un véritable projet par lequel il donnerait un nouveau sens à son passé et s'en trouverait plus ou moins libéré. En effet, comme l'écrit Jean-Paul Sartre, pour un sujet libre,

la signification du passé est étroitement dépendante de mon projet présent. Cela ne signifie nullement que je puis faire varier au gré de mes caprices le sens de mes actes antérieurs ; mais bien au contraire, que le projet fondamental que je suis décide absolument de la signification que peut avoir pour moi et pour les autres le passé que j'ai à être. Moi seul en effet peut décider à chaque moment de la portée du passé : non pas en discutant, en délibérant et en appréciant en chaque cas l'importance de tel ou tel événement antérieur, mais en me projetant vers mes buts, je sauve le passé avec moi et je décide par l'action de sa signification. (Sartre 1948a : 579)

C'est justement d'une décision personnelle et d'une action libre qui n'est pas fuite de la réalité que Landu semble incapable. Ce passage où il parle de l'échec de sa tentative d'insertion dans le monde des siens par le mariage en témoigne. Face à la dureté de la réalité concrète à transformer, Landu trouve refuge dans le rêve :

La voie érotique même était une impasse. Mes vices, comme les perversions apprises dans les confessions, ne pouvaient être partagés. L'approche de mes moments de plaisir, Kaayowa les attendait, indifférente, objet offert dans l'oubli de soi. La tradition lui défendait de les vivre. C'était une bonne épouse. La chair, à ce rythme, perdit vite son ivresse. Un dégoût croissant montait. De jour en jour... Je

rêvais d'une universitaire européenne. Elle m'aurait ressemblé davantage. (Ee, 174)

Voilà Landu en train de révéler le fond du problème, de son problème. Il se complaît dans la duplicité. Pire, comme il l'insinue à la page suivante, sa conduite relève du mensonge, mieux, de la mauvaise foi telle qu'elle est décrite par Sartre dans *L'Être et le néant*. En effet l'attitude de mauvaise foi relève d'une situation où

celui à qui l'on ment et celui qui ment sont une seule et même personne, ce qui signifie que je dois savoir en tant que trompeur la vérité qui m'est masquée en tant que je suis trompé. Mieux encore. Je dois savoir très précisément cette vérité *pour* me la cacher plus soigneusement – et ceci non pas à deux moments différents de la temporalité – ce qui permettrait à la rigueur de rétablir un semblant de dualité – mais dans la structure unitaire d'un même projet. (Sartre 1948a : 87-88)

C'est précisément dans le passage suivant que Landu révèle cette structure profonde qui éclaire sa conduite. Une fois qu'il a été récupéré par ses collègues prêtres et qu'il a repris la vie bourgeoise, il confesse :

Je n'avais pas fort envie de me remettre aux patates douces haricots [du maquis]. Mais je devais mentir à Jacques. Sauver l'apparence logique de mon départ au maquis. Étonner les bonnes consciences, c'est tout ce que je pouvais me permettre encore. Aussi me fallait-il des mots pour couvrir mes actes et mes désirs. Les pauvres, je les ai aimés et compris uniquement dans les beaux écrits révolutionnaires. C'était déjà beaucoup. Il me fallait au moins cette logique pour vivre sans honte. En fait, la chair me tenaillait. Une vie à deux m'attirait irrésistiblement [...] Les pauvres du maquis, à présent, je m'en foutais. Si je les aimais encore, je me serais fait maçon, ou charpentier ou même cantonnier. J'y ai pensé un moment pour donner mauvaise conscience à mes collègues prêtres bourgeois. Lâchement, je me suis dit que je serais plus utile aux pauvres en acceptant un poste de responsabilité. Je me mentais. (Ee, 175)

Par rapport à cette logique de mensonge et de mauvaise foi, les références foisonnantes à la culture occidentale dans son récit se lisent comme une fine parade. Non seulement les nombreuses citations latines, italiennes et les références à la culture occidentale en général révèlent l'assujettissement de Landu au monde occidental, mais elles servent aussi à cacher soigneusement la vérité de sa situation. Au lieu d'affronter son malaise en opérant une véritable réduction phénoménologique, Landu multiplie les mots, mieux, pour reprendre ses propres termes, se laisse submerger, noyer, dans une « débauche » des

mots, des « symboles vides » (Ee, 184) ou, plutôt, trop pleins, pour qu'il sente le besoin de les investir d'un sens qui viendrait des profondeurs de son être. Il a choisi de s'installer dans la superficialité. Il ressemble littéralement à « ces enfants trop bien élevés qui trichent pour ne pas être vrais », qui se diluent dans des moments de « dévotion sans ferveur », dans « une poésie rose d'artifices accablants » dont parle Mudimbe dans son premier recueil de poèmes (D, 19). En témoignent ces mots à propos de son entrée au monastère après ses échecs mondains : « Fatigué, je choisis la facilité endormante des structures officielles, le mensonge des mots. Est-ce qu'à force de mentir je serai vrai ? [...] Je ne sais même pas si j'étais sincère pendant cette cérémonie de prise d'habit » (Ee, 181).

Si *Entre les eaux* montre comment l'Église comme machine de conversion culturelle arrive à produire des « corps dociles » (Foucault), des êtres qui renoncent à être eux-mêmes (Eboussi Boulaga 1981), bref, des « bod[ies] ... that may be subjected, used, transformed and improved [corps... soumis, exercés, désarticulés et améliorés] » (Foucault, cité dans TF, 51), il reste cependant incontestable qu'en dernière instance, l'obstacle contre lequel Pierre Landu bute n'est pas le christianisme colonial, le dogmatisme du marxisme-léninisme, ni même la tradition africaine qui condamne la femme à une certaine passivité et accorde très peu de place au choix personnel. Le véritable obstacle de Landu, c'est sa mauvaise foi et son mensonge, c'est-à-dire le manque de sincérité. Landu incarne toutes les dimensions de la crise du Muntu que le philosophe camerounais Eboussi Boulaga définit comme

la disproportion entre la théorie et la pratique, l'institué et le vécu, le conçu et l'éprouvé. Quand elle parle sans se comprendre, elle est discours de la non-expérience et de la non-réalité effectuée ou effective. La force critique qui la désamorce est celle du sujet qui se sait mortel, qui sait que l'accès à la vérité passe pour elle par cette présence à soi comme être temporel, fini et situé [...], c'est dans sa solitude et dans le risque d'errer ou d'échouer, c'est dans son dénuement qu'il puise son audace. (Eboussi Boulaga 1977 : 234-235)

Autant *Entre les eaux* stupéfie par le baroquisme et la mauvaise foi de Landu, autant *Shaba deux, les carnets de Mère Marie-Gertrude* brille par sa sobriété, signe de la sincérité de la quête de la religieuse. Comme l'a écrit Bernadette Cailler, « reading *Shaba 2* is "like contemplating a face whose beauty would rely exclusively on its bone structure" » (1996 : 385). Dans ce sens, ce que Mère Marie-Gertrude

dit du *Bel aujourd'hui* de Julien Green s'applique bien à son propre journal : « Son écriture est d'une clarté et d'une simplicité admirables » (Sh2, 17).

Contrairement à Landu, Marie-Gertrude ne fuit pas la réalité ; elle ne se réfugie pas dans des rêves ou des souvenirs somptueux. C'est dans le concret de sa situation qu'elle conquiert sa liberté et sa vérité. Tout ce qu'elle fait l'amène à la question de l'authenticité de sa vocation. Ce qu'elle veut, c'est de « correspondre à l'ordre de son cœur » (Sh2, 21). Elle sait que toute diversion est inutile, car c'est à elle-même qu'incombe la responsabilité de donner sens à sa vie. Ainsi prend-elle ses distances par rapport au discours classique du Père Marc qui ne parle pas le langage de son cœur :

« Je suis la voie... » Le Père Marc a repris un thème classique. Les liens attendus entre le chemin et la vérité. Un pli. Il a, au moins, la finesse de les dérouler comme s'ils n'allaient pas de soi. « La vie ne nous est pas toujours offerte comme don mais comme appel à croître... La vérité est à hauteur de nos choix et de notre liberté... » Que dire ? J'ai abandonné ce luxe de vouloir fonder ma vocation sur des concepts aussi vagues que la liberté. Toutes ces métaphores travaillées par des siècles de théologie et de philosophie ne me parlent pas assez. Je suis une fausse intellectuelle.

J'ai appris à coller à la réalité. (Sh2, 39)

Si l'on considère que la tradition philosophique et théologique dont il est ici question est non seulement eurocentrée mais aussi dominée par un point de vue masculin, incapable de rendre compte de la singularité de l'expérience féminine, on perçoit bien la résistance et la subversion contenues dans ce passage de Marie-Gertrude. Au lieu de prendre comme point de départ de son récit le discours spirituel ou théologique qui s'enracine dans une tradition qui non seulement la marginalise doublement en tant qu'africaine et en tant que femme, mais aussi dévalorise l'expérience du corps, Marie-Gertrude préfère partir de sa propre subjectivité, de son être-dans-le-monde comme corps (Sh2, 64-65). C'est ainsi que mêmes les attitudes de ses supérieures hiérarchiques et les préceptes communément admis sont remis en question :

Au dîner, Mère Laetitia, la supérieure, nous a informées qu'une de nos jeunes novices a quitté le couvent et, imperturbable, elle a entonné le *Benedicite*. J'aurais tant aimé que pareils événements nous donnent plus à méditer. C'est le signe et la métaphore de notre don au Seigneur qu'ils interpellent. La tendance habituelle est à l'insinuation : ... Oui, il y a probablement un homme derrière ce départ. Et



même s'il en était ainsi, qu'est-ce que cela prouve, sinon que nous sommes des femmes et que l'ordre de la nature a ses lois ? En nier l'existence ne nous rapproche pas nécessairement de Dieu. La vénération de notre virginité peut, en effet, avoir quelque chose de malsain qui, je le crains, ternit la beauté du don. (Sh2, 19-20)

Dire non aux faux-fuyants, ôter tous les masques possibles pour demeurer « au-delà de l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur », entre l'âme et le corps, telle est l'exigence qui préside à l'énonciation de Marie-Gertrude. Elle sait dépasser les réactions primaires pour retrouver « cette présence effective de moi à moi » (Merleau-Ponty 1945 : x) qui est celle d'un « sujet voué au monde » (v), qui ne peut se connaître lui-même qu'à partir de celui-ci. Ainsi, après avoir rencontré la supérieure générale pour qui elle est « une curiosité » et « un objet extraordinaire » (Sh2, 28), Marie-Gertrude écrit :

Je suis remontée dans ma chambre, exaspérée. Leur condescendance me parut du coup affreuse. Comme j'aurais aimé le leur dire ! [...] Des larmes vinrent, abondantes. Et puis ce fut la paix de la nuit tout autour de moi. Ma propre susceptibilité m'a fait sourire. Quelle enfant, quelle enfant suis-je donc encore ! Je suis entrée en religion pour servir... Les humiliations d'occasion devraient m'aider à approfondir le sens de ce choix, au lieu de m'isoler dans la colère. (Sh2, 29)

Et cet approfondissement du sens de sa vocation l'amène toujours à prendre davantage conscience de son droit à la subjectivité ou, si l'on préfère, à l'inspiration personnelle à l'intérieur même du cadre canonique de l'ordre. « Rien, ni personne ne pourrait me convaincre qu'un péril ou un danger possible puisse l'emporter sur l'appel de mon cœur » (76). Marie-Gertrude est à l'opposé de ces religieuses africaines dont Fabien Eboussi Boulaga disait qu'elles « semblent centrées [...] sur des charismes sans invention personnelle ou inspiration, mais qui sont tenus comme par héritage ou par fidélité à des usages rigides et saugrenus » (Eboussi Boulaga 1991 : 33). Là est sa force. Par ses choix assumés, elle jette une lumière sur l'imposture de Pierre Landu. Au milieu de la désintégration de sa communauté causée par la guerre civile, elle sait rester fidèle aux exigences canoniques de son ordre comme à l'exigence de solidarité avec les pauvres vers lesquels son inspiration personnelle la porte. En partant de la dynamique de son journal, on peut affirmer que la mort ignominieuse qui lui est infligée par les forces gouvernementales l'accusant injustement de complicité avec les rebelles n'est pas tombée sur elle comme un coup de massue. C'était une possibilité déjà intégrée dans son choix. Ce

passage de son journal en témoigne : « J'acceptai de prendre en charge la rage des assassins, la peur des pourchassés, le chagrin des enfants et la misère des veuves. Je le sais : cette haine qui rôde dans la nuit me déchiquettera, mais je me sais aussi oratoire de Sa présence » (Sh2, 142).

Alors qu'*Entre les eaux* semblait suggérer que l'institution subjugue toujours l'activité et la force de la subjectivité et son droit à la parole, *Shaba deux* montre que la part de l'individualité est toujours possible. Comme le dit l'éditeur sur la quatrième de couverture, Marie-Gertrude a beau savoir qu'elle est « la petite négresse du groupe » et qu'elle porte le poids d'un « péché collectif », elle a beau être tenue à l'observance des normes définies en Occident, elle n'en affirme pas moins son droit à la sincérité et un génie qui lui est propre, qui la définit comme individu. On pourrait dire que le problème ultime n'est pas d'abord celui de l'institution, mais la manière dont le sujet se définit, perçoit l'institution, s'y insère et l'assume en la constituant comme le point de départ et le lieu d'une praxis totalisatrice.

Bref, dans *Shaba deux* on entre dans l'univers de la subjectivité assumée de Mère Marie-Gertrude. À travers l'écriture du journal qui est une véritable « pratique de soi », elle se dévoile responsable de ce qu'elle fait, de ce qu'elle se fait surtout. En la suivant dans son exercice spirituel, car c'est en définitive de cela qu'il s'agit, on découvre comment les valeurs mêmes canoniques ou dogmatiquement définies par ses autorités hiérarchiques tiennent par elle : rien ne les impose par contrainte et du dehors à sa conscience. Son effort pour élucider ses vécus de conscience et ses conduites, lesquelles traduisent la façon dont nous entendons assumer nos responsabilités en face du monde, de la société et de notre destinée personnelle, l'amène à se retrouver au centre de sa vie et à se poser comme conscience donatrice de sens et, en ce sens même, comme faisant exister le monde pour soi.

L'itinéraire de Marie-Gertrude montre que si l'être humain reste dépendant de la position de fait qui lui est imposée (comme femme, comme négresse, etc.), il n'est pas moins vrai que c'est lui qui l'interprète et la dépasse dans la signification qu'il lui confère en l'intégrant dans l'articulation d'un projet personnel. Il peut toujours ainsi se reprendre en sous-œuvre, à tout moment, et même depuis l'origine, transmuier le passé lui-même en ressaisissant et en ré-orientant son sens à partir d'une intention radicale. L'essentiel n'est pas d'entreprendre quoi que ce soit d'extraordinaire comme le voulait

Landu, mais bien de renoncer à la passivité, à l'inertie, à la fascination et, par-dessus le marché, à la mauvaise foi. Il faut agir, assumer des tâches concrètes et ramener tout ce qu'on fait au centre vif de sa responsabilité. En paraphrasant Sartre, on pourrait dire que condamné à la liberté et à donner sens au monde pour éviter de vivre dans l'inauthenticité, le sujet qui vit dans un monde où il y a une surenchère des discours qui prétendent dire le sens pour tous est aussi condamné à passer chaque fois de nouveau du *dit* au *dire*, c'est-à-dire à prendre le courage d'assumer la responsabilité de ses paroles. C'est en ce sens que mieux que Landu, Marie-Gertrude est maîtresse de ses paroles. Ses mots expriment son intériorité. Elle se refuse à n'être que l'écho des paroles des autres. Le monde qu'elle donne à voir, c'est son monde à elle. Elle ne se laisse pas envahir, posséder par l'absurde ambiant. En s'assumant comme sujet autonome, elle assume aussi le risque de donner sens à sa vie jusque dans le martyre.

### 1.2. L'Écart ou de l'écriture de l'histoire au « récit pour soi »

Alors qu'*Entre les eaux* et *Shaba deux* traitent des conditions de possibilité de l'épanouissement du sujet africain dans le cadre du christianisme comme institution du sens, *L'Écart* représente un sujet africain confronté à ce que Mudimbe, dans *L'Autre face du royaume*, a appelé le *mythe de la science*. On pourrait dire qu'avec Nara la question qui se pose est de savoir si la quête de la vérité (scientifique) doit signifier le rejet de la question du sens de l'existence qui fait appel à la subjectivité.

Si le cadre d'énonciation change – mais le christianisme et la science participent tous deux à l'ordre de la raison coloniale et impérialiste –, et s'il est question d'une « existence singulière » (E, 13) dont le projet est de « repartir de zéro, reconstruire du tout au tout l'univers de ces peuples [Kuba] : décoloniser les connaissances établies sur eux [par les ethnologues], remettre à jour des généalogies nouvelles, plus crédibles et pouvoir avancer une interprétation plus attentive au milieu et à sa véritable histoire » (26-27), il faut cependant noter que du point de vue de la narration, l'accent est toujours mis sur la conscience du sujet et la perception qu'il a du monde, son expérience du temps et son rapport aux autres. C'est dire qu'on a encore une fois affaire au temps et à l'espace en tant que réalités vécues par une subjectivité singulière, engagée dans une histoire, elle aussi

singulière. Ce n'est pas le héros du roman qui est situé dans le monde où il vit, mais c'est la conscience du héros qui domine le roman, et le monde n'existe que dans la mesure où il est reflété par cette conscience, où il est dit et organisé par elle. Dans le langage des essais, on pourrait dire que le problème posé est celui de la validité des prétentions objectivistes des ethnologues ou historiens formés à l'école du positivisme de Seignobos et Langlois (1898) ou de Gustave Lanson (1910) dans le domaine de l'histoire littéraire (Compagnon 1983).

En effet, au cours de ses recherches doctorales, Nara, le héros de Mudimbe, est amené à réaliser que, contrairement aux leçons reçues à l'école, « la pratique de l'histoire est, dans une large mesure, une pratique fortement marquée par la subjectivité et le contexte à la fois sociologique, épistémologique et idéologique dans lequel a lieu le travail » (Mudimbe 1978c : 315-316). Il dénonce les illusions de la rhétorique scientifique (positiviste), et met en évidence ce que Mouralis appelle le « caractère arbitraire des discours qui peuvent être tenus sur le monde et les sociétés » (1993 : 213). Pour lui les constructions scientifiques des ethnologues sur les sociétés africaines sont des « échos du moi » (E, 116). Parlant de ses propres recherches, il avoue que « la succession fabuleuse des annales Koubas avait éclaté en un tableau qui me renvoyait ma misère » (E, 147).

Ces propos du héros de Mudimbe rappellent insidieusement ceux d'un autre héros, lui aussi chercheur en histoire, à savoir le jeune Roquentin dans *La Nausée* de Jean-Paul Sartre. Une rapide incursion dans l'itinéraire du héros de Sartre peut nous aider à éclairer les soubassements de la crise non seulement épistémologique mais aussi ontologique de Nara. En effet, face à la difficulté qu'il éprouvait de dégager des certitudes de ses fiches de recherche sur le marquis de Rollebon, Roquentin avait aussi noté :

Je commence à croire qu'on ne peut jamais rien prouver. Ce sont des hypothèses honnêtes et qui rendent compte des faits : mais je sens bien qu'elles viennent de moi, qu'elles sont simplement une manière d'unifier mes connaissances. Lents, paresseux, maussades, les faits s'accrochent à la rigueur de l'ordre que je veux leur donner mais il leur reste extérieur. J'ai l'impression de faire un travail de pure imagination. (Sartre 1972 : 28)

Comme l'a fait remarquer Jacques Deguy, cette citation

formule la seule motivation intellectuellement claire à la dépression de Roquentin. Les amarres de la rationalité se distendent, préludant à l'« extase horrible » du jar-

din public ou de la banquette de tramway. C'est dans la faille de l'enquête positive, autant que dans la solitude affective du personnage qui l'accompagne, que s'installe la nausée. Le livre met en scène de façon exemplaire l'échec du positivisme dans le principe même de sa méthode. (Deguy 1988 : 31)

Face à la non-viabilité des normes du travail de l'historien positiviste (Sartre 1972 : 11, 15, 111, etc.), Roquentin vit une sorte de dépression méthodologique qui le précipite dans l'écriture d'un journal intime, signe littéraire d'un dérèglement plus profond qu'il nommera « nausée ». « Littéralement, Roquentin est malade de sa thèse car il n'arrive pas à tirer un "livre" de ses multiples notes » (Deguy, 30).

Il en va presque autant de Ahmed Nara, le héros de Mudimbe. En effet, face à ses notes de lecture, Nara aussi s'interroge :

Que faire ? Par où reprendre le dialogue avec ces notes qui m'ouvrent des univers contradictoires ? Je rêvais, oui, c'est cela... Des couloirs interminables, toute blancheur, conduisant à des royaumes inconnus... Il m'importait de reprendre un rythme, de m'inscrire en un mouvement : relire, corriger, voir ce qui méritait d'être revu et complété. Ensuite mettre au clair un programme de travail quotidien, des critères précis d'interprétation des données. Non, la reprise m'avait l'air d'une distraction. (E, 23)

*L'Écart*, c'est aussi le roman de l'échec du positivisme ; le lieu de dévoilement de l'inanité de ses prétentions à l'Immaculée Conception. Comme Roquentin, Nara doit écrire une thèse de doctorat en histoire. Or qu'est-ce qu'une thèse de doctorat ? « Les thèses de doctorat, [écrivait Gustave Lanson en 1901 dans le sillage de Langlois et Seignobos,] ne doivent pas être des exercices brillants de goût, des manifestations subjectives de virtuosité logique ou esthétique » (Lanson 1901 : 158). Ce qui est ainsi mis de côté, c'est « l'écriture du désir » au profit du « discours de la scientificité » ou « discours de la Loi » (Barthes 1984 : 103 ; voir aussi de Certeau 1987a). C'est dire que l'étudiant doit renoncer à ses goûts, mieux à sa subjectivité, pour se mettre au service de l'objectivité, sinon tout simplement de l'objet qu'il étudie.

Dans un premier temps Nara, comme Roquentin d'ailleurs, se pliera aux exigences de la recherche doctorale. Il veut « remonter patiemment, couche après couche », le passé africain, sans en rien altérer. Il va jusqu'à confier à son ami Soum que « la rigueur et la prudence extrêmes des archéologues [lui] ont toujours paru être un bon miroir pour [s]a liberté de Nègre » (E, 45). Mais comment parler de liberté dans le monde positiviste sans verser dans le déterminisme ?

Nara passe ses journées à la bibliothèque, « plongé dans la reconstruction des rapports historiques entre les Lélé et les Kouba. [S]es notes s'accumulent » (63). Il vit même des moments d'exaltation où les idées semblent naître d'elles-mêmes :

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 les généalogies des rois, grâce aux informations de mes enquêteurs d'il y a quatre ans... (63)

Mais cette exaltation n'est que passagère. Elle prépare à un moment de dégonflement total, à une radicale déception qui sera le signe d'une crise plus profonde. En effet, au fil de ses recherches, Nara est amené à découvrir les mensonges et mystifications de ses maîtres sur l'histoire de l'Afrique. Sa confiance dans la science pure, objective, est ébranlée. La voie du gouffre s'ouvre dans le Royaume de la vérité pure.

Pour me distraire de mon fichier, j'ai parcouru le livre de J. Dansine, *Les Anciens Royaumes de la Kavana*, aux environs de onze heures. Quelle affaire ! Ce qu'il écrit, sous couvert de la réserve scientifique, est parfaitement étonnant. Il n'y a qu'en histoire africaine que l'on peut considérer l'exercice du silence et l'art de l'allusion comme témoignages de prudence. Je me suis amusé, pour faire rire Salim, à remplacer les Lélé par les Espagnols et les Kouba par les Portugais. Cette substitution produit un texte du plus haut comique qui donne la mesure du sérieux des savants occidentaux versés dans les choses africaines... Qu'ils viennent encore me répéter après cela que l'histoire est une discipline rigoureuse. (64-65)

La déception face aux mystifications de ses maîtres va s'installer en lui, au point de l'assiéger :

Il y a des surprises amollissantes. Je voulais rire. Et je m'étais inventé une arme. Elle se transformait sous mes yeux. J'étais devenu ma propre victime : les phrases de Dansine m'assiégeaient. (65)

Mais Nara essaie de se reprendre :

L'Afrique vierge et sans archives reconnues par leurs sciences est un terrain idéal pour tous les trafics. La discipline à laquelle m'avaient habitué leurs propres normes me donnait le droit d'exiger autre chose que de belles broderies des civilisations à la tradition orale. La vilaine qualification ! [...] Comme si le concept d'archives, de tout temps, devait coïncider avec les expressions particulières actualisées par la brève histoire de l'Europe. (67)

Après la prise de conscience du caractère partial et impérialiste de la science européenne, Nara se découvre une vocation. L'épargnera-t-elle de la descente aux enfers ? « Salim, je serai cruel... [confie-t-il à son ami]. J'aimerais être un historien nègre. Je ne peux le devenir en vérité sans être méchant à mon tour » (67). Le changement est à noter. Puisque la science universelle et incolore est un mythe, Nara sera un historien nègre. Il veut désormais assumer sa mission d'historien moins sur le plan académique que sur le plan vocationnel (personnel). Allant même plus loin, il parlera de la science comme d'une mémoire qu'il peut creuser, lire à sa manière, et au besoin bousculer (68). Mais ce nouveau projet va s'enliser. L'ancienne exaltation a cédé la place au dégoût. C'est la dépression scientifico-ontologique :

[L]es heures passées à la Bibliothèque [...] me remontent à la mémoire à la manière d'une vague immense de dégoût. En y arrivant, je pensais reprendre mon rythme de travail de naguère : mettre au point des fiches incomplètes, établir un programme de rédaction, dépasser enfin la crise qui me stérilise depuis neuf mois... Oui, me voir avancer dans cette thèse que je traîne depuis bientôt dix ans... (E, 21)

Si la crise méthodologique devient si profonde, si elle s'enlise tant au point de paralyser Nara, c'est en vérité parce qu'elle a porté au grand jour des questions existentielles qu'il avait reléguées « au fin fond de [s]a conscience » pour « devenir le fils d'un savoir nouveau » (E, 31) qu'il croyait incolore et inodore. Comme le dirait Eboussi Boulaga, Nara avait accepté de mourir en lui-même, de se dépouiller de lui-même, de renoncer à la présence à soi, à son corps, « pour rejoindre les canons préétablis » de la science historique (Eboussi Boulaga 1977 : 176). Mais peut-on vivre longtemps dans cette renonciation à soi ? Tout projet, même scientifique, ne s'enracine-t-il pas dans la situation concrète d'un sujet historique ? Ne reçoit-il pas du corps la sève qui le rend vivant ? Enfin, ne sont-ce pas les vivants qui font de l'archéologie, de l'histoire ? La dépression méthodologique ramènera Nara à ces évidences premières. Il devra d'abord dénouer ses problèmes existentiels, refaire son psychisme pour réaliser son projet scientifique. D'où le changement de genre, le passage de l'écriture érudite, professorale, qui exige la suppression de soi ou, tout au moins, une énonciation impersonnelle, à une écriture où il s'assume à la fois comme sujet de l'énonciation et matière de l'énoncé. Au lieu de l'enquête historique, Nara doit, comme Roquentin, entreprendre

une enquête existentielle, écrire les événements vécus jour après jour pour trouver la signification de sa situation dans le monde et faire face à l'existence. Il va dorénavant « s'occuper de soi-même » (Foucault 2001) et inscrire la pratique de l'histoire dans le travail de constitution de soi comme sujet historique et éthique :

Pouvoir faire le point de la journée. Retenir l'essentiel. Et pour cela, partir du lever, reconstituer la journée, minute après minute, nommer tous mes actes, rappeler mes pensées, dire mes sentiments et réactions devant les êtres et les choses, ensuite exclure l'inutile, comptabiliser l'important. C'est, si je me souviens bien, la méthode apprise naguère pour une conduite responsable de la vie. (E., 21)

L'expression « pour une conduite responsable de la vie » suggère tout le changement de perspective. C'est ce changement de perspective qui a donné lieu au livre que Mudimbe a publié sous le titre de *L'Écart*.

*L'Écart*, donc, c'est le produit d'un premier acte manqué ; mieux encore, « c'est le cauchemar d'un thésard pris au piège de l'écriture érudite et se posant la question de l'à quoi bon ? Pour en arriver à la conclusion qu'il devrait changer de genre » (Deguy, 27), renoncer à l'angélisme de ses maîtres pour revenir à l'expérience originaire du corps, du sentir qui nous ouvre au monde. Disons en passant que dans cette perspective l'« Avertissement » de l'auteur publiant les carnets de Nara ne doit pas être réduit au procédé classique visant à justifier la vraisemblance du texte que l'on va lire (Mouralis 1988 : 121). Consistant en un travail sur le texte et en une réflexion sur l'écriture, cet « Avertissement », lui-même hanté par un échec, nous semble être un pastiche d'édition critique qui renvoie aux normes de la recherche en histoire littéraire telles qu'élaborées par Lanson dans le sillage de Langlois et Seignobos. En fait, l'éditeur des Carnets de Nara joue à honorer la méthode dont l'expérience de Nara prouve l'inefficacité. Les étapes successives du travail de l'éditeur (les circonstances de découverte des cahiers de Nara, le respect du manuscrit, la restitution de l'ordre des cahiers, les précisions sur l'auteur et les circonstances de la rédaction du texte et même sur l'encre et l'écriture, etc.) respectent presque scrupuleusement le canevas proposé en 1910 par Lanson dans « La méthode de l'histoire littéraire » pour initier à l'édition critique savante :

Le texte est-il authentique ? S'il ne l'est pas, est-il faussement attribué ou totalement apocryphe ? 2. Le texte est-il pur et complet, sans altération ni mutilation ? [...] 3. Quelle est la date du texte ? La date de la composition, et non pas



seulement celle de la publication. La date des parties, et non pas seulement en gros celle du tout. [...] 5. Comment le texte s'est-il formé, du premier canevas à l'édition princeps ? [...] 6. On établira ensuite le sens littéral du texte. [...] le sens des phrases, par l'éclaircissement des rapports obscurs, des allusions historiques ou biographiques. (Cité par Peyre 1965 : 43-44)

Cela dit, revenons aux révélations de l'enquête existentielle de Nara.

Le journal de Nara révèle le drame fondateur de sa personnalité, et, par là, de sa manière de percevoir le monde et de se relier aux autres. Voici comment il rapporte cette expérience qui cristallise toute sa personnalité au cours d'une séance d'analyse chez le Dr Sano :

Connaissez-vous la nuit, Dr Sano ? Non, n'est-ce pas ? Moi je la connais bien : je l'ai rencontrée. Et tôt. J'ai six ans, Dr Sano... c'est un samedi matin. Il est sept heures ou sept heures et demie... Ma mère, en préparant le petit déjeuner, constate que le pot de confiture est vide. Elle ne crie pas. Elle m'appelle : « Nara, c'est encore toi. » Je nie. En vain. Le coupable, est pourtant mon frère aîné. [...] Je n'ose pas le dénoncer. Il me battrait... Elle me punit : m'enferme dans le réduit à outils... M'y oublie plusieurs jours... Enfin, c'est ce que j'ai cru : plusieurs jours, une nuit infinie. Et il y a là un rat, oui, un rat... Lorsqu'elle est venue me libérer, elle était en larmes [...], elle avait, disait-elle, l'intention de me libérer au plus tard à midi. Mais un malheur était arrivé : à peine étais-je enfermé, on lui avait annoncé la mort de mon père... Il était de service la nuit sur les chantiers de la Compagnie Maritime... En tout cas, mon père mort, je ne l'ai pas vu, dans son lit, c'était un gros rat que j'ai aperçu avant de m'enfuir... (E, 29-30)

Ce texte relatant l'expérience fondatrice de Nara se dissémine à travers tout son journal. Il apparaît véritablement comme « le symptôme d'une névrose dont le refoulement le fait surgir ailleurs dans le texte en une véritable éruption d'autres symptômes, c'est-à-dire de synonymes ou de périphrases » (Riffaterre 1976 : 76).

Puni injustement à l'âge de six ans par sa mère, Nara vivra perpétuellement dans la hantise de la puissance castratrice de toute femme en qui il retrouvera le visage de sa mère imposante et injuste. Ainsi considère-t-il la maison d'Aminata qui le loge comme « une cage » (E, 52). Aminata elle-même, dont il dit qu'elle ressemble à sa mère, est perçue comme une femme conquérante dont il n'est qu'un chien attachant et soumis (53). Ailleurs, il dira qu'il est son esclave (57). L'existence d'autrui est presque toujours vécue comme un risque de réification, d'anéantissement, de pétrification. À propos d'Aminata, il dit encore : « Sa seule utilité aura été, à moins que je ne m'égare complètement, de garantir sa volonté de puissance contre ma liberté... Je suis sa chose » (58). À Isabelle, il confie : « Isa, être africain, c'est

d'abord prendre conscience que l'on est une chose pour les autres » (117).

Enfin, le passage ci-dessus permet de dire que le problème de Nara est aussi celui de son incapacité à s'insérer dans l'ordre symbolique. Le rat du réduit s'est tellement installé en lui qu'il n'a pas accès à la réalité de la mort de son père. Peut-être que s'il y avait accès, il comprendrait que l'héritage colonial que la Compagnie Maritime représente fait partie de sa mémoire et de son histoire et, par conséquent, percevrait que le rapport entre l'Afrique et l'Europe n'est pas à penser sous le mode du *vel*. Il n'y a pas de choix exclusif à faire entre Isabelle (l'Europe) et Aminata (l'Afrique). Au fond, le fait de maintenir l'opposition réductrice entre l'Afrique (sensibilité bestiale, nature) et l'Europe (raison, culture) montre qu'il n'est pas arrivé à démystifier la raison ethnologique pour faire face à la réalité de son identité postcoloniale.

Comme en témoigne le dialogue avec son analyste, la misère de Nara réside dans son refus/incapacité de dépasser le drame vécu à l'âge de six ans : « Dr Sano, l'angoisse souffle... Oui, exactement comme le vent. L'étreinte de la nuit vous la fait vivre... – Vous devriez avoir surmonté cela... – Surmonter la nuit... Comment ? Dites-moi et je vous promets de suivre vos conseils textuellement » (150). Nara s'est laissé posséder par le drame de son enfance au point de perdre tout contact avec le réel concret et le mouvement de l'histoire qui ne s'arrête pas au passé personnel ou collectif, aussi traumatique soit-il. Incarnant presque littéralement les mots de Sartre, « ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre » (1948a : 302), il projettera sur le monde les pesanteurs de son histoire qui s'est accomplie à la fin de sa prime enfance.

Victime de l'injustice dans son enfance, le héros de Mudimbe peut aussi être perçu comme le double en négatif de Jean Genet tel que ce dernier est présenté par Sartre dans son livre *Saint Genet, comédien et martyr*. Comme pour Genet, en effet, le regard des autres (adultes) « est un *pouvoir constituant* qui l'a transformé en *nature constituée* » (Sartre 1952a : 55). Mais, à l'opposé de Genet, Nara est complètement buté. Il n'a pas la « volonté si farouche de survivre, le courage si pur » et « une confiance si folle au sein du désespoir ». Il ne saurait faire sienne la célèbre phrase de Genet : « J'ai décidé d'être ce que le crime a fait de moi ». Ce qui, selon Sartre signifie :

Puisqu'il ne peut échapper à la fatalité, il sera sa propre fatalité ; puisqu'on lui rend la vie invivable, il vivra cette impossibilité de vivre comme s'il l'avait créée tout exprès pour lui-même, épreuve particulière à lui tout seul réservée. Il veut son destin ; il tâchera de l'aimer. (Sartre 1952a : 55)

Nara qui semble vivre dans l'impossibilité d'opérer un choix ne pouvait en arriver là. D'où cette question importante qui pourrait faire signe vers le rapport entre subjectivité et (recherche de la) vérité : comment quelqu'un qui est incapable d'assumer son histoire personnelle pouvait-il écrire l'histoire d'un peuple ?

L'itinéraire de Nara montre comment la question de la libération/décolonisation de l'histoire africaine était sinon mal posée du moins dans une certaine mesure un alibi qui lui permettait d'éluder ou de masquer son problème existentiel, le seul qui lui eût donné le point de départ efficace pour l'écriture libératrice de l'histoire africaine. Car, comme l'écrit Merleau-Ponty au début de *La Phénoménologie de la perception* :

Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde [...]. Je suis la source absolue [...] car c'est moi qui fais être pour moi... (Merleau-Ponty 1945 : iii)

En somme, mise en scène exemplaire de l'échec du positivisme dans le principe même de sa méthode et de la psychanalyse – représentée par le Dr Sano qui a été incapable d'approcher Nara dans sa singularité, sans se réfugier derrière les schémas préétablis, universels, à l'instar de l'œdipe – *L'Écart* suggère que les crises et impasses épistémologiques, les balbutiements et les insuffisances théoriques en Afrique postcoloniale ne s'expliquent pas intégralement tant qu'on les limite à la seule sphère du connaître. Elles doivent aussi être considérées comme symptomatiques des dérèglements de la conscience d'être et des relations ontologiques qui lient l'esprit humain au monde, à l'histoire et aux autres (Kā Mana 1987 : 11). Le roman donne ainsi toute leur force à ces propos de Mudimbe dans *L'Odeur du père* :

Je pense que nous avons autre chose à faire, de manière urgente [que de vouloir prouver notre humanité] : assumer librement la responsabilité d'une pensée qui porte sur notre destin et notre milieu avec comme objectif la réadaptation de notre

psychisme après les violences subies ; ce psychisme que nous n'avons pas toujours le courage de nous refaire parce que, à tort ou à raison, l'entreprise nous paraît titanique. C'est en cette entreprise que gît notre problème, le problème majeur. C'est de cette entreprise que dépend aujourd'hui et dépendra demain la pertinence des attitudes que nous pouvons développer face aux endémies qui nous viennent d'ailleurs ou que nous créons nous-mêmes, qu'elles soient de nature économique, politique ou idéologique. (OP, 13)

### 1.3. Le Bel immonde : l'être pour-autrui et les forces aveugles de l'État-nation

Des critiques ont souvent souligné la singularité de l'écriture du *Bel immonde* (1976), le deuxième roman de Mudimbe, dont on peut trouver les premières esquisses dans les essais XXIII, XXIV et XXV des *Réflexions sur la vie quotidienne* (1972), respectivement intitulés « Les Belles de nuit » (49-50), « Une forme d'esclavage » (51-52), « La femme-objet » (53-54). André Ntonfo (1987 : 57) a situé cette singularité à deux niveaux : narratif et thématique. Sur le plan narratif, il a souligné « la bousculade entre les différents modes : le passage du récit à la troisième personne au début du roman au récit à la deuxième personne à la fin de la séquence initiale, et le surgissement de la première personne à la fin de la première partie. Quant à la thématique, il a attiré l'attention sur la manière dont Mudimbe se différenciait des autres écrivains africains de sa génération par le traitement de la question du pouvoir politique. Il écrit :

Le problème central que pose Mudimbe est certes celui du pouvoir, le pouvoir politique, mais que Mudimbe se refuse à aborder de front, à l'exemple d'un Kourouma dans *Les Soleils des indépendances*, ou d'un Ouologuem dans *Le devoir de violence* ou encore d'un Beti dans *Perpétue et l'habitude du malheur*, etc. En effet, si l'action est centrée sur un ministre, un homme politique par conséquent, c'est essentiellement à ce que l'on pourrait appeler « la face cachée » de cet homme qu'il s'intéresse. (Ntonfo 1987 : 60)

Lilyan Kesteloot, pour sa part, a souligné la singularité du même roman en le situant à l'intérieur de l'itinéraire du romancier :

[O]n peut affirmer, je pense, que *Entre les eaux* (1973) fut le premier roman psychologique digne de ce nom, dans la littérature africaine.

*Le Bel immonde* (1976) dérivait vers une certaine banalisation, avec une intrigue plus classique, rejoignant les nombreux récits de cette époque sur la corruption des cadres africains. Mais Mudimbe ne tarda pas à quitter cette voie trop fréquentée et revint à son itinéraire propre, dans *L'Écart* (1979) qui poussait au

maximum l'introspection d'un intellectuel lui ressemblant comme un frère. (1992 : 449)

Y a-t-il eu dérive ? Mudimbe a-t-il véritablement quitté son itinéraire propre ? Lequel, sinon celui que le critique construit a posteriori ? L'écriture romanesque n'est-elle pas, comme le dit Michel Butor (1992), recherche, exploration de nouvelles formes pour révéler des faces nouvelles de la réalité ? À la fin de *Qu'est-ce que la littérature ?* Jean-Paul Sartre dit, à juste titre, que « tout art d'écrire n'est pas protégé par les décrets immuables de la Providence ; il est ce que les hommes font, ils le choisissent en se choisissant » (Sartre 1948b : 316).

À notre avis, en écrivant *Le Bel immonde* (1976a), Mudimbe n'a pas vraiment dérivé vers une certaine banalisation ou quitté son « itinéraire propre ». La question du politique, de l'organisation du pouvoir traverse de part en part son univers romanesque et même poétique – on pense par exemple aux poèmes « Prétexte politique » et « Développement » dans *Entretailles* et au motif de la rébellion dans *Déchirures*. Comme l'a perçu Ntonfo, ce qui le singularise, c'est sa manière de traiter cette problématique en la situant au niveau de la conscience des individus, en ce lieu où les individus décident de ce qu'ils veulent être et, par conséquent, du sens à donner au monde. Et cela se réalise aussi dans *Le Bel immonde*. La difficulté, ici, réside dans la présence d'un narrateur qui limite la fraîcheur de l'expérience vécue des personnages principaux, à savoir le ministre et la Belle de nuit. Mais ce narrateur ne domine pas le récit. Son point de vue n'est pas privilégié. Ce qui est privilégié, c'est l'alternance entre le récit classique à la troisième personne avec des séquences où s'exprime le « je » des personnages. Par moment, le récit prend la forme d'un discours imaginaire adressé à l'autre à qui l'on confie ses tourments intérieurs, ou celle d'une réflexion personnelle sur l'expérience vécue du rapport à autrui, à la liberté d'autrui. Ainsi, dans le passage suivant, le ministre essaie de comprendre ce qui lui est arrivé, comment il s'est accroché à Ya, la Belle de nuit qu'il n'arrive pas à « [s]'incorporer dans son altérité », c'est-à-dire à posséder (Sartre 1948a : 432) pour s'assurer de sa puissance et éviter les sentiments de déchéance que son regard ou sa présence lui font éprouver :

Je ne pense pas exagérer ton ambiguïté. Face à moi, je le sens, ta crainte est moins de rater ma déchéance que de craquer par le fait de tes tensions intérieures. Tu as

foi en l'amour, c'est cela qui te bloque et m'agace. Que je te présente, à l'occasion, autre chose que mon désir pour me faire accepter ne m'avance à rien. Je suis pour toi et le demeurerai sans conteste un bourgeois pervers qui ne peut être attentif qu'à la joie de la chair. Bien sûr, pour rien au monde, je ne voudrais renoncer à cette joie. Elle m'équilibre d'ailleurs suffisamment pour que toi et tes caprices puissiez me séduire sans drame. Mais me réduire à cela.

Souvent je me demande pourquoi je m'accroche, pourquoi toi. Je cherche la fissure... Oui, bien sûr, il y a eu, un soir, tes yeux. Je me le rappelle. Je m'étais alors demandé que faire pour les posséder. (BI, 48)

On l'entrevoit : en même temps que le problème du pouvoir, il y a dans *Le Bel immonde*, une question existentielle qui est celle de l'authenticité dans la relation entre le puissant ministre et la Belle de nuit. Plus précisément, en focalisant l'attention sur la relation entre un homme de pouvoir et une femme apparemment sans pouvoir – il s'agit d'une problématique qui traverse tous les romans (Mianda 1997) –, Mudimbe se donne l'occasion d'aborder la question que pose au sujet la conscience de l'existence d'autrui. Comme le dit Merleau-Ponty dans son essai intitulé « Le roman et la métaphysique », « si autrui existe, s'il est lui aussi une conscience, je dois consentir à n'être pour lui qu'un objet fini, déterminé, visible en un certain lieu du monde. S'il est conscience, il faut que je cesse de l'être. Or, comment pourrais-je oublier cette attestation intime de mon existence, ce contact de moi avec moi, plus sûr qu'aucun témoignage extérieur et condition préalable pour tous ? » (Merleau-Ponty 1966 : 51). Cette structure existentielle est d'autant plus aiguë que les personnages de Mudimbe sont pris dans des rapports de force complexes.

Au départ, ni Ya, ni même le ministre, personne n'arrive vraiment à mettre en sommeil l'inquiétante existence de l'autre. En effet, si malgré l'amour qu'il a pour Ya, le ministre vit la présence de sa maîtresse comme un signe de sa déchéance, cette dernière aussi ne se sent pas moins écrasée, chosifiée, dominée. Pendant l'absence du ministre qui l'a installée dans un appartement luxueux pour effacer son passé de Belle de nuit qui le gênait et s'assurer de son pouvoir absolu sur elle, Ya se dit : « Il me parlait des destinées tout en me confirmant dans mon rôle de petite bonne femme sans problèmes, suspendue aux succès de son homme » (BI, 123). Triste sort en effet pour celle qui avait fui le village et l'ordre social patriarcal pour sauvegarder sa liberté d'exister et de donner sens à sa vie en dehors des prescriptions dogmatiques.

Dans une séquence à la deuxième personne, le narrateur pénétrant le vécu intérieur de Ya durant une entrevue avec son amant accentue le sentiment de réification vécu par elle : « Tu [Ya] le sentais t'observer, mâle conscient de sa puissance, ministre convaincu de son importance et de son pouvoir. Il t'analysait, petite chose insignifiante. Tu baissais le front, muette de honte, en désespoir. S'il voulait se venger, pensais-tu, il n'agirait pas autrement » (93).

Ainsi vit le couple scandaleux du puissant ministre et de la prostituée. Leur relation est vécue sur fond de conflit. Personne ne se sent rassuré par son objectivation de l'autre, ce dernier pouvant toujours lui échapper par un simple regard par lequel il l'objective à son tour et lui dénie la toute-puissance sur le monde. On pourrait ici rappeler avec profit les analyses du rapport à autrui faites par Jean-Paul Sartre dans *L'Être et le néant* :

Mon souci constant est [...] de contenir autrui dans son objectivité et mes rapports avec autrui-objet sont faits essentiellement de ruses destinées à le faire rester objet. Mais il suffit d'un regard d'autrui pour que tous ces artifices s'effondrent et que j'éprouve de nouveau la transfiguration d'autrui. Ainsi suis-je renvoyé de transfiguration en dégradation et de dégradation en transfiguration, sans jamais pouvoir ni former une vue d'ensemble de ces deux modes d'être d'autrui – car chacun d'eux se suffit à lui-même et ne renvoie qu'à lui – ni me tenir fermement à l'un d'entre eux... (Sartre 1948a : 358)

L'ambiguïté de la liaison sera exploitée et rendue plus complexe par l'opposition entre les forces policières de l'État dont le ministre est le représentant et les membres de l'ethnie de Ya en rébellion contre les forces gouvernementales. Les protagonistes qui voulaient s'affranchir des contraintes de la vie publique se retrouvent embarqués dans une histoire collective qui les dépasse et les englobe au risque de les étouffer. Ne pourrait-on pas voir ici une manière de montrer que « la liberté d'un homme intéresse presque toujours celles d'autres individus » ? (Beauvoir 1947 : 200). Comme le disait aussi Merleau-Ponty, « nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inextricable » (Merleau-Ponty 1966 : 63).

Notons en passant que la complexité de cette situation où plusieurs projets individuels et collectifs entrent en jeu pourrait expliquer le choix narratif de Mudimbe. Mettre deux consciences l'une en face de l'autre, surtout avec des histoires aussi différentes que celles de Ya et du ministre, c'est mettre en rapport deux mondes. Comme le proposait Sartre, le romancier suggère l'irréductibilité des visions de l'univers,

le conflit qui dresse une conscience contre l'autre, en utilisant plusieurs porteurs de perspective, en jetant le lecteur d'une « conscience dans une autre, comme d'un univers absolu et irrémédiable dans un univers pareillement absolu... » (Sartre 1948b : 254). S'il veut montrer des individus pris dans une histoire collective où ils sont à la fois acteurs et témoins, bourreaux et victimes, s'il veut exprimer le « scandale de la multiplicité des consciences » dans son ampleur, il multiplie les consciences individuelles comme autant de centres où se réfracte le même incident. Le type de narration adopté dans *Le Bel immonde* répond parfaitement aux exigences d'un auteur qui assume le principe phénoménologique selon lequel l'homme n'est pas simplement conscience, mais conscience qui existe comme corps au milieu du monde. Toute relation qu'il peut entretenir avec un autre est une « relation-avec-l'autre-dans-le-monde » (Sartre 1948a : 428).

C'est précisément dans ce sens que les pesanteurs de l'histoire collective viennent habiter la relation entre Ya et le ministre. Aux yeux de l'État, Ya n'est pas un sujet individuel, elle est plutôt réduite à son appartenance à l'ethnie rebelle. Ce qui fait peser le soupçon sur le ministre et, comme nous le rapporte le narrateur, entraîne ce dernier dans une certaine instabilité intérieure. Au cours d'un conseil du gouvernement sur la stratégie à adopter pour contenir la rébellion,

des images sans lien apparent se succédaient devant ses yeux. Il n'avait plus le temps de les relier : elles s'entrechoquaient, disparaissaient. Elle, son changement brusque. Elle était sincère. Mais ne peut-on pas vivre des sincérités successives ? Pourquoi aurait-il fallu qu'il refuse l'amour sous un prétexte aussi futile. Bien sûr, il savait que... mais qui ne le fait ? Il était de la race des Seigneurs, il était au-dessus de tout soupçon. Belle devrait donc l'être aussi. (BI, 145)

On peut lire dans le refus de mettre en question la sincérité de Ya un grain de naïveté ou l'expression d'un authentique sentiment d'amour envers elle ; un sentiment qui serait d'autant plus authentique qu'il entend se situer au-delà des antagonismes politiques et ethniques. En effet, non seulement le ministre nourrit le projet d'épouser cette fille qui n'est pas de sa tribu mais il promet de faire le possible pour sortir ses parents de la zone en rébellion (BI, 159- 161). Plutôt que de se défaire de Ya, il choisira, pour assurer sa protection et consolider sa puissance face à ses adversaires politiques qui le tiennent à l'œil, de faire appel aux Ancêtres. Mais de même que ces derniers avaient été incapables de protéger son fils qu'il aimait tant contre la maladie



(105), de même ils seront incapables d'accroître sa puissance et de le protéger. « J'ai accompli tous mes devoirs à l'égard des Ancêtres et de la Société. Même plus que mes devoirs, confiera-t-il au Maître sacrificateur. Dites-moi pourquoi j'ai l'impression que tout se brise au fur et à mesure que j'avance... » (143). C'était là l'annonce d'une fin prochaine. En effet, comme en écho à *Shaba deux* où Marie-Gertrude se demande « pourquoi l'État, d'où qu'il soit, doit nécessairement l'emporter sur l'individu et son droit à la vie » (69), le ministre sera sacrifié, au cours d'une mission, à la raison d'État.

Du côté de Ya, on observe le même acharnement des forces tant ethniques que gouvernementales. À un moment où elle voulait mettre fin à sa liaison avec le ministre, des émissaires de la rébellion lui intimeront l'ordre, au nom du « sacrement d'une commune origine en même temps que les mystères d'une parenté de sang » (57), d'user de sa relation avec le ministre pour lui soutirer des informations nécessaires à leur combat. « Une femme ne rompt jamais les liens, tu le sais, » lui rappellera-t-on. « Sois son esclave, entre dans sa vie ou travaille avec lui » (57). Reprise par la tradition qu'elle avait fuie, Ya vivra « des sincérités successives ». Tout en manifestant son attachement au ministre, elle ne manquera pas de lui soutirer des secrets d'État au profit des rebelles dont son père fut le chef. La sincérité « scandaleuse » de Ya éclatera pour une dernière fois quand les forces gouvernementales se saisiront d'elle pour la soumettre à un interrogatoire. La sincérité est scandaleuse parce que tout en clamant son amour envers le ministre, elle ne se gênera pas de l'indiquer comme suspect potentiel :

Je ne sais pas si vous êtes un imbécile. Je sais seulement que vous êtes tribaliste. Pas un seul moment vous n'avez cru que je pouvais vivre avec cet homme par amour... Il n'est pas de ma tribu, donc je ne peux pas l'aimer... et puis, pas une seule minute, vous n'avez cherché à savoir si ce ne sont pas vos autres ministres qui... qui... Et pourquoi pas mon ministre chéri ? Il rêvait de puissance, non ? Vous êtes sûr que ce n'est pas lui qui vendrait vos informations aux rebelles ? Lui, sa hargne et sa haine le protègent... Mais, moi ? (155)

Ce que les bonnes gens que nous sommes ne supportent pas chez Ya, c'est une sorte de désaveu aussi ingénu de la morale, un certain air gênant de franchise et de jeunesse qui la rend presque étrangère aux remords destructeurs. Faut-il y voir l'expression de la liberté qui « reste entière, en moi comme en autrui, après chaque faute, et [...] fait de nous des êtres neufs à chaque instant » (Merleau-Ponty 1966 :

67) ? En tout cas, après avoir appris la mort du ministre et avant de s'embarquer à nouveau dans sa vie de Belle de nuit, Ya a ces mots troublants pour qui l'envoyait sans remords à la demeure des impur(e)s :

Je l'aimais, mon pirate. Je l'avais clamé dès le début. Et c'était vrai. Mon doigt dans sa mort ? Qu'ils trouvent la trace. C'était leur affaire. La mienne résidait alors dans un agacement extrême : j'avais été un rouage et peut-être que certaines de mes outrances m'avaient désignée pour être mon propre bourreau. Est-ce vraiment moi qui avais décidé, sans le vouloir, de sa mort en informant Ma Yene du départ secret d'une mission d'inspection ? Je n'avais que ma souffrance comme expression de ma neutralité dans ce combat. (158)

Rien dans le récit de Mudimbe n'indique une condamnation morale de Ya ni même du ministre. Certes, on pourrait dire que la mort du ministre est en elle-même une condamnation. Mais les choses ne sont pas aussi simples, surtout si l'on considère que sa lettre-testament – celle adressée à Ya avant de partir en mission – pointe vers l'affirmation d'un humanisme au-delà des barrières politiques ou tribales. À propos des deux protagonistes, on peut rappeler le mot de Merleau-Ponty : « Il n'y a pas d'innocence absolue et, pour la même raison, pas de culpabilité absolue » (Merleau-Ponty 1966 : 66). Ne sont-ce pas plutôt les forces aveugles de l'État, de la Nation, de l'Ethnie qui sont véritablement immondes ? En tout cas, face à la liaison brisée de Ya et du ministre, on entend ces mots de Simone de Beauvoir dans *La Morale de l'ambiguïté* :

Ce sont toujours des Idées que la politique met en avant : Nation, Empire, Union, Économie, etc. Mais aucune de ces formes n'a de valeur en soi, elle n'en a qu'en tant qu'elle enveloppe des individus concrets. Si une nation ne peut s'affirmer orgueilleusement qu'au détriment de ses membres, si une union ne peut se créer qu'au détriment de ceux qu'elle prétend unir, la nation, l'union doivent être refusées. Nous répudions tous les idéalismes, mysticismes, etc., qui préfèrent une Forme à l'homme même. (Beauvoir 1947 : 203)

Certes, on pourrait nous reprocher d'avoir amputé la pensée de Simone de Beauvoir en omettant la phrase suivante qui ajoute une nuance importante : « Mais la question devient vraiment angoissante quand il s'agit d'une cause qui sert authentiquement l'individu » (203). En vérité, le reproche serait vain. Car, s'il y a rébellion, c'est que l'État n'arrive pas à garantir une vie juste et humaine à tous les citoyens. En ce sens, la rébellion est légitime. Cependant, cette

dernière elle-même est discréditée par sa manière policière de procéder. Ses émissaires n'ont cessé de traiter Ya comme une chose, de la brutaliser, sans égard pour ses sentiments et projets personnels (BI, 116, 119). Il y a même plus. Excédé par la résistance de Ya à coopérer, un émissaire n'hésitera pas à procéder à la dénonciation des contradictions de la rébellion :

Toi et les tiens, vous tous avec vos beaux mots, vous me dégoûtez tous... Cette rébellion tribale, avec des mots d'ordre chinois à la pelle, tu veux que je te dise ce que j'en pense ? Tu le veux ? [...] une révolte pour petits cons... Oui... Des tribus fanatisées qui se lancent, fléchettes en mains, contre des canons avec le secours des slogans prolétariens... Pour quoi faire ? [...] Qu'est-ce que ton père savait des prolétariens ? Tu peux le dire ? Que voulait-il ? Moi, je vais te le dire... Sa part de gâteau... Exactement comme tous ces petits imbéciles qui, à coup de fétiches, manipulent cette connerie de jacquerie... Vive la Révolution ! (BI, 121)

Voilà qui confirme le jugement de Simone de Beauvoir. L'humain, en l'occurrence Ya, est mis au service de la révolution dont le but n'a finalement rien d'humanisant.

Il nous semble que, outre la dénonciation de l'asservissement des sujets par des machines aveugles de la Nation ou de la tribu, le choix de la prostituée comme héroïne est pour Mudimbe une manière de nous mettre au cœur même de la morale de l'ambiguïté, que nous pouvons encore dire morale de la situation, au sens où Sartre dit qu'« il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par la liberté » (Sartre 1948a : 568). Pour les existentialistes, en effet, le sujet est « l'être par qui les valeurs existent ». Affirmer que le sujet est l'unique source de la valeur, c'est renoncer à ce que Sartre appelle l'esprit de sérieux dont une des caractéristiques est « de considérer les valeurs comme des données transcendantes, indépendantes de la subjectivité humaine » (721). Qu'est-ce à dire quant à ce qui concerne Ya et *Le Bel immonde* qui, comme on le verra tantôt, n'est pas sans présenter quelques similarités avec *La Putain respectueuse* de Jean-Paul Sartre ?

Pour l'homme à l'esprit de sérieux, du fait de son état (lesbienne, prostituée), Ya est déjà moralement condamnée. Mais la morale de l'homme à l'esprit de sérieux est une morale pour des individus qui refusent de choisir eux-mêmes leur être et de créer leurs valeurs selon les situations où ils se trouvent. Dans un bref essai, « Les belles de nuit », paru dans *Réflexions sur la vie quotidienne*, trahissant une certaine sympathie pour ces belles qui remettent en cause la valeur des

valeurs établies (celle de l'État, de la tribu et de l'Église) et la bonne conscience des bien-pensants, Mudimbe a ces mots qui pourraient éclairer la situation de Ya dans *Le Bel immonde* :

Face aux belles de nuit, une autosatisfaction s'impose à nous, trop facile : nous sommes purs ; elles impures. Et pourtant, sans vouloir plaider pour l'institution de ces belles condamnées, leur manière de se nier est proprement exemplaire. Face à elles, quelles vérités pourraient nous convaincre que nos malhonnêtetés individuelles dans leurs banalités et les structures de notre société emprisonnent ces jeunes hommes [*sic*] dans des nuits qui seraient plus belles sans elles ? Quelles évidences nous montreraient que, dans nos irrésolutions, nos mensonges et nos faux repentirs, nous sommes peut-être plus misérables ? (RVQ, 50)

Il faut mettre ce passage en relation avec ce que Mudimbe dit de la femme dans *Les Corps glorieux des mots et des êtres* pour mieux en saisir les enjeux. Dans son autobiographie intellectuelle, Mudimbe voit dans la femme africaine des ressources importantes d'une transformation radicale de la société africaine après l'échec de l'ordre patriarcal qui l'a méprisée, exclue et exploitée. Pour lui, « la femme africaine semble être l'élément le plus apte à susciter le passage de notre société actuelle, scandaleusement inégalitaire, à un modèle autogéré plus juste. Elle est parmi les plus isolés et les plus solitaires des êtres actuellement vivant sur cette planète. Elle a toutes les raisons pour se révolter et vouloir changer les choses. Une humilité séculaire lui a appris à ne compter que sur elle-même » (CG, 114). Cependant, pour produire le changement souhaité, Mudimbe pense que la femme africaine devrait procéder à « une critique de la société globale et de ses racines » qui aboutirait à une atomisation de la norme traditionnelle. Plus radical, il ajoute : « [J]e tendrais à croire que seule la femme africaine pourrait, froidement et en un esprit de conséquence, réformer l'institution africaine du pouvoir et celle du savoir » (115). Mais encore une fois, cela implique de sa part « l'affirmation individuelle et collective d'une dignité et d'une liberté d'exister » à investir dans sa praxis. En d'autres termes le processus consiste : « En un premier temps : [à] se savoir femme, le vivre ; se savoir appartenir à un monde nié et à sa culture, en être fier et explicitement critique. En un second temps, investir consciemment cette expérience dans la création et la promotion d'une « société globale » autogérée, par vocation égalitaire, essentiellement socialiste » (115).

On peut ainsi dire que Mudimbe attend de la femme une pratique de résistance et de subversion à l'endroit des institutions du pouvoir

(social, religieux, éthique, politique) et du savoir qui définissent les rapports sociaux dans les sociétés africaines. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'attitude de Marie-Gertrude face à la tradition philosophique et théologique du christianisme et celle de Ya face aux multiples forces éthiques, politiques et sociales. Pour ces deux femmes, l'affirmation de leur droit à la subjectivité est déjà une ruine des ordres assujettissants et policiers qui les définissaient respectivement comme curiosité exotique et objet extraordinaire ou comme femme immonde, objet de plaisir, etc. Dans ce sens, Michael Syrotinski a raison de dire que Mudimbe met l'accent sur le pouvoir narratif (the *narrative agency*) de ses personnages féminins dans le but d'explorer « the counterdiscursive effects of this agency, setting it off against the dominant, male-centered historical discourse into which it is inscribed » (Syrotinski 2002 : 127).

On s'en est peut-être déjà aperçu : il y a bien un air de famille entre *Le Bel immonde* de Mudimbe et *La Putain respectueuse* ; entre la liaison de Ya avec le ministre et celle de Lizzie avec Fred, le fils héritier du puissant Sénateur américain. En effet, la pièce de Sartre met en scène une prostituée blanche qui, par sa détermination à témoigner en faveur d'un Nègre accusé faussement de viol par des membres d'une famille bourgeoise, remet en question les vertus bourgeoises du Sénateur qui s'acharne sur elle, évoquant l'Idée de la Race blanche et de la Nation Américaine (Sartre 1947 : 298) pour « la faire parler contre sa conscience » (296) et l'obliger à signer un faux témoignage (301). Un moment, vaincue par l'acharnement du Sénateur, Lizzie signe, de la même manière que Ya avait fini par céder aux injonctions des émissaires de la rébellion parlant au nom de la communion de sang et d'origine. Mais Lizzie sera aussitôt interpellée par sa conscience alors que celle du Sénateur est vraisemblablement tranquille. « Sénateur ! Sénateur ! », crie-t-elle, « je ne veux pas ! Déchirez ce papier ! Sénateur, la nation américaine ! [...] J'ai comme une idée qu'ils m'ont roulée ! » (301). La sincérité de la prostituée fera dire au Sénateur : « Quel naturel délicieux ! Il y a quelque chose en vous que vos désordres n'ont pas entamé » (305). (À quoi on a envie de rétorquer : « Il y a quelque chose en vous que votre ordre ou rangement a entamé ».) Les paroles du Sénateur annonçaient un renversement : son fils, Fred, qui a passé une nuit avec Lizzie, ne peut plus se passer d'elle. Sa sincérité l'a conquis. Il la veut à lui seul. D'où la décision de la soustraire aux aléas de son métier et de l'installer

dans un appartement qui ressemble bien à une cage car il lui est interdit de sortir (316).

Face à Ya comme face à Lizzie, le non-sens de nos condamnations morales habituelles selon les grilles convenues éclate. Comme le disait Merleau-Ponty, « La vraie morale ne consiste pas à suivre des règles extérieures ni à respecter des valeurs objectives [...] Elle consiste à être activement ce que nous sommes par hasard, à établir cette communication avec autrui et avec nous-mêmes dont notre structure temporelle nous offre la chance et dont notre liberté n'est que l'ébauche » (Merleau-Ponty 1966 : 71).

En somme, le BI se situe dans la dynamique existentielle qui caractérise la poésie, les essais et les autres romans. Ici comme ailleurs, nous assistons à la volonté d'arracher le sujet africain aux machines institutionnelles qui veulent l'assujettir et le nier en niant sa liberté d'exister. En décrivant les questions qui se posent à deux sujets pris dans une histoire collective faite d'antagonisme, Mudimbe revient toujours à l'affirmation de la primauté de l'individu, de sa conscience. Comme le suggérait de Beauvoir, c'est dans la mesure où elle vise la libération de l'homme et de la femme que l'action politique et les structures politiques se justifient.

La disqualification des pratiques traditionnelles auxquelles avait essayé de recourir le ministre va aussi dans ce sens. La remise en question des valeurs dont le dogmatisme peut porter ombrage au droit à la subjectivité est aussi une manière de rejeter à la fois le réalisme didactique de la première génération des écrivains africains et le projet d'une littérature « morale » ou, si l'on préfère, moralisante. Si le roman a une mission morale, celle-ci ne peut se réaliser qu'à travers un certain « amoralisme » consistant à problématiser ou, au besoin, à se moquer de ces grilles de conduite morale que l'on pose comme des réalités transcendantes, indépendantes de la subjectivité, et départageant sans ambiguïté, le bien du mal, le juste de l'injuste, le pur de l'impur.

On pourrait d'ailleurs rapprocher le ministre se réfugiant vainement dans les rituels traditionnels à Landu revenant au monastère après avoir échoué dans sa tentative d'insertion dans le monde. Pour les deux sujets, ce qui s'offre, c'est une « débauche des symboles vides » qui les renvoient à leur angoissante responsabilité « de décider du sens de l'être » (Sartre 1948a : 642) ou, si l'on préfère, de « proférer une nouvelle parole qui dise nos espoirs comme nos illu-

sions aujourd'hui » (CG, 120), c'est-à-dire dans la situation qui est la nôtre. Ceci rappelle le dernier poème d'*Entretailles* où Mudimbe faisait dépendre l'espoir de l'Afrique de la multiplication des « graines de la solitude », de la destruction des « carrosses de palais des divinités » pour que désormais l'Africain ne soit plus suspendu au ciel mais le ciel aux minutes qu'il vit (En, 73-74). Il s'agit d'enrayer l'institutionnalisation traditionnelle de la dépendance qui, dit-il en reprenant Mabika Kalanda, « nous a rendus colonisables » (CG, 186) et d'amener chaque Africain à prendre conscience « qu'il est son propre dieu, responsable personnel du bonheur et du malheur pour lui-même et, en conséquence, pour la société » (Kalanda 1967 : 199). Autrement dit, il s'agit de « valoriser de manière absolue, la primauté de l'individu, de sa conscience et de sa liberté » (CG, 63). Ce qui constitue la première démarche de l'existentialisme. En effet, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, Sartre écrit que « la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence » (Sartre 1958 : 24).

## 2. Les Corps glorieux ou la psychanalyse existentielle de Mudimbe

### 2.1. Les Corps glorieux : une reprise ?

On peut oser le dire après le chemin parcouru, Mudimbe n'est pas passé à l'autobiographie sans y avoir réfléchi. Bien au contraire ! Toute son œuvre semble l'y avoir conduit. Non seulement il a parsemé ses essais philosophiques de fragments autobiographiques, mais il a toujours créé des personnages dont la biographie et les préoccupations scientifiques étaient proches de celles que nous savons être les siennes. Il a joué abondamment avec le problème de l'auto-analyse et de l'analyse. Comme nous l'avons vu, le plus souvent le héros mudimbien cherche à comprendre l'origine et le développement de sa personnalité. En termes sartriens, on dirait que le héros mudimbien est à la quête du choix originel ou fondamental dont chacun de ses gestes, chacune de ses attitudes, est la révélation. D'où le retour constant aux années d'enfance.

Les lecteurs des deux versants de son œuvre n'ont pas tardé, après la parution des *Corps glorieux*, de noter l'exploitation, dans ce dernier, des mêmes procédés d'écriture que dans les précédentes œuvres.

Ainsi Bernadette Cailler, dans un article intitulé « Interface between Fiction and Autobiography : From *Shaba deux* to *Les Corps glorieux* », écrit :

[T]he blending of genres, styles, and tones, already apparent in *Parables and Fables* (1991) – the Preface of which, as well as some sections in the book, read largely like an autobiographical sketch – has now been carried out in a bolder fashion in his 1994 semi-autobiographical work, titled *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Those of us who are familiar with Mudimbe's poetry and fiction will, at times, recognize in this new work the intensely introspective, even poignant, voice of his fictional narrators/characters, while being confronted in several sections of the book with a much more "objective", scientific discourse, characteristic of many of his essays.

[Le mélange de genres, de styles et de tons, déjà apparent dans *Parables and Fables* (1991) – livre dont la préface et quelques sections peuvent se lire comme des esquisses autobiographiques – a été réalisé de manière plus incisive dans son ouvrage mi-autobiographique intitulé *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Ceux d'entre nous qui sont familiers avec l'œuvre de Mudimbe reconnaîtront, à certains moments, dans ce nouveau livre, la voie fort introspective, poignante, de ses narrateurs/personnages fictifs, tout en étant confronté dans quelques sections à un discours plus « objectif », scientifique, caractéristique de plusieurs de ses essais.] (Cailler 1996 : 372)

En 1998, dans un long article, « De l'autobiographie intellectuelle chez Mudimbe », Josias Semujanga a aussi montré que ses romans sont parsemés de pages qui se lisent comme de courts essais sur le christianisme, l'ethnologie, l'histoire et le marxisme. Cependant, ce qu'on n'a pas vraiment perçu et que nous essayerons de mettre en évidence, c'est que *Les Corps glorieux* est non seulement le livre de quelqu'un qui reprend son enfance à cet âge où on peut envisager le problème de la mort, qui s'interroge sur la signification de sa vie et de son œuvre, mais c'est aussi une affirmation de la veine existentialiste sartrienne à laquelle on n'a pas toujours suffisamment prêté attention. Mais avant cela, nous allons montrer comment ce livre, du point de vue de la scène d'énonciation, partage la même stratégie que les poèmes, les essais et les romans.

## 2.2. D'où « je » parle

Dès le seuil, Mudimbe a trouvé utile de dire à son lecteur que *Les Corps glorieux* est le fruit d'une « retraite » de plusieurs semaines faite à la veille de son cinquantième anniversaire – le 8 décembre



1991 –, dont le but était « de faire le bilan d'un parcours », le sien, dans la plus grande sincérité. « Je vécus en retrait », «[je] fis retraite », « me faisant face à moi-même », ces expressions font signe vers le lieu d'où l'auteur parle ou écrit. Ce lieu, qui en vérité n'en est pas un, en ce sens qu'il se rapproche de l'atopie de Roland Barthes (1978 : 34), c'est-à-dire du refus d'être assigné à un lieu, à une résidence quadrillée, est écart comme posture de soustraction ou mise à distance de l'encombrement « d'obligations toujours majeures » qui se coalisent contre la solitude qui « est descente au plus profond de soi » (RVQ, 19). Bref, c'est le lieu déjà rencontré du dépouillement, de l'ascèse, de la solitude qui ouvre un espace à l'intériorité, au dire libre et sincère qui éclaire et révèle le monde.

Cette solitude qui traverse de part en part le livre et qui caractérise le héros est au croisement entre la méditation spirituelle et les méditations métaphysiques à la René Descartes. Et il est important de rappeler que c'est ce dernier qui a ouvert la voie à une « raison positive », laïque, qui se cherche et se donne des règles, une méthode et une discipline pour découvrir, mieux construire, sa vérité. Des passages des *Corps glorieux* suggèrent justement une dynamique de laïcisation de l'héritage chrétien/bénédictin revendiqué par Mudimbe. Par exemple :

Entre la patience philologique et, d'autre part, l'*Ora et Labora* de Saint Benoît, c'est au total, un même effort. Don Mabillon serait mon meilleur témoin. Je voulais [...] tout en respectant les exigences de la pratique philologique, reprendre cet art et interroger le Ora (réduit à présent, par moi, à l'ombre d'une réflexion et d'une méditation sur le Cogito cartésien) et le Labora, comme son effervescence et sa fragilité. (CG, 131)

Peu après, Mudimbe écrit encore :

Depuis aussi loin que je puisse remonter, expérience, donc, de la solitude. Tôt, elle croise celle de ma conversion progressive à l'univers de mes maîtres spirituels. Plus, à l'époque de mes études universitaires, elle s'incarne en une volonté de réussir [...]. Mon éducation bénédictine m'avait appris une réserve contenue et, surtout, le sens d'indépendance du solitaire. Je puis, ainsi, pendant des années, voguer sans allégeances politiques, en essayant de dépasser les politiques des chapelles antagonistes. (CG, 164)

Grosso modo, on pourrait dire que la solitude-distanciation comme posture désigne le discours de Mudimbe comme lieu où une liberté se savoure et témoigne d'elle-même comme mise en question perma-

nente de soi, des mythes, des croyances et idéologies pour éclairer le monde (Sartre 1948a : 562).

Les mêmes expressions – faire retraite, faire face à soi-même, pourquoi me mentir – qui suggèrent le positionnement critique et contemplatif/méditatif de l’auteur peuvent introduire le lecteur au genre du discours. On pourrait y entendre la dynamique à l’œuvre dans *Les Confessions* de Rousseau. Mais, très vite, cette sorte de reconnaissance est mise en question par l’auteur qui écrit, entre autres :

Afin de clarifier des points de résistances et certaines de mes constructions, il me fallait recourir à des cahiers antérieurs, à certaines de mes publications de circonstance ; et même, en certains cas, à des textes publiés, subrepticement présentés comme scientifiques. Je les ai utilisées et intégrées en cette quête. (CG, i)

Le « comme » de « présentés comme scientifiques » pose ici problème parce qu’il introduit une sorte d’indétermination. Qu’étaient en vérité ces textes ? Des fragments d’autobiographie ? Se jouaient-ils des canons de scientificité ? Tout ce qu’on peut dire, c’est que le témoignage sera fait de la coexistence de plusieurs codes. Autrement dit, dès le départ, « l’écriture semble s’assigner comme vocation d’échapper à la structuration globale d’un genre, de la déjouer » (Dobrovsky 1981 : 331). Autrement dit encore, le témoignage de Mudimbe cherchera sa voie dans « l’autrement de la doxa », à l’écart des « inerties qui nous font dire ce qu’il faut dire et répéter un dire normalisé qui prend la place de la pensée » (Morey 1989 : 139), de la liberté créatrice. C’est ainsi que Mudimbe peut continuer son avant-propos en disant :

Au sortir de cet examen, j’entrepris de mettre par écrit l’essentiel de la leçon tirée de l’analyse de mes choix, conduites et projets. Et c’est ce livre. Il relève de l’autobiographie sans en être réellement, et de l’essai, par un aveuglement qui, au total, explique bien et mon passé, et ce que je suis devenu. (CG, i)

La première phrase de cette citation ajoute quelque chose de nouveau. On peut comprendre que le livre ne sera pas le récit d’une vie, avec force détails comme on en rencontre dans les nombreux volumes de Simone de Beauvoir, mais une sorte de « philosophical history » (Pascal 1960 : 9) présentant le principe souterrain ou fondamental dont la vie de Mudimbe est le déploiement. Autrement dit, les données de la vie quotidienne seront sélectionnées, élaborées, mis en forme, pour que cette manifestation de la vie laisse apparaître ce dont elle est

manifestation, expression. Aussi, comme on le verra, la manière dont Mudimbe analyse ses choix, conduites et projets, fait-elle signe vers la méthode sartrienne dite de « psychanalyse existentielle » qui, comme le dit Sartre, « cherche à déterminer le choix originel » qui marque nos vies. Et il ajoute :

Ce choix originel s'opérant face au monde et étant choix de la position dans le monde est totalitaire comme le complexe ; il est antérieur à la logique comme le complexe ; c'est lui qui *choisit* l'attitude de la personne en face de la logique et des principes... Il ramasse en une synthèse prélogique la totalité de l'existant et, comme tel, il est centre de références d'une infinité de significations polyvalentes. (Sartre 1948a : 657-658)

Les exigences de cette méthode sartrienne sont au soubassement de l'essai autobiographique de Mudimbe cherchant fondamentalement à « démontrer que les artifices du présent ne peuvent ni nier, ni transformer radicalement le tracé de l'enfance comme présage de la majorité. Il n'y a pas de rupture majeure » (CG, 28). C'est dans ce sens que Mudimbe qui, avant l'âge de huit ans, avait fait le « choix incroyable » (CG, 13) de devenir prêtre, choix qui le soustrayait d'un lieu et par lequel il rejetait une certaine mondanité, peut écrire à la veille de ses cinquante ans :

J'ai dû me rendre à l'évidence : l'agnostique que je suis devenu, aujourd'hui, dans ses réflexes quotidiens et les plus ordinaires, comme dans ses illusions, se réfléchit fidèlement en une lointaine éducation, en un jardin bénédictin. [...] La surprise, elle n'était pas réellement un choc, puisque je l'ai toujours sue et connue – cette surprise, en sa clarté, m'intrigua. En effet, les trente dernières années, au fil des contacts avec le monde, le marxisme, la philosophie, je m'espérais, au moins, libéré du cadre bénédictin de mon enfance et de mon adolescence. (CG, i)

Le troisième et le quatrième paragraphe continuent à dévoyer l'espoir du lecteur en attente d'un pacte clairement défini. Mudimbe semble même mettre en doute la possibilité de l'autobiographie telle que définie par Lejeune (1975) en suggérant que le moi dans son cas est une réalité qui se laisse absorber par quelque chose qui paraît de ce fait plus fondamental, à savoir le projet colonial de conversion culturelle dans lequel le jardin bénédictin s'intègre. En somme, l'individu qui s'est retiré du monde pour faire face à soi-même semble se découvrir non comme « un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde » (Merleau-Ponty 1945 : v) qui lui a préexisté et dont l'ordre « [le] colonisera probablement, jusqu'à [s]a mort. » Ainsi donc, parler

de soi, mieux encore parler de son « projet originel », ce sera aussi décrire le lieu contingent de son émergence et de sa réalisation. Dans ce sens, *Les Corps glorieux* nous offre une sorte d'archéologie du sujet « jeté dans un monde naturel et historique, horizon de toutes ses pensées » (Merleau-Ponty 1948 : 239). Il contient une phénoménologie de la genèse du sujet entrelacée avec l'analyse de son « histoire intentionnelle » (Merleau-Ponty 1948 : 239) faite de choix, de projets et de ruptures dans la continuité. Ce que fait Mudimbe dans ce livre rappelle ces mots de l'avant-propos de *L'Odeur du père* :

Je pars du fait que ma conscience et mon effort sont d'un lieu, d'un espace et d'un moment donnés ; et je ne vois ni comment ni pourquoi ma parole, quel que puisse être son envol, ne devrait pas, avant toute autre chose, être le cri et le témoin de ce lieu singulier. Il s'agit donc, pour nous, de promouvoir cette norme importante : l'arrêt sur nous-mêmes, ou plus précisément, un retour constant sur ce que nous sommes avec une ferveur et une attention particulière, accordées à notre milieu archéologique, ce milieu qui, s'il permet nos prises de parole, les explique aussi. (OP, 13-14)

Le fait que « l'arrêt sur nous-mêmes » ou « un retour constant sur ce que nous sommes » doivent aller de pair « avec une ferveur et une attention particulière, accordées à notre milieu archéologique », sans doute parce que, en tant que liberté incarnée, nous sommes toujours déjà des êtres en situation, permet de comprendre pourquoi des « éléments autobiographiques explicites » sont inscrits dans « l'interrogation d'une analyse sociologique », c'est-à-dire pourquoi le livre « relève de l'autobiographie sans en être réellement ; et de l'essai » :

Si le premier genre me permet d'assumer mon présent en raison de mon enfance, il est, volontairement et systématiquement, partiel pour que cet ouvrage puisse être qualifié d'autobiographique au sens strict du terme. Si le second genre semble relever de l'essai, il est, quant à lui, trop subjectif, restreint, et même, occasionnellement, doctrinaire pour prétendre être un essai de bon aloi. (CG, ii)

Une chose est claire : c'est le sujet-Mudimbe qui dirige et oriente le texte. Autrement dit, le livre témoigne de la performance narrative de Mudimbe. Cependant, malgré cela, l'avant-propos laisse le lecteur avec un sentiment d'incertitude sur le genre pratiqué. N'étant ni tout à fait autobiographique ni tout à fait un essai, *Les Corps glorieux* s'offre dans sa complexité comme œuvre hybride, refusant, comme son auteur, l'action réductrice des labels ou classifications qui carac-

térisent l'institution littéraire. À Smith Faith qui lui demandait s'il était féministe, Mudimbe répondit :

You know, labels reduce the complexity of human beings and the human experience ; and I would tend to think that it's very dangerous to use labels. Every year, at the beginning of my undergraduate philosophy class on existentialism, I try to make sure that all my students understand the following paradoxical statement : "I am what I am not, and I am not what I am". That is the point, a critical position against all essentialisms. That I learned from Jean-Paul Sartre.

[Vous savez, les étiquettes réduisent la complexité des êtres humains et de l'expérience humaine. Et je pense qu'il est dangereux de se servir des étiquettes. Chaque année, au début de mon cours de philosophie sur l'existentialisme dispensée au premier cycle, j'essaie de m'assurer que tous mes étudiants comprennent cet énoncé paradoxal : « Je suis ce que je ne suis pas, et je ne suis pas ce que je suis ». C'est une position critique à l'encontre de tous les essentialismes. C'est de Jean-Paul Sartre que je l'ai appris.] (Faith 1991 : 978)

Dans la continuité de cette logique, on pourrait dire que la loi qui gouverne le livre-témoignage dans sa structuration est celle « de débordement, de participation sans appartenance » (Derrida 1986 : 262) qui sous-entend « un principe de contamination, une loi d'impureté, une économie du parasite » (256). Le texte semble fait pour se jouer des « catégories de la théorie et de l'histoire des genres, pour inquiéter leurs assurances taxinomiques, la distribution de leurs classes et les appellations contrôlables de leurs nomenclatures classiques. Texte destiné du même coup à faire comparaître ces classes en instruisant leur procès, en procédant au procès de la loi du genre » (261-262). Ne pourrait-on pas dire que, ce faisant, Mudimbe continue sa pratique du cri « contre les poèmes » ou du « défaire », prélude nécessaire à la profération d'une parole qui n'est pas un simulacre de prise de parole ? À l'assurance des taxinomies canoniques, il préfère l'exercice de sa liberté de poète.

Enfin, le dernier paragraphe de l'avant-propos complète les paragraphes précédents en précisant le point de vue philosophique choisi pour relire et relier les étapes de son cheminement intellectuel. Pour suggérer ce point de vue, l'auteur convoque presque simultanément, en une sorte de décodage du titre du livre, Michel Foucault, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre et l'héritage de sa formation bénédictine qui, nous le savons déjà, s'intègre dans le projet colonial de conversion culturelle ou de promotion d'une nouvelle conscience africaine (TF, 49-60). Il nous semble qu'il y a dans cette manière de faire

jouer ensemble l'héritage de son éducation bénédictine, la pensée anti-humaniste de Foucault se situant dans la lignée nietzschéenne de la mort de Dieu et l'humanisme existentialiste qui fonde la divinité de l'homme, la marque de la posture paradoxale qui lui fait toujours occuper une sorte de position tierce, d'où il profère une « parole tierce » qui suggère le désir de rester libre vis-à-vis des systèmes de pensée établis pour essayer de se frayer un chemin personnel qui rappelle la loi de la participation sans appartenance.

De plus, en convoquant Michel Foucault, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre et la tradition bénédictine, Mudimbe veut affirmer dès l'avant-propos qu'il est le produit de plusieurs héritages qu'il essaie d'intégrer, malgré leur apparence contradictoire, dans un projet personnel humaniste. Il s'agit là d'une chose qu'il a souvent affirmée, sans doute par opposition à ceux qui, « au nom d'une authenticité mystificatrice ou sous prétexte d'une altérité africaine absolue, abandonne le lieu de notre modernité et de notre réification qu'indiquent deux dates (le début de l'esclavage et l'instauration de la colonisation) pour se réfugier dans les replis illusoires d'une tradition (africaine) mythique » (CG, 179).

En définitive, l'avant-propos nous montre un homme qui, pour saisir le sens de sa situation dans le monde, s'est retiré du monde pour découvrir, à l'aide d'une enquête existentielle, qu'il est un « sujet voué au monde », que le monde dont il est le fruit et qui est le lieu de sa liberté, de son action, est un monde postcolonial dont il faut assumer les multiples héritages en les mettant au service d'un projet personnel et collectif. Ce que l'avant-propos suggère, et que le livre dit par des chemins sinueux, peut se résumer en cette réponse de Mudimbe à une question de Marc Rombaut au sujet de la double appartenance culturelle :

J'aime simplement savoir, pour moi, que ma pensée comme mon être sont fondamentalement marqués par une histoire déterminée, un milieu donné, un contexte particulier : ceux de l'Afrique. Mais je sais aussi que je suis le fruit de rencontres nombreuses et complexes. Vous connaissez, sans doute, cette belle réflexion de Marc Aurèle : ressembler au promontoire, sur lequel sans cesse se brisent les vagues. Lui, il reste debout et autour de lui viennent mourir les bouillonnements du flot. L'image est remarquable, mais le promontoire a une histoire et les vagues le travaillent, le creusent, le marquent. Comment dénombrer les vagues ? Et pourquoi, d'ailleurs ?

Ce qui me paraît essentiel, c'est de percevoir le plus honnêtement possible, ce qui est et devient, de par soi et par les autres. (Rombaut 1976 : 114)

Ayant ainsi pris ses distances par rapport à ce qu'il appelait alors « le culte des antipodes, usuel dans le courant *Présence Africaine* » (Rombaut 1976 : 114) en s'assumant comme sujet postcolonial, Mudimbe peut alors se mettre à lire de manière critique les traditions africaines et occidentales pour se construire une tradition personnelle riche de tous ses héritages. C'est en ce sens qu'il peut encore dire :

Nous pouvons et nous devons nous opposer à la raison néo-coloniale. Cela est juste. Notre misère actuelle (économique, humaine et spirituelle) en témoigne. Il n'en demeure pas moins que nous sommes des produits d'une raison coloniale. Le nier serait enfantillage. L'ignorer, en nous plongeant en des mythologies auxquelles personne ne croit réellement, serait à la fois un luxe inutile et une fuite en arrière. Faisons donc face à la réalité, maîtrisons de manière critique la raison qui nous définit et inventons notre futur. (CG, 179)

### 2.3. Le « projet fondamental » et la logique du récit

Dans le dernier paragraphe de l'avant-propos, Mudimbe dit avoir pensé « intituler son livre "Les corps glorieux des mots et des choses", en référence reconnaissante à la pensée de Maurice Merleau-Ponty ; pensée qui, en opposition à mon usage, souvent polémique, de la pensée de Sartre, aura été, très discrètement, mais de manière constante, ma ligne d'appui dans les vagabondages intellectuels de ma maturité » (CG, iii). Mais le paradoxe est que, dans son déroulement, le livre ne se donne pas moins comme un hommage appuyé à l'auteur de *L'Être et le néant* et *Les Mots*, ouvrages évoqués à maintes reprises dans le corps du texte, et d'une façon non polémique.

La présence de Jean-Paul Sartre dans *Les Corps glorieux* peut se lire à deux niveaux ; le premier peut être dit de surface, le second de profondeur, l'un n'étant pas sans rapport avec l'autre, comme dans l'ontologie phénoménologique sartrienne dépassant « le dualisme de l'être et du paraître » (Sartre 1948a : 11). « L'apparence, écrit Sartre, ne cache pas l'essence, elle la révèle : elle est l'essence. L'essence d'un existant, c'est la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions, c'est la raison de la série » (Sartre 1948a : 12).

Le niveau dit de surface a trait à un simple décompte des occurrences du nom de Sartre ou des titres de ses œuvres dans *Les Corps glorieux*, lesquelles occurrences invitent à la suspension d'une lecture linéaire. Ainsi constate-t-on que Sartre est cité dès les premières pages du livre comme un des auteurs par lesquels Dom Maur a introduit le jeune Mudimbe à la lecture « des œuvres d'idées ». L'auteur fait aussi

mention d'Albert Camus et de Simone de Beauvoir (CG, 21). Au commencement, donc, il y a l'existentialisme. La deuxième occurrence intervient à la page 28. Ici le nom de Sartre est significativement associé au chapitre de *L'Être et le Néant* consacré à la possibilité d'une psychanalyse existentielle. La troisième occurrence intervient à la page 93, où sont évoqués *Orphée noir*, *Critique de la raison dialectique* et, encore une fois, *L'Être et le néant*. Sartre et *Orphée noir* réapparaissent encore à la page 108. Aux pages 143-144, Mudimbe se représente lisant *L'Être et le néant*. On pourrait continuer l'exercice, et on s'apercevra de la forte présence de Sartre dans le livre. Mais nous nous appesantirons un moment sur l'évocation de *Les Mots* qui nous permettra de passer au second niveau, dit de profondeur.

De manière explicite, c'est à la page 166 que Mudimbe fait allusion à l'autobiographie de Jean-Paul Sartre. « Ni meilleur, ni pire, écrit-il, juste un homme, comme tous les autres. La fin de *Les Mots* de Sartre me vient à l'esprit. » Discrète présence de *Les Mots* dans *Les Corps glorieux*, pourrait-on dire ? Bien au contraire ! Le lecteur attentif de l'autobiographie de Mudimbe ne peut s'empêcher, en lisant les jeux de la mise en scène des relations du jeune Mudimbe avec sa mère, avec qui, dit-il, ils constituaient « un couple exemplaire » (CG, 30-31), avec son père qui « est, en somme, mon grand frère » (30), avec les Bénédictins qui, parfois, lui confient leurs misères comme en attente d'un mot de réconfort (18-20) et à qui il s'efforce, comme pour combler leurs attentes, de « retourner [...] leur propre langage en sa perfection » (50), se prêtant même à des « exercices douteux d'exhibitionnisme » (53), ce lecteur, disions-nous, ne peut s'empêcher de penser aux nombreuses mises en scène qui composent *Les Mots* ; surtout à la manière dont Sartre se représente en acteur répondant aux sollicitations et attentes de son grand-père, de sa grand mère et de sa mère. On pourrait même établir un parallélisme entre certaines phrases des *Corps glorieux* et celles des *Mots*. Voici deux exemples.

Mudimbe :

Mon père ne me police pas. D'autres s'en chargent, notamment la paroisse et l'école. D'une marge qu'il aménage au mieux de son imagination et aux prix de sa sueur, il me construit un socle. Peut-être, aurait-il aimé y monter lui-même. Il n'y a, cependant, aucune concurrence entre nous. Il est, en somme, mon grand frère, l'ajusteur de l'Union Minière [...]. Non vraiment, je n'ai pas de surmoi. (CG, 30)



Sartre :

En vérité, la prompte retraite de mon père m'avait gratifié d'un « Oedipe » incomplet : pas de surmoi, d'accord, mais point d'agressivité non plus. Ma mère était à moi, personne ne m'en contestait la tranquille possession. (1964 : 24)

Mudimbe :

Avec toute la patience d'un conditionnement à présent au cœur de mon être, le jeune garçon entendait se saisir des cordes et retourner à ses pères leur propre langage en sa perfection. (CG, 50)

Sartre :

Ma vérité, mon caractère et mon nom étaient aux mains des adultes ; j'avais appris à me voir par leurs yeux ; j'étais un enfant, ce monstre qu'ils fabriquent avec leurs regrets. (1964 : 70)

De plus, le lecteur qui a une certaine connaissance de l'auto-biographie de Sartre ainsi que de *L'Être et le néant*, surtout du chapitre sur « La psychanalyse existentielle » (Sartre 1948a : 643-663) et de la séquence intitulée « Mon passé » (577-585), ce lecteur pourrait se rendre compte que le récit de Mudimbe est construit, comme *Les Mots*, sur la base de la notion de « projet originel » (Sartre 1948a : 648) qui éclaire le monde dans sa totalité et dont les attitudes empiriques sont des expressions.

Dans les quinze premières pages, deux indices sont significatifs à ce propos. Le premier, qui sera repris plusieurs fois – comme dans les romans où le héros revenait sans cesse à un moment décisif de son enfance ou de sa jeunesse – se trouve au tout début du récit : « Tout s'est joué très tôt, écrit Mudimbe. Le plus visiblement entre mes cinq et sept ans. J'ai sept ans en décembre 1948 » (CG, 13). Plus bas, sur la même page, ce qui « s'est joué très tôt » se précise. Il s'agit d'un « choix incroyable » (préréflexif dans le vocabulaire sartrien), qui orientera toute sa vie : devenir prêtre. Il écrit :

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. Il fut dès ce moment acquis que je serai prêtre, un jour. Une date ferme avait même été fixée : en août 1950, je devrai prendre le chemin du petit séminaire. Un point de repère s'installait ainsi, en signe permanent, dans ma vie. Une voie était tracée, mon choix établi, un destin fixé. [...] Je n'avais pas encore

dix ans. Un choix incroyable ? Je n'eus pas le temps d'y penser. [...] Je me soustrayais d'un lieu. À l'école, je me mis à éviter mes condisciples forts en gueule et bons au football. Fantaisie de gamin ? La rupture fut, en tout cas, réelle et irrémédiable : J'avais rejeté un monde pour une quête. (13)

Et comme dans les romans où l'évocation d'un choix opéré dans un passé lointain servait souvent à éclairer une attitude présente, Mudimbe ajoute immédiatement :

En 1971, à trente ans, je suis rentré à Elisabethville – redevenu, entre-temps, Lubumbashi – et y ai passé à peu près dix ans. L'idée d'aller revoir le lieu de mon enfance à Jadotville, à peine à une centaine de kilomètres, ne m'a jamais effleuré. Je n'étais jamais revenu sur le symbolisme de cette coupure vécue à la veille de mon huitième anniversaire. (13-14)

L'autre indice significatif se trouve à la page 28. Déjà professeur d'Université, Mudimbe essaie de justifier ce qu'il est devenu en se fondant sur le « choix préréflexif » fait pendant son enfance. Son argumentation, pour convaincre son interlocuteur, s'appuie sur le chapitre de *L'Être et le néant* où Sartre, prenant ses distances par rapport à la psychanalyse freudienne fondée sur la notion de l'inconscient, propose une autre méthode qu'il appelle « psychanalyse existentielle » :

[D]evenu professeur d'université, dit Mudimbe, je cherche à convaincre un collègue vietnamien, Tran Hong Cam, de l'évidence du choix préréflexif qui marque nos vies. Dans le feu de la discussion, j'ai sorti des cahiers de l'école primaire, afin de démontrer que les artifices du présent ne peuvent ni nier, ni transformer radicalement le tracé de l'enfance comme présage de la majorité. Il n'y a aucune rupture. J'invoque les derniers chapitres de *L'Être et le Néant* où Sartre, magistralement, démolit quelques idées de Freud. (CG, 28)

Il est important de noter que ce passage est inséré dans une séquence où l'auteur évoque des séances d'analyse qu'il eut chez une psychanalyste à Paris. Selon Mudimbe, ces séances d'analyse n'aboutirent à rien. Pourquoi ? Dans les bribes d'informations livrées dans *Les Corps glorieux* (27-34), Mudimbe semble suggérer que l'analyste avait trop tablé sur le triangle familial mis en honneur par Freud (Papa-maman-enfant) et, donc, sur « l'universel Œdipe » alors que la voie à suivre était ailleurs, précisément du côté de Sartre. À la question « qu'est-ce qu'il est pour vous, votre père ? » (CG, 30), posée par l'analyste, Mudimbe donne une réponse qui rappelle *Les Mots* et relativise la valeur opératoire du complexe d'Œdipe dans le développement de sa personnalité.

« – Qu'est-ce qu'il est pour vous, votre père ? » Je gratte en vain le passé. Il est une voie. Elle est droite. Ni excès, ni folie, ni même originalité. [...] Mon père ne me police pas. D'autres s'en chargent, notamment la paroisse et l'école. D'une marge qu'il aménage au mieux de son imagination et au prix de sa sueur, il me construit un socle. Peut-être, aurait-il aimé y monter lui-même. Il n'y a, cependant, aucune concurrence entre nous. Il est, en somme, mon grand frère, l'ajusteur de l'Union minière. (30)

Ce qui s'effectue ici rappelle la disqualification de la psychanalyse freudienne représentée par le Dr Sano dans *L'Écart*. Si le Dr Sano n'est pas arrivé à aider Nara, c'est entre autres choses, parce qu'il se contentait de suivre un schéma analytique préfabriqué, qui donne peu de chance à la saisie de l'individuel. Contre Freud, Mudimbe brandit la psychanalyse existentielle de Jean-Paul Sartre.<sup>17</sup> Mais il faut revenir à la question de la logique générale qui sous-tend *Les Corps glorieux*.

Que tirer de ces deux indices sur le plan de la dynamique du récit ? Une première chose s'impose : le récit qui s'ouvre par les mots « Tout s'est joué très tôt » peut être considéré comme le fruit d'une psychanalyse existentielle<sup>18</sup> qui « cherche à déterminer le choix originel ».

---

<sup>17</sup> Dans la méthode dite *psychanalyse existentielle*, le recours à un inconscient paraît absurde. Plutôt, à cet inconscient ou à cette nature humaine de la psychanalyse, Sartre substitue le projet fondamental d'une personne, qui est son surgissement au monde. Comme le dit Jean Hyppolite, l'irréductible, c'est un choix fondamental qui constitue le monde pour moi, s'offre à moi comme une situation particulière dans laquelle il est impossible de discerner un conditionnement objectif et un sens qui renvoie, par-delà le monde, à mes possibles fondamentaux. Pour Sartre, le fait de conscience est seulement signification, il n'est pas un contenu. Bref, « la psychanalyse existentielle diffère de la psychanalyse empirique en ce qu'elle n'a pas recours à un inconscient psychologique qui serait situé derrière le conscient, ce qui aurait pour conséquence de couper le fait de conscience de sa signification même ». Admettre l'hypothèse de l'inconscient, ce serait admettre que la conscience se constitue en signification sans être consciente de la signification qu'elle constitue. Elle serait signifiante, mais non signifiante pour soi. (Jean Hyppolite, « La psychanalyse existentielle chez Jean-Paul Sartre », *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971, p. 781-805.)

<sup>18</sup> La dynamique de l'enquête existentielle était d'ailleurs déjà annoncée dans le tout premier paragraphe où Mudimbe dit avoir recouru à des « cahiers antérieurs, à certaines de mes publications de circonstance... » pour « clarifier des points de résistances ». « Résistance » est en effet un mot qui n'est pas neutre. On le rencontre chez Sartre qui dit que lorsque la psychanalyse existentielle « approche [...] du choix fondamental, les résistances du sujet s'effondrent tout à coup et il [le sujet ou l'analysant] reconnaît soudain l'image de lui qu'on lui présente, comme s'il se voyait dans une glace » (Sartre 1948a : 661). En ce qui concerne les carnets et textes publiés, Sartre écrit que les enquêtes psychanalytiques qui visent à restituer « l'événement crucial de l'enfance et la cristallisation psychique autour de cet événement », « utili-

Une fois découvert, ce choix qui donne sens aux « tendances empiriquement observables » (Sartre 1948a : 652) détermine les événements/expériences à retenir et la place qu'ils vont occuper dans la diégèse. Mieux, comme l'écrivait Lejeune :

perçu comme la direction unique des conduites les plus caractéristiques de l'individu, le projet est [...] pris comme hypothèse de lecture de l'ensemble de l'histoire. Les faits, les événements, sentiments et conduites, sont alors perçus non comme des éléments à organiser chronologiquement pour reconstituer une histoire, mais comme des signes à déchiffrer, pour reconstituer un projet, qui n'appartient en propre à aucun moment et qui les englobe tous (Lejeune 1975 : 239),

sa temporalité ne pouvant être appréhendée de manière chronologique sans qu'on ne bute à une poussière de faits indéchiffrables. D'où un certain bouleversement de la chronologie ou, plutôt, l'entrecroisement constant entre le présent et le passé qui s'éclairent mutuellement. Dans la séquence de *L'Être et le néant* intitulée « Mon passé », Sartre a ces mots importants pour comprendre la structuration des récits mudimbiens où il est toujours question d'un sujet tourmenté par la hantise de soi, qui essaie de se ressaisir, de se récupérer, de trouver le sens de son passé à partir du présent habité par des choix d'avenir :

[L'] ordre de mes choix d'avenir va déterminer un ordre de mon passé et cet ordre n'aura rien de chronologique. Il y aura d'abord le passé *toujours vivant* confirmé : mon engagement d'amour, tels contrats d'affaires, telle image de moi-même à quoi je suis fidèle. Puis le passé ambigu qui a cessé de me plaire et que je retiens par un biais. Par exemple ce costume que je porte – et que j'achetai à une certaine époque où j'avais le goût d'être à la mode – me déplait souverainement à présent et, de ce fait, le passé où je l'ai « choisi » est véritablement mort. Mais d'autre part, mon projet actuel d'économie est tel que je dois continuer à porter ce costume plutôt que d'en acquérir un autre. Dès lors il appartient à un passé mort et vivant à la fois [...] Passé vivant, passé demi-mort, survivances, ambiguïtés, antinomies : l'ensemble de ces couches de passé est organisé par l'unité de mon projet. C'est par ce projet que s'installe le système complexe de renvois qui fait entrer un fragment quelconque de mon passé dans une organisation hiérarchisée et plurivalente où, comme dans l'œuvre d'art, chaque structure partielle indique, de diverses manières, diverses autres structures partielles et la structure totale. (580-581)

---

sent tous les documents objectifs qu'elles pourront trouver : lettres, témoignages, journaux intimes, renseignements « sociaux » de toute espèce » (657).

Dans ce sens, on n'a pas à reprocher à Mudimbe de n'avoir pas dit ceci ou cela dans son autobiographie ; l'autobiographie comprise dans le sillage de l'existentialisme sartrien n'a pas pour ambition de tout dire sur soi mais de rendre compte de l'avenir du projet d'un sujet qui est en définitive un concret universel. Tout en sauvegardant sa singularité, ce sujet exprime aussi la condition humaine en général.

On pourrait, à juste titre, reprendre à propos de l'autobiographie mudimbienne ces mots de Sartre dans *L'Idiot de la famille* : « Une vie, c'est une enfance mise à toutes les sauces » (Sartre 1971 : 56). En fait, *Les Corps glorieux* n'est pas l'histoire du passé de Mudimbe, mais l'histoire de son avenir, c'est-à-dire « la reconstruction du projet » (Lejeune, 237) et de ses spécifications à « l'occasion d'éléments particuliers de la situation ». Car, comme l'écrit Sartre, « le projet global bien qu'éclairant le monde en sa totalité peut se spécifier à l'occasion de tel ou tel moment de la situation et, par conséquent, de la contingence du monde » (Sartre 1948a : 561). C'est ainsi que, malgré les ruptures apparentes dans son cheminement intellectuel et spirituel, Mudimbe peut voir la clé de sa vie présente dans son enfance « modelée » et « orientée » par les Bénédictins (CG, 162) et écrire :

Né au Congo-Belge, en choisissant de devenir un moine de Gihindamuyaga au Rwanda, je savais, en vertu du vœu de stabilité liant les Bénédictins, qu'il me faudrait, tôt ou tard, demander la nationalité rwandaise. Au lendemain de Mai 1968, enseignant à l'Université de Paris-Nanterre, je savais aussi que si je voulais une carrière universitaire en France, il me fallait changer de nationalité. Je suis américain sans l'être et ne suis plus de mon pays d'origine, tout en le demeurant profondément. Le nomadisme aura été – depuis quand donc ? – mon destin et le signe de ma vocation. (CG, 165)

Nous retrouvons ainsi ce que nous avons appelé la loi de la participation sans appartenance qui, nous le verrons dans la troisième partie, fait signe vers le refus de tout essentialisme fixant ou figeant l'individu. Si le projet de Nara dans *L'Écart* s'est soldé par un échec, c'est entre autres parce qu'il n'a pas pu s'inscrire dans cette logique qui est, selon un certain angle de vue, celle des identités postcoloniales et postnationales (TF, 191).

En effet, comme Mudimbe, Nara a été très tôt mis en contact avec la culture occidentale. Mais contrairement à son créateur pour qui l'histoire de la colonisation européenne fait partie de l'histoire de l'Afrique (CG, 78), Nara est, à la manière des Pères du courant de *Présence Africaine*, l'homme du « culte des antipodes » hérité des

ethnologues. Jeune étudiant, il avait pensé qu'il devait renoncer à sa subjectivité africaine ou, tout au moins, l'enfouir au fin fond de sa conscience pour « devenir le fils d'un savoir nouveau » (E, 31). Lorsqu'il a pris conscience de sa mésaventure, il a pensé que la solution consistait en un retour à l'Afrique précoloniale. D'où l'exaltation du nationalisme et l'attachement au concept de race. Pour lui, l'africanité s'oppose à l'occidentalité comme la nature à la culture. Ainsi le drame vécu à l'âge de six ans est insurmontable. Car, pour Nara, assumer la réalité de ce qui lui est arrivé à l'âge de six ans, plus précisément, faire face à la réalité de la mort de son père intervenue sur le chantier de la Compagnie Maritime, ce serait d'une manière ou d'une autre tendre vers la reconnaissance de sa « métissité » culturelle. Mais cette réalité est celle qu'il rejette. À l'instar du projet zaïrois des années 1970, il tend « à promouvoir une authenticité ancienne comme alternative à une modernité exigeante, critique, postcoloniale » (CG, 59). Au fond, il refuse de grandir, d'entrer dans le mouvement de l'histoire avec ses imprévisibles inattendus.

Ce que Nara refuse d'assumer et que Mudimbe revendique et met en évidence dans *Les Corps glorieux* et les autres essais, c'est son identité postcoloniale et postnationale. Fidèle à son choix de se faire bénédictin au Rwanda – ce qui déjà signifiait la traversée des frontières ethniques, nationales et même raciales – et mûri par l'expérience de la diaspora, Mudimbe se présente comme un intellectuel nomade, voyageur ou Cosmopolite, qui ne se laisse pas enfermé dans les frontières d'une race, d'une nation, d'une discipline scientifique ou d'un département (CG, 131).

Dans l'univers mudimbien, la frontière (linguistique, territoriale, générique, scientifique, etc.) est moins un appel à l'établissement, à l'arrêt, qu'une invitation à l'exploration. La vie est dans le mouvement, la déterritorialisation, le nomadisme, le voyage. L'image du voyageur utilisée par Edward Said pour parler de la liberté intellectuelle dans son texte « Identity, Authority and Freedom : The Potentate and the Traveller » (1991) éclaire bien le style intellectuel de Mudimbe :

The image of the traveller depends not on power, but on motion, on a willingness to go into different worlds, use different idioms, understand a variety of disguises, masks, rhetorics. Travellers must suspend the claim of customary routine in order to live in new rhythms and rituals. Most of all, and most unlike the potentate who

must guard only one place and defend its frontiers, the traveller crosses over, traverses territory, abandons fixed positions, all the time.

[L'image du voyageur ne dépend pas du pouvoir, mais de la mobilité, de la volonté d'aller dans différents mondes, d'utiliser plusieurs idiomes, de comprendre une variété de déguisements, masques et rhétoriques. Les voyageurs doivent abandonner la routine coutumière afin de vivre dans de nouveaux rythmes et rituels. Surtout, contrairement au potentat qui veille sur une place dont il défend les frontières, le voyageur traverse les territoires et, tout le temps, abandonne les positions établies.] (Said 1991 :18)

Dans ce sens, les logiques dans les champs de l'être et du savoir ou du connaître se rejoignent. Elles font signe vers ce principe fondamental de l'existentialisme sartrien : « Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se *re-prendre*, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi » (Sartre 1948a : 722).

### **Conclusion : un espace autobiographique ?**

Étant donné l'entrecroisement des parcours et préoccupations de l'essayiste, de l'autobiographe, des héros des romans et même du poète, qui, pour donner sens à leur existence comme intellectuel, religieux ou poète africains, s'engagent dans la production d'un *récit pour soi* entendu comme « a reconstruction of history [une reconstruction de l'histoire] » et « the only critical ways to self [la seule voie critique de reconquête de Soi] » (IA, 42), on ne peut échapper à la question de savoir si l'œuvre de Mudimbe ne serait pas, de part en part, autobiographique. Comme nous l'avons déjà souligné, cette problématique a déjà fait l'objet de deux études.

Dans son article « Interface between Fiction and Autobiography : From *Shaba deux* to *Les Corps glorieux* », Bernadette Cailler a montré avec force détails qu'il existe « a specular relationship between the "real" author/narrator/protagonist of CG and the narrator/protagonist of Sh.2 » (Cailler 1996 : 372). En effet, comme Mudimbe au monastère bénédictin, Mère Marie-Gertrude est l'unique religieuse africaine dans une communauté de missionnaires européens pour qui, du fait de sa race, elle semble « n'être qu'une curiosité ... En somme, un objet extraordinaire » (Sh 2, 28). Le choix qu'elle fait quant à la

manière de vivre sa vocation se fait, comme chez Mudimbe, sur fond de rébellion ou de guerre civile. La différence est que, refusant le « masochisme expiatoire » (CG, 75), Mudimbe, lui, a choisi de quitter le monastère. Mais ils se rejoignent quant à ce qui donne sens à leur vie, à savoir témoigner pour la promotion de l'homme<sup>19</sup> et, par là, témoigner aussi de l'Esprit (CG, 105). De là, chez l'un comme chez l'autre, la condamnation sans réserve de tout ordre politique ou religieux qui ne donne pas la primauté à l'individu et à son droit à la vie. Par ailleurs, Mudimbe et son héroïne sont nés sous le même signe : Marie-Gertrude est née le 31 mai, « jour où l'Église célèbre la Bienheureuse Marie, Vierge et Reine » (Sh.2, 22), Mudimbe, le 8 décembre, jour de l'Immaculée Conception. D'une part, c'est Don Maur qui, en cinquième latine, introduisit Mudimbe à la lecture des œuvres d'idées (Sartre, Camus, de Beauvoir), d'autre part, c'est la sœur Angélique qui, « en troisième gréco-latine », a donné à Marie-Gertrude « le goût de la littérature et le sens de la beauté » (Sh.2, 36). Enfin, les deux ont fait des études de philologie et partagent plus d'une référence littéraire : Fabien Eboussi Boulaga, Cheikh Hamidou Kane, Bernanos, Mauriac, Léopold Sédar Senghor, Tolstoï, Claudel, Thérèse d'Avila, etc.

On pourrait recenser autant de points communs entre Mudimbe et le héros d'*Entre les eaux*. Par exemple : comme Mudimbe, l'abbé Landu a subi l'initiation à sept ou huit ans (Ee, 81-83, PF, 94, CG, 82). Tous les deux ont été soumis aux valeurs gréco-romaines et aux normes du christianisme par les Pères du petit séminaire pour être parfaitement aptes à l'emploi (Ee, 76, PF, 94, TF, 47-56). Les mots de Landu, « Jeune étudiant, je m'étais lancé dans la lecture des marxistes avec la ferveur du néophyte. Il est vrai, Marx était à la mode... » (Ee, 20), s'appliquent sans aménagement à Mudimbe. Ne dit-il pas, dans *Les Corps glorieux* :

Dès les premières années de l'éveil politique de l'Afrique noire, le marxisme paraissait, en effet, l'inspiration utile pour un renouvellement du continent. C'est à

---

<sup>19</sup> Contrairement à Luhaka Kasende (2001), nous ne pensons pas que Marie-Gertrude promeut un « nationalisme africain ». C'est là, me semble-t-il, ne pas entrer dans le fond de sa quête intérieure. Qu'est-ce que le « nationalisme africain », sinon un de ces « concepts aussi vagues que la liberté »? (Sh 2, 39). Non, le choix de Marie-Gertrude qui dit avoir « appris à coller à la réalité » est pour l'homme. Marie-Gertrude est humaniste. En ce sens, elle accomplit le projet de Landu à la fin de *Entre les eaux*.



ce titre qu'il m'avait attiré, dès ma première année, à Lovanium. Il se donnait comme apothéose remarquable de la liberté... (89)

Enfin, comme le soulignait Bernadette Cailler, « perhaps the fact that Pierre Landu becomes Brother Mathieu-Marie de L'incarnation at the end of *Entre les eaux* is not an innocent coincidence : Mudimbe's name as a Benedictine monk was Brother Mathieu » (Cailler 1996 : 383).

En somme, on pourrait appliquer à *Shaba deux* et à *L'Écart*, ces mots de Mudimbe à propos d'*Entre les eaux* :

Quelques critiques ont vu dans *Entre les eaux*, une manière de confession. Je ne suis pas prêtre et ne me souviens pas d'avoir vécu les tentations violentes du héros de mon livre. Je pense toutefois me retrouver un peu en cet être surgi de mes songes. (102)

L'ambiguïté suggérée par la dernière phrase se retrouve dans cette autre déclaration de l'auteur au sujet du même livre :

En une phrase, *Entre les eaux* est une création totalement imaginaire, bien que je me sois inspiré d'un fait divers. [...] Dans cette construction, j'ai aussi fait appel à mon expérience personnelle de jeune écolier ou de jeune pour meubler le récit. (Cité par Semujanga 1998 : 82)

On le voit, dans ses déclarations, Mudimbe semble mettre l'accent sur le caractère fictionnel de ses romans. Landu, Nara ou Marie-Gertrude sont des personnages de fiction. Dans le langage de Käte Hamburger, on dirait que ce sont des sujets d'énonciation feints. Mais cela est-il une raison suffisante qui nous empêcherait d'examiner ces fictions sous l'angle autobiographique ?

En tenant compte non seulement de la distinction importante établie par Käte Hamburger entre énoncé de réalité vrai (avec un je lyrique, un je historique ou philosophique, un je du récit à la première personne ou je autobiographique) et énoncé de réalité feint qui est une *mimésis* de l'énoncé de réalité vrai (Hamburger, 289), mais aussi de la coexistence entre le factuel et le fictif (Genette 1991), il nous semble juste de parler de l'œuvre de Mudimbe comme d'un vaste « espace autobiographique ». Lejeune définit ce dernier comme « une stratégie visant à construire la personnalité à travers les jeux les plus divers de l'écriture » (Lejeune 1975 : 165). En ce sens, ce que Josias Semujanga dit d'*Entre les eaux*, *L'Odeur du père* et *Les Corps glorieux* s'étend à toute la production de Mudimbe :

*Entre les eaux* construit sans conteste un espace autobiographique, car non seulement le narrateur ne se distingue pas du personnage je qui parle dans le roman, mais il s'agit aussi de sa vie intime à laquelle seul son moi intérieur a accès. De plus, ce récit est constitué de réflexions du narrateur sur le monde à la manière de l'auteur [...]. Toute sa réflexion sur le christianisme en Afrique évoque celle qui est développée dans *Les Corps glorieux* et dans *L'Odeur du père*. [...] De ce fait, *Entre les eaux*, *L'Odeur du père* et *Les Corps glorieux* s'inscrivent dans le parcours intellectuel de l'auteur sur le rôle du sujet africain qui entend [...] « assumer dans la virginité d'une parole et la folie d'un espoir, l'activité et la force de la subjectivité face à l'histoire. » (Semujanga 1998 : 87)

De plus, la centralité accordée au sujet d'énonciation comme conscience donatrice de sens montre que ce qui préoccupe Mudimbe, c'est moins le monde en sa réalité objective que comme « champ d'expérience du Je s'énonçant lui-même » (Hamburger, 242) et se posant comme « source absolue » du monde, en ce sens précis que c'est moi qui fais exister le monde pour moi. Cela souligne la veine existentielle et phénoménologique de l'écriture mudimbienne. En effet, pour Mudimbe comme pour Sartre, la signification vient au monde par une conscience humaine jetée dans ce monde. Si l'on veut donc présenter un monde, on ne peut le séparer du sujet pour qui il est monde, du sujet qui le perçoit, qui lui confère une certaine organisation et un certain sens. Dans la lignée de Sartre et Simone de Beauvoir, Mudimbe exploite les formes et techniques narratives qui permettent de décrire des complexes sujet-monde, c'est-à-dire des situations.

Il faut aussi rappeler le fait que Husserl, le père de la phénoménologie, affirmait déjà des essences qu'elles peuvent s'expliciter non seulement dans des perceptions, mais dans des fictions. Mieux, comme le rappelait naguère Jean Beaufret, la fiction lui paraissait être un si excellent procédé d'explicitation intuitive de l'essence qu'il allait jusqu'à voir en elle « l'élément vif de la phénoménologie comme de toute science éidétique [...], la source d'où la connaissance des vérités éternelles tire sa nourriture » (Beaufret 1971 : 53). Cette idée était déjà en germe chez Kierkegaard qui recommandait d'inventer hardiment des exemples, car les fictions « quoique manquant de l'autorité qui appartient aux faits seront d'une vigueur démonstrative beaucoup plus grande que les faits même matériellement démontrés » (cité par Beaufret, 53-54). Enfin, reprenant le mot d'ordre husserlien d'un retour aux choses elles-mêmes, Merleau-Ponty a écrit dans *La Phénoménologie de la perception* que si « la vraie

philosophie est de rapprendre à voir le monde », il apparaît qu'« une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de “profondeur” qu'un traité de philosophie » (xvi). Ces propos seront repris et accentués dans *Le visible et l'invisible* où il affirme que Marcel Proust a dépassé les philosophes professionnels dans la saisie de la relation entre idéalité et visibilité. « Personne n'a été plus loin que Proust dans la fixation des rapports du visible et de l'invisible, dans la description d'une idée qui n'est pas le contraire du sensible, qui en est la doublure et la profondeur » (Merleau-Ponty 1964 : 195). C'est, argue Merleau-Ponty, grâce à ce que Proust dit à propos de Swann qu'il est possible de comprendre qu'« il y a une idéalité rigoureuse dans les expériences qui sont des expériences de la chair : les moments de la sonate, les fragments du champ lumineux, adhèrent l'un à l'autre par une cohésion sans concept, qui est du même type que la cohésion des parties de mon corps, ou celle de mon corps et du monde » (199).

Comme nous le verrons dans la troisième partie, cette relativisation de la différence entre théorie/philosophie ou science et fiction narrative est d'une grande importance dans le projet mudimbien de décolonisation du discours africain, en ce sens qu'elle remet en question l'organisation des disciplines entre domaine de la scientificité et domaine de la subjectivité. Ainsi que le suggère Michael Syrotinski, « it is precisely through [the] very act of subjective reinscription that gives “storytelling”, as a fundamental reclaiming and reorganization of knowledge, a truly political force. Mudimbe's “theoretical” essays thus come to assume their full power once they are taken to be, like his novels, subjective theoretical fictions » (Syrotinski, 41).

Enfin, il semble bien que, dès le départ, Mudimbe a eu particulièrement à cœur d'élucider, dans chacune de ses fictions, une réalité dont le caractère problématique apparaissait déjà dans ses tout premiers articles : il s'agit de l'élite africaine postcoloniale appelée à « réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire » pour donner une destinée autonome à l'Afrique (AFR, 11). Cette explicitation à travers des fictions qui donnent à voir les multiples faces de la même réalité montre, de manière presque sensible, qu'en Afrique postcoloniale, l'urgence ne consiste plus à « nous dépenser, comme certains de nos aînés, à vouloir prouver notre humanité ou l'intelligence qui nous furent refusés », « mais à assumer librement la responsabilité d'une pensée [ou d'un récit] qui porte sur notre destin et notre milieu avec comme objectif la réadaptation de notre psychisme

après les violences subies ; ce psychisme que nous n'avons pas toujours le courage de nous refaire parce que, à tort ou à raison, l'entreprise nous paraît titanique ». (OP, 13)

L'exemple de Landu et Nara qui sont restés esclaves de leur passé est plus qu'éloquent à ce sujet. En effet Landu et, plus particulièrement, Nara passent leur temps à recenser les violences subies, oubliant superbement que « l'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais *ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui*. Ce qu'on a fait de l'homme, ce sont les structures, les ensembles signifiants [...] Ce qu'il fait, c'est l'histoire elle-même, le dépassement réel de ces structures dans une praxis totalisatrice » (Sartre 1966 : 95). Marie-Gertrude, Mudimbe et, dans une certaine mesure, Ya forment la figure inverse, celle de ceux qui décident de dépasser les structures et les ensembles signifiants dans une praxis individuelle. Plus particulièrement, Mudimbe, à l'opposé de Nara qui considère la colonisation comme une parenthèse, affirme qu'il assume et incarne les deux mémoires, la traditionnelle et la moderne. Ici, assumer signifie précisément qu'il les reprend, les colonise, les réarrange pour qu'elles s'intègrent dans les lieux d'accomplissement de sa liberté, et correspondent, tant que peut se faire, à ses choix (CG, 121). D'où l'importance des passages dans lesquels Mudimbe rappelle à son lecteur que ses textes ne sont rien d'autre que l'exercice de « notre liberté commune et subjective » grâce à laquelle nous pouvons reconstruire ou déconstruire l'histoire, les arguments et les paradigmes des bibliothèques anthropologiques et coloniales (PF, 193) et produire un autre ordre du discours.

À la fin de *The Idea of Africa*, il reprend la même idée : « Moving in my imaginary library, which includes the best and the worst books about the idea of Africa, I chose my own path. It led me beyond the classically historical boundaries (in terms of reference and texts) [Me promenant dans ma bibliothèque imaginaire, qui inclut les meilleurs et les pires livres sur l'idée de l'Afrique, j'ai choisi mon propre chemin. Il m'a conduit au-delà des frontières historiques classiques (en termes de référence et de texte)] » (IdA, 213). Enfin, contrairement à Nara qui s'enferme dans le binarisme colonial, Mudimbe, comme E. Said, affirme son appartenance « aux deux mondes [africain et euro-américain], sans être entièrement d'aucun » (Said 2000 : xxvi). Cela lui donne la liberté de pensée, de mouvement, et la possibilité de défigurer et de transformer les corps des textes occidentaux et africains pour les établir dans un ordre étranger aux « traditional

binary oppositions [aux oppositions binaires traditionnelles] » (Diawara, 88).

Cela acquis, une question d'importance se pose : si l'on convient que l'œuvre de Mudimbe est traversée de part en part par une perspective humaniste, existentielle, qui, entre autres choses, se traduit par une forte affirmation de l'expérience vécue du sujet (subjectivité) comme pierre angulaire du projet de décolonisation du savoir en Afrique, peut-on encore affirmer, sans s'en expliquer, comme cela apparaît chez certains critiques de Mudimbe que Michel Foucault, le prophète de la mort du sujet ou de l'homme (Foucault 1966, 1969, 1972), est « sa première référence philosophique » (Semujanga 1998 : 62 ; Masolo 1994) ; ou qu'il « refuse les pièges de la subjectivité » (Bisanswa, 12) ? N'est-ce pas l'oubli de la veine humaniste qui a conduit Justin Bisanswa à écrire :

Accordant un privilège au négatif au détriment du positif, centrant l'espoir d'un savoir sur la réalité confuse de l'inconscient, remettant sur le tapis et à l'avant-plan la question du langage, cette nouvelle problématique ne cherche que la déchéance exclusive de l'homme donné à la fois comme objet et sujet du savoir qui porte son nom. L'œuvre de Mudimbe participe à cette entreprise de l'inconscient et de la mort de l'homme, objet des sciences humaines dont le sort s'achèvera par la perte et la disparition de l'homme. (253)

Ces questions suggèrent la nécessité d'examiner comment Mudimbe essaie de réconcilier les deux tendances philosophiques majeures des années 1960 en France, à savoir l'humanisme représenté par Jean-Paul Sartre et ce que A. Renaut et L. Ferry ont appelé « l'antihumanisme contemporain » représenté par Claude Lévi-Strauss et Michel Foucault. Cette problématique, qui a trait à la méthode, constituera la matière du premier chapitre de la troisième partie. Celle-ci examinera la manière dont Mudimbe critique et dépasse les « langages en folie » qui, depuis le XV<sup>e</sup> siècle, n'ont cessé d'inventer et réinventer l'Afrique en l'arrimant à la mémoire de l'Occident impérialiste.

## **Troisième partie**

### **Critique et dépassement des langages en folie**

*Page laissée blanche intentionnellement*

## Introduction

La partie précédente vient de le montrer : pour Mudimbe, la condition première d'une pratique révolutionnaire, politique, idéologique ou intellectuelle authentique, c'est l'existence d'un sujet libre, réconcilié avec lui-même et avec son histoire. C'est ce sujet qui peut s'engager de manière responsable, par l'exercice de son regard et en partant de son expérience concrète dans sa société (AFR, 10), dans un projet de décolonisation des sciences humaines et sociales en Afrique.

Dans cette dernière partie, nous allons examiner de près comment, à partir de son expérience concrète et singulière, Mudimbe mène ce projet de « libération d'une parole africaine » (1978a) dont il a synthétisé la démarche dans *L'Odeur du père* en un passage qu'il convient de rappeler :

Concrètement, 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 ». (OP, 35)

Le premier pas dans l'analyse de la mise en application de ce projet de libération du discours africain sera consacré à la question des réflecteurs mudimbiens. Concrètement il s'agit de voir comment Mudimbe réconcilie l'existentialisme sartrien ou la phénoménologie en général avec le structuralisme lévi-straussien et l'archéologie généalogique de Foucault pour en faire des instruments d'une analyse critique des « langages en folies ». Une attention sera accordée aux incidences de l'exil aux États-Unis sur la dynamique de l'œuvre tant du point de vue de la méthode que du contenu.



*Page laissée blanche intentionnellement*

## Chapitre IX

### Question de méthode : du bon usage de Sartre, Foucault, Lévi-Strauss et du contexte américain

Une des questions qui ont occupé les intellectuels africains engagés, au cours de la décennie 1970, dans le combat de libération ou de décolonisation du discours africain est celle de savoir quels modèles, mieux, quels réflecteurs se choisir pour bien mener leur tâche. Pour les philosophes et les praticiens des sciences humaines et sociales formés dans les universités métropolitaines, ces questions formulées par Fabien Eboussi Boulaga dans *La Crise du Muntu* étaient fondamentales :

Comment lire la philosophie sans en faire un moyen de fuir notre situation ? Que signifie pour nous faire de l'ontologie ? Adopter les philosophies de la réflexion ou celles de l'existence ? En quoi se métamorphosent-elles, quelles fonctions idéologiques jouent-elles, c'est-à-dire comment forment-elles un écran qui déforme les choses et interdit leur accès ? (Eboussi Boulaga 1977 : 184)

Ce que ces questions expriment, c'est la conscience, chez les intellectuels africains, du fait que

la philosophie, constituée ailleurs ou à une autre époque, quand elle est transportée dans un autre lieu, insérée dans d'autres configurations, adressée à d'autres destinataires, s'expose à signifier différemment. De cette différence, il convient de partir, même si l'on « sait » ou postule qu'elle doit être délaissée ; elle fait partie de la vérité, au moins de la vérité du chemin, c'est-à-dire de celui qui chemine et fait la vérité pour son propre compte et pour sa part. (Eboussi Boulaga 1977 : 186)

Dans le cas de Mudimbe, le travail de reprise se posait doublement vu l'antagonisme qui régnait entre l'existentialisme humaniste sartrien qu'on disait dépassé et l'antihumanisme lévi-straussien et foucauldien qui était à la mode. Il devait d'abord montrer que les deux courants ne s'opposent pas, ensuite qu'utiliser Sartre et Foucault, ce n'est pas, comme le dit Kā Mana, donner à l'Afrique le statut de la *res extensa* à laquelle le *Cogito* analytique doit être appliqué pour la quadriller et l'exploiter (Kā Mana 1987 : 168). De plus, en s'exilant aux États-Unis en 1980, il se trouvait dans l'obligation de recalibrer sa pensée pour

l'adapter au contexte universitaire américain où les études africaines tentaient de renaître d'une crise qui les avaient secouées depuis la fin des années 1960.

## 1. Le triomphe de la structure et l'effacement de la conscience

S'il est vrai que l'auteur de *L'Être et le néant* fut « le maître à penser de la génération de 1945 » en France (Pingaut 1966 : 1), il est aussi vrai qu'au seuil des années 1960, la ligne de pensée qu'il représentait n'était plus incontestée. En effet l'existentialisme était de plus en plus considéré comme l'avatar d'un passé révolu. L'homme sartrien qui n'existe que par l'intentionnalité de sa conscience, toujours-déjà condamné à la liberté car « l'existence précède l'essence », connaît un effacement au profit de « l'homme structural » promu par une pensée qui dépossède l'homme de son pouvoir de faire l'histoire et d'être sujet du sens. Les nouveaux « maîtres » (Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Althusser, Derrida) ne parlent plus de conscience, de sujet ou d'intentionnalité, mais de règles, de codes, de systèmes et d'inconscient. Non seulement le sujet qui, chez Sartre, faisait le sens, apparaît dorénavant comme celui qui le découvre mais il se découvre pris dans le « système » qu'il explicite. Il est un simple serviteur de la structure. Comme l'écrivait Pingaut, « on n'agit plus, on est agi, on ne parle plus, on est parlé. Tout se passe comme si le sens traversait l'homme, porté par ces règles, ces codes, ces structures qui constituent le monde où nous vivons » (Pingaut, 3).

La proclamation, au cours de la décennie 1960, de « la mort de l'homme » en sciences humaines et en philosophie (Foucault 1966, 1969), et de « la mort de l'auteur » (Barthes 1984) en théorie littéraire, s'enracine dans la confluence, au cours des années 1950, de plusieurs paramètres. On peut, entre autres, citer la philosophie du concept de Cavailles, l'émergence du Nouveau Roman qui est une contestation du roman bourgeois, la divulgation des recherches linguistiques structuralistes et psychanalytiques, et, surtout, en ce qui nous concerne immédiatement, l'œuvre de Claude Lévi-Strauss dont *Tristes Tropiques* (1955) fut un événement (Dosse 1991b).

### 1.1. Claude Lévi-Strauss et la passion de l'ordre inconscient

Comme l'a rappelé Gary Gutting dans *French Philosophy in the Twentieth Century* (2001 : 224-225), le paratexte de *La Pensée sauvage* (1962) de Lévi-Strauss semble suggérer l'idée d'une certaine complicité entre la phénoménologie et le structuralisme. En effet, ce livre essentiel dans le développement et la signification philosophique de l'anthropologie structurale était dédié à la mémoire de Maurice Merleau-Ponty. On peut, certes, trouver des raisons à cet hommage rendu à la mémoire de l'auteur de *La Phénoménologie de la perception*. Par exemple : Merleau-Ponty fut parmi les premiers à intégrer les résultats de la linguistique saussurienne et de l'anthropologie structurale au débat philosophique. De plus, non seulement Merleau-Ponty était attentif au développement de la linguistique et de l'anthropologie, mais il voyait même en elles des solutions possibles à des problèmes philosophiques. Ainsi, par exemple, dans son essai intitulé « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » tiré de la présentation de ce dernier au Collège de France, Merleau-Ponty écrit :

C'est tout un régime de pensée qui s'établit avec cette notion de structure, dont la fortune aujourd'hui dans tous les domaines répond à un besoin de l'esprit. Pour le philosophe, présente hors de nous dans les systèmes naturels et sociaux, et en nous comme fonction symbolique, la structure indique un chemin hors de la corrélation sujet-objet qui domine la philosophie de Descartes à Hegel. Elle fait comprendre en particulier comment nous sommes avec le monde sociohistorique dans une sorte de circuit, l'homme étant excentrique à lui-même, et le social ne trouvant son centre qu'en lui. (Merleau-Ponty 1960 : 155)

Cependant, si *La Pensée sauvage* se donne de prime abord comme un hommage à l'un des représentants de la philosophie du sujet, il est important de noter que dans le dernier chapitre de son livre, Lévi-Strauss oppose clairement le structuralisme aux descriptions phénoménologiques de la réalité humaine. Il attaque explicitement la *Critique de la raison dialectique* au nom de la raison analytique. Pour Lévi-Strauss, la compréhension phénoménologique ou dialectique des êtres humains ne peut qu'être un point de départ qui doit s'accomplir dans une saisie objective, analytique, des structures inconscientes sous-tendant les expériences vécues de l'immense variété de la communauté humaine.

On peut suivre le développement de cette position dans les livres de Lévi-Strauss parus avant *La Pensée sauvage*. Considérant que la

véritable démarche scientifique pour comprendre les faits sociaux doit consister à passer des phénomènes conscients à leur infrastructure inconsciente, Lévi-Strauss avait, dans *Tristes Tropiques*, proposé le marxisme, la géologie et la psychanalyse comme des sciences modèles pour l'ethnologue.

Tous trois, écrit Lévi-Strauss, démontrent que comprendre consiste à réduire un type de réalité à un autre ; que la réalité vraie n'est jamais la plus manifeste ; et que la nature du vrai transparaît déjà dans le soin qu'il met à se dérober. Dans tous les cas, le même problème se pose, qui est celui du rapport entre le sensible et le rationnel et le but cherché est le même : une sorte de super-rationalisme, visant à intégrer le premier au second sans rien sacrifier de ses propriétés. (Lévi-Strauss 1955 : 61)

On le voit, le but de Lévi-Strauss est de faire de l'analyse ethnographique une première étape d'une démarche dont le but ultime est de « réintégrer la culture dans la nature et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques » (Lévi-Strauss 1962 : 326-327). Il veut traiter les faits sociaux comme des choses dans un laboratoire sans les encombrer des pesanteurs de la subjectivité.

C'est ainsi que dès *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss avait clairement exprimé sa méfiance par rapport à la phénoménologie et, surtout, à l'existentialisme sartrien. Il reprochait à la phénoménologie de postuler une « continuité entre le vécu et le réel », et à l'existentialisme, sa complaisance envers ce qu'il appelle « les illusions de la subjectivité » et la promotion des « préoccupations personnelles à la dignité de problèmes philosophiques ». L'opposition de Lévi-Strauss à la phénoménologie et à l'existentialisme est soutenue par la crainte que ces derniers puissent

permettre de tergiverser avec la mission dévolue à la philosophie jusqu'à ce que la science soit assez forte pour la remplacer, qui est de comprendre l'être par rapport à lui-même et non point par rapport à moi. Au lieu d'abolir la métaphysique, la phénoménologie et l'existentialisme sont deux méthodes pour lui trouver des alibis. (Lévi-Strauss 1955 : 61)

On pourrait ainsi inscrire le projet structuraliste dans la lignée d'Auguste Comte qui prévoyait le passage de la philosophie à la sociologie, dite encore « physique sociale ». En fait, la finalité ultime de Lévi-Strauss est de signer la mort de la philosophie pour qu'advienne le règne de la science positive. C'est pour cela qu'il a

récusé les récupérations idéologiques du structuralisme en disant qu'il n'est « pas une doctrine philosophique mais une méthode. Il prélève les faits sociaux dans l'expérience et les transporte au laboratoire. Là, il s'efforce de représenter sous forme de modèles, prenant toujours en considération, non les termes mais les relations entre les termes » (cité par Dosse 1992b : 112). Dans la quête de cette science positive, Lévi-Strauss affirmera, contre l'humanisme de la raison dialectique, que le but des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre (Lévi-Strauss 1962 : 326).<sup>20</sup>

Non seulement le structuralisme anthropologique dissout le sujet (l'homme) mais aussi l'objet pour lui substituer un réseau de relations. Car situer l'objet dans un milieu d'intelligibilité, c'est renoncer au sens vécu. Le sens vécu n'est jamais le bon, dit Lévi-Strauss, et « tout sens est justiciable d'un moindre sens, qui lui donne son plus haut sens ». Mais ce sens ultime est le fait de la structure, « loi contingente » devant laquelle il faut s'incliner. Comme le dit Dufrenne, « il y a des structures, et elles se signifient dans l'homme qui ne les pense que parce qu'il se résout en elles » (Dufrenne 1968 : 88). L'homme n'est plus le sujet du sens, celui qui l'éprouve et peut-être le crée, il n'est plus « la source absolue » qui fait exister le monde pour soi comme le prétendent Sartre, Merleau-Ponty et, après eux, Mudimbe ; mais « l'objet du sens, du sens vide d'un système formel identique à l'être-là de la matière » (Dufrenne, 89). Dissoudre l'homme, le décentrer, c'est précisément l'aliéner dans l'inconscient, le mettre au service du système, en faire le lieu où le mythe se pense. À cet égard Lévi-Strauss écrit :

Il en est des mythes comme du langage : le sujet qui appliquerait consciemment dans son discours les lois phonologiques et grammaticales [...] n'en perdrait pas moins presque tout de suite le fil de ses idées. De la même façon, l'exercice et

---

<sup>20</sup> On est ici au cœur d'une des caractéristiques de « la pensée 68 » : l'anti-humanisme. En effet, comme l'ont dit Luc Ferry et Alain Renaut, un des cris de ralliement des maîtres de la pensée 68 était « la destruction de la subjectivité ». « L'anti-humanisme philosophique » de Marx sera mis en honneur par Louis Althusser. On recuse que « l'homme soit le *sujet* de l'histoire, que l'histoire soit l'histoire de l'homme comme aliénation de son essence et retour à soi » (Ferry et Renaut 1988 : 66). J. F. Lyotard assigne alors aux philosophes la « tâche de “rendre la philosophie inhumaine” », et, pour cela, de montrer par exemple que « l'homme n'est pas l'utilisateur du langage », étant entendu qu'il « n'y a pas plus un sujet qu'un langage », à qui s'adressent la définition d'une telle tâche et l'appel à l'assumer. (Ferry et Renaut, 69)

l'usage de la pensée mythique exigent que ses propriétés restent cachées [...]. Nous ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu. (Lévi-Strauss 1964 : 19-20)<sup>21</sup>

C'est précisément dans ce sens que Claude Lévi-Strauss pourfendant la tradition humaniste de la philosophie du sujet ou de la conscience se retournera vers Jean-Jacques Rousseau qu'il célébrera comme le « Fondateur des sciences de l'homme » ([1973] 1997 : 45-56). Pour Lévi-Strauss, en effet, Rousseau est le premier à avoir rompu avec « une philosophie qui, prenant son point de départ dans le Cogito, était la prisonnière des prétendues évidences du moi » (48). Plus précisément, la grande découverte de Rousseau, celle qui l'a conduit à proclamer la fin du Cogito et qui lui vaut d'être célébré par Lévi-Strauss, c'est d'avoir découvert

qu'il existe un « il » qui se pense en moi, et qui me fait d'abord douter si c'est moi qui pense. Au « que sais-je ? » de Montaigne (d'où tout est sorti), Descartes croyait pouvoir répondre que je sais que je suis puisque je pense ; à quoi Rousseau rétorque un « que suis-je ? » sans issue certaine, pour autant que la question suppose qu'une autre, plus essentielle, ait été résolue : « suis-je ? » ; alors que l'expérience intime ne fournit que cet « il », que Rousseau a découvert et dont il a ludiquement entrepris l'exploration. (49)

En somme, selon Lévi-Strauss, Rousseau est le premier « apôtre » du décentrement de l'homme. Il a, le premier, débouté l'homme de la transcendance du repli.

Avant de présenter brièvement les points par lesquels l'archéologie foucauldienne s'oppose à l'humanisme sartrien assumé par Mudimbe, on peut ici poser quelques questions. Certes, en affirmant que chaque ensemble culturel reçoit de lui-même sa propre cohérence et sa propre validité, l'anthropologie structurale a institué une rupture majeure dans le champ de l'anthropologie. Elle a remis en question l'idée évolutionniste et colonialiste d'une hiérarchie des civilisations et d'une culture humaine normative à l'aune de laquelle les autres de-

---

<sup>21</sup> Cette formule tirée des *Mythologiques* se donne comme une matrice possible de nombreuses variations qu'on rencontre chez les poststructuralistes français : le mythe, la langue, le texte, tous se parlent eux-mêmes. Autrement dit, ce n'est pas le sujet qui les parle en tant qu'auteur. En 1981, Lyotard dira encore : « Ce n'est pas l'homme qui articule le langage, mais le langage qui articule le monde et le sens, mais aussi l'homme. Articuler n'est pas anthropocentrique » (Lyotard 1981 : 295). Pour une discussion de ces propos, voir Manfred Frank (1989).

vaient être jugées. Cependant on ne peut s'empêcher de se demander quel usage libérateur un Africain qui s'interroge pour briser les chaînes des structures politiques, culturelles, économiques coloniales et néo-coloniales, et pour se poser comme sujet de l'histoire, peut faire de la méthode structurale lévi-straussienne qui non seulement semble ignorer la politique mais aussi aliène l'homme dans l'inconscient qui n'est rien d'autre que l'ensemble « des lois intemporelles de structure » (Lévi-Strauss 1958 : 224).

Jusqu'où peut-on affirmer que l'anthropologue réussit à saisir l'objet tel qu'en lui-même et non par rapport à soi ? La connaissance qu'il a des sociétés sauvages est celle d'une époque ; elle est liée à l'histoire d'une société, l'occidentale, et à sa manière d'articuler la nature et la culture. Comme l'a fait remarquer Bourdieu, placé dans une situation de dépendance théorique par rapport à la linguistique, l'ethnologue n'engage-t-il pas dans sa pratique l'inconscient épistémologique qu'engendre l'oubli des actes par lesquels la linguistique, alors impuissante à penser la parole autrement que comme exécution, a construit son objet propre ? En glissant du modèle de la réalité à la réalité du modèle, l'ethnologue ne produit-il pas une fiction ? (Bourdieu 1972 : 169)

Enfin, il sied de signaler qu'au moment où Lévi-Strauss faisait la promotion du paradigme structural, Georges Balandier jetait un autre type de regard, résolument engagé, sur les sociétés africaines. À la démarche structuraliste qui isole des variables pour les étudier dans leur logique endogène, Balandier opposait une démarche globale où les divers niveaux du réel, de l'imaginaire et du symbolique se mêlent dans un équilibre dynamique et, par définition, instable. Cette conception lui permettait de donner une place et une pertinence à des notions comme celles de stratégies ouvertes qui laissent à ses auteurs une latitude dans les choix ; elle peut inclure la parenté dans les rapports de pouvoir par tout un jeu d'alliances matrimoniales, conçues comme autant de pièces du dispositif politique (Dosse 1992a : 328 ; Moore 1993 : 20-23). Les titres des livres de Balandier sont en eux-mêmes éloquents : *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955), *Afrique ambiguë* (1957) et *Anthropologie politique* (1967). Dans ce dernier, il n'hésite pas à affirmer que « la rigueur de plusieurs des analyses structuralistes est apparente et trompeuse » (22). Interrogé par Dosse sur son expérience en Afrique, il dit :



Je ne peux [...] pas adhérer à l'idée selon laquelle dans ces sociétés le mythe façonne tout, et où l'histoire ne serait pas présente, au nom du fait que tout est système de relations et de codages, avec une logique de permutations possibles qui permet que la société s'équilibre [...]. Ce que j'apprends, c'est que les sociétés ne sont pas produites, elles se produisent ; c'est qu'aucune n'échappe à l'histoire, même si l'histoire se fait autrement, si elle est plurielle. (Cité par Dosse 1992a : 326)

Georges Balandier a côtoyé les premiers leaders africains de la décolonisation et a été rédacteur en chef de *Présence africaine*. Mais malgré cela, force est de reconnaître que ce n'est pas sa démarche qui a vraiment attiré l'attention de Mudimbe, mais bien celle de Claude Lévi-Strauss.

### 1.2. Michel Foucault et l'assujettissement du sujet

L'œuvre de Foucault, comme celle de Lévi-Strauss, n'est pas sans quelque rapport de complicité avec l'existentialisme. En effet dans tous ses projets, Foucault, comme Sartre et Merleau-Ponty, cherchait une manière de pensée enracinée dans la réalité concrète de l'existence humaine et orientée vers la libération de l'homme. Sartre et Merleau-Ponty cherchaient la concretude dans la phénoménologie et la libération à travers le marxisme ; et Foucault, qui a fait sa formation philosophique dans une France dominée par leurs travaux, avait au départ la même orientation. « J'appartiens à cette génération qui, pendant sa formation, a eu devant ses yeux et était limitée par un horizon défini par le marxisme, la phénoménologie et l'existentialisme », déclara un jour Foucault (Gutting, 259). On peut par exemple noter que *La Naissance de la clinique* de Michel Foucault avait pour sous-titre significatif : *archéologie du regard médical*<sup>22</sup>.

Cependant la rupture de Foucault avec l'existentialisme ou, pour être plus précis, avec le point de départ subjectif des descriptions phénoménologiques a été déterminante dans le développement de son œuvre qui doit beaucoup à Bachelard et à Canguilhem. L'histoire de la science telle qu'écrite par ces derniers n'était pas centrée sur l'expérience du sujet mais sur des concepts objectifs.

---

<sup>22</sup> Pour plus d'information sur les traces de la phénoménologie dans l'œuvre de Michel Foucault et même de Jacques Derrida, on lira avec grand profit l'essai de Tilottama Rajan, *Deconstruction and Reminders of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*, Stanford (California), Stanford UP, 2003.

Par sa quête d'un ordre fondamental inconscient, l'archéologie foucauldienne tend la main au structuralisme de Lévi-Strauss. Foucault lui-même est presque explicite à ce sujet. Dans *Les Mots et les choses*, il affirme que « le structuralisme n'est pas une méthode nouvelle ; il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne » (Foucault 1966 : 221). En fait, comme le dit François Dosse, Foucault prend place aux côtés de Lévi-Strauss et de Dumézil dans une mise à distance de l'œuvre de Sartre qui, déclare-t-il, « est encore un homme du XIX<sup>e</sup> siècle, car toute son entreprise vise à rendre l'homme adéquat à sa propre signification » (Dosse 1992a : 400). Interrogé, lors d'un entretien accordé à *La Quinzaine Littéraire*, sur le moment où il a cessé de croire au sens, Foucault cite Lévi-Strauss et Lacan comme des points de repère ou, plutôt, de rupture :

Le point de rupture s'est situé le jour où Lévi-Strauss pour les sociétés et Lacan pour l'inconscient nous ont montré que le sens n'était probablement qu'une sorte d'effet de surface, un miroitement, une écume et ce qui nous traversait profondément, ce qui était avant nous, ce qui nous soutenait dans le temps et dans l'espace, c'était le système. (Cité par Dosse 1992a : 402)

C'est dans ce contexte que se situe la méthode de Foucault. L'archéologie cherche à révéler non l'intention d'un auteur mais les structures intellectuelles qui sous-tendent et rendent possibles concepts, méthodes et théories pendant une période donnée. Comme l'écrit Michel de Certeau :

[S]ous les pensées, [Foucault] discerne un « socle épistémologique » qui les rend possibles. Entre les multiples institutions, expériences et doctrines contemporaines, il décèle une cohérence qui, pour n'être pas explicite, n'en est pas moins la condition et le principe organisateur d'une culture. *Il y a* donc de l'ordre. Mais cette « raison » est un sous-sol qui échappe à ceux-là mêmes dont elle fonde les idées et les échanges. Ce qui donne à chacun le pouvoir de parler, personne ne le parle. *Il y a* de l'ordre, mais sous la seule forme de ce qu'on ne sait pas, sur le mode de ce qui est « différent », par rapport à la conscience. Le même (l'homogénéité de l'ordre) a la figure de l'altérité (l'hétérogénéité de l'inconscient ou, plutôt, de l'implicite). (Certeau 1987a : 17)

Autrement dit, comme chez Lévi-Strauss, l'homme, chez Foucault, est doublement récusé : à la fois comme inventeur du système et comme objet dans le système. Comme inventeur, parce que de même que chez Heidegger la pensée suscite le penseur, de même ici le système ou « le réseau unique de nécessité [...] a rendu possibles ces in-

dividualités que nous appelons Hobbes, ou Berkeley, ou Hume, ou Condillac » (Foucault 1966 : 77). Les mutations de la pensée, « loin de procéder, comme le doute cartésien, d'une libre décision inaugurant un nouveau mode de penser, sont "des événements dans l'ordre du savoir", impersonnels, autant qu'imprévisibles. Dans cette histoire déshistoricisée, Descartes et Aldrovandi peuvent être mis sur le même plan » (Dufrenne 1968 : 43). L'homme est récusé comme objet du système parce que, selon Foucault, il n'apparaît dans le champ du savoir qu'à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle pour disparaître aussitôt (Foucault 1966 : 398). Ce qui, entre autres choses, annonce l'imminence de la disparition de l'homme, c'est la manière dont le langage est « entré directement et pour lui-même dans le champ de la pensée » à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. À la question nietzschéenne, « qui parle ? »,

Mallarmé répond, et ne cesse de reprendre sa réponse, en disant que ce qui parle, c'est en sa solitude, en sa vibration fragile, en son néant le mot lui-même – non pas le sens du mot, mais son être énigmatique et précaire [...] Mallarmé ne cesse de s'effacer lui-même de son propre langage au point de ne plus vouloir y figurer qu'à titre d'exécuteur dans une pure cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même. (Foucault 1966 : 316)

*L'Archéologie du savoir* (1969) et *L'Ordre du discours* (1971) sont très instructifs sur la récusation foucauldienne du rôle central de l'homme comme sujet du discours ou de l'histoire. La fonction capitale des modalités énonciatives du discours médical (le statut du médecin, comprenant à la fois des critères de compétence et de savoir, des institutions ; les emplacements institutionnels d'où le médecin tient son discours ; les diverses positions qui sont occupées par le sujet du discours médical) amène Foucault à récuser les « pouvoirs d'une conscience constituante » (Foucault 1969 : 25) qui feraient du discours « la manifestation, majestueusement déroulée, d'un sujet qui pense, qui connaît et qui le dit » (74).<sup>23</sup> Autrement dit, pour Foucault :

les diverses modalités d'énonciation au lieu de renvoyer à la synthèse ou à la fonction unifiant d'un sujet, manifestent sa dispersion. Aux divers statuts, aux divers emplacements, aux diverses positions qu'il peut occuper ou recevoir quand il tient un discours. À la discontinuité des plans d'où il parle. Et si ces plans sont re-

<sup>23</sup> France Fortier, dans *Les Stratégies textuelles de Michel Foucault, un enjeu de véridiction* (1997) a montré que *L'Archéologie du savoir* s'écrit contre le « vrai » traité méthodologique de Descartes ». Il s'agirait d'une « contrefaçon parodique ». Voir les pages 208-219.

liés par un système de rapport, celui-ci n'est pas établi par l'activité synthétique d'une conscience identique à soi, muette et préalable à toute parole mais par la spécificité d'une pratique discursive. On renoncera donc à voir dans le discours un phénomène d'expression – la traduction verbale d'une synthèse opérée par ailleurs, on y recherchera plutôt un champ de régularité par diverses positions de subjectivité. Ce discours, ainsi conçu, n'est pas la manifestation, majestueusement déroulée, d'un sujet qui pense, qui connaît, et qui le dit [...] Ce n'est pas par le recours à un sujet transcendantal ni par le recours à une subjectivité psychologique qu'il faut définir le régime de ses énonciations. (Foucault 1969 : 74)

L'homme, comme sujet parlant, est assujetti. La perte de son indépendance « se fait au nom de l'insertion du sujet dans les structures de sens existantes (structures de signes, discours, institutions, etc.) » (Frank, 266). Car « le discours est dans l'ordre des lois [...] on veille depuis longtemps sur son apparition ; [...] une place lui a été faite, qui l'honore mais le désarme [...], s'il lui arrive d'avoir quelque pouvoir, c'est bien de nous et de nous seulement, qu'il le tient » (Foucault 1971 : 9).<sup>24</sup> De là l'importance de l'analyse des mécanismes de répression « externes » constituant les discours en ordres, et des mécanismes « internes » ou « procédures de contrôle et de délimitation du discours » qui s'effectue dans la leçon inaugurale au Collège de France (Foucault 1971a : 10-53). Toutes ces analyses montrent comment le discours – impersonnel, systématique – domine la société et régit la production de la culture. Autrement dit les énoncés individuels ou la chance pour les auteurs de produire des énoncés individuels sont peu probables, car à toute occasion de dire quelque chose, il y a une collectivité régularisatrice qui régit l'homme et lui dicte ce qu'il peut dire et comment il peut le dire. Cette instance régularisatrice anonyme que Foucault appelle discours est aussi régie par l'archive (Said 1983 : 186).

Face à cet assujettissement généralisé de l'homme affirmé par Foucault, un certain nombre de questions méritent d'être posées : s'il est vrai que le sujet est complètement assujetti, dominé par l'institution, mieux, par les structures de sens existantes, comment justifier les tentatives des individus comme Nietzsche, Artaud et Bataille qui servent de signes à Foucault, « de contourner cette volonté de vérité et de la remettre en question contre la vérité, là justement où la vérité entreprend de justifier l'interdit et de définir la folie » ? (Foucault

---

<sup>24</sup> Dans ce passage, c'est l'institution qui parle, signifiant à l'homme que c'est elle qui le fait parler, ou mieux, c'est elle qui parle à travers lui.

1971a : 22). La pléthore des verbes exprimant la volonté, l'intention, dans les livres de Foucault est fort désarmante ! Si le sujet est tellement « pris dans un système d'assujettissement » (34) que les notions de créativité, d'originalité, etc., sont illusoire, comment en est-il venu, lui et non quelqu'un d'autre, à être l'artisan de la contre-mémoire, celui qui, en évitant de reproduire l'agression rationaliste faite à son égard, fait l'histoire de l'Autre, du marginal, du criminel, du fou, bref, « de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant (pour en réduire l'altérité) » (Foucault 1966 : 15) ? On se rappelle le projet « fou » de l'*Histoire de la folie*, comme le qualifia Derrida (1967 : 56). « Foucault veut échapper au piège d'écrire une histoire de la folie dans le langage de la raison classique ou celui de la raison philosophique ou psychiatrique afin de ne pas reproduire l'agression rationaliste à l'égard de la folie. » (Évrard 1995 : 50) Certes, cette volonté est, pour reprendre une autre expression de Derrida, ce qu'il y a de plus audacieux et de plus séduisant pour des ex-colonisés qui veulent se défaire des langages réducteurs et réificateurs de la raison moderne et impérialiste. Leurs traditions et leurs discours sur le monde n'ont-ils pas été marginalisés, radicalement réprimés ou, dans la plupart des cas, convertis, réaménagés par le discours conquérant de l'Occident (IdA, xiv) ? L'Afrique n'a-t-elle pas été réduite à la sauvagerie (barbarie) et à la folie (Fabian 2000) dont il fallait la guérir par une mission civilisatrice qui la ramènerait au « même » occidental ?

Pour sortir de cet « enfermement » ou « pathologisation » et promouvoir une autre idée de l'Afrique, la démarche de Foucault est aussi séduisante. En effet, comme le dit Saïd en empruntant l'expression « double writing » à Derrida, il y a dans la démarche foucauldienne

a "double writing" [...] intended first to describe (by representing) the texts he studies, as discourse, archive, statements, and the rest, then later to present a new text, his own, doing and saying what those other invisible texts have repressed, doing and saying what no one else will say and do.

[une double « écriture » [...] ayant d'abord pour fin de décrire (en représentant) les textes qu'il étudie, comme discours, archive, énoncés, etc. ; ensuite de présenter un nouveau texte, son propre texte, faisant et disant ce que les autres textes invisibles ont réprimé, faisant et disant ce que personne d'autre ne peut dire et faire.] (Saïd 1983 : 186)

Mais Foucault peut-il comme tel servir la cause de l'Afrique ? Sa démarche ne reste-t-elle pas, comme celle de Lévi-Strauss, dépendante de la *ratio* occidentale dont il faut se défaire ? Comment libérer le sujet africain et affirmer son droit à la parole à travers une pensée qui réduit le sujet à n'être qu'un exécutant ? Un antihumanisme peut-il réellement donner lieu à une stratégie pour se libérer d'un système colonial (ou néo-colonial) déshumanisant et affirmer la force de la subjectivité face à l'histoire ? En somme, malgré son désaveu de l'histoire du même, la pensée de Foucault n'a-t-elle pas ses conditions de possibilité dans ce qu'un autre penseur de l'altérité, en l'occurrence Emmanuel Levinas, appelle « l'excellence même de la culture occidentale » ou

la générosité même de la pensée occidentale qui, apercevant l'homme *abstrait* dans les hommes, a proclamé la valeur absolue de la personne et a englobé dans le respect qu'elle lui porte jusqu'aux cultures où ces personnes se tiennent et où elles s'expriment [...] cette pensée universelle issue de Platon, cette décriée civilisation qui a su comprendre les cultures particulières, lesquelles n'ont jamais rien compris à elles-mêmes ? (Levinas 1972 : 55)

Ces propos de l'auteur de *L'Humanisme de l'autre homme* (1972) révèlent la véritable limite des penseurs occidentaux de l'altérité et suggèrent la lucidité avec laquelle ceux qui pensent dans la perspective postcoloniale et postimpérialiste devraient les utiliser. En effet si ces penseurs réfléchissent sur l'altérité ou la pluralité des cultures, c'est souvent en restant à l'intérieur de l'universalisme et de la primauté (« excellence ») de la raison occidentale. La déconstruction est parfois loin de tendre la main à la décolonisation et de se déprendre de l'eurocentrisme.<sup>25</sup> C'est ainsi qu'Emmanuel Levinas peut encore dire :

---

<sup>25</sup> C'est dans ce sens que le penseur et écrivain marocain Abdelkebir Khatibi (1983 : 20), parlant de la critique que Nietzsche adressait au christianisme qui avait privé l'Occident de « la moisson de la culture islamique », critique sur laquelle l'intellectuel musulman peut s'appuyer, s'empresse de dire ceci qui ressemble à une mise en garde : « Mais cet enthousiasme et ce règlement de comptes de Nietzsche doivent être situés dans l'immense combat qu'il menait contre le christianisme et contre toute théologie. Et nous sommes aussi musulmans par tradition ; ce qui fait changer la position stratégique de notre critique [...] C'est pourquoi lorsque nous dialoguons avec des pensées occidentales de la différence (celle de Nietzsche, de Heidegger, et parmi nos contemporains proches, celle de Maurice Blanchot et de Jacques Derrida), nous prenons en compte non seulement leur style de pensée, mais aussi leur stratégie et leur machinerie de guerre, afin de les mettre au service de notre combat qui est, forcément,

« I always say – but in private – that the Greeks and the Bible are all that is serious in humanity. Everything else is dancing » (cité par Bernasconi 1997 : 185). L'apparente impossibilité pour le philosophe européen de sortir des chaînes de l'universalisme se retrouve aussi dans *Le monolinguisme de l'autre* qui est une réponse de Derrida au marocain Khatibi. Alors que la question du colonialisme réfère, chez Khatibi, à un processus historique avec ses singularités maghrébines, chez Derrida, elle est tout simplement renvoyée à un universel. « Je ne peux pas, là encore, déclare Derrida, analyser de front cette politique de la langue et je ne voudrais pas me servir facilement du mot "colonialisme". Toute culture est originairement coloniale » (Derrida 1996 : 68).

Certes, toute culture peut être « originairement coloniale ». Mais Derrida ne passe-t-il pas à côté du problème posé par Khatibi ? En effet, comme l'a fait remarquer Walter Mignolo :

From Khatibi's perspective it is irrelevant whether every culture is colonial. What is at stake is the complicitous coloniality of the modern world system: not the universality of the law (as may be the case with the universality of nomadology) stated from a regional experience (clearly manifested in the examples and the authors quoted and commented on by Derrida), but the historicity of a particular colonial experience, and the location of the Maghreb first in relation to the Spanish Empire, then to French colonialism [...] To insist on the colonial structure of every culture, as Derrida does, means to lose track of the historical perspective in which Khatibi's double critique [...] is situated.

[Dans la perspective de Khatibi, il n'est pas pertinent de dire que toute culture est coloniale. Ce qui est en question, c'est la complicité du système mondial moderne avec la colonisation et non l'universalité de la loi (comme ce peut être le cas avec l'universalité de la nomadologie) énoncée à partir d'une expérience régionale (manifestée par les auteurs cités et commentés par Derrida), mais l'historicité d'une expérience coloniale singulière et la situation du Maghreb d'abord par rapport à l'empire espagnol, ensuite par rapport au colonialisme français [...] Insister sur la structure coloniale de toute culture, comme le fait Derrida, c'est perdre de vue la perspective historique dans laquelle la double critique de Khatibi se situe.] (Mignolo 1999 : 84)

C'est ce même refus de sortir de l'espace européen de pensée que Bernasconi décèle dans la déconstruction derridienne de la métaphysique (Bernasconi 1997). Tout se passe comme si en dehors de

---

une autre conjuration de l'esprit, exigeant une *décolonisation effective, une pensée concrète de la différence* » [C'est moi qui souligne].

l'Occident, des Grecs et de la Bible, pour reprendre Levinas, il n'y avait rien d'intéressant qui permettrait à l'Occident de se remettre en question et d'aboutir à un véritable décentrement. Le silence total ou presque sur la répression des discours non-européens par le discours européen pendant la colonisation est, comme l'a relevé Homi Bhabha (1994a : 195-196, Said 1983 : 222), assez surprenant dans l'œuvre de Foucault qui, pourtant, a enseigné en Algérie.

D'un point de vue postcolonial, la limite de la pensée de Foucault comme de bien d'autres critiques occidentaux de la modernité se révèle clairement dans son incapacité ou son refus de saisir la situation coloniale comme faisant partie des conditions historiques et épistémologiques de la modernité occidentale (Mignolo 1999 : 120).

On peut penser que la conscience des pièges qui guettent l'usage des cadres théoriques et méthodologiques élaborés ailleurs, fût-ce par des penseurs de l'altérité, n'est pas étrangère aux réticences que certains Africains manifestent par rapport à l'usage que Mudimbe fait du structuralisme ou de l'archéologie foucauldienne (Masolo 1994 ; Bidima 1995) dans son projet de fondation d'un discours qui signifie les Africains comme « existences singulières, engagées dans une histoire, elle aussi singulière » (OP, 35). Mais quel emploi Mudimbe fait-il réellement du structuralisme de Lévi-Strauss et de l'archéologie de Foucault ? Plutôt : quels rôles Lévi-Strauss et Foucault jouent-ils dans le projet mudimbien qui, nous l'avons vu, est un projet humaniste ?

## 2. Lévi-Strauss et Foucault dans les essais africains

### 2.1. De l'éblouissement à la contestation

Le premier rapport de Mudimbe aux deux maîtres parisiens est caractérisé par un éblouissement lié à l'atmosphère intellectuelle de Paris autour de Mai 68, point de départ de son « odyssee intellectuelle ». Certes, dans la préface autobiographique de *Parables and Fables*, Claude Lévi-Strauss est nommé après les maîtres existentialistes. Cependant il n'est pas moins présenté comme un dieu qui fascine et domine ceux qui se meuvent dans son périmètre d'action (PF, ix).

Dans *Les Corps glorieux*, Mudimbe parle aussi de sa lecture éblouissante des *Mots et les choses* :



Une autre trace dans ma vie, Léopold Senghor. J'abordai, sérieusement, ses livres en 1966 seulement. C'était, curieusement, au moment où je sortais, ébloui, de la lecture de *Les Mots et les choses* de Michel Foucault. (CG, 153)

Si au commencement il y a l'éblouissement, une sorte de vénération du Père ou du maître, tout le cheminement intellectuel de Mudimbe après 1968 sera marqué par des moments d'arrêt et de prise de distance par rapport aux maîtres vénérés dans le but de naître à son propre génie. On peut en repérer deux qui nous semblent fondamentaux. Premièrement, il y a le moment d'intériorisation. Ici la parole du maître conduit le sujet à s'interroger sur lui-même, sur sa destinée. C'est dans ce sens que Mudimbe, parlant de l'atmosphère intellectuelle de Mai 68, écrit :

Such an intellectual context could not but force me to articulate a number of questions about myself. Here I was, so to speak, the margin of margins: black, Catholic, African, yet agnostic ; intellectually Marxist, disposed toward psychoanalysis. How could all this relate to myself, my origins, and my transcendence as a human being ?

[Une telle atmosphère intellectuelle ne pouvait pas ne pas m'amener à me poser un certain nombre de questions au sujet de moi-même. J'étais, pour ainsi dire, la marge des marges : noir, catholique, africain, déjà agnostique, marxiste intellectuellement, bien disposé envers la psychanalyse. Comment tout ceci pouvait-il se rapporter à moi-même, à mes origines, et à ma transcendance en tant qu'être humain ?] (PF, x)

C'est ce moment d'intériorisation, de prise de conscience de soi, de son altérité, qui donnera lieu à la prise de parole qui sera non seulement mimétique – « poesis is, generally, mimesis » (xxi) – mais aussi empreinte d'une sorte de dialectique de la distinction ou de la rivalité (Bourdieu 1992 : 181-184) nécessaire à la révolution ou, tout au moins, à la transformation du champ de production intellectuelle où le nouvel arrivant doit se tailler une place. Comme il l'écrit en commentant *Les Règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire* (1992) de Pierre Bourdieu, « la survie et le succès dans le champ de la culture et des arts s'expliquent par la compétition et la compétitivité. L'artiste ou le penseur doit se trouver une place dans le champ, affirmer sa créativité, et imposer son autorité » (Mudimbe 1994b : 144).

C'est en ce sens qu'on peut lire *L'Autre face du royaume* (1973) et *L'Odeur du père* (1982). Ces deux essais sont des invitations à l'insurrection contre le Père qui, il faut le dire, n'est pas seulement

européen (Lévi-Strauss, Foucault, etc.) mais aussi africain (les Pères de la négritude). L'auteur est explicite à ce sujet dans *Les Corps glorieux*. En effet, parlant de l'écriture de *L'Autre face du royaume*, il écrit :

[...] je m'attaquais aux maîtres aimés. Ils m'avaient couvé. J'entendais leur retourner leur propre miroir : parce que je pouvais réfléchir leurs images, il m'était facile d'en nommer les dimensions et les contours. C'est beaucoup et c'est peu. Je ne pouvais concevoir une nouvelle théorie sans reprendre concepts et attitudes intellectuelles reçus. Le reniement inventait, comme on le comprit ça et là, en Afrique, une perspective possible pour repenser les sciences humaines et sociales. (CG, 160)

Pour mieux montrer comment ce « reniement » et cette « reprise » s'opèrent, il est utile de considérer séparément Lévi-Strauss et Foucault et de faire une distinction entre les essais appartenant à l'expérience dite africaine et ceux qui témoignent de l'expérience américaine.

## 2.2. La contestation de Lévi-Strauss

*L'Autre face du royaume* est, de part en part, un réquisitoire hyper-critique contre les prétentions scientifiques de l'ethnologie en général et du structuralisme lévi-straussien en particulier. Il faut ici avoir présent à l'esprit le fait qu'autour des années 1970, on disait que le structuralisme « aurait bouleversé l'ethnologie et permis le plébiscite des sauvages » (AFR, 71). S'opposant à ce point de vue qui était à la mode, Mudimbe a voulu montrer que les interrogations du structuralisme demeurant ethnocentriques – ses postulats comme ses hypothèses de départ trouvent racines dans le cadre épistémologique et idéologique occidental (71) –, Lévi-Strauss et ses disciples ne peuvent prétendre constituer un plébiscite des êtres différents. Les « sauvages » que les ethnologues structuralistes rencontrent au hasard ou, plutôt, à la faveur des colonisations et des dominations sont consommés, réduits à des canons. Ils servent de « prétexte pour l'élaboration de modèles théoriques » (58) susceptibles de servir à la réforme des mœurs dans la société occidentale (62). Autrement dit, s'il y a plébiscite, c'est bien le plébiscite de l'homme occidental et de ses fantasmes :

Le structuralisme, cette dernière expression de l'ethnologie, dans l'équivoque d'une domination que couvre pudiquement une idéologie de la violence, est peut-

être seulement un plaidoyer pour des modèles issus des fantasmes de l'histoire occidentale et qui, pour éclater, prend appui sur des sauvages prétextuels rencontrés au hasard des voyages et des colonisations. (AFR, 72)

La réception critique du structuralisme dans les essais africains se fait sur trois axes principaux, à savoir l'axe archéologique où Mudimbe utilise abondamment le dernier chapitre des *Mots et les choses* de Foucault, l'axe idéologique et l'axe existentiel, où la présence de Jean-Paul Sartre se fait sentir. L'introduction du chapitre IV de *L'Autre face du royaume* intitulé « Le prétexte des sauvages et le plébiscite des modèles » suggère assez bien la manière dont Mudimbe procède à l'analyse historico-critique du structuralisme :

On aura beau, relever qu'un examen même distraît des productions ultra-contemporaines en sciences humaines révèle des préoccupations nouvelles et surtout une méthode singulière tendant à établir ou à faire surgir des rapports entre des éléments simples, possédant des rapports mutuels à l'intérieur de plus grands ensembles, l'utilisation du terme structuralisme semble ressortir à une mode, qui d'ailleurs serait elle-même susceptible de faire l'objet d'une méthode structuraliste. [...] C'est un fait : le structuralisme est à la mode. Et comme le disait justement J. Pouillon, la mode a ceci d'exaspérant qu'à la critiquer on y cède aussi. C'est d'ailleurs à cela qu'on la reconnaît : est à la mode ce dont il importe peu de parler pour ou contre, l'important étant qu'on en parle. L'étiquette fait alors la marchandise, et l'on va chercher le structuralisme là où il est affirmé sans pourtant forcément se trouver, tandis qu'on le méconnaît où il est pratiqué effectivement sans être hautement proclamé. (AFR, 47-48)

L'ironie qui structure ce premier paragraphe sous-tend tout le chapitre qui semble mettre en lumière l'aveuglement de ceux qui ont succombé à la séduction du structuralisme sans savoir ce qu'il est en réalité. Mudimbe choisit de mettre l'accent sur la croyance partagée à propos du structuralisme comme méthode ultracontemporaine, révolutionnaire, pour mieux s'en moquer ensuite en suggérant que ce l'on célèbre comme la nouvelle voie royale de la connaissance en sciences humaines et sociales pourrait, tout dogmatisme mis à part, se révéler plus vieux qu'on ne le croie. Et la pointe de l'ironie est qu'une citation de Claude Lévi-Strauss lui-même l'insinue. Pour Mudimbe, tous les discours sur le caractère incontournable du structuralisme pourraient même être de l'ordre de l'évidence dans la mesure où

le terme « structure » équivaut à forme, ordre, agencement, construction. Et Kroeber affirmait déjà : « n'importe quoi, à la condition de n'être pas complètement amorphe, possède une structure ». Ainsi semble-t-il que ce terme

n'ajoute absolument rien à ce que nous avons dans l'esprit quand nous l'employons, si ce n'est un agréable piquant. J. Pouillon, qui a exhumé cette citation chez Lévi-Strauss, ajoute que quoi qu'il en soit, si la structure se définit simplement ainsi, on n'a pas besoin de mot en isme pour soutenir que les choses sont structurées, car ce disant, on affirme rien de plus que la vague possibilité de leur connaissance. (AFR, 48)

L'entreprise de démystification du structuralisme ne s'arrête pas au XIX<sup>e</sup> siècle. Citant Viet, Mudimbe rappelle qu'il y a aussi « Pascal [qui] relevait que toutes choses étant causées et causantes, aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignés et les plus différents, je tiens impossible de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties » (49).

Une fois la nouveauté du structuralisme relativisée, le critique s'attache à placer le structuralisme lévi-straussien dans l'histoire de l'anthropologie comme discipline scientifique depuis Rousseau et Kant. La visée est ici de montrer que de l'évolutionnisme au diffusionnisme, du fonctionnalisme au structuralisme ou à d'autres tendances liées à l'histoire culturelle de l'Occident conquérant, le but de l'anthropologie a toujours été d'« expliquer avant tout l'histoire d'un homme donné : l'occidental » (AFR, 54). « L'attention accordée aux "sociétés primitives" [et] aux autres cultures » (56) dépend de ce but premier. Cela signifie que malgré toutes les prétentions à l'objectivité ou à la scientificité, les sociétés et les cultures sauvages ne sont jamais saisies telles qu'en elles-mêmes. Elles sont instrumentalisées pour répondre aux questions qui n'ont de sens que dans le contexte occidental qui a institué et validé l'anthropologie comme « discours scientifique » en lui donnant concepts, objectifs, modèles, réflecteurs (Rousseau, Marx, Freud, Saussure) et postures d'observation et d'énonciation. En ce sens, on comprend que le sujet africain comme agent social importe peu à l'ethnologie. C'est presque avec bonheur que ce dernier le consomme ou le réduit à des canons mécaniques devant entrer dans l'élaboration des modèles théoriques. Mudimbe écrit :

Le structuralisme, à l'instar des langages ethnologiques qui l'ont précédé [...] s'inscrit dans un contexte déterminé. C'est en lui et par lui qu'il se trouve instauré « langage scientifique » d'une société. Mais les opérations qui lui ont permis de devenir ce « langage impersonnel » que l'on sait supposer, on s'en doute, des séries de passages indus de l'état de méthode à celui d'une idéologie. Face à ce fait, ce qui serait anormal c'est que les chercheurs non occidentaux ne s'inquiètent pas du triomphe de la « manière de dogmatisme » que le structuralisme actualise

et qui, à partir de leurs sociétés et de leurs mythes, plonge l'agent social qu'est l'homme dans le silence, l'y oubliant presque avec bonheur, ou mette très haut un métalangage au désavantage des rapports et de la vie des hommes. (AFR, 99)

On le voit, l'option humaniste, que nous avons soulignée à la fin de la partie précédente, commence à s'affirmer ici. En effet, le parti pris pour l'homme, si l'on peut ainsi parler, occupe une place importante dans la réception mudimbienne du structuralisme lévi-straussien. En bref, Mudimbe s'étonne que Lévi-Strauss aie choisi de sacrifier, mieux, de dissoudre l'homme, et en particulier le « sauvage », pour « pouvoir, dans les lectures analytiques des phénomènes sociaux ou humains, cerner “la puissance de l'objet” de manière à devenir capable de construire le système des relations latent dans l'objet » (AFR, 60). La réduction méthodologique à laquelle l'anthropologie structurale soumet l'homme pour en faire un objet est d'autant plus questionnable qu'elle paraît ne s'appliquer avec bonheur qu'aux peuples dits primitifs ou sauvages et, de surcroît, déjà sujets d'une domination occidentale. Ne s'insère-t-elle pas trop facilement dans la structure coloniale qui a fait des peuples dominés les garants du développement de l'Occident (OP, 57) et de leurs langues, l'idéal « banc d'essai aux théories linguistiques nouvelles » (AFR, 51) ? S'appuyant sur Ricœur, il écrit :

On peut, avec Ricœur, s'étonner des réticences du structuralisme à prendre pour objet d'application les mythes indo-européens et du peu de succès des travaux de Leach sur l'Ancien Testament. Les mythes sauvages paraissent être le champ d'une réduction méthodologique et idéologique qui consacre la formalisation et ouvre un espace inconnu et infini où tout est possible. (AFR, 71)

Mudimbe oriente ainsi sa critique du structuralisme vers la grande complicité entre l'ethnologie et le colonialisme. La violence de la réduction méthodologique et idéologique du structuralisme serait en parfaite harmonie avec la violence inscrite dans le type de regard que le colonisateur pose sur le colonisé.

En somme, ce qui provoque le réquisitoire mudimbien contre l'ethnologie et plus particulièrement le structuralisme, c'est son caractère colonial et déshumanisant. Son caractère scandaleux réside dans la violence réductrice couverte par des prétentions à l'objectivité. Comme le regard du psychanalyste que Sartre dénonçait dans « L'homme au magnétophone » (1969), le regard souverain de l'ethnologue jauge, « déculotte » le sauvage et en fait une passivité, un

objet à déchiffrer. À Claude Lévi-Strauss s'étonnant du fait que des ethnologues qui, par égard pour les colonisés, avaient adopté la thèse (anticolonialiste) de la diversité (culturelle) et abandonné l'hypothèse des sociétés inférieures, soient accusés par les ex-colonisés « d'avoir nié cette infériorité dans le seul but de la dissimuler et de la mieux maintenir », Mudimbe, reprenant Sartre, réplique :

Le problème tient dans une manière d'aborder, de voir, de parler de l'autre ; dans une manière de vivre la pratique ethnologique. Ce que Sartre dit dans *La Réponse à Lefort* sur le type de « regard » qui nous pose face à l'autre s'applique, de manière exemplaire, à la pratique ethnologique : « l'autre est là, immédiatement accessible, sinon déchiffrable, et son expérience est là, elle s'achève dans la mienne ou c'est la mienne qui s'y termine... » Mais relève Sartre en note : « de toute façon, ces valeurs et ces points de vue qui ne sont pas les nôtres, tout en se donnant à nous comme systèmes de relations compréhensibles gardent à jamais leur irréductibilité : à jamais autres, à jamais étrangères, immédiatement présentes et inassimilables ». La question est, en effet, dans la signification des objectivations des chercheurs qui, – niant, ignorant ou taisant prudemment – l'irréductibilité de l'autre, proposeraient les résultats d'investigation comme lectures totales et définitives de l'autre et de son milieu. (AFR, 98)

C'est au nom de la prise de conscience de leur subjectivité irréductible, mieux, « de l'abîme infranchissable qui, comme le dit Sartre, sépare la certitude subjective que nous avons de nous-mêmes et la vérité objective que nous sommes pour les autres » (99) que les Africains récusent une certaine pratique ethnologique. Pour terminer sa récusation du structuralisme comme « plébiscite des sauvages », Mudimbe, recourant à Michel Foucault, suggère que la violence inscrite dans la méthode structuraliste est liée à une certaine position de la *ratio* occidentale qui fonde son rapport aux autres sociétés :

C. Lévi-Strauss, tout en reconnaissant que l'ethnologie et le colonialisme sont liés, refusait de voir une « idéologie honteuse » dans ce dialogue équivoque. Avec raison si l'on fait intervenir le rôle particulier de « la ratio occidentale ». Michel Foucault notait à ce sujet qu'il y a une certaine position de la *ratio* occidentale qui fonde le rapport qu'elle peut avoir à toutes les autres sociétés, même cette société où elle est historiquement apparue. Ce n'est pas dire, évidemment, ajoute-t-il, que la situation colonisatrice soit indispensable à l'ethnologie : ni l'hypnose, ni l'aliénation du malade dans le personnage fantastique du médecin ne sont constitutives de la psychanalyse ; mais tout comme celle-ci ne peut se déployer que dans la violence calme d'un rapport singulier et du transfert qu'il appelle, de la même façon l'ethnologie ne prend ses dimensions propres que dans la souveraineté historique – toujours retenue mais toujours actuelle – de la pensée européenne et du

rapport qui peut l'affronter à toutes les autres cultures comme à elle-même. (AFR, 72)

Voilà ce qui justifie l'invitation faite aux Africains de se rebeller contre le Père (AFR, 154), mieux, de « se défaire de "l'odeur" d'un Père abusif pour "prendre la parole et produire" différemment » (OP, 35). Sans cela, l'intellectuel africain formé à l'occidentale continuerait à exercer la violence épistémique de la *ratio* occidentale sur sa propre société. Autrement dit, il pourrait, en toute bonne foi et avec une rigueur exemplaire, poser sur l'Afrique un regard colonial de telle sorte que toutes ses recherches et tous ses travaux pourraient n'être que simple consolidation de l'idéologie colonialiste (OP, 56).

Somme toute, la contestation de la réduction méthodologique lévi-straussienne se fait au nom de deux choses. Premièrement, elle est refus de la violence colonisatrice et déshumanisante qui réduit l'autre à une structure inconsciente, nie la certitude subjective qu'il a de lui-même et sa capacité de faire irruption pour renverser le rapport inégalitaire qui le relie à l'ethnologue objectiviste. En d'autres termes, à l'option lévi-straussienne pour un « langage scientifique », Mudimbe, se méfiant du mythe de la science, oppose un choix pour « l'être-sujet » (AFR, 153) et le respect en l'autre de la liberté même déviée d'entreprendre (Sartre 1972 : 332). Son travail est clairement mis au service de « la naissance de l'homme et de la promotion d'une société juste » (AFR, 136).

Deuxièmement, la remise en question de la signification même du structuralisme comme méthode s'élaborant sur le modèle des sciences physiques se fait au nom de la différence entre les sciences humaines et les sciences naturelles ou physiques. Les sciences humaines qui ont l'homme comme objet et sujet « ne sont pas toutes des sciences à la manière des sciences expérimentales. Et l'on voit mal comment elles le deviendraient tant que le regard humain servira d'accord essentiel entre la diversité complexe des phénomènes réels et la logique de constructions que continuera à porter et à justifier un contexte socio-culturel » (AFR, 94).

Il nous semble que c'est dans ce sens qu'à la fin de *The Invention of Africa*, Mudimbe parle de la nécessité d'une réévaluation permanente des limites de l'anthropologie « as a knowledge in order to transform it into a more credible *anthropou-logos*, that is a discourse on an human being [en tant que savoir afin de le transformer en un

*anthropou-logos* plus crédible, c'est-à-dire un discours sur l'être humain] » (IA, 186).

### 2.3. La contestation de Michel Foucault

Contrairement à la critique de l'anthropologie structurale qui s'est faite de manière directe en usant abondamment de la citation, au sens presque juridique, c'est-à-dire comme technique de procès et de jugement et comme art de mettre au grand jour d'étonnantes confessions ou déclarations qui servent à déstabiliser l'accusé et à créer une évidence qui renverse les plus évidentes prédispositions en sa faveur, celle de l'archéologie foucauldienne est beaucoup plus mitigée, voire discrète. Certes, on peut dire qu'en affirmant « l'irréductibilité du sujet et son droit à la parole en raison de son contexte socio-historique » (OP, 200), Mudimbe désavoue indirectement le prophète de « la mort de l'homme » et le théoricien de l'assujettissement du sujet aux institutions existantes du sens. Cependant cet écart ne doit pas jeter dans l'ombre la complicité qui règne entre Foucault et Mudimbe dans *L'Autre face du royaume* et la première partie (« Positions ») de *L'Odeur du père*.

En effet, à l'exception du dernier chapitre dans lequel Sartre savoure sa revanche sur ses rivaux, l'ombre de Michel Foucault plane sur tout *L'Autre face du royaume*. Non seulement il est cité littéralement ou référentiellement mais, parfois, son texte est incorporé au texte de Mudimbe sans aucune marque formelle de citation. Quand on considère les endroits où il intervient souvent – dans la conclusion d'un chapitre ou au cœur d'un raisonnement –, on peut parler d'une quête d'autorisation du texte citant par le texte cité. On pourrait même dire, en empruntant une métaphore à Riffaterre, que *Les Mots et les choses*, et plus particulièrement la séquence V du dernier chapitre, fonctionne comme le véritable « noyau sémantique qui se comporte, pour ainsi dire, comme le symptôme d'une névrose dont le refoulement le fait surgir ailleurs dans le texte en une éruption d'autres symptômes, c'est-à-dire de synonymes ou périphrases » (Riffaterre 1979 : 76). Ce qu'on peut voir, en restant dans la logique riffaterrienne, comme un signe de cohérence. Riffaterre, en effet, considère que la véritable signifiante d'un texte réside dans la cohérence de ses références de forme à forme et dans le fait que le



texte répète ce dont il parle, en dépit de variations continues dans la manière de dire (76).

Mais ce qu'il faut surtout souligner, c'est le fait que Mudimbe se sert de Michel Foucault qui avait presque revendiqué sa lignée structuraliste pour défaire les prétentions qu'ont les ethnologues de dire « en vérité », c'est-à-dire telles qu'en elles-mêmes, les sociétés sauvages. Il y a là non seulement une volonté de faire éclater de l'intérieur « l'idéologie dominante » mais aussi un art de manifester son orthodoxie intellectuelle de *lector* et son intention subversive en tant qu'*auctor*.

En effet le même reproche d'ethnocentrisme et de réductionnisme adressé à Lévi-Strauss est utilisé contre Foucault rêvant d'une renaissance des sciences humaines grâce à la réunion de l'ethnologie et de la psychanalyse en une même théorie ou à l'articulation mutuelle de l'une sur l'autre (Foucault 1966 : 391). Ce projet foucauldien, « de mon point de vue d'Africain », précise Mudimbe (OP, 23), n'a rien de révolutionnaire, car l'ethnologie et la psychanalyse rénovées porteraient toujours les stigmates de leur lieu de naissance historique. À travers elles apparaîtrait l'histoire dont elles font partie (Foucault, 382) : l'histoire de la culture occidentale qui, en se pensant comme universelle depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle (Baudrillard 1972 : 62), se donne et se vit comme fondamentale à toute l'humanité et impose aux autres cultures son mode propre d'être historique.

L'utilité du projet est peut-être de révéler Foucault comme « un symbole : une excellente actualisation » de l'impérialisme de la pensée occidentale dont il importe aux Africains de se défaire (OP, 37, 42) ou de s'excommunier (35), pour assumer la responsabilité d'une pensée « du dedans » (57) ; c'est-à-dire une « pensée africaine authentique » qui ne s'enracinerait plus dans l'expérience historique de l'Occident qui a fait de l'Afrique une *res extensa* sur laquelle doit s'appliquer un *cogito* qui lui vient d'ailleurs. En somme, une pensée qui prend son envol à partir de l'expérience des Africains dans leurs propres sociétés (AFR, 10-11). On voit ainsi que si Mudimbe a choisi l'archéologie comme méthode, « c'était pour penser, en fonction d'une problématique africaine, le foisonnement de discours réglementés qui nous entourent, nous comprennent, et savoir notamment, à

partir de ce miroir, de quel ordre et de quel champ relèvent nos analyses » (OP, 42).<sup>26</sup>

L'écart pris par rapport au rêve foucauldien de renaissance des sciences humaines est refus à la fois d'une pratique aliénée et aliénante des sciences humaines et sociales, et de la dissolution de l'expérience singulière de l'homme africain dans l'universalité auto-proclamée de l'homme occidental. À la localisation de la prise de parole de Foucault (et de Lévi-Strauss) dans l'universel, Mudimbe « oppose » un discours qui se tient à partir d'un point de vue particulier, celui de l'Africain postcolonial. Et ce n'est point là vouloir s'enfermer dans un particulier qu'on finirait d'ailleurs par absolutiser. Cette attitude répond à deux convictions majeures. La première est que « l'universalité ne peut exister qu'à partir d'une expérience critique et permanente d'une authenticité 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 » (AFR, 136). La deuxième, intimement liée à la première, est « que l'on peut arracher à chaque expérience ses propres normes d'intelligibilité sans que n'interviennent nécessairement des instruments ou des catégories privilégiées par une autre expérience ; toute transposition risquant, à chaque fois, d'informer des valeurs et d'instruire des discours convaincants, mais malheureux, des mythes faciles, des jeux exquis d'instances fallacieuses surgies des fantasmes du descripteur ou de sa culture » (OP, 185). C'est entre autres ce défi que les intellectuels africains doivent relever s'ils veulent que les sciences sociales soient

---

<sup>26</sup> Ces propos sont à mettre en rapport avec ce passage qu'on trouve à la fin de *The Idea of Africa*, et qui semble s'adresser au critique qui demanderait pourquoi l'idée de l'Afrique telle que présentée dans ce livre dépend trop des textes occidentaux. À ce critique, Mudimbe répond : « The idea of Africa presented in this book may seem, indeed, too dependent upon Western texts. Nonetheless, I think this choice makes sense. To comprehend the archeological organization of this very idea of Africa and its resonances, it seems to me, it is impossible not to consider Western literature and, particularly, its culmination in the "colonial library". I agree that it should be possible to begin from an African context and to trace its own effects. I am afraid, however, that such a perspective would minimize the signification of its own conceptual instruments. It is true that the slave trade or the colonization of the continent could be visualized differently, but on the whole such visualizations would lose their historical and conceptual coherence » (IdA, 213). C'est aussi en ce sens que Manthia Diawara a raison de dire que « Mudimbe uses Foucault's method to unmask and unmake the Western ratio that dominates the human sciences and, under the guise of universalism, duplicates Western man in Africa » (Diawara 1990 : 83).

libératrices pour leurs peuples, « révélatrices de mouvance sociale et lieux d'une prise permanente de conscience et de parole » (OP, 57).

En somme, Mudimbe a beau affirmer dès l'avant-propos de *L'Odeur du père* que le milieu archéologique permet nos paroles et les explique aussi (14) ; il a beau acquiescer aux analyses de *Surveiller et punir* et reconnaître que l'enseignement tel qu'hérité de l'Occident par la colonisation est un système singulier d'investissement du sujet par le pouvoir, c'est-à-dire un système d'assujettissement, « de "disciplination" intellectuelle, morale, spirituelle et socio-économique » de l'homme pour en faire un objet du pouvoir (OP, 81 ; Foucault 1975 : 34, 227), son investissement intellectuel n'est pas moins animé par une visée émancipatoire de l'homme. Pour lui, il y a toujours en l'homme la capacité d'assumer, « dans la virginité d'une parole et la folie d'un espoir, l'activité et la force de la subjectivité face à l'histoire » (OP, 202). Cette capacité est la liberté irréductible qui différencie l'homme des animaux. C'est « ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement ; qui fait de Genet un poète, par exemple, alors qu'il avait été conditionné pour être un voleur » (Sartre 1972 : 101-102). Autrement dit, l'être humain peut toujours dépasser les structures et le sens institués dans une praxis totalisatrice qui est l'exercice de sa liberté. La langue a beau être un *ordo*, comme disait Barthes dans sa *Leçon* (1978), il ne demeure pas moins vrai qu'il reste pour l'homme la possibilité d'une tricherie salutaire, d'une transgression par laquelle il infuse aux signes une nouvelle vie. Loin d'être une exécution mécanique, la parole suppose toujours l'acte conférant la signification. Mieux, comme le dit Merleau-Ponty :

La parole, en tant que distincte de la langue, est ce moment où l'intention significative encore muette et tout en acte s'avère capable de s'incorporer à la culture, la mienne et celle d'autrui, de me former et de le former en transformant le sens des instruments culturels. Elle devient « disponible » à son tour parce qu'elle nous donne après coup l'illusion qu'elle était contenue dans les significations déjà disponibles, alors que, par une sorte de ruse, elle ne les a épousées que pour leur infuser une nouvelle vie. (Merleau-Ponty 1960 : 115)

C'est en ce sens que Mudimbe semble faire reposer l'espoir d'une libération du discours africain de l'assujettissement occidental sur la possibilité qui reste ouverte à l'Africain de se défaire des mythes de la science ou de la scientificité qui l'obligent à une renonciation à soi. La

veine autobiographique qui s'impose de plus en plus dans l'écriture mudimbienne à partir de *L'Odeur du père* peut alors être perçue comme le contre-pied du positivisme heureux de Foucault. Le sujet africain se pose comme source d'un discours absolu et s'affirme comme celui qui reprend ses traditions et héritages en partant de son expérience concrète dans le monde. À partir de *L'Odeur du père*, Mudimbe peut véritablement faire siens ces mots de Merleau-Ponty :

Tout ce que je sais du monde, même par la science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde. [...] je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi... cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard. (Merleau-Ponty 1945 : iii)

#### 2.4. Sartre et Merleau-Ponty face à l'apport du structuralisme

La réception du structuralisme dans les essais francophones conforte Mudimbe dans l'humanisme de Sartre et de Merleau-Ponty. Ces derniers, on le sait, n'avaient pas eux-mêmes rejeté le structuralisme ; ils avaient essayé de déterminer les limites de sa compétence. Si Merleau-Ponty avait perçu dans le régime de pensée qui s'établissait autour de la notion de structure un chemin de sortie hors de la corrélation sujet-objet qui dominait la philosophie de Descartes à Hegel en montrant qu'il y a une sorte de circuit entre l'homme et le monde sociohistorique, c'était pour suggérer à la fin que le social n'est pas seulement un objet que l'on peut observer et analyser de manière désintéressée « mais d'abord ma situation » (Merleau-Ponty 1960 : 141). Pour Merleau-Ponty, on ne peut se limiter à l'étude des structures. On doit aussi comprendre comment les structures entrent dans les vies des individus. « Les opérations logiques surprenantes qu'atteste la structure formelle des sociétés, écrit Merleau-Ponty, il faut bien qu'elles soient de quelque manière accomplies par les populations qui vivent ces systèmes » (149).

Ainsi, pour Merleau-Ponty, le véritable travail de l'anthropologue doit consister à rechercher, pour une structure donnée, une sorte

d'équivalent vécu. En d'autres termes, l'anthropologue ne peut se contenter des analyses objectives. Pour que son étude soit complète, il doit aller jusqu'à ce point où les phénomènes ont une signification immédiatement humaine. « Le raccordement de l'analyse objective au vécu est peut-être la tâche la plus propre de l'anthropologie, celle qui la distingue d'autres sciences, comme la science économique et la démographie » (150).

Dans sa tentative de concilier structuralisme et phénoménologie, Merleau-Ponty rejette deux choses. Primo : il refuse de cautionner la tentation de l'objectivisme qui pousse le sociologue à feindre « d'aborder le fait social comme s'il lui était étranger, comme si son étude ne devait rien à l'expérience qu'il a, comme sujet social » (125). Secundo : il récuse la tentation objectiviste de comprendre l'autre en le sacrifiant à notre logique (144). Pour lui, « la régulation qui circonvient l'individu ne le supprime pas » (145).

C'est un peu dans ce sens d'un raccordement des structures à l'expérience vécue et d'une préservation des droits de l'individu que Sartre a aussi campé sa position vis-à-vis du structuralisme, de la psychanalyse et de l'archéologie foucauldienne. En effet, dans un entretien paru en octobre 1966, au lendemain de la parution des *Mots et les choses*, Sartre confiait à Pingaut :

Je ne conteste pas l'existence des structures, ni la nécessité d'en analyser le mécanisme. Mais la structure n'est pour moi qu'un moment du pratico-inerte [...] Toute création humaine a son domaine de passivité : cela ne signifie pas qu'elle soit de part en part subie [...] L'homme est pour moi le produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse. (Sartre 1966b : 86)

En fait Sartre inverse la thèse de Lévi-Strauss et estime que si « le structuraliste reste conscient des limites de [sa] méthode » (1966b : 88), il comprendra que « l'analyse structurale devrait déboucher sur une compréhension dialectique » permettant de saisir comment la structure se fait (89). Selon Sartre, pour être complète, l'analyse d'un phénomène humain comme le langage doit s'opérer à deux niveaux. Le premier niveau est celui de la structure. Ici « la totalité apparaît comme la chose sans l'homme, un réseau d'oppositions dans lequel chaque élément se définit par un autre... » (89). Mais, ajoute Sartre, cette structure, « cette chose sans l'homme est en même temps matière ouvrée par l'homme, portant la trace de l'homme » en ce sens que le langage n'existe que parlé par l'homme. D'où la nécessité d'un se-

cond moment pour montrer comment les structures ont été constituées ou, dans le cas de Foucault, pour montrer comment on passe d'un episteme à un autre.

En somme, à ceux qui réfutent l'histoire et l'homme comme sujet du sens, Sartre répond qu'il est conscient de l'influence du pré-donné, des significations sédimentées qu'il appelle « le pratico-inerte ». Sa thèse est que les humains sont toujours capables, au moins à un certain niveau, de construire leur propre sens, même s'il est conditionné par un monde pré-donné qui gardera une certaine opacité. Comme le dit Gutting, « we are, in other words, always able to forge our own history out of materials with which we are presented. It is this conception of humans as distinctively historical agents, that is, makers of their own existence, that is central to his position » (Gutting 2001 : 226). Dans le contexte des années 1960, les positions de Merleau-Ponty et Sartre montrent aussi qu'il n'est pas nécessaire de ruiner les sciences de l'homme pour fonder la philosophie, ni de ruiner la philosophie pour fonder les sciences de l'homme (Merleau-Ponty 1960 : 123). C'est dans ce sens que s'oriente aussi la reprise nudimbienne du structuralisme et de l'archéologie de Foucault dans *Parables and Fables* et *The Invention of Africa*.

### 3. Les États-Unis comme nouveau lieu du discours

S'il est vrai que les livres américains se situent dans l'horizon ouvert par les essais africains, il est important de dire que cette continuité ne signifie pas le retour d'un même irréductible. Bien que défendant la même thèse, celle de la nécessité pour les Africains de fonder un discours basé sur leur expérience dans le monde, les essais africains et américains portent les stigmates des lieux d'énonciation. En effet, comme l'écrivait Michel de Certeau, toute recherche « s'articule sur un lieu de production socio-économique, politique et culturel. [...] Elle est donc soumise à des contraintes, liée à des privilèges, enracinée dans une particularité [subjective et collective]. C'est en fonction de cette place que les méthodes s'instaurent, qu'une topographie d'intérêts se précise, que des dossiers et des questions à poser aux documents s'organisent » ([1975] 1993 : 65).

Dans ce sens, il n'est pas insignifiant de souligner ceci : alors que le réquisitoire violent contre l'impérialisme culturel, scientifique et idéologique qui se fait dans *L'Autre face du royaume* et *L'Odeur du*

père s'énonce à partir du Sud, *The Invention of Africa, Parables and Fables, The Idea of Africa*, etc., bien qu'ayant toujours la situation postcoloniale comme point de départ, s'écrivent au Nord<sup>27</sup> et plus particulièrement aux États-Unis, ce pays qui, comme le dit Edward Said, « a repris le manteau de l'empire hérité de la Grande Bretagne et de la France » (2000 : 418) et s'impose aujourd'hui comme la « superpuissance survivante » (382). Il y a là un problème qui ne peut pas ne pas interpeller un intellectuel humaniste et postcolonial soucieux de faire entendre, au cœur même du lieu producteur du discours dominant, les voies réprimées ou condamnées injustement au silence.

Dans cette perspective, si l'on convient que le monde dans lequel nous vivons « n'est pas seulement fait de marchandises mais aussi de représentations, et les représentations – leur production, leur circulation, leur histoire et leur interprétation – sont la matière première de la culture » (Said 2000 : 104), on ne peut s'empêcher de penser que les problèmes suivants ont dû se poser à l'auteur de *The Idea of Africa* (1994), ce livre écrit entre autres pour répondre aux questions que pouvaient se poser ses deux enfants nés en Afrique mais ayant grandi aux États-Unis : comment rendre compte de l'histoire des représentations de l'Afrique à des personnes qui, parce qu'appartenant aux deux mondes et étant donné la conjoncture du monde d'aujourd'hui, sont appelées à se libérer de la logique impérialiste avec ses oppositions dichotomiques (nous vs eux, Occident vs Afrique) ? Comment présenter mon récit pour qu'il soit reçu à sa juste valeur, c'est-à-dire sans perdre son caractère critique et oppositionnel ? En somme, comment parler de l'Afrique et de ses représentations dans le but précis de contribuer à l'émergence des nouvelles identités culturelles non essentialisées et des nouvelles rationalités nécessaires pour la reconfiguration du monde ? Quelle stratégie faut-il mettre en place ?

---

<sup>27</sup> Parler du nord et du sud en essayant de cerner les enjeux d'une localisation de l'intellectuel critique de la raison impériale ou coloniale n'est pas chose banale, surtout si l'on pense à l'opposition fréquente dans l'actualité entre le Nord et le Sud. Cette opposition a servi, depuis le XV<sup>e</sup> siècle qui relisait l'Antiquité, à représenter l'Afrique ou les territoires non européens. L'observateur ou celui qui disait la vérité sur les autres, venait du Nord. Son autorité même était liée à l'espace géographique dont il venait. Ce qui suggère aussi une hiérarchisation des espaces. Voir Said ([1993] 2000 : 107).

### 3.1. Mudimbe et le réajustement au contexte américain

Quand on jette un regard sur le parcours académique de Mudimbe aux États-Unis où il s'est établi en 1981, on est surpris par la rapidité avec laquelle il s'est intégré dans les grandes et prestigieuses institutions universitaires et scientifiques américaines. Une véritable « conquête de l'Amérique », comme l'écrivit alors Bernadette Cailler (1985) en analysant son parcours littéraire. En effet, en quelques années, Mudimbe est passé de *Haverford College* à *Duke University* et *Stanford University*, avec des interventions fréquentes dans d'autres institutions prestigieuses à travers le monde. Comme il le reconnaît dans son autobiographie intellectuelle, *Haverford College* a joué un rôle capital dans son itinéraire américain. Non seulement cette institution modeste a été le lieu de ce que Bennetta Jules-Rosette appelle « transposition of his scholarly milieu from Europe to the United States » (1991 : 949) mais aussi de reprise des leçons de ses maîtres pour les investir dans des nouveaux domaines de recherche dont sortiront *The Invention of Africa* et *The Idea of Africa*, pour ne citer que les livres les plus marquants de sa carrière américaine. Dans *Les Corps glorieux*, Mudimbe a ces mots sur *Haverford College* :

Haverford fut une charnière. J'y avais repris foi et espérance. J'y incarnai une mission mal définie qui réverbérait un passé. À Lovanium et à Louvain, Monsieur le Doyen Willy Bal m'avait initié à la patience et 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 des discours et du pouvoir en nos sciences humaines et sociales. (CG, 131)

Dans le sens de cette transposition, il reprendra aussi la « discipline séculaire acquise durant son adolescence » auprès des moines bénédictins pour l'adapter « au style de compétitivité et de productivité de l'université américaine » (128). L'*Ora* de la devise bénédictine sera réduit à l'ombre d'une réflexion et d'une méditation sur le *Cogito* cartésien et le *Labora* apparaîtra comme son effervescence et sa fragilité (131).

Ces ressources spirituelles et intellectuelles seront investies dans trois domaines de recherche liés à ses enseignements qui vont de



l'anthropologie à l'histoire des idées en passant par la sémiotique de l'histoire. Il s'agit précisément des récits des voyageurs européens portant sur l'Afrique, de l'acculturation dans l'Afrique du Nord au III<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ et du problème de la philosophie africaine (131). Le premier et le troisième domaines sont surtout traités dans *The Invention of Africa* et le deuxième dans *The Idea of Africa*.

Comme le souligne Jules-Rosette, *The Invention of Africa*, qui a fait de Mudimbe une figure de proue dans le champ des études africaines et des *Blacks studies*, signale un relatif décentrement par rapport au pôle français qui dominait dans *L'Autre face du royaume* et *L'Odeur du père* :

*The Invention of Africa*, published after Mudimbe moved to Duke University, represented [his] recalibration and situated Mudimbe as a key figure in anthropological criticism and in the new Black Studies movement emerging during the mid-1980s in the United States. Sorely in need of philosophical guidance and substance, the largely polemical Black Studies movement of the 1960s and early 1970s in the United States had lost its vitality. The concurrent importation of new continental theories and intellectuals to the North American academy and the void left by the waning Black Studies movement created a "crisis space" [...]. *The Invention of Africa* was readily absorbed into this intellectual vortex.

[*The Invention of Africa*, publié après l'arrivée de Mudimbe à l'Université Duke, représentait [sa] recalibration et révélait Mudimbe comme une figure-clé dans la critique de l'anthropologie et dans le nouveau mouvement des *Black Studies* qui a émergé au milieu des années 1980 aux États-Unis. En grand besoin d'éclairage philosophique, le mouvement des *Black Studies* des années 1960 et des premières années de la décennie 1970 largement polémique avait perdu sa vitalité. L'importation simultanée de nouvelles théories continentales et des intellectuels dans les universités nord-américaines et le vide laissé par le moribond mouvement des *Black Studies* a créé un « espace de crise » [...] *The Invention of Africa* a immédiatement été absorbé dans ce bouillonnement intellectuel.] (Jules-Rosette 1991 : 951)

Un signe majeur de cette dynamique de réajustement au milieu américain est l'inclusion dans *The Invention of Africa* d'un long chapitre sur E. W. Blyden, un Noir américain qui alla vivre en Sierra-Léone et au Libéria dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. L'occasion est belle pour Mudimbe de souligner l'ambiguïté que peut revêtir le discours des Africains-Américains sur l'Afrique. En effet dans ce chapitre, il montre que celui que Léopold Senghor avait présenté comme le précurseur de la négritude a tenu un discours qui, tout en prônant un nationalisme africain, n'était pas sans quelque

affinité avec la prétendue mission civilisatrice de l'idéologie colonialiste.

Dans ses autres livres américains, Mudimbe, comme Anthony Kwame Appiah (1992), n'aura de cesse de prendre ses distances par rapport à tout discours qui fait de la race un concept fondamental. C'est dans ce sens que l'afrocentrisme, auquel il reproche d'essentialiser les cultures africaines en réduisant la complexité des histoires à quelques métaphores et à leurs variations (TF, 30), est une de ses cibles. On peut aussi penser que c'est la méfiance à l'endroit des manipulations idéologiques qui l'a poussé à intervenir avec beaucoup de circonspection dans le débat suscité aux États-Unis par *Black Athena* de Martin Bernal (1987). En effet Mudimbe n'a consacré que quelques pages à ce débat sur les racines afro-asiatiques de la civilisation classique alors qu'il (le débat) a fait couler de l'encre et lever les boucliers chez les défenseurs du « miracle grec », base de l'esprit occidental (IdA, 93-104). Mais il nous faut revenir sur le long chapitre consacré à E. Blyden dans le premier livre américain et nous demander pour quelles raisons Mudimbe a choisi de parler de ce dernier et non de W.E.B. Du Bois, par exemple.

En fait, comme l'a suggéré Benetta Jules-Rosette dans son article déjà cité, le choix de Blyden est hautement stratégique. Sa situation d'exilé en Afrique est quelque peu comparable à celle de Mudimbe aux États-Unis. Mais parler d'E. Blyden permet aussi à Mudimbe de continuer son débat avec Senghor qui avait vu en Blyden le précurseur de la négritude. En d'autres termes, le chapitre sur Blyden met en exergue la position ambivalente de Mudimbe entre l'Afrique et les États-Unis. S'il continue l'œuvre de la décolonisation des sciences humaines commencée en Afrique, cette œuvre ne peut ignorer le nouveau lieu qui la rend possible. Bref, comme l'a écrit Jules-Rosette :

Blyden is Mudimbe's mirror image. An exile in a new land, to which he is socially committed but from which he remains, in certain ways, ideologically detached, Blyden, like Mudimbe, is an intellectual absorbed by the new milieu that he describes. Blyden epitomizes the historical ambivalence of New World blacks toward the Old World. Committed to the integrity of African cultures and in agreement with colonizers about the benefits of "civilization", Blyden echoes misapprehensions about Africa more commonly found in the United States than in Europe. Introduction of Blyden as a figure in the anthropological narrative creates a specifically American resonance for Mudimbe's work while returning Mudimbe to his long-standing debates with the essentialism of the negritude movement.

[Blyden est l'image-miroir de Mudimbe. Un exilé dans un pays nouveau par rapport auquel il est socialement engagé mais envers lequel il reste, d'une certaine manière, détaché, Blyden, comme Mudimbe, est un intellectuel absorbé par le nouveau milieu qu'il décrit. Blyden incarne l'ambivalence historique des Noirs du Nouveau monde à l'égard du vieux monde. Défendant l'intégrité des cultures africaines tout en étant en accord avec les colonisateurs à propos des bienfaits de la « civilisation », Blyden répercute les malentendus à propos de l'Afrique qu'on rencontre plus souvent aux États-Unis qu'en Europe. L'introduction de Blyden comme figure dans le récit anthropologique donne à l'œuvre de Mudimbe une résonance spécifiquement américaine tout en lui permettant de continuer sa critique de l'essentialisme du mouvement de la négritude.] (Jules-Rosette 1991 : 952-953)

Cependant la volonté de Mudimbe d'américaniser ses problématiques ne doit pas jeter dans l'ombre la relation qu'il continue à entretenir avec la tradition intellectuelle française.<sup>28</sup> Comme le dit Jules-Rosette, « the research methods that Mudimbe uses to achieve his goals are firmly rooted in the established techniques of neo-cartesianism and structural analysis as they emerged in French anthropology of the 1960s. [...] In spite of his efforts to Americanize *The Invention of Africa*, its examples are rooted in European philosophical debates and African colonial discourse » (Jules-Rosette 1991 : 959). Il faut aussi noter que sa propulsion au-devant de la scène américaine comme le porte-parole ou, si l'on préfère, le porte-étendard d'une nouvelle anthropologie n'implique pas une appropriation facile de son œuvre. Jules-Rosette illustre le problème d'appropriation de l'œuvre de Mudimbe par la difficulté éprouvée par ses étudiants en anthropologie à bien situer sa critique dans un cadre méthodologique et théorique précis :

In the case of Mudimbe's work, students were able to locate key elements of his critique of classical anthropology's ethnocentrism, but they had much more difficulty situating his criticism within a theoretical and methodological framework. Thus, the students selected "African philosophy" as an overriding classification of Mudimbe's work. This choice effectively insulated "anthropology" from the rhetorical and methodological force of Mudimbe's critique. The student's reception of Mudimbe's work entailed a disjuncture between apparent form (philosophy) and content (critique of anthropology). They recognized the format of Mudimbe's critique but were often unable to assimilate the contents.

<sup>28</sup> Il n'est pas vain de signaler que Mudimbe est membre et a été président de la Société Américaine de la Philosophie française. La tradition philosophique analytique qui prévaut dans le monde anglo-saxon est moins visible dans son œuvre.

[Dans le cas de l'œuvre de Mudimbe, les étudiants étaient en mesure de repérer les éléments clés de sa critique de l'ethnocentrisme de l'anthropologie classique, mais ils avaient plus de peine à situer sa critique dans un cadre théorique et méthodologique précis. Ainsi les étudiants choisirent « Philosophie africaine » comme une classification prioritaire de l'œuvre de Mudimbe. Ce choix a effectivement coupé l'« anthropologie » de la force rhétorique et méthodologique de sa critique. La réception par les étudiants de l'œuvre de Mudimbe a opéré une séparation entre la forme apparente (philosophie) et le contenu (critique de l'anthropologie). Ils reconnurent le format de la critique de Mudimbe mais furent souvent incapables d'assimiler les contenus.] (Jules-Rosette 1991 : 958)

L'expérience des étudiants de Jules-Rosette est bien symptomatique d'un problème réel de réception dont nous parlerons plus tard. Mais elle pourrait aussi faire signe vers quelque chose de plus fondamental. Il s'agit de la stratégie liée à ce qu'Edward Said, dans *Humanism and Democratic Criticism*, appelle « *a para-doxal mode of thought* » (2004 : 83) qui exprime le refus d'être enfermé dans une quelconque chapelle scientifique ou idéologique. On ne doit pas oublier que Mudimbe, qui n'a cessé de clamer qu'il n'était pas et ne prétendait pas être un anthropologue ou un sociologue (PF, 124 ; CG, 130), ou encore qu'il n'entendait pas soumettre sa perception à la pertinence des orthodoxies méthodologiques (TF, ix), vise une réorganisation des sciences humaines et sociales. Vouloir à tout prix caser sa pratique philosophique ou sa critique anthropologique dans l'une ou l'autre des classements disponibles pourrait être la meilleure manière de neutraliser ce qu'elle a de déstabilisant et de révolutionnaire par rapport aux habitudes et normes instituées. On peut même se demander si la tendance à lier son œuvre à l'anthropologie ou aux études africaines n'a pas jeté dans l'ombre les ressources critiques qu'elle renferme pour d'autres domaines, tel celui des littératures postcoloniales. Dans son essai *Singular Performances : Reinscribing the Subject in Francophone African Writings* (2002), Michael Syrotinski a montré combien, malgré l'intérêt manifeste qu'elle a pour la critique épistémologique des sciences humaines et sociales, l'œuvre théorique de Mudimbe, à l'instar de celles d'autres théoriciens postcoloniaux qui ont fait ou font carrière aux États-Unis (Gayatri Spivak, Homi K. Bhabha, Édouard Glissant, Edward Said, etc.), peut servir de cadre théorique pour lire les récits littéraires ou filmiques africains. Il a ainsi corrigé l'oubli total de Jean-Marc Moura qui, dans *Littératures francophones et théorie postcoloniale* (1999), a ignoré les ressources importantes de l'œuvre théorique de Mudimbe pour analyser la parti-

cularité de la situation coloniale et postcoloniale en Afrique. L'oubli est assez surprenant dans la mesure où, parce qu'elle est écrite en français et en anglais, l'œuvre de Mudimbe comme l'itinéraire de ce dernier peut permettre une nouvelle manière d'aborder la question de la francophonie.

Bref, l'intégration de Mudimbe au monde universitaire américain a coïncidé avec « l'émergence du nouveau mouvement des *Black Studies* » après celui des années 1960 et 1970 (Jules-Rosette, 951) et avec un intérêt accru pour l'autocritique épistémologique dans l'anthropologie américaine » (950) déjà perceptible dans *Reinventig Anthropology* de Dell Hymes (1969). À cela s'ajoute la montée des théoriciens postcoloniaux (Edward Said, Gayatri Spivak et Homi K. Bhabha, etc.) qui s'inspirent des théories critiques de Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Louis Althusser, alors à la mode dans le monde universitaire américain. En plus des références théoriques communes, il y a entre ces théoriciens postcoloniaux en diaspora une certaine complicité qui s'articule autour de l'urgence d'une tâche : faire émerger les expériences que l'impérialisme culturel de l'Occident a condamnées au silence et redessiner la carte du monde en jetant des ponts entre les fragments de mémoires, d'identités et de territoires.

Outre l'affinité méthodologique existant entre Said (1978) et Mudimbe<sup>29</sup>, la complicité entre Édouard Glissant et Mudimbe mérite d'être mentionnée ici. Mudimbe lui-même suggère cette complicité dans *Les Corps glorieux* en y affirmant que le plaisir qu'il prit presque charnellement « aux contradictions spirituelles de Damas » l'avait préparé « à un autre coup de foudre [...] : la rencontre avec Édouard Glissant, l'homme et l'œuvre ; Glissant qui, comme Damas, est un

---

<sup>29</sup> Le commentaire de Mudimbe (1994c) sur *Culture et impérialisme* de Said est éloquent à ce sujet. Il y a certes des traits qui font la différence. Par exemple, le recours à l'Antiquité classique n'est pas aussi important chez Said que chez Mudimbe. L'engagement ne semble pas être compris de la même manière par les deux érudits. Il faut même dire que certains Africains auraient peut-être préféré un Mudimbe engagé à la manière de Said. C'est en tout cas ce que suggère la remarque de Paulin Hountondji à propos de *The Invention of Africa* : « Je regrettais qu'il eût choisi une certaine forme d'apolitisme, de désengagement vis-à-vis de l'Afrique, et que sa vaste érudition ne fût pas davantage au service de quelques idées-forces. » (Hountondji 1997 : 252). On peut lire l'autobiographie intellectuelle comme une réponse à ce regret. En effet dans *Les Corps glorieux*, Mudimbe explicite le sens de son engagement comme intellectuel postcolonial.

maître aristocrate dans la poésie et un aimable terroriste dans le domaine de la tradition intellectuelle occidentale » (CG, 156).

Poète, romancier et essayiste dénonçant les risques des logiques impérialistes et essentialistes, des enfermements territoriaux et culturels, Édouard Glissant présente beaucoup de similarités avec Mudimbe. Comme ce dernier qui, dès le départ, a décrit la situation de l'Afrique comme étant une situation de blocage (AFR, 102 ; OP, 25) et de dépossession (OP, 110), dans un contexte sociohistorique certes différent, Glissant écrit aussi « à partir d'une situation bloquée » (Glissant 1981 : 11) et de « dépossession » (28-80). Il est, comme Mudimbe, en quête des voies de déblocage et de repossession de soi, de réappropriation de l'histoire et de reconfiguration du monde. Pour ce faire, il s'est constitué des stratégies de ruse, de détour, en fait une « contrepoétique qui, écrit-il, "naît de la conscience de cette opposition" entre une langue dont on se sert et un langage dont on a besoin » (237). Cette « contrepoétique » qui sous-tend son œuvre plurielle est à plus d'un titre comparable à la stratégie mudimbienne de l'écart ou du cri contre les poèmes et les langages en folie. Enfin, il faut noter que malgré la force de ses analyses de l'expérience coloniale française dans les Antilles et ses propositions pour dépasser la logique coloniale et ses avatars, E. Glissant, comme Mudimbe d'ailleurs, est souvent absent des anthologies réunissant les textes des théoriciens postcoloniaux. Une absence assez problématique si l'on convient avec Celia Britton, qui a tenu à réparer cette omission par son essai intitulé *Edouard Glissant and Postcolonial Theory* (1999), que ses préoccupations théoriques (la réappropriation de l'histoire, le rapport entre l'écriture et l'oralité, l'hybridité, la subalternité, la problématisation de l'identité, la construction coloniale de l'Autre) correspondent à celles des théoriciens postcoloniaux consacrés (Britton 1999 : 4).

Terminons ce point en soulignant que dans un article intitulé « De la subalternité et autres jeux logiques. Quels dialogues pour demain ? » (1999a), Mudimbe a clairement exprimé son inquiétude face au projet des *Subaltern Studies* tel qu'il est promu par les intellectuels d'origine indienne, notamment Gayatri Spivak (1987) et Ranajit Guha (1984). Tout en partageant avec eux la nécessité de décoloniser les sciences humaines et sociales, il se demande ce que signifie « pour un champ d'étude de porter la subordination comme emblème » (Mudimbe 1999a : 57). En bref, il craint qu'un « usage paresseux » du terme « subalterne » qui a un sens précis en logique ne serve d'écran à

ou n'encombre la tâche urgente « de repenser un dialogue des cultures » (59) libéré des hiérarchies coloniales. « Le simple usage d'un adjectif comme subalterne pour qualifier une discipline ou une démarche scientifique, écrit-il, peut se vouloir cathartique, mais à quel prix, et que de malentendus n'entraîne-t-il ! » (62).

« Malentendu » est ici un mot bienvenu. En effet le problème que pose Mudimbe face aux *Subaltern Studies* peut aussi être lié au malentendu et à l'ambiguïté relative à la position ambivalente des intellectuels originaires du Tiers-monde militant pour la décolonisation des sciences humaines au sein des institutions de « la superpuissance survivante ». Leurs pratiques subversives courent le risque d'être neutralisées ou récupérées par l'ordre néocolonial qu'ils veulent transformer. Ce passage de Said dans *Culture et impérialisme* est assez suggestif à ce sujet :

[L]es disciplines multiculturelles ont en réalité trouvé un refuge hospitalier dans l'université américaine contemporaine, et c'est un fait historique d'une portée extraordinaire. [...] Le paradoxe, c'est qu'en un sens l'université a admis les théories culturelles subversives pour les neutraliser, en en faisant des sous-spécialités universitaires. (Said 2000 : 445)

Il y a aussi Ali Behdad qui, dans un essai intitulé « Une *pratique sauvage* : Postcolonial Beltedness and Cultural Politics », <sup>30</sup> a fait ces remarques sur la position un tant soit peu ambiguë des critiques post-coloniaux faisant carrière dans le premier monde :

The problem of unequal distribution of knowledge and information, and therefore power, has been peculiarly evaded in postcolonial discussion. Mostly contained within the institutional boundaries of the First World, postcolonial critics have not addressed the ways in which their critical productions have been complicitous with the geopolitical divisions of the First and Third Worlds, especially as they concern differences between educational systems and access to knowledge and material in the First and Third Worlds. Not only has the metropolitan West main-

---

<sup>30</sup> Ali Behdad utilise l'expression « pratique sauvage » en écho à Louis Althusser qui s'en était servi dans *Lénine et la philosophie* pour qualifier la pratique philosophique de Lénine qui a eu « ce résultat inédit [...] de faire sortir ce qu'on appelle la philosophie marxiste de la rumination d'une pratique philosophique qui est, depuis toujours, de façon absolument dominante, celle de la *dénégation* de sa pratique réelle ». Plus précisément, la pratique philosophique de Lénine est dite « pratique sauvage au sens où Freud parle d'une analyse sauvage, qui ne fournit pas les titres théoriques de ses opérations, et qui fait crier la philosophie de "l'interprétation" du monde, qu'on peut nommer philosophie de la *dénégation* » (Althusser, 1969 : 55).

tained its cultural hegemony, but its symbolic and material power has forced the condition of displacement and exile [...]. In view of such uneven relations of power between West and its others, it is crucial to raise the question as to what extend postcolonial praxes have contributed to that depressing form of intellectual neocolonialism in which the ex-colonies have provided yet again the “raw materials” for Western academic consumption.

[Le problème de la distribution inégale du savoir et de l'information, et donc du pouvoir, a été particulièrement esquivé dans le débat postcolonial. Pour la plupart contenus dans les limites institutionnelles du Premier monde, les critiques post-coloniaux n'ont pas débattu de la manière dont leurs productions critiques sont complices des divisions géopolitiques du Premier et du Tiers-monde, particulièrement en ce qui concerne les différences entre les systèmes d'éducation et l'accès au savoir et au matériel dans le Premier et le Tiers-monde. Non seulement l'Occident a maintenu son hégémonie culturelle mais son pouvoir symbolique et matériel a créé les conditions des migrations et de l'exil. Eu égard à ces relations inégales de pouvoir entre l'Occident et ses autres, il est crucial de poser la question de savoir jusqu'où les pratiques postcoloniales ont contribué à cette forme déprimante de néocolonialisme intellectuel dans lequel les ex-colonies continuent à fournir les « matières premières » pour la consommation du monde universitaire occidental.] (Behdad 2000 : 81-82)

La question ainsi posée par Ali Behdad qui enseigne aussi aux États-Unis touche le cœur du problème de la décolonisation des sciences humaines. En effet, cette décolonisation doit aller de pair avec la transformation des rapports de production scientifique et technologique à l'échelle mondiale et, donc, avec la reconnaissance des autres régions du globe comme des partenaires à part entière de la production du savoir au même degré que l'Occident. Cela suppose aussi que l'on puisse créer les conditions favorables à l'émergence, dans le Tiers-monde, des communautés scientifiques locales capables de juger de façon critique et libre des productions intellectuelles sans une relation de dépendance par rapport aux anciennes métropoles et à leurs modèles épistémologiques (Hountondji 2001 : 58).<sup>31</sup> Mais il faut en même temps reconnaître, avec Arif Dirlik, que, dans la situation actuelle, « The question [...] is not whether this global intelligentsia can (or

---

<sup>31</sup> Au sujet du contexte lié à la montée des théoriciens postcoloniaux aux États-Unis dans les années 1980, on peut lire avec profit l'essai d'Arif Dirlik, « The Postcolonial Aura: Third World Criticism in an Age of Global Capitalism » (1994). Au sujet de la situation des intellectuels africains, on peut lire avec intérêt *Academic Freedom in Africa* de Mamadou Diouf et Mahmood Mamdani (1994) et le numéro 20 de *Mots Pluriels* (février 2002) qui a pour thème « Brain Drain and National (De)Construction in Africa ».



should) return to national loyalties but whether, in recognition of its own class-position in global capitalism, it can generate a thoroughgoing criticism of its own ideology and formulate practices of resistance against the system of which it is a product » (Dirlik 1994 : 356).

C'est dans ce sens que les stratégies de résistance à la co-optation occupent une place importante dans les œuvres de certains intellectuels postcoloniaux. Par exemple : tout en pratiquant un mode de pensée *para-doxal*, Said garde dans ses écrits « la conscience très nette et très embarrassante de l'omniprésence du cadre impérial [américain] » (Said 2000 : 104). Mieux encore, la mise à nu de sa propre situation dans le monde et du cadre impérialiste américain constitue une des dimensions essentielles de son œuvre.

Avant de passer au point suivant, signalons enfin que le réajustement de Mudimbe au monde universitaire américain est allé de pair avec une intégration de plus en plus prononcée des éléments de l'esthétique postmoderne dans ses essais qu'il qualifiera volontiers de « fiction », de « récit » ou de « fable ». Jan Vansina (1994) est allé jusqu'à dire que c'est Mudimbe qui a introduit le postmodernisme dans les Études Africaines. Relativisant l'opposition caduque entre discours scientifique et discours du désir ou fiction, il produit des fictions scientifiques ou des fictions qui sont des théories (fictions théoriques). On peut voir ici la volonté de « briser l'image théologique imposée par la science » et de mettre fin à « la fiction d'une vérité théologique, superbement – abusivement – dégagée du langage » (Barthes 1984 : 17, 19). Comme Said affirmant que la critique des représentations de l'Orient et des Orientaux par les Occidentaux « was not intended as a defense of the real Orient or that it even made the case that a real Orient existed » (Said 2004 : 48), la critique mudimbienne des représentations de l'Afrique et des Africains par les Occidentaux ne signifie jamais qu'il se pose en défenseur ou même en porte-parole de la « vraie » Afrique. De là le sens du titre du troisième chapitre (« What is the Real Thing ? ») de *Parables and Fables*. En refusant de se présenter comme le défenseur de la « vraie » image de l'Afrique, Mudimbe prend ses distances par rapport à l'afrocentrisme qui « conceives its goal from a position that claims to render a genuine reality at an African history and its cultures [conçoit son but à partir d'une position qui revendique de rendre à l'histoire africaine et à ses cultures leur authentique vérité] » (TF, 30). C'est dans cette même

logique qu'on peut comprendre la disqualification du « meurtre du père » comme voie d'émancipation de l'Africain postcolonial.

### 3.2. *Non, les Fils ne tuent pas le Père...*

Certains lecteurs des essais africains ont eu tendance à réduire la dynamique émancipatoire promue par Mudimbe à celle du conflit œdipien (Willame 1974 ; Kā Mana 1987, 1991). Bien qu'énoncée après le refus de la logique coloniale du *vel* ou de l'appropriation comme ex-propriation, la dernière phrase de *L'Autre face du royaume*, à savoir « Les fils tuent les Pères » (AFR, 154), a orienté plus d'un lecteur. Ainsi, parlant des trois grandes théories qui, au cours des années 1970, présentaient en termes de dialectique l'essence des rapports de l'Afrique avec l'Occident, le philosophe congolais Kā Mana a écrit : « La troisième théorie est la dialectique du Père et du Fils. Elle est au cœur de l'œuvre théorique de Vumbi Yoka Mudimbe » (Kā Mana 1991 : 45).<sup>32</sup> En note, il ajoute :

Dans les deux essais, le romancier et penseur zaïrois revient à plusieurs reprises sur le fait que la colonisation peut être considérée comme un processus « d'oedipianisation », c'est-à-dire du sacre de l'Occident comme Père et l'institution du continent africain comme Fils de ce Père mortifère et féroce. Il en découle que l'Afrique n'a pas d'autre choix, pour devenir elle-même, que de tuer le Père. Mais tout le problème est de savoir aujourd'hui ce qu'il en coûte au continent noir de perpétrer ce meurtre symbolique. (45-46, note 17)

Malgré son risque de réduction, cette manière de lire l'œuvre de Mudimbe est éclairante – en tout cas avec ces dialectiques, Kā Mana met le doigt sur un trait important de la pensée « militante » des rapports Afrique-Occident au cours de la décennie 70 et même au-delà. Cependant il nous paraît important de noter que dans les essais américains le ton est davantage à la conciliation, celle-ci étant par ailleurs indispensable pour dépasser la controverse dans les milieux africanistes américains sur la promotion d'un *afrocentric paradigm for African Studies*. Dans *Parables and Fables* (1991 : 7-14), Mudimbe semble même relativiser l'opposition que Paulin Hountondji avait naguère établie entre « discours du dedans » et « discours du dehors ».

<sup>32</sup> Les deux autres dialectiques sont : la « dialectique du vainqueur et du vaincu » chez P. Hountondji (1977) et la « dialectique du maître et de l'esclave » chez Eboussi Boulaga (1977), M. Towa (1971), E. P. Elungu (1985) et M. Ela (1985).

En bref, on peut dire de manière figurative qu'avec les essais américains, on passe de « les fils tuent les Pères » qui clôt *L'Autre face du royaume* à « les fils ne tuent pas les Pères. Ils entreprennent de leur lieu d'aujourd'hui une lecture nouvelle, critique, radicale du passé, de la tradition, de ses pompes mythiques et de leurs réseaux de sens, les transforment et les arrangent pour qu'ils s'intègrent dans les lieux d'accomplissement de leur liberté et correspondent, tant que peut se faire, à leur choix, à leur projet personnel et/ou collectif (CG, 120-120). Autrement dit, l'antériorité de la tradition ou de la parole du Père ne compromet en rien la primauté du projet personnel qui l'intègre, mieux, qui la dépasse dans une dialectique historique. Mais ce processus de recréation suppose quelque chose de fondamental : le fils doit tuer l'enfant en soi, la « représentation tyrannique de l'enfant-roi », de « l'enfant merveilleux » qu'il est en hommage au père pour exercer son droit à la parole et à la transgression. Car, comme le dit Serge Leclaire :

Qui ne fait et refait ce deuil de l'enfant merveilleux qu'il aurait été, reste dans les limbes et la clarté laiteuse d'une attente sans ombre et sans espoir ; mais qui croit avoir, une fois pour toutes, réglé son compte à la figure du tyran, s'exile des sources de son génie, et se tient pour un esprit fort devant le règne de la jouissance. (Leclaire 1975 : 12)

Il est important de souligner que c'est dans un commentaire critique de *Culture et impérialisme* de Said signé par Mudimbe et son ami, l'africaniste Bogumil Jewsiewicki, que s'affirme clairement cette perspective que nous croyons importante pour saisir la place du Père dans les essais américains. Après avoir noté qu'« inscrite dans l'ordre politique et dans la culture coloniale, la figure du Père [...] continue de hanter le monde postcolonial comme l'unique figure d'autorité aussi bien dans la culture politique (presque tous les dictateurs africains se drapent en pères de la nation, appelant ainsi au meurtre comme figure de libération) que dans la culture intellectuelle », Mudimbe et Jewsiewicki font remarquer que le meurtre du Père n'est point une véritable voie de libération car le fils qui accède de cette façon à l'autorité politique ou intellectuelle non seulement se condamne lui-même et son autorité sur le plan éthique mais il se leurre. Car, « même s'il est possible de tuer son père, on ne peut jamais tuer le père, puisque son autorité est inscrite dans l'ordre des choses accordant à l'antériorité une préséance absolue » (1994c : 100).

D'où cette conclusion qui semble plaider pour une certaine conciliation ou, si l'on préfère, un réalisme critique :

Le meurtre du Père est un crime contre l'ordre social et surtout contre la masculinisation de la société ; il est donc un acte suicidaire de la part du fils. Une lecture en contrepoint, comme celle que suggère Said, nous permettra peut-être de nous en sortir dans la direction d'un concert mettant en équilibre l'historicité et la spatialisation, ouvrant la société postcoloniale à un après Freud. (Mudimbe 1994c : 100)

On peut lire ce passage comme une critique des Afrocentristes qui, faisant de la colonisation une parenthèse dans l'histoire de l'Afrique, refusent de reconnaître qu'ils sont des « fils d'une raison coloniale ». Dans leur cas, la lecture en contrepoint est impossible. L'ordre du père occidental et sa mémoire sont étouffés. Mais l'on ne tue jamais impunément un père ! À cette méprise, Mudimbe oppose la complémentarité des mémoires africaine et coloniale. Aucun « père » n'est tué : l'abbé Vincent Mulago et Willy Bal, Léopold Senghor et Claude Lévi-Strauss reconnus comme des « pères » ou des « maîtres » ouvrent à la possibilité d'une parole responsable, critique. Tout est question d'un bon usage des leçons du Père qui ne suppriment jamais notre liberté et notre droit au *dis-sensus* ou à la transgression.

En ce dépassement des antagonismes des années 1970 se trouve aussi résolu ce que Kā Mana, en 1987, avait considéré comme la contradiction entre l'œuvre de création de Mudimbe dans laquelle la figure du Père est « promesse d'accomplissement » et l'œuvre théorique (africaine) qui voit le meurtre du père comme voie de libération du fils (1987 : 168)<sup>33</sup>.

C'est en ayant présent à l'esprit ce dépassement de la logique freudienne qu'on peut saisir la dynamique à l'œuvre dans le chapitre II de *The Invention of Africa* (1988) et dans l'Avant-propos de *Parables and Fables* (1991), où il est justement question de reprendre Foucault

---

<sup>33</sup> L'analyse de Kā Mana était basée sur l'article de Kaumba L. Samajiku, « La figure et les traces du père dans les romans de V.-Y. Mudimbe », paru dans *Les Nouvelles Rationalités Africaines*, Vol. 1 (1985), p. 130-140. Une question que provoque cette analyse qui, par ailleurs, n'est pas sans pertinence, est de savoir si l'œuvre de création d'un individu qui se trouve être aussi philosophe doit présenter les mêmes structures que son œuvre de réflexion. Et si l'on considérait l'espace romanesque comme lieu d'expérimentation des possibles humains ! On peut aussi se demander si un « faux père » (l'Occident qui a usurpé la paternité) vaut un « père légitime ».

et Lévi-Strauss en valorisant ce qui dans leurs œuvres peut entrer dans l'articulation du projet émancipatoire africain.

### 3.3. Reprise de Lévi-Strauss et Foucault dans le contexte américain

Le titre du deuxième chapitre du premier livre américain est déjà en lui-même un signe dont il convient d'éclairer les enjeux. En effet, « Questions de méthode » est le titre d'un texte de Jean-Paul Sartre publié en 1957 avant de constituer la première partie de *Critique de la raison dialectique* (1960). De plus, c'est pour s'opposer à la place privilégiée que Sartre y accorde à l'histoire que Claude Lévi-Strauss a écrit le dernier chapitre de *La Pensée sauvage* (1962). Ne peut-on pas voir une intention polémique dans le fait de donner à un chapitre portant sur Lévi-Strauss et Foucault un titre évoquant Sartre ? Certes. Mais il y a plus. En tant que référence-hommage à la pensée de Jean-Paul Sartre, le titre « Questions of Method » suggère l'horizon de l'entreprise de Mudimbe : reprendre ses maîtres parisiens en indiquant un lieu de communion. Il suggère d'emblée les deux positions que Mudimbe va adopter dans le chapitre et tout au long du livre, à savoir la position du *lector* et celle de l'*auctor*.

Dans ce chapitre fondamental, Mudimbe procède d'abord à une rapide présentation des traits caractéristiques des entreprises de Foucault et Lévi-Strauss avant d'indiquer la voie de dépassement de leur opposition à la philosophie du sujet. À propos de Foucault, il rappelle les caractérisations des *épistémès* classiques et modernes tels que présentés dans *Les Mots et les choses* et les principes méthodologiques formulés dans *L'Archéologie du savoir* (voir IA, 27).

Mudimbe estime que les principes méthodologiques foucauldien « contribute to a new understanding of the Western experience, and at the same time clearly indicate its capacity to join knowledge and power [contribuent à une nouvelle compréhension de l'expérience occidentale et indiquent clairement sa capacité de conjuguer savoir et pouvoir] » (27). En somme, l'entreprise foucauldienne qui est sous-tendue par des doutes sur ou des remises en question de « the history of the Same [l'histoire du Même] » (33) et le désir d'une « décentralisation n'accordant de privilège à aucun centre » (34) offre un cadre d'analyse et de compréhension des discours de l'Occident (le Même) sur les sociétés primitives (les Autres). Elle permet de montrer quel ordre contraignant les fonde et les justifie :

Foucault's enterprise remarkably explains the conquering horizons of this history. Since the end of the eighteenth century, anthropological discourses represent it. They are constrained discourses and develop within the general system of knowledge which is in an interdependent relationship with systems of power and social controls. Durkheim's prescriptions on the pathology of civilizations, Lévi-Bruhl's theses on prelogical systems of thought, as well as Frazer's hypothesis on primitive societies, bear witness, from a functional viewpoint, to the same epistemological space in which stories about Others, as well as commentaries on their differences, are but elements in the history of the Same and its knowledge.

[L'entreprise de Foucault éclaire remarquablement bien les horizons conquérants de cette histoire. Depuis la fin du dix-huitième siècle, les discours anthropologiques le représentent. Ce sont des discours contraints qui se développent au sein d'un système de savoir en étroite relation d'interdépendance avec les systèmes de pouvoir et de contrôle social. Les prescriptions de Durkheim sur la pathologie des civilisations, les thèses de Lévi-Bruhl sur les systèmes de pensée prélogiques, comme les hypothèses de Frazer sur les sociétés primitives, témoignent, d'un point de vue fonctionnel, d'un même espace épistémologique dans lequel les récits sur les Autres, comme les commentaires sur leur différence, sont des éléments de l'histoire du Même et son savoir.] (IA, 28)

Le procédé est le même en ce qui concerne Lévi-Strauss : il s'agit de relever les points révolutionnaires de son entreprise sous-tendue, elle aussi, par le désir d'une remise en question de l'histoire du Même. Mudimbe s'attarde sur la destruction lévi-straussienne de certaines oppositions qui étaient au service de l'arrogance du Même occidental. Au lieu d'une opposition entre ethnologie/anthropologie (qui serait l'étude des sociétés sans histoire, primitives) et l'histoire, Lévi-Strauss propose dans le premier chapitre de l'*Anthropologie structurale* une complémentarité entre les deux perspectives : « l'histoire organis[e] ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes, de la vie sociale » (Lévi-Strauss 1958 : 31).

Mudimbe pense que cette nouvelle manière d'articuler l'histoire et l'anthropologie comme étant les deux faces d'un Janus a deux implications importantes : d'une part elle montre la nécessité de réorganiser les sciences sociales, d'autre part, elle ouvre la voie à un autre type de regard sur les sociétés « primitives » et la pensée « sauvage ». La disqualification de l'antinomie entre le prélogique et le logique est, selon Mudimbe, le point le plus révolutionnaire de l'entreprise de Lévi-Strauss (IA, 29-30).

En affirmant que la pensée sauvage est logique, Lévi-Strauss détruit aussi l'opposition et la hiérarchie qui étaient établies entre

science et magie. Il ne les considère plus comme deux étapes différentes dans une évolution chronologique, mais comme « two different and parallel systems of knowledge [deux systèmes de connaissance différents et parallèles] » (31). Ce qui signifie que la magie et la science peuvent coexister dans un même espace social, ou encore, que l'autre n'est pas toujours à situer dans l'espace lointain. En somme dans l'entreprise lévi-straussienne, Mudimbe perçoit « a radical project of providing a body of knowledge that simultaneously could undermine a totalitarian order of knowledge and push knowledge into territories traditionally rejected as supposedly nonsensical [un projet radical susceptible de produire un corps de savoir qui pourrait à la fois saper un ordre totalitaire du savoir et pousser le savoir dans les territoires traditionnellement rejetés parce que perçus comme étant privés de sens] » (IA : 33). Et c'est précisément en ce sens que Foucault et Lévi-Strauss sont des signes importants pour Mudimbe. Dans leurs œuvres respectives, il lit une invitation à redéfinir et à transformer l'histoire du Même pour donner droit de cité à l'autre marginalisé par la raison coloniale et impérialiste (34).

Ici s'arrête l'œuvre du *lector* et commence la subversion de l'*auctor*. En effet, en commentant les maîtres, Mudimbe cherche la faille où il peut loger sa propre parole pour ouvrir une perspective nouvelle. C'est dans ce sens qu'il fait remarquer que si les démonstrations de ses maîtres sont convaincantes en ce qui concerne la nécessité de transformer l'histoire du Même, elles ne montrent pas pourquoi « the subject in the discourse on the Same or on the Other should be a mere illusion or a simple shadow of a *episteme* [le sujet dans le discours sur le Même ou sur l'Autre est une simple illusion ou une ombre de l'*episteme*] » (IA, 35). Autrement dit, Foucault et Lévi-Strauss ne prouvent pas que l'existentialisme est « le contraire d'une réflexion légitime en raison de la complaisance qu'il manifeste envers les illusions de la subjectivité » (Lévi-Strauss 1955 : 61). Aux yeux de Mudimbe, la négation du sujet comme exigence de la cohérence des théories de l'*épistème* et des structures inconscientes est plutôt le signe d'un vide à combler. Elle signifie le manque d'une théorie « that could solve the dialectic tension between creative discourses and the epistemological field which makes them possible, on the one hand, and Lévi-Strauss's unconscious that sustains discourses and accounts for their organization, on the other [qui pourrait résoudre la tension dialectique entre les discours créatifs et le champ épistémologique qui

les rend possibles, d'une part, et, d'autre part, l'inconscient de Lévi-Strauss qui soutient les discours et qui est responsable de leur organisation] » (IA : 35).

Mudimbe pense que c'est le sujet dont le pouvoir d'agir (*agency*) a été cavalièrement et sans raison suffisante nié et rejeté par les structuralistes qui permet de sortir de cette aporie. « Directly or indirectly, consciously or unconsciously, [the subject] participates in the modification or the constitution of an epistemological order [Directement ou indirectement, consciemment ou inconsciemment, [le sujet] participe à la modification ou à la constitution d'un ordre épistémologique] » (35). Et ce n'est pas Foucault qui le nierait, lui qui savait combien son expérience personnelle était engagée dans la promotion de l'altérité, l'étude de l'enfermement et de l'anormalité sexuelle (35). Foucault n'a-t-il pas confié à Didier Eribon : « J'ai toujours tenu à ce que mes livres soient, en un sens, des fragments d'autobiographie. Mes livres ont toujours été mes problèmes avec la folie, la prison, la sexualité » (cité par Évrard 1995 : 9). Autrement dit, le projet d'interroger les marges de la raison et de mettre en question l'histoire du Même pour la transformer trouve sa source dans l'expérience vécue de Foucault. On peut aussi dire que c'est parce que Foucault a conscience de n'être pas seulement un produit (des contextes épistémologique et socio-historique) mais aussi un agent capable d'influer sur le cours des choses qu'il peut définir la philosophie comme consistant à « entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement » (Foucault 1984 : 15).

Dans le même ordre d'idée, dans *Parables and Fables*, Mudimbe montre que malgré les critiques acerbes de la phénoménologie et de l'existentialisme ou, plus précisément, de ce que Lévi-Strauss appelle « les illusions de la subjectivité », celle-ci ne joue pas moins un rôle capital dans l'œuvre du Père du structuralisme en sciences sociales. En effet, *Tristes tropiques* est plein d'exemples. Au chapitre intitulé « Comment on devient ethnographe », Lévi-Strauss évoque « des causes personnelles au dégoût rapide qui m'éloigna de la philosophie et me fit m'accrocher à l'ethnographie comme à une planche de salut » (Lévi-Strauss 1955 : 54). Dans les réflexions conclusives, on trouve des questions existentielles du genre : « À quoi sert d'agir, si la pensée qui guide l'action conduit à la découverte de l'absence de sens ? » (495). L'angoisse qui couve dans cette interrogation se lit encore dans cet extrait au début du livre :



Aujourd'hui où des îles polynésiennes noyées de béton sont transformées en porte-avions pesamment ancrés au fond des mers du sud, où l'Asie tout entière prend le visage d'une zone malade, où les bidonvilles rongent l'Afrique, où l'aviation commerciale et militaire flétrit la candeur de la forêt américaine ou mélanésienne avant même d'en pouvoir détruire la virginité, comment la prétendue évasion du voyage pourrait-elle réussir autre chose que nous confronter aux formes les plus malheureuses de notre existence historique ? Cette grande civilisation occidentale, créatrice des merveilles dont nous jouissons, elle n'a certes pas réussi à les produire sans contrepartie. (Lévi-Strauss 1955 : 36)

Pour Mudimbe, ces réflexions signifient une chose capitale : le projet ethnographique « can only say its own name in the intentionality of its inventor. [...] It is Lévi-Strauss's praxis expressing itself within a cultural and human environment, which is an obvious pratico-inert [ne peut dire son vrai nom que dans l'intentionnalité de son inventeur. [...] C'est la praxis de Lévi-Strauss s'exprimant dans un environnement culturel et humain, lequel est de manière évidente un pratico-inerte] » (IA, 35 ; PF, xix). Les mots « intentionnalité », « praxis », « pratico-inerte » sont ici importants. Ils indiquent en effet le rapprochement en train de se faire entre Lévi-Strauss et Jean-Paul Sartre. Ils signifient que l'engagement ethnographique est à appréhender comme le choix de Lévi-Strauss en tant que conscience intentionnelle et dialectique, c'est-à-dire sujet de liberté dans une situation sociohistorique donnée. La passion de l'autre est, autrement dit, l'expression d'un sujet angoissé face à la violence de la civilisation technologique qui non seulement détruit la nature mais aussi les autres cultures.

Ce point se trouve confirmé par l'interprétation que Mudimbe fait du principe rousseauiste dans l'œuvre de Lévi-Strauss. Il montre que contrairement à ce qu'en dit Lévi-Strauss ([1973] 1996 : 50), « Je est un autre » n'implique pas la négation du *cogito* et de la subjectivité. Ce principe exprime plutôt l'angoisse d'un sujet s'interrogeant sur soi. « The I who pronounces the sentence is in anguish, thinking on how to apprehend himself: is he the subject of the praxis that the sentence expresses symbolically or a pure reflection of the other as meant by the copula? [Le Je qui prononce cette phrase [Je est un autre] est dans l'angoisse, il se demande comment s'appréhender : est-il le sujet de la praxis que la phrase exprime symboliquement ou un pur reflet de l'autre tel que le suggère la copule ?] » (PF, xix). De plus, son adoption et sa promotion comme principe devant guider le travail de l'ethnologue animé par la passion de l'autre signifient un choix

éthique dont la visée semble bien être de s'affranchir de la violence entre le moi et l'autre (ou tous les autres êtres vivants) :<sup>34</sup>

There is without doubt not only pertinence in Lévi-Strauss's rediscovery and promotion of Rousseau's paradigm but also validity in its explication as a founding rule for discourses on others. At the same time, the very choice of such a philosophical norm [...] presupposes in a manifest way a prereflective choice of the for-itself in the most specific Sartrean sense. [...] both Sartre and Lévi-Strauss bear witness to the grandeur of the I thinking about itself vis-à-vis the other.

[Sans aucun doute, non seulement la redécouverte et la promotion lévi-straussiennes du paradigme de Rousseau sont pertinentes, mais son explication comme principe fondateur des discours sur les autres est valide. Au même moment, il est aussi manifeste que le choix d'un tel principe philosophique [...] présuppose un choix préréflexif du pour-soi dans le sens sartrien. [...] Sartre et Lévi-Strauss témoignent de la grandeur du Je réfléchissant sur lui-même en face de l'autre.] (PF, xx)

En somme, pour Mudimbe, l'adoption et la promotion lévi-straussiennes du paradigme rousseauiste comme principe fondateur des sciences humaines et sociales « expresses the power of a consciousness and its liberty [exprime le pouvoir de la conscience et sa liberté] » (IA, 35) dans un contexte sociohistorique et épistémologique que le sujet voudrait transformer par sa pratique scientifique. En ce sens, « the structuralist method [...] is an intellectual tool; its condition of possibility resides in an archeological field in which the strength of the *Cogito* has led to the right of an absolute human freedom, and consequently to systematic meditations on the comparative virtues of the Same and the Other [la méthode structurale [...] est un outil intellectuel ; sa condition de possibilité réside dans un

---

<sup>34</sup> Cette dimension de l'engagement éthique de Lévi-Strauss est claire quand on lit un passage comme celui-ci : « Loin de s'offrir à l'homme comme refuge nostalgique, l'identification à toutes formes de la vie, en commençant par les plus humbles, propose donc à l'humanité d'aujourd'hui, par la voix de Rousseau, le principe de toute sagesse et de toute action collectives ; le seul qui, dans un monde dont l'encombrement rend plus difficiles, mais combien plus nécessaires, les *égards* réciproques, puisse permettre aux hommes de vivre ensemble et de construire un avenir harmonieux. Peut-être cet enseignement était-il déjà contenu dans les grandes religions de l'Extrême-Orient ; mais face à une tradition occidentale qui a cru, depuis l'antiquité, qu'on pouvait jouer sur les deux tableaux, et tricher avec l'évidence que l'homme est un être vivant et souffrant, pareil à tous les autres êtres, avant de se distinguer d'eux par des critères subordonnés, qui donc, sauf Rousseau, nous l'aura dispensé ? » (*Anthropologie structurale deux*, 54.)

champ épistémologique dans lequel la force du *Cogito* a conduit à une liberté humaine absolue et, conséquemment, à une méditation systématique sur les vertus comparatives du Même et de l'Autre] » (IA, 35).

On le voit maintenant : dire que Mudimbe est foucauldien ou lévi-straussien n'est ni tout à fait faux ni tout à fait vrai. C'est en fait s'arrêter en mi-chemin et négliger un pan important de son œuvre : l'humanisme nourri par l'existentialisme sartrien, lequel le pousse à une réévaluation du structuralisme pour le mettre au service de son projet centré sur l'irréductibilité du sujet et son droit à la parole en raison du contexte sociohistorique. Comme Dufrenne (1968), Ricœur (1969) et Bourdieu (1972, 1980), Mudimbe veut réconcilier les deux grandes tendances philosophiques antagonistes, à savoir le structuralisme antihumaniste et la philosophie du sujet représentée par Sartre, pour les investir, comme outils intellectuels, dans le projet de libération du discours africain. En ce sens, ce qu'il a écrit sur Bourdieu dans un article paru en 1994 pourrait être la meilleure description de la position philosophique au soubassement de son œuvre :

From his earliest theoretical works (which date from the 1972 *Outline of Theory of Practice*) through *In Other Words* (1990) to *Les Règles de l'art*, Bourdieu has similarly ambivalent references to structuralism. He is celebratory when commenting on Claude Lévi-Strauss's role in promoting the welfare of the social sciences, but very critical about the transfer of the Saussurean model of langue and parole to these disciplines. Bourdieu objects to the fetishization of langue, the underlying ('deep') structure or system of idealized linguistic practices, at the expense of diverse and living variety of paroles, performances which Bourdieu believes, contra structuralism, involve the creative activity of the speaker. It is precisely here, I'd like to suggest, that Bourdieu's ambitions are revealed : a critical project that would synthesize the scope and scientific rigor of the "philosophy" of system called structuralism with the humanist appeal of the "philosophy" of individual freedom and creativity made famous by the Jean-Paul Sartre of *Being and Nothingness*. What we are witnessing is an attempted reconciliation of the two great antagonists of postwar intellectual France, the objectivist methodology illustrated by Claude Lévi-Strauss and the subjectivist methodology of existentialism.

[Depuis ses tout premiers travaux théoriques (qui vont de *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) aux *Règles de l'art* (1992) en passant par *Choses dites* (1987), Bourdieu a un rapport ambigu au structuralisme. Il est élogieux quand il parle du rôle de Lévi-Strauss dans la promotion des sciences sociales, mais très critique quand il s'agit du transfert du modèle saussurien de la langue et de la parole à ces disciplines. À la fétichisation de la langue, de la structure profonde ou du système des pratiques linguistiques idéalisées, Bourdieu oppose la variété di-

verse et vivante des paroles, des performances qui engagent l'activité créatrice du sujet. C'est précisément ici, je pense, que l'ambition de Bourdieu se révèle : un projet critique qui voudrait concilier la rigueur scientifique de la « philosophie » du système appelée structuralisme avec l'appel humaniste de la « philosophie » de la liberté et de la créativité individuelle rendue célèbre par le Sartre de *L'Être et le Néant*. Ce que nous observons, c'est une tentative de réconcilier les deux grands courants antagonistes de la France de l'après-guerre, à savoir la méthodologie objectiviste illustrée par Claude Lévi-Strauss et la méthodologie subjectiviste de l'existentialisme.] (Mudimbe 1994d : 146)

Pour Mudimbe, la réconciliation signifie, d'une part, la reconnaissance de l'existence des structures dont il faut analyser scientifiquement ou objectivement le mécanisme ; de l'autre, l'affirmation de la capacité du sujet (agent) de les dépasser dans une praxis totalisatrice. C'est, concrètement, ce qu'il suggère en affirmant que « nous avons ce pouvoir souverain de « parler », de proférer une nouvelle parole qui dise nos espoirs comme nos illusions, aujourd'hui. Et ceci n'est réellement pensable comme choix que si, auparavant, nous avons entrepris, de notre lieu d'aujourd'hui, une lecture nouvelle, critique, radicale, du passé, de la tradition, de ses pompes mythiques et leurs réseaux de sens (CG, 120).

En termes sartriens, on pourrait dire que le processus proposé par Mudimbe comprend deux niveaux qui ne devraient pas être séparés. Il y a le niveau de l'intellection et le niveau de la compréhension ou dialectique. Au premier niveau,

ce sont les diverses disciplines, économie, linguistique [...] qui doivent intelliger, qui doivent se rapprocher du modèle scientifique des sciences de la nature à ceci près qu'il n'y a pas dans la nature de synthèse inerte. Le passage de l'intellection à la compréhension est le passage de la stase où il s'agit d'analyser les données ou de les décrire, stase analytique et aussi phénoménologique, à la dialectique. (Sartre 1972 : 91)

Le niveau de la dialectique suppose de replacer l'objet étudié dans la praxis individuelle qui est « the “only ontological reality” and basic and unique source of all dialectic [la seule réalité ontologique, la base et l'unique source de toute dialectique] » (PF, xvii). C'est dans ce sens qu'il écrit dans *L'Odeur du père* :

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 l'Occident 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 re-

cours contre lui est encore peut être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.

L'Occident qui nous étreint ainsi pourrait nous étouffer. Aussi devons-nous, en Afrique, 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. (OP, 12-13)

Il convient de signaler ici que la critique mudimbienne de l'opposition entre structure et subjectivité fait signe vers la démarche d'Anthony Kwame Appiah dans son essai « Tolerable Falsehoods. Agency and the Interests of Theory » qui, plutôt que de se situer dans le cadre de la tradition continentale, se situe dans la tradition de la philosophie analytique. Appiah s'oppose au « structural determinism [déterminisme structural] » qui prétend que la localisation socio-culturelle d'un agent détermine ses capacités d'initiative et, par là même, affirme que le résultat d'un processus social est la conséquence de la structure sociale et non le résultat des actes individuels (Appiah 1991 : 66-67). Pour Appiah, l'assujettissement du sujet ou de l'individu n'est jamais total (69). Ainsi, au lieu de continuer à opposer « structure and agency », il propose de les penser plutôt comme étant « contingently complementary » (74). De cette façon, suggère-t-il, on transcenderait la logique bipolaire dans laquelle les historicistes les pensent souvent. En somme, « la dialectique entre la langue du génie ou du talent individuel et la langue de la tradition ou de la mort du sujet, cette dialectique inscrite dans l'histoire des études littéraires au vingtième siècle, reflète la dialectique *tout court*, autrement dit, l'histoire » (85).

### 3.4. Un cercle vicieux ? Verses et controverses autour de la méthode

Nous nous sommes appesantis sur le positionnement complexe de Mudimbe par rapport aux réflecteurs parisiens et à son inscription dans le contexte américain dans le but précis de jeter quelque lumière sur les verses et controverses qui accompagnent la réception de son œuvre. En effet, en Afrique comme outre-atlantique, le débat sur cette œuvre à propos de laquelle Bernard Mouralis a écrit qu'elle « peut difficilement faire figure un jour d'œuvre *classique* » parce qu'elle est « toujours produite à contre-temps et à contre-lieu » (1988 : 10) tourne

presque toujours autour de l'usage de Foucault et de Lévi-Strauss dans un projet de fondation d'un discours africain sur le monde.

En ce qui concerne l'œuvre romanesque, dans *Désir d'Afrique*, Boniface Mongo-Mboussa (2001 : 259) évoque, en passant, des critiques qui « n'accepte[nt] pas facilement [Mudimbe] comme un écrivain totalement africain, à cause de sa démarche et de préoccupations qui seraient étrangères à l'Afrique ». On voit très clairement l'essentialisme qui est au cœur de ce type de critique. Qu'est-ce qu'on entend par un écrivain « totalement africain » et par « de préoccupations qui seraient étrangères à l'Afrique » ? L'écrivain africain n'aurait-il pas le droit de parler en son nom propre ?

Pour leur part, les philosophes critiquent la méthode dans laquelle ils décèlent un cercle vicieux. Ainsi, tout en accusant Mudimbe (et Anthony Kwame Appiah) d'en rester « à une critique du discours (Mudimbe) et à une autobiographie critique des discours (Appiah) qui laissent en l'état le mode de production capitaliste américain qui structure leurs énoncés en tant que philosophes-salariés », le philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima écrit : « Mudimbe met en question, comme Foucault, les contextes sociohistoriques et épistémologiques des discours sur l'Afrique. Ce projet de Mudimbe comporte un cercle ; il critique le discours occidental sur l'Afrique en se servant encore de ce discours (Foucault). » (Bidima 1995 : 48). Dismas Masolo va dans le même sens.

En effet, tout en reconnaissant que l'œuvre de Mudimbe et plus particulièrement *The Invention of Africa* rejette une définition eurocentrée de la « gnose » africaine, Dismas Masolo affirme que le discours de Mudimbe est hérissé de difficultés. Plus précisément, il estime que « Mudimbe échoue à s'émanciper du cercle vicieux inhérent à la position déconstructiviste, puisque beaucoup dans son œuvre est emprunté à Lévi-Strauss, à Foucault et à d'autres standards occidentaux de l'individualisme et de la raison. » (Masolo 1994 : 179)

Face à ces critiques, il y a ceux qui s'efforcent de montrer comment l'usage mudimbien des penseurs occidentaux est loin d'être servile. C'est précisément le cas de Manthia Diawara. Dans son article « Reading Africa Through Foucault : V.Y. Mudimbe's Reaffirmation of the Subject » (1990), Diawara montre comment « Mudimbe stands Foucault on his head » (86), défigure et transforme les corps des textes occidentaux et établit son ordre hors de la tradition des oppositions binaires (88).

De fait, Mudimbe est loin de se servir du cadre théorique et méthodologique de Foucault, Lévi-Strauss ou Sartre « comme d'un univers rassurant » (Foucault 1971 : 76)<sup>35</sup>. Ce qui ressort de l'analyse de sa démarche, c'est la manière dont il s'écarte de Lévi-Strauss ou Foucault, prend distance et se trouve ramené à eux, mais autrement, avant de les quitter à nouveau (75), les défigurant, mieux, opérant des déplacements sur leurs méthodes pour les mettre au service de son récit d'émancipation enraciné dans son expérience d'Africain post-colonial. On peut dire que le Foucault visé par certains critiques n'est pas toujours celui que Mudimbe utilise dans son œuvre. En insistant sur le pouvoir et la force de la subjectivité face à l'histoire, Mudimbe, comme l'a suggéré Manthia Diawara, reformule la définition foucauldienne et antihumaniste du discours et opère ainsi un déplacement sur l'archéologie foucauldienne et le structuralisme lévi-straussien.

S'il est vrai qu'il existe quelque congruence entre la méthode foucauldienne et la démarche mudimbienne, il faut reconnaître que cette congruence est loin de signifier une coïncidence d'intérêts, d'intentions et de projets. Dès *L'Autre face du royaume*, Mudimbe a toujours été conscient du fait que les termes de la pensée occidentale ne peuvent correspondre aux impératifs du travail intellectuel dans le

---

<sup>35</sup> Les pages consacrées à la lecture de *l'Orphée noir* de Sartre dans *The Invention of Africa* constituent un des moments où l'on voit l'ambiguïté et la nécessité d'une distance critique dans le rapport de Mudimbe à Jean-Paul Sartre, « philosophe nègre ». Tout en reconnaissant l'importance de la préface de Sartre qui a corrigé les excès idéologiques possibles de la négritude et ouvert une nouvelle voie au discours sur l'Afrique, Mudimbe ne se garde pas de signaler l'ambiguïté de la démarche du philosophe existentialiste. Il écrit : « But what an ambiguity in raising the French existentialist to the rank of philosopher of negritude ! The resources and promise of a young ideology devoting itself to the needs of self-rediscovery were to be cast into a very critical but somehow stultifying mold. » Et peu après il ajoute : « It could be said of *Black Opheus* that while correcting the potential theoretical excesses of the ideology of negritude, it did so in a high-handed manner, thwarting other possible orientations of the movement. At the same time, it subjugated the militants's generosity of heart and mind to the fervour of a political philosophy. Sartre, in the 1940s and early 1950s, was promoting, in the name of commitment, the moral demand of choosing political sides. A substantial part of *Being and Nothingness* is devoted to the tension between the *for itself (pour-soi)* and *for others (pour-autrui)*. Now Sartre dedicated himself to the analysis of the concrete consequences of this dialectic as illustrated by colonial systems [...] It was to the credit of Senghor that he was not stifled by the peremptory arguments and the vision of this first theoretician of negritude whom he had aroused : he had asked Sartre for a cloak to celebrate negritude ; he was given a shroud. » (IA, 84-85)

contexte de l'Afrique postcoloniale. Ce n'est que dans la mesure où ils sont repensés et convertis à nous (Africains) que les cadres méthodologiques foucauldien et sartrien peuvent servir la cause de l'émancipation africaine.

Il semble que la combinaison de la notion stratégique de « tolerable falsehoods » telle que théorisée par Anthony Kwame Appiah avec ce qu'Edward Said appelle « un mode de pensée paradoxal » peut aider à mieux saisir la démarche de Mudimbe.

Partant du fait que c'est l'intérêt qui dirige et constitue nos tâches théoriques, Anthony Appiah affirme que ces mêmes intérêts déterminent « what sorts of falsehoods are tolerable ». « The understanding of agents and texts through the language of the subject is guided by different interests from the understanding that operates in the language of social structure [...] These different interests make different idealizations appropriate, different falsehoods tolerable » (Appiah 1991 : 79). Et il ajoute : « But precisely because the guiding interests are differently rooted, a simple equation of the terms as they occur in the two discourses entails a conflation of different meanings » (79). Ainsi que le suggère William Slaymaker, ce que Appiah vise avec cette notion de « tolerable falsehoods », c'est de « permettre aux individus de choisir des chemins contradictoires parce que, pratiquement parlant, à différents niveaux nous avons différents intérêts qui devraient permettre ces “intolerable falsehoods” » (1996 : 121). On peut comprendre dans ce sens le mélange entre une esthétique postmoderne et une veine profondément humaniste dans l'œuvre de Mudimbe. Tout en prenant un point de vue postmoderne, Mudimbe, comme Said, affirme que « history is made by men and women, just as it can also be unmade and rewritten, always with various silences and elisions, always with shapes imposed and desfigurements tolerated » (Said 2003 : xviii).

Si par le côté postmoderne, on peut vouloir l'inscrire dans le contexte universitaire américain des années 1980, son côté humaniste y résiste. Au moment où les critiques américains se demandaient si un savoir humaniste était encore possible après Foucault (Arac 1988), Mudimbe, lui, le revendiquait dans *The Invention of Africa* qu'il termine en ironisant sur la prophétie foucauldienne de la mort de l'homme. On peut ainsi parler de lui comme d'un « critique postmoderne marginal » (Slaymaker 1996 : 121). De même, s'il conteste la représentation eurocentrée de l'Afrique et de la *gnose* africaine, ce



n'est pas pour tomber dans le piège d'une méthodologie de l'afrocentrisme qui, par ailleurs, échoue dans sa prétention à déterminer la « vraie identité » de l'Afrique et des Africains. La raison de cet échec étant qu'elle veut fixer ce qui ne peut être fixé (Kalulambi 2003 : 221).

Puisant dans ses nombreux héritages et dans son expérience, Mudimbe cherche constamment à se frayer un chemin personnel qui va en zigzag, libre de tous dogmes culturels. Sa manière d'avancer entre traditions et systèmes philosophiques parfois antagonistes fait écho à celle de Michel de Certeau qui, en un texte qui est comme une allégorie de sa propre pratique, parle de l'acte de lire comme d'un « braconnage » et de l'espace de lecture comme d'un « espace de jeux et de ruses » (Certeau 1980 : 252), un espace « des errances et des inventivités qui jouent avec les expectations, les chicanes et les normalités de « l'œuvre lue » (246). Et il ajoute :

En effet, elle [la lecture] n'a pas de lieu : Barthes lit Proust dans le texte de Stendhal ; le téléspectateur lit le paysage de son enfance dans le reportage d'actualité. La téléspectatrice qui dit de l'émission vue la veille : « c'était idiot et je restais pourtant là », par quel lieu était-elle captée, qui était et pourtant n'était pas celui de l'image vue ? Ainsi du lecteur : son lieu n'est pas *ici* ou *là*, l'un ou l'autre, mais ni l'un ni l'autre, à la fois dedans et dehors, perdant l'un et l'autre en les mêlant, associant des textes gisants dont il est l'éveilleur et l'hôte, mais jamais le propriétaire. Par là, il esquive aussi la loi de chaque texte en particulier, comme celle du milieu social. (252)

C'est précisément dans cet esprit qu'on peut comprendre les confessions que fait Mudimbe à la fin du dernier chapitre et dans le « Coda » de *The Idea of Africa*. Après avoir dit comment il a arrangé les thèmes et les motifs, les périodes historiques et les discours dans le but de montrer ce qu'il croit être la plus importante dimension d'une aliénation, il écrit : « Moving in my imaginary library, which includes the best and the worst books about the idea of Africa, I chose my own path. It led me beyond the classically historical boundaries (in terms of reference and texts) [Me promenant dans ma bibliothèque imaginaire, qui comprend les meilleurs et les pires livres sur l'idée de l'Afrique, j'ai choisi mon propre chemin. Il m'a conduit au-delà des frontières historiques classiques (en termes de référence et de textes)] » (IdA, 213). Avant cela, il avait suggéré que « the epistemological and intellectual disorder represented by my reading is, indeed, also a political issue [le désordre épistémologique et

intellectuel représenté par ma lecture est aussi un enjeu politique] » (208) et évoqué les avantages liés aux « contradictions de son engagement méthodologique » (210). Ce « désordre épistémologique et intellectuel » et ces contradictions que nous assimilons aux « tolerable falsehoods » d'Anthony Appiah sont la manifestation du pouvoir et de la force de sa subjectivité face à l'histoire. Ils témoignent d'une nouvelle volonté de vérité en train d'émerger des déplacements opérés sur les textes de la Bibliothèque coloniale.

Enfin, il faut souligner le fait que toute l'œuvre de Mudimbe est gouvernée par la figure du paradoxe. Contre une image de la pensée guidée par l'idée du *con-sensus*, Mudimbe cherche constamment à produire le *dis-sensus*, à exercer son droit d'aller s'asseoir ailleurs. C'est le sens même de sa devise : *Etiam omnes ego non*. Ce mode de pensée paradoxal correspond à une image qu'il s'est faite au tout début de sa carrière universitaire et littéraire de ce que doit être une œuvre qui se veut critique. En effet, dans *Réflexions sur la vie quotidienne* (1972), Mudimbe a ces mots pleins de sens quant à la réception et à la portée de son œuvre :

Le désert de la pensée présente à la fois les charmes de l'étourderie gamine et la beauté illusoire de grandes révélations. Et puis, il y a une irréalité atroce à s'éprendre au jeu de ses propres déductions et à vouloir penser publiquement sa propre foi. Si l'entreprise propose des vérités définitives et qu'elle séduit au point de convaincre, c'est que son projet d'être uniquement critique s'est faussé, elle court alors le danger de devenir une duperie triomphante qui aurait ses fervents. Si, par contre, elle n'attire pas, c'est qu'elle n'a ni objet ni nécessité. Il eût mieux valu alors ne jamais l'entreprendre ou, tout au moins, ne jamais publier ces réflexions d'occasion. (RVQ 5-6)

Si la pertinence de la méthode mudimbienne inspirée de Foucault, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty et Sartre est l'objet de débat, il convient de signaler qu'elle n'inspire pas moins d'autres chercheurs travaillant dans d'autres domaines scientifiques et géographiques. Dans son article « Penser Autrement l'Afrique ou Mudimbe et le miroir des Amériques », Martin Kalulambi Pongo a évoqué le cas du Colombien Arturo Escobar qui, dans ses deux études *La Invention del tercer mundo : construccion y deconstruccion del desarrollo* (1998) et *El final del salvaje* (1999), « dit s'appuyer sur le modèle méthodologique et théorique de Mudimbe pour déconstruire les fondements d'un ordre de connaissance et le discours qu'on porte sur le Tiers-monde comme sous-développé » (Kalulambi, 225). On peut aussi citer le critique et

théoricien latino-américaniste Walter D. Mignolo qui vient de publier un livre au titre fort évocateur : *The Idea of Latin America*.

Cela dit, examinons maintenant comment Mudimbe investit sa « phénoménologie structurale » (Ekpo 1991) sertie des éléments d'une esthétique et d'une poétique postmodernes dans l'analyse de l'invention européenne de l'Afrique.

## Chapitre X

### La structure de la raison coloniale et l'invention de l'Afrique

#### 1. Les modulations de la tradition du discours sur les « autres »

Comme l'a proposé Immanuel Wallerstein (1995), le concept d'Afrique tel qu'il est débattu dans les sciences humaines et sociales depuis les années 1950 en Afrique est une « production » de la colonisation européenne. Cependant l'émergence de ce concept participe d'une « longue tradition » (IdA, xii) du discours sur les « autres » (les non-occidentaux). Héritée des Grecs, la tradition de ce que Mudimbe appelle « a science of barbarians [une science des barbares] » (IdA, 92) a pris des configurations spécifiques selon les contextes épistémologiques, sociohistoriques et idéologiques.

Si, depuis les voyageurs et historiens grecs, spécialement Hérodote, l'Afrique est représentée comme le paradigme de la différence, il reste que ce n'est pas de la même manière que cette différence a été conceptualisée par le Français Blaise de Vigenère, traducteur, en 1614, des *Icônes*, livre dans lequel Flavius Philostratus (né à Lemnos en 170) relate l'histoire d'Hercules chez les Pygmées de Libye et moralise sur « the misery of human existence [la misère de l'existence humaine] » (IdA, 1) ; ou par l'Anglais Robert Burton dans son traité *Anatomy of Melancholy* (1621), etc. Ces textes s'inscrivent dans le sillon d'une ancienne tradition qu'ils réactivent et réarrangent selon le contexte de l'époque. Ils interprètent le monde dans le sens de l'expansion de l'espace européen, à la manière dont le planisphère publié par Mercator en 1569 le représente (IdA, 6).

Chez Burton, par exemple, la figure du sauvage émerge « aux frontières des valeurs normatives du cercle géographique européen » (6). Plus précisément, dans l'*Anatomie de la mélancolie*, l'espace de son émergence est perçu comme un espace en négatif ; c'est un non-lieu. Il s'agit d'un « refused place [lieu refusé] », « a monstrous place [un espace monstrueux] », « a place where madness and melancholia reign supreme [un espace où la folie et la mélancolie règnent souverainement] » (Burton cité dans IdA, 6). Enfin, c'est un espace à conquérir pour y faire régner l'ordre, à sauver des ténèbres de

l'ignorance par la science, et du paganisme ou de la corruption par le christianisme. Ces trois entreprises (conquête, science, et évangélisation) signifient un triple contrôle nécessaire à l'expansion du modèle historique occidental.

En ce qui concerne l'Afrique, cette action de « conversion » ou de réduction au « Même » européen aura précisément lieu aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. En exploitant les travaux des explorateurs et voyageurs européens, on constitue ce que Mudimbe appelle « Bibliothèque coloniale » (Colonial Library). Expression d'une volonté de savoir et de pouvoir, cette bibliothèque est à la fois signe et promesse de la victoire de la lumière de l'Occident bourgeois et chrétien sur les ténèbres de l'Afrique. Comme le dit Mudimbe, cette bibliothèque représente un corps de savoir constitué avec la visée explicite de traduire fidèlement et de déchiffrer l'objet africain. Elle accomplit un projet politique dans lequel, prétend-on, l'objet dévoile son être, ses secrets, et son potentiel à un maître qui pourrait, finalement, le domestiquer (IdA, xii).

Il est important de noter qu'au moment où colons, anthropologues et missionnaires ont commencé à constituer la Bibliothèque coloniale qui a produit l'idée de l'Afrique dont nous sommes, consciemment ou inconsciemment, encore tributaires aujourd'hui, deux paradigmes théoriques dominaient la pensée scientifique. Il y avait d'une part l'évolutionnisme qui a fondé l'approche universaliste et historico-naturelle de la diversité humaine, de l'autre, la consolidation des États nations reflétée par l'émergence des théories modernes de la culture et de la société. L'espace géographique à découvrir et à explorer fut transformé en laboratoire où les hypothèses scientifiques allaient être testées, et en territoire à occuper (Fabian 2000 : 16).

La prédominance du paradigme évolutionniste permet de comprendre pourquoi la stratégie de conversion culturelle consistera, entre autres, en une éradication de la « différence africaine » au profit de l'expansion et de l'imposition des signes relevant de la tradition occidentale. L'Occident étant considéré comme le seul espace de l'histoire humaine et de la révélation (PF, 5), toute autre culture ne pouvait avoir de sens qu'en fonction de la civilisation occidentale.

Enfin, si la longue tradition de la « science des barbares » qui a trouvé son point culminant dans la Bibliothèque coloniale s'est chaque fois spécifiée selon les contextes épistémologiques, sociohistoriques et idéologiques, force est de souligner la permanence de quelques invariants. En effet, depuis Hérodote jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, le discours

sur les Autres (les *barbaroi*, les sauvages ou les primitifs) signifie toujours l'assujettissement de ces derniers à la mémoire et à l'imagination des Occidentaux. Par les récits faits à leur sujet, les autres sont recréés d'après les instruments de perception, les intérêts et les humeurs des conquérants. Dans la mesure où le discours sur l'Autre épouse le plus souvent une volonté de pouvoir, l'Autre, le « sauvage » dont on décrit les mœurs et les croyances malades est non seulement un objet scientifique à décrypter mais aussi un sujet du pouvoir (Fabian 2001 : 105).

En somme, par le geste d'écrire un récit à propos d'une communauté « sauvage », une surface autonome est placée sous l'œil du sujet (occidental) qui se donne ainsi le champ d'un vouloir propre, d'une maîtrise, d'une transformation. L'Autre est contenu et représenté par des structures de pouvoir et d'assujettissement. Il est comme placé dans une classe, un tribunal, une prison, un manuel, afin d'être analysé, étudié, jugé, surveillé et gouverné.

Dans le chapitre III (« The Power of The Greek Paradigm ») de *The Idea of Africa*, Mudimbe montre que les discours des voyageurs grecs, des conquérants romains, des explorateurs et des anthropologues depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle s'accordent sur un point qui manifeste bien leur pouvoir : c'est l'acculturation intégrale à laquelle sont soumis les non-occidentaux. *Mutatis mutandis*, ce que Strabon a dit des Cavari, à savoir qu'ils ne sont plus des barbares parce que leur manière de parler, de vivre et leur organisation politique ont été romanisées, peut s'appliquer à ceux qui, au dix-neuvième et au vingtième siècle, ont été les objets de l'anthropologie appliquée (IdA, 92). Non, pourrait-on dire, ils ne sont plus des sauvages, la « mission civilisatrice » les a transformés, convertis au modèle sociopolitique et économique européen ! Mais cette affirmation a des limites. Car au lieu d'un espace qui ne serait que le double de l'espace occidental, on a assisté en Afrique à l'émergence d'un « espace métissé » (TF, 155).

## 2. La structure de la raison coloniale

### 2.1. Un système de savoir-pouvoir

La raison coloniale peut être caractérisée comme une raison totalitaire ou, si l'on préfère, disciplinaire, au sens que le mot discipline a dans *Surveiller et punir* de Michel Foucault. En effet, Michel Foucault

entend par disciplines « ces méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité » (Foucault 1975 : 139).

En prenant comme point de départ la Conférence de Berlin où les nations européennes se partagèrent l'Afrique comme « an empty space that had only to be reached in order to be put on the map » (Fabian 2000 : 17), et en considérant les techniques de classement, d'enregistrement et de répartition auxquelles était soumise l'étrangeté physique et humaine de l'Afrique, on peut dire que la raison coloniale est un système normalisateur dont les vertus sont d'ordre disciplinaire. Elles ressortissent à cette grammaire disciplinaire dont la première des opérations est « la constitution de “tableaux vivants” qui transforment les multitudes confuses, inutiles ou dangereuses, en multiplicités ordonnées » et utiles (OP, 76). Administrateurs coloniaux, anthropologues et missionnaires constituent un registre général et permanent de la totalité (physique et humaine) à discipliner, divisent avec soin l'espace hospitalier et font un classement systématique des maladies, des coutumes et croyance à éradiquer. Il s'agit, pour eux, d'organiser le multiple, de se donner un instrument pour le parcourir et le maîtriser afin de lui imposer un ordre (OP, 77). Comme le dit Achille Mbembe :

Le projet colonial ne visait rien moins que cela : à partir d'une contrainte calculée, plier cette masse informe qu'étaient les multitudes indigènes, la rendre constamment disponible, lui insuffler « l'automatisme des habitudes », la surveiller, coordonner ses gestes et, partant, la « perfectionner » (« civiliser ») afin qu'elle devienne en fin de compte productrice d'efficacité. Procès de soumission et d'utilisation donc, mais aussi théorie générale du « dressage », impliquant la mise sur pied de schémas de « docilité » que soutenaient d'innombrables contraintes, des interdits de divers ordres et des obligations sans nombre dont le régime de l'indigénat fut peut-être l'exemple le plus accompli. Procès de « quadrillage » aussi, qu'il s'agisse du temps, de l'espace, des mouvements, voire de l'imaginaire. (Mbembe 1996 :30)

En bref, la raison coloniale se définit par un ensemble d'opérations jumelles où les deux constituants – distribution et analyse, contrôle et intelligibilité (rationalisation) – sont solidaires l'un de l'autre.

Trois projets interdépendants et complémentaires définissent cette raison disciplinaire : « the domination of physical space, the reformation of natives' minds, and the integration of local economic histories into the Western perspective [la domination de l'espace physique, la

réforme de l'esprit des indigènes et l'intégration des histoires économiques locales dans la perspective occidentale] » (IA, 2). Ces trois projets forment ce que Mudimbe appelle « colonizing structure » qui embrasse complètement les aspects physiques, humains et spirituels de la situation coloniale et indique clairement le type de métamorphose visée (IA, 2).

À ces trois projets interdépendants correspondent trois systèmes de pouvoir et de savoir qui se chevauchent, présidant au contrôle, à la délimitation et à l'autorisation des discours et actions sur les indigènes, leurs institutions sociales et leurs croyances. Il s'agit de « the colonial state, science and Christianity [l'État colonial, la science et le christianisme] » (PF, 4).

Sous l'autorité de l'État colonial, l'administrateur transforme les espaces « sauvages » en cadres civilisés. Le droit naturel et la science coloniale lui fournissent le savoir et les techniques concrètes nécessaires à la programmation de son action politique de colonisation et de civilisation. Au nom de la science, les anthropologues codifient les comportements des sauvages, leurs institutions et leurs croyances. Enfin, conformément aux recommandations du Magistère et aux exigences théologiques de l'extension de l'histoire du salut aux non occidentaux, le missionnaire s'investit dans la lutte de « la vraie lumière » contre l'obscurité des traditions et croyances locales (PF, 5). Mudimbe fait remarquer que dans l'action de ces trois pouvoirs, on peut déceler « des procédures de pathologisation des Africains » et d'invention des indigènes (natifs), des tribus et des états coloniaux, modelés sur des classifications fonctionnelles (PF, 4).

Malgré les différences et les spécificités qui les caractérisent, un principe commun fonde ces trois systèmes et oriente les actions qu'ils commandent vers un même objectif. De plus, ce principe met en évidence leur commune filiation épistémologico-idéologique ainsi que leur participation à une seule et même mission, à savoir l'expansion de l'Europe qui commande la « réduction des différences à l'historicité occidentale » (IA, 22). Il s'agit précisément du principe de « l'absolu occidental » qui présente l'Occident comme lieu unique de l'engendrement du sens et espace de récapitulation de tout langage humain sur le divin. Pour les administrateurs coloniaux, les anthropologues et les missionnaires, l'expérience occidentale est le signe par excellence « du savoir, de l'expérience humaine et de la révélation de Dieu » (PF, 6).



Ce principe ethnocentrique dénie à l'expérience africaine une intelligibilité propre. Ce qui lui donne sens et intelligibilité, c'est la série complexe des manipulations permettant à l'Occident de l'arrimer à sa conscience historique. C'est en ce sens que l'Africain dans les discours des missionnaires, des anthropologues et des administrateurs coloniaux est dépeint comme quelque chose que l'on juge (comme dans un tribunal), quelque chose que l'on étudie et décrit (comme dans un Curriculum), quelque chose que l'on surveille (comme dans une école ou une prison pour le remodeler), enfin, quelque chose que l'on illustre (comme dans un manuel de zoologie). À chaque fois, l'Africain « est contenu et représenté par des structures dominantes » (Said 1980 : 55). Le discours qui est tenu sur lui a pour but de montrer le bien-fondé d'une mission colonisatrice. On le « pathologise » et « animalise » pour faire de la mission coloniale une indispensable mission d'humanisation et de régénération. Bref, qu'il soit religieux, politique ou scientifique, le discours colonial propose

an ideological explication for forcing Africans into a new historical dimension [...] both types of discourses are fundamentally reductionist. They speak about neither Africa nor Africans, but rather justify the process of inventing and conquering a continent and naming its "primitiveness" or "disorder", as well as the subsequent means of its exploitation and methods for its "regeneration".

[une explication idéologique pour justifier l'incorporation des Africains dans une nouvelle dimension historique [...] tous les types de discours sont fondamentalement réductionnistes. Ils ne parlent ni de l'Afrique ni des Africains, mais plutôt justifient le processus d'invention et de conquête d'un continent, le droit de nommer sa « primitivité » ou son « désordre », ainsi que les moyens de son exploitation et de sa « régénération ».] (IA, 20)

C'est dans ce sens que Mudimbe a écrit dans *L'Odeur du père* que l'Occident a créé « le sauvage » afin de « civiliser », le « sous-développement » afin de « développer », « le primitif » pour pouvoir faire de l'ethnologie. Et on pourrait ajouter le païen pour faire la mission. Ces banalités couvrent des modèles écrasants qu'il s'agit d'accepter ou de rejeter pour donner une nouvelle destinée à l'Afrique (OP, 57).

En somme, on peut dire que les systèmes de savoir-pouvoir qui constituent la raison coloniale sont, chacun en soi et les trois ensemble, « des expressions insignes d'une volonté de vérité exprimée en un déploiement complexe et savant des réseaux de surveillance et de contrôle » de l'Africain et de son univers. « Ainsi la Foi, comme la Science et la Société [l'État colonial] ne pouvaient être que des abso-

lus excluant, de par leurs êtres mêmes, toute proposition qui ne dériverait pas de l'ordre [occidental] dont elles étaient, à la fois, les incarnations et les garantes » (79).

## 2.2. Une raison essentialiste et binaire

On l'aura sans doute remarqué, par son « ethnocentrisme », la raison coloniale préside à la production des sociétés, des cultures et des êtres humains marginaux (IA, 4). Elle pose l'Occident et l'Afrique comme deux entités, mieux encore, deux essences originales, s'opposant entre elles comme la nuit à la lumière, la déraison à la raison, la maladie à la santé, la barbarie à la civilisation. Ce faisant, elle enferme l'Africain colonisé dans la logique culturelle que Jacques Derrida appelle « dialectique de l'appropriation et de l'aliénation » ou de « l'appropriation comme expropriation » (Derrida 1997 : 32), au sens où l'entrée de l'Africain dans la modernité est présentée comme impliquant nécessairement la perte de sa mémoire pour assimiler la mémoire de l'Occident moderne et chrétien. Mudimbe le suggérait déjà dans *L'Autre face du royaume* :

C'était la règle de la colonisation, elle est celle de l'aliénation : ou ceci ou cela, si ceci, on perd cela ; si cela, j'ai cela sans ceci, c'est-à-dire un cela diminué. Un exemple plus vivant : ou votre gentille « sauvagerie » ou la « civilisation ». Si vous choisissez la « sauvagerie », « l'impérialisme » vous aura (l'ethnocide, vous connaissez ?) et vous perdrez tout ; si vous choisissez la « civilisation », vous virez amputés de votre « culture ». (AFR, 154)

Dans sa construction de base, le binarisme colonial se formule de la manière suivante : Eux (l'Afrique) versus Nous (l'Occident). Cette opposition fonde une série de dichotomies conceptuelles qui, aujourd'hui encore, continuent à orienter des discours tenus dans divers domaines scientifiques, dont celui de la littérature africaine (IdA, 180). On peut, entre autres, citer : traditionnel vs moderne, oral vs écrit/imprimé, mythe vs histoire/science, communautés agraires et coutumières vs civilisation urbaine et industrielle, économie de subsistance vs économie de marché, etc. (IA, 4).

Comme le suggérait Michel de Certeau dans *L'Écriture de l'histoire*, ces oppositions binaires, surtout celle qui oppose l'oral à l'écrit (et dans sa suite, le mythe à la science, l'ethnologie à la sociologie et à l'histoire), renvoient aux quatre notions qui ont organisé le

champ scientifique dont le statut s'est fixé au XVIII<sup>e</sup> siècle et qui a reçu d'Ampère son nom d'ethnologie. Il s'agit de l'*oralité*, définie comme « communication propre à la société sauvage, primitive, ou traditionnelle », la *spatialité* ou « tableau synchronique d'un système sans histoire », l'*altérité* qui est « la différence que pose une coupure culturelle » et l'*inconscient* ou « statut de phénomènes collectifs référés à une signification qui leur est étrangère et n'est donnée qu'à un savoir venu d'ailleurs » (Certeau [1975] 1993 : 217). Chacune de ces notions garantit et appelle les autres avec qui elles font système. Ainsi, par exemple, « dans la société sauvage étalée sous le regard de l'observateur comme un pays immémorial [...], on suppose une parole qui circule sans savoir à quelles règles silencieuses elle obéit. Il appartient à l'ethnologue d'articuler ces lois dans une écriture et d'organiser en tableau de l'oralité cet espace de l'autre » (217). Le sauvage, autrement dit, est perçu comme attendant toujours déjà l'arrivée de l'étranger pour que ce dernier lui fasse prendre conscience de ce qu'il est.

Le « quadrilatère "ethnologique" » a son corollaire avec l'historiographie moderne, dont la construction a mis en jeu, à la même époque, quatre notions opposées, à savoir l'*écriture*, la *temporalité*, l'*identité* et la *conscience*. Ce qui donne le système d'opposition que nous venons de détailler et dont on trouve les traces chez Claude Lévi-Strauss lorsqu'il veut distinguer l'ethnologie de l'histoire. « L'ethnologie, dit-il, s'intéresse surtout à ce qui n'est pas écrit ». Cette distinction s'établissant à partir des matériaux (écrits ou non écrits) se redouble d'une autre qui concerne leur relation au savoir : l'histoire organise « ses données par rapport aux expressions *conscientes*, l'ethnologie par rapport aux conditions *inconscientes* de la vie sociale » (Lévi-Strauss 1958 : 33 et 25, de Certeau [1975] 1993 : 216).

On s'en aperçoit : dans le système de la raison coloniale, l'opposition entre l'oral et l'écrit est fondamentale. En fait l'entreprise de conquête coloniale peut être représentée comme l'épopée de l'écriture qui est l'indice du pouvoir que l'Europe bourgeoise s'est donné (Certeau, 201). Pour le voyageur européen, le missionnaire, l'administrateur colonial et l'ethnologue, écrire des livres sur l'Afrique et ses croyances, transcrire et traduire les mythes, légendes et contes africains, c'est maîtriser l'altérité pour mieux la transformer. C'est œuvrer dans le sens du passage de la fable à la science, du mythe à l'histoire, du paganisme au christianisme qui est une religion du livre. D'où

l'importance de la « Bibliothèque coloniale », symbole, s'il en faut, de la production du nouvel espace (texte) africain ordonné selon les postulats de l'anthropologie, du christianisme et de la science coloniale (SS, 437 ; TF, 147). La Bibliothèque coloniale représente « the "universality" actualized by the European cultural and political saga as the only project for all other cultural "singularities" [l'universalité actualisée par la saga culturelle et politique européenne considérée comme le seul projet des autres singularités culturelles] » (TF, 96).

En bref, symbole du pouvoir qu'a l'Occident capitaliste de coloniser tout espace étranger comme on s'approprié une feuille vide pour y inscrire ses utopies et ses fantasmes, l'écriture stabilise l'oral et permet de transformer de manière créative les tables des mémoires et des identités marginales en les introduisant dans les taxinomies du discours moderne (SS, 444)<sup>36</sup>. Dans la logique et l'économie de l'entreprise coloniale de conversion culturelle,

le laboratoire de l'écriture a fonction stratégique : soit qu'une information reçue de la tradition [conte, légende, mythe] ou de l'extérieur s'y trouve collectée, classée, imbriquée dans un système et, par là, transformée, soit que les règles et les méthodes élaborées dans ce lieu permettent d'agir sur l'environnement et de le transformer. L'île de la page est le lieu de transit où s'opère une inversion industrielle : ce qui y entre est un « reçu », ce qui en sort est un « produit ». Les choses qui y entrent [mythe, épopée, fable...] sont des indices d'une « passivité » du sujet [occidental] par rapport à la tradition ; celles qui en sortent, les marques de son pouvoir de fabriquer des objets. (Certeau 1990 : 200)

L'écriture et la traduction font partie des réseaux de contrôle et de surveillance par lesquels le sujet colonial et son milieu sont reconstruits, remodelés par la puissante machinerie du savoir-pouvoir bourgeois. La transcription/traduction sert à domestiquer l'Afrique et à en faire une province du domaine de savoir européen. De là la nécessité, comme le montrent Mudimbe et Tejaswini Niranjana (1992 : 6), de lier l'exercice postcolonial de réécriture de l'histoire avec la retraduction ou le réarrangement des textes de la « Bibliothèque coloniale ».

---

<sup>36</sup> À ce sujet, lire notre article « La littérature orale comme production coloniale. Réflexion sur quelques enjeux postcoloniaux », dans les *Cahiers d'Études Africaines* XLIV (4), 276 (décembre 2004) : 793-813.

### 3. Illustration : les missionnaires et la raison coloniale

Dans un chapitre fondamental de *L'Odeur du père* intitulé « Pouvoir culturel de l'Occident et christianisme », Mudimbe écrit :

L'on dit mal les ambiguïtés de l'action de l'Église en Afrique lorsqu'on clame que l'Église soutenait la colonisation et le programme du colonisateur. L'Église était dans la colonisation, elle assumait les principes des conquêtes appelés à désagréger « la sauvagerie », elle s'intégrait dans le programme de la colonisation établi par les métropoles européennes au nom de la civilisation. Les principes d'universalité et de catholicité, s'ils fonctionnaient selon les vœux de la papauté n'ont jamais supprimé véritablement les motivations nationales. (OP, 116-117)

Cette citation suggère assez bien pourquoi nous choisissons l'action missionnaire d'évangélisation ou de conversion des païens au christianisme pour illustrer la logique de l'entreprise coloniale de conquête et de conversion culturelle de l'Afrique. En effet, étant « un champ à plusieurs valeurs », en l'occurrence religieuse, politique et culturelle, la mission est un terrain privilégié d'observation de l'interdépendance et de la complémentarité des systèmes de savoir-pouvoir qui définissent la raison coloniale.

Depuis les temps des papes Nicolas V avec ses encycliques *Dum Diversas* (1452) et *Romanus Pontifex* (1455), Alexandre VI avec sa bulle *Inter Caetera* (1493), l'extension de l'histoire du salut aux Gentils des nouveaux mondes a souvent signifié l'extension de l'histoire de l'Occident au reste du monde. De la fin du XIX<sup>e</sup> siècle aux années 1950, la mission entraîne « l'extension des idées morales de l'Occident, respect de la personne, monothéisme rationnel, séparation du sacré et du profane, famille monogamique, ascèse par le travail productif » aux colonies (Eboussi Boulaga 1981 : 29). L'évangélisation va de pair avec la destruction des institutions païennes et sauvages, pour leur substituer d'autres dites chrétiennes ou, tout simplement, voulues par Dieu, au sens où le discours comme l'action des missionnaires trouve son autorité ultime dans le positivisme de la révélation. C'est ce positivisme qui fonde ultimement la revendication occidentale « d'hégémonie et du monopole du sens de l'existence » (Eboussi Boulaga 1981 : 18).

Comme le dit Mudimbe, même imaginaire ou fantaisiste, le discours missionnaire s'auréole de « l'autorité de la vérité ». Le missionnaire n'a pas à engager un dialogue avec les païens et les « sauvages » mais à imposer la loi de Dieu qu'il incarne. Toutes les cultures non

chrétiennes doivent subir un processus de réduction aux normes qu'il représente (IA, 48). C'est la volonté suprême de Dieu qui veut le salut de tous.

Cette situation permet de comprendre pourquoi Mudimbe a écrit que le christianisme « était en Afrique l'une des meilleures expressions de l'impérialisme occidental et le symbole le plus remarquable de son pouvoir culturel » (OP, 118). En effet, véritable « savoir-pouvoir-absolu », la révélation fonde « la prétention du christianisme d'être la vérité et la norme prédonnées de toute existence authentique et l'unique matrice des hommes véritables » (Eboussi Boulaga 1981 : 8).

### 3.1. *Le missionnaire et la « Bibliothèque coloniale »*

Représentant du Christ, comme le montra ironiquement Mongo Beti dans *Le Pauvre Christ de Bomba* (1956), le missionnaire est aussi un homme de science rivalisant parfois avec l'anthropologue ou l'ethnographe (IA, 65-67). Son rôle est capital dans la constitution de ce corps de savoir dans lequel le non-occidental se dévoile comme manquant la norme occidentale et s'offre comme sujet à convertir, à transformer et à normaliser (TF, 176).

Il suffirait de se souvenir de ce que Janzen (1985 : 231-232) a dit au sujet des conséquences de l'alphabétisation et de l'écriture sur les religions africaines pour saisir ce que nous voulons suggérer. L'altération et la désarticulation que les missionnaires font subir aux « contes », « proverbes », « fables » et récits populaires Kongo qu'ils recueillent et transcrivent pour en faire le véhicule de la morale chrétienne correspond à la visée même de la Bibliothèque coloniale. Janzen écrit :

A favourite device of early Kongo catechists no doubt encouraged by their mentors, was the moralizing folktale, which would take a classical story and tell it unchanged but attach at the end a "moral" with explicitly Christian didactic intent. At other times the folktale or fable was revised so as to make it Christian in form and outcome. Numerous anthologies of folktales, fables and proverbs were published by the mission, some achieving widespread fame. [...] The incorporation of oral genres into early mission-sponsored writing in Kongo culture may be generally characterized by its disarticulation. That is, oral genres appear in print as if pieces had been cut out of a fabric, severing them from their related ritual and social meanings, and inserted somewhat arbitrarily onto a new fabric, that of the Christian way of life.

[Un dispositif favori des premiers catéchistes Kongo encouragés par leurs mentors était le récit moralisateur. Il consistait à prendre un récit classique et à le raconter inchangé mais à lui attacher à la fin une « morale » avec une intention didactique explicitement chrétienne. En d'autres moments, le récit populaire ou la fable était revu dans le but de le rendre chrétien dans sa forme et son contenu. Nombreuses anthologies de récits populaires, fables et proverbes furent publiés par la mission et certaines connurent une renommée. [...] L'incorporation des genres oraux de la culture Kongo dans les premiers écrits sponsorisés par les missions peut être généralement caractérisée par sa désarticulation. À la sortie de l'impression, les genres oraux apparaissent comme si des parties du tissu avaient été sectionnées, coupées de leur rituel et de leur signification sociale originelle, et insérés presque arbitrairement dans un nouveau cadre, celui du christianisme.] (Janzen 1985 : 232)

En se limitant au Congo belge, on peut citer un certain nombre de missionnaires qui ont prêté main forte à la science coloniale. Il y a, par exemple, les Jésuites belges Van Wing, M. Plancquart et J. Struye. Outre ces Jésuites, il y a aussi Mgr Roelens avec son « Esquisse psychologique de nos Noirs », le Père Van Caeneghem, auteur de *La Notion de Dieu chez les Baluba du Kasai*<sup>37</sup> et le franciscain Placide Tempels.

Assurément, parmi les noms énumérés ci-dessus, celui du franciscain Placide Tempels mérite qu'on s'y arrête un peu. En effet, *La Philosophie bantoue* de Tempels montre parfaitement comment mission scientifique, mission de conversion chrétienne et mission civilisatrice sont intimement liées. Le dernier chapitre intitulé « La philosophie bantoue et notre mission civilisatrice » est fort significatif à ce sujet. Il montre ce vers quoi tout converge. En fait, l'étude de ce qui constitue la différence entre « Nous » (les civilisés, chrétiens) et « Eux », leur conception de l'être, leur métaphysique, leur anthropologie ou psychologie, leurs notions du bien (éthique) et de la justice (droit), se fait dans le but ultime d'offrir aux missionnaires et aux agents coloniaux les connaissances nécessaires pour accomplir avec succès leur mission de christianisation et de civilisation. C'est ainsi que Tempels peut écrire :

---

<sup>37</sup> Van Wing, Joseph, *Études Bakongo. Histoire, sociologie, religion et magie*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1959 ; Plancquart, M., *Les Sociétés secrètes chez les Bayaka*, Louvain, Bibliothèque du Congo, 1930 ; Struye, J., *Les Bakongo dans leurs légendes*, Bruxelles, IRC, 1936 ; Van Caeneghem, *La Notion de Dieu chez le Baluba du Kasai*, Bruxelles, ARSOM, 1956 ; Roelens, Mgr., *Esquisse psychologique de nos Noirs*, Namur, s.éd. ; Idem, « La formation du clergé indigène », *Actes de la première plénière des Ordinaires des Missions du Congo-Belge et du Rwanda-Urundi*, Léopoldville, Imprimerie du Courrier d'Afrique.

C'est aux coloniaux de bonne volonté que s'adresse cet ouvrage. Nous voyons chaque jour des heureux présages de l'intérêt grandissant que porte la classe intellectuelle de la colonie, à prendre à cœur sa réelle mission de guide [...]

Les Bantous peuvent être éduqués, si l'on prend comme point de départ leur indestructible aspiration vers le renforcement vital ; sinon on ne les civilisera pas. La masse sombrera, toujours plus, dans les applications fausses de sa philosophie, c'est-à-dire dans les humiliantes pratiques « magiques » ; pendant ce temps, les autres, les évolués, constitueront une classe de pseudo-européens, sans principes, sans caractère, sans but, sans sens. (Tempels [1949] 1965 : 120)

Comme le dirait Christopher Miller, Tempels veut connaître la différence que constitue la vision du monde bantoue pour mieux l'altérer ou l'assimiler (Miller 1990 : 11-14) par le christianisme présenté comme son seul accomplissement possible. Ce passage en témoin :

[L]e paganisme bantou, l'antique sagesse bantoue aspire du fond de son âme bantoue vers l'âme même de la spiritualité chrétienne. Ce n'est que dans le christianisme que les Bantous trouveront l'apaisement de leur nostalgie séculaire et la pleine satisfaction de leurs aspirations les plus profondes [...] Le christianisme, et notamment dans sa forme la plus haute, la plus spiritualisée, est le seul assouvissement possible de l'idéal bantou. Mais il est indispensable d'exposer la pérenniale doctrine dans les termes de la pensée bantoue [...] La civilisation bantoue sera chrétienne ou elle ne sera pas. (Tempels, 121)

Voilà une manière claire de fonder l'impérativité de la conversion culturelle de l'Afrique et de garantir l'autorité de l'Occident chrétien.

Dans le sens des propos de Tempels sur la nécessité de présenter la « doctrine chrétienne pérenne » en termes bantous, des ecclésiastiques africains ont organisé en langage religieux, ce qui relèverait d'une « économie syncrétique » au sens où les pratiques religieuses traditionnelles s'assignaient comme réponses à des situations sociales. Elles formulaient des finalités dernières en vertu de la continuité d'une parole, d'un mythe, d'une expérience collective. Le problème que posent les travaux des disciples de Tempels qui ont reçu le nom d'« ethnothéologiens » ou « ethnophilosophes » (Mulago 1956, 1965, 1973 ; Kagame 1956, 1968) est celui de la traduction des concepts. En effet, s'il est vrai qu'articuler les catégories chrétiennes, produits d'une expérience historique particulière, en grille d'accueil pour les concepts africains est un moyen de proposer un processus d'appropriation de ces catégories, il n'est cependant pas évident d'affirmer que « la méthode permet l'expression et la transparence des articulations locales en leur spécificité régionale » (CG, 136-137).



Dans les travaux concordistes basés sur la théorie des « pierres d'attente », selon laquelle « les rites des nations ont préfiguré les mystères chrétiens, [...] la morale des sages a pressenti la grandeur des maximes évangéliques » destinées à la porter à son accomplissement (Eboussi Boulaga 1981 : 201), on va du même au même au prix d'une injection pernicieuse du Même chrétien chez l'autre. Les différences, dans ce processus, sont perçues comme des déviations qu'il faut se hâter d'endiguer. À propos de ce processus au cœur de la « tropicalisation » du christianisme, le précepte herméneutique gadamérien résonne dans toute sa force critique :

Nous nous garderons donc des tentatives précipitées qui voudront, par exemple, se servir des concepts de la philosophie idéaliste pour s'approprier la sagesse indienne ou chinoise telle qu'on croie y reconnaître la vérité des kantien, des hégéliens ou même des heideggeriens. (Gadamer 1996 : 244)

En somme, le paradoxe ou, si l'on préfère, l'ambiguïté au cœur de l'œuvre de Tempels est celle qui marquera les travaux des ethnothéologues et ethnophilosophes : comme anthropologie, l'ethnothéologie veut affirmer les cultures locales dans leur dynamisme, alors que comme théologie, elle les nie au profit de l'hégémonie de la doctrine chrétienne importée et dite pérenne (TF, 88-90). C'est aussi dans ce sens que Christopher Miller écrit que les Occidentaux ont produit des descriptions globales qui, en définitive, servaient à intégrer les réalités de l'expérience africaine dans les catégories occidentales de « religion », de « psychologie » ou de « littérature ». Des titres tels que *La Bible noire* et *La Philosophie bantoue*, ou encore *Œdipe noir* et *Le Décameron noir* expriment toujours une volonté d'assimiler ou d'occidentaliser ce qu'on prétend rendre intelligible. Et comme le dit Miller, l'intention devient claire lorsqu'on songe que « no one would call *La Chanson de Roland* *The White Sundjata* [personne n'appellera *La chanson de Roland* *Le Sundjata européen*] » (Miller 1990 : 11).

Nous sommes ainsi en présence des textes qui peuvent créer non seulement du savoir mais aussi la réalité même qu'ils paraissent décrire. Et « avec le temps, ce savoir et cette réalité donnent une tradition, ou ce que Michel Foucault appelle un discours » (Said 1980 [1978] : 113). Les mots de Tempels dans l'introduction de son livre sont significatifs à ce propos. Dans un premier temps, le « Père » de la philosophie africaine avoue :

Nous ne prétendons certes pas que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé en un vocabulaire adéquat. Notre formation intellectuelle nous permet d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrons leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles, et acquiesceront en disant : « Tu nous as compris, tu nous connais à présent complètement, tu "sais" à la manière dont nous "savons" ». (Tempels 1965 : 24)

Après cette déclaration, le missionnaire franciscain ajoute, presque paradoxalement : « Comme les peuples bantous ont une pensée étrangère à la nôtre, nous l'appellerons provisoirement "philosophie" magique, nos mots ne couvriront peut-être pas complètement leur pensée. Nos vocables européens ne fourniront qu'une approximation de concepts et principes qui nous sont étrangers » (27).

En somme, au-delà ou en deçà du paradoxe qu'elles peuvent contenir, les déclarations de Tempels font signe vers deux faits importants. Primo : l'indigène, celui qui est sans langue de savoir (« sans vocabulaire adéquat ») ne peut se dire et être révélé que par la médiation du discours souverain du civilisateur, c'est-à-dire logé dans la place (et le langage) que lui assigne ce dernier. Comme le dit de Certeau parlant de *Robinson Crusoë* de Daniel Defoe, « la différence n'a pour langage que le délire interprétatif – rêves et bizarreries – de Robinson lui-même » (Certeau 1990 : 226). Secundo : dans ce processus de maîtrise ou d'absorption, « la distance d'où vient la voix étrangère est transformée en l'écart qui sépare la vérité cachée (inconsciente) de la voix et le leurre de sa manifestation. La domination du travail scripturaire se trouve [...] fondée en droit par cette structure de "fable" (au sens de parole qui ne sait pas ce qu'elle dit) qui est son produit historique » (Certeau 1990 : 233).

On retrouve ainsi ce que nous avons vu en parlant des quatre notions qui, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, organisent l'ethnologie :

Dans la société sauvage, étalée sous le regard de l'observateur comme un pays immémorial (« les choses ont toujours été ainsi », dit l'indigène), on suppose une parole qui circule sans savoir à quelles règles silencieuses elle obéit. Il appartient à l'ethnologie d'articuler des lois dans une écriture et d'organiser en tableau de l'oralité cet espace de l'autre. (Certeau [1975] 1993 : 215)

C'est cette structure de pouvoir et de réification que le sujet africain désarticule, subvertit et interrompt dans le processus de production d'un « récit pour soi » dans lequel et par lequel il réaffirme sa subjectivité et son droit à la parole.

### 3.2. La mission comme performance politique

Comme l'administrateur colonial, le missionnaire est aussi un représentant de la civilisation européenne. Son langage se loge « dans l'action colonisatrice qui va de la volonté affirmée de convertir des peuples africains à Jésus-Christ, passant par la défense des intérêts d'un pays européen, pour conduire à l'exaltation des vertus et des normes de la civilisation occidentale » (OP, 117). Ceci est tellement vrai que dans son encyclique *Maximum Illud* (1919), le Pape Benoît XV exprima « sa grande peine d'avoir vu apparaître [...] des périodiques missionnaires dont les rédacteurs montrent moins d'empressement pour les intérêts du royaume de Dieu que pour ceux de leur propre nation » (cité dans OP, 116). Ce qui laisse entendre que, bien équilibrés, les intérêts politiques et les intérêts religieux peuvent cohabiter.

Ce n'est pas seulement par le fait de représenter et d'illustrer la culture européenne parmi les « sauvages » que le missionnaire tend à s'assimiler à l'administrateur colonial. Le missionnaire est aussi un administrateur. Il a sous sa responsabilité la gestion et l'administration d'une paroisse qui semble bien être un lieu de gestation de la cité moderne dont l'émergence signifie presque toujours l'érosion ou la rature de la mémoire locale. Comme le dit Mudimbe, pour le missionnaire comme pour l'administrateur colonial, le village est le signe de quelque chose d'autre, d'une tradition qui est, dans le langage de la conversion, opposée à la mémoire présentée par la mission. C'est « the site to be erased in the name of civilization [le site qui doit être effacé au nom de la civilisation] » (IdA, 141).

La conversion au christianisme implique ce qu'Eboussi Boulaga a appelé « extirpation et déracinement de l'être-au-monde » des « sauvages » (Eboussi Boulaga 1981 : 29). « Le converti doit sortir de son monde, habiter des villages construits tout exprès pour lui, des réductions, ou s'y constituer en corps étranger. Bien plus, son monde doit être détruit en ses institutions familiales, politiques et économiques » (Eboussi Boulaga 1981 : 29).

On retrouve ainsi la dichotomie *traditionnel vs moderne* recouvrant cette autre, *païen vs chrétien*. Cette opposition signifie le conflit, mieux, l'incompatibilité entre la mémoire africaine et la mémoire chrétienne et/ou moderne. L'entrée de l'Africain dans la modernité et sa conversion au christianisme ont comme condition nécessaire la ra-

ture, la désarticulation ou l'érosion de la mémoire africaine « à l'avantage de la nouvelle mémoire » (CG, 38). Il faut nier l'espace vécu du païen pour lui imposer un nouvel ordre. Comme le souligne Mudimbe dans *Parables and Fables*, une fois que le missionnaire s'installe en un lieu et y érige une Église, démonstration symbolique du pouvoir divin en terre « païenne », un ordre nouveau s'organise :

the center of life and hope shifts from the *grand place* of the village or the Chief's court to the church and its appendages, which now correspond to an axis of modernization. All traditional socializing events, such as the assembly in the evening around a central fire or weekly social ritual of exchanges of goods in the market, where they exist, lose their absolute pertinence. In terms of social value, they become relative to and depend upon the socioeconomic model exemplified by the parish and its prescription about a modernized way of life. Third, traditional rites of passage, by the very fact that they take place outside the visible place colonized by a new intentionality and dialectic whose center is the church, are bypassed and rejected as devilish.

[le centre de la vie et de l'espoir se déplace de la grand-place du village ou de la court du Chef vers l'Église et ses annexes, qui correspondent maintenant à un axe de modernisation. Tous les événements traditionnels de socialisation, comme le rassemblement, le soir, autour d'un feu central ou le rituel social hebdomadaire des échanges de biens au marché, là où ils existent, perdent leur véritable pertinence. En termes de valeur sociale, ils dépendent dorénavant du modèle socio-économique exemplifié par la paroisse et sa prescription au sujet d'un mode de vie moderne. Troisièmement, par le fait qu'ils prennent place à l'extérieur de la place visible colonisée par une nouvelle intentionnalité et dialectique, les rites traditionnels de passage sont contournés et rejetés comme diaboliques.] (PF, 7-8)

Les missionnaires disposent de plusieurs moyens pour signifier la métamorphose de l'espace africain et son inscription dans l'expérience historique de l'Occident chrétien. Au Congo belge, la politique du toponyme a été l'un des plus importants. Par leur dénomination, par exemple Hemptine-Saint Benoît, Kabwe-Christ-Roi, Katende-Saint Trudon, Mikalayi-Saint Joseph, etc., les paroisses témoignent du fléchissement « du terme ou du nom africain [...] à la grâce et au pouvoir d'une conversion. Joint à un nom de Saint, il cesse, immédiatement, d'être un nom propre pour en devenir un adjectif » (CG, 42).

La même politique du toponyme sera utilisée par les administrateurs coloniaux qui ont transformé « des lieux africains en signes d'une dévotion monarchique ». Ainsi Albertville a nommé ce qui deviendra, lors de l'idéologie politique de l'authenticité, Kalemie, Baudouinville, Moba, et Léopoldville, Kinshasa. Dans la même fou-

lée, d'autres lieux seront la mémoire vivante de l'épopée de l'exploration. C'est le cas, toujours au Congo belge, de Banningville pour Bandundu, Coquilhatville pour Mbandaka et Stanleyville pour Kisangani. « En ces noms », écrit Mudimbe, « c'est notre échec qui se célébrait » (CG, 41) ou, ce qui revient au même, notre intégration dans la modernité en tant que sujets dépossédés d'eux-mêmes. En somme, on peut dire avec Eboussi Boulaga que l'espace nouveau est un jugement institutionnalisé qui prononce sans cesse la condamnation de ce que les Africains étaient par eux-mêmes et pour eux-mêmes (Eboussi Boulaga 1981 : 30).

On peut, à partir d'ici, mieux comprendre les sources objectives du drame de Pierre Landu, le héros d'*Entre les eaux*, s'écriant : « La foi. Oui, je m'étais cru prêtre de Jésus-Christ ; lorsqu'il m'a fallu me mettre en accord avec ma race, j'ai découvert que j'étais le prêtre d'un autre monde » (Ee, 99). Ce dont il prenait ainsi conscience, c'est de l'aliénation ou de l'acculturation qui lui était présentée comme nécessaire à son ascension vers le sacerdoce. Cependant, pour bien saisir les enjeux de la crise de Landu et des autres héros mudimbiens, il faut parler d'une autre stratégie d'actualisation du projet colonial, celle qui concerne précisément « the reformation of the natives' mind [la réforme de l'esprit des natifs] », à savoir l'éducation. Cette dernière peut d'ailleurs être perçue comme la plus déterminante du projet colonial en ce sens qu'elle vise la production des indigènes qui incarnent dans leur corps et leur esprit, c'est-à-dire par leur manière d'être et de faire, la logique du projet colonial.

### 3.3. L'école et la production des « corps dociles »

L'école coloniale est le lieu par excellence d'érosion des valeurs anciennes (traditionnelles) et de promotion d'une nouvelle personnalité africaine. Elle est, pour reprendre Jack Goody (1977), l'institution de la « domestication of the savage mind » par son assujettissement aux idéaux et principes de la modernité coloniale. C'est le lieu où l'on biffe ou rature systématiquement la mémoire africaine pour transformer des indigènes en signes vivants de la réussite de la mission occidentale de « régénération » humaine.

En premier lieu, l'école moderne est, de par son organisation, « un jugement institutionnalisé qui prononce sans cesse la condamnation » (Eboussi Boulaga 1981 : 30) de la fonction éducative du modèle tradi-

tionnel de formation et, par là aussi, du projet politique et culturel qu'il représentait. Selon la logique binaire, on peut dire que le modèle traditionnel représente le désordre social auquel la colonisation doit mettre fin par l'instauration d'un système d'enseignement qui est un mode singulier de « discipline » intellectuelle, morale, spirituelle et socioéconomique (OP, 81). À propos de l'éducation dans la colonie belge, Mudimbe écrit :

L'école est conçue comme éducation de masse et l'enseignement dispensé est, selon les termes des dispositions officielles, de 1929 et 1938, orienté vers la constitution des nouvelles valeurs. C'est, strictement parlant, un nouveau *Weltanschauung* et une idéologie marqués par l'héritage judéo-chrétien que l'école promeut en valorisant et en inculquant aux élèves une morale des vertus familiales et un sens civique, à l'européenne. Ces élèves deviennent, au terme de leur éducation, subalternes dans l'administration coloniale. Certains exercent de petits métiers dans le centre [Centre Extra-Coutumier], constituant ainsi progressivement, la classe moyenne que le pouvoir belge aimerait établir. (CG, 35-36)

En bref, lieu d'érosion de l'ancienne mémoire et de l'ancienne hiérarchie sociale, l'école coloniale vise l'émergence d'un nouveau sujet coupé des mythologies ethniques africaines pour s'intégrer dans la nouvelle histoire qui commence avec la colonisation. Mais comment se forme ce nouveau sujet africain moderne ? Quels sont les procédés mis en œuvre pour faire de l'indigène « a living proof and a concrete example (by his mind, body and purpose) of a Christian *politics, conscience and progress* ; thus a living scripture, a docile body actualizing the new Enlightenment pact [une preuve vivante et un exemple concret (par son esprit, son corps et son objectif) d'une politique, d'une conscience et d'un progrès chrétiens ; bref une écriture vivante et un corps docile actualisant le nouveau pacte des lumières] » (TF, 50) ?

Il est ici intéressant de souligner que chaque fois qu'il doit définir les modalités concrètes de production d'une nouvelle personnalité africaine, Mudimbe vire directement vers l'autobiographique en évoquant sa propre expérience de domestication au petit séminaire (IdA, 120-122 ; TF, 48-55). Comme nous l'avons déjà suggéré, ceci signifie que l'analyse de la raison coloniale et de ses modalités pratiques de transformation s'intègre dans le projet d'une compréhension de soi comme produit de la raison missionnaire. C'est un « exercice de véacité » (Eboussi Boulaga 1981 : 254). Mudimbe n'analyse pas le processus d'invention coloniale de l'Afrique et des identités africaines

comme on s'empare d'un objet extérieur pour en faire une description objective. Comme dirait Melchior Mbonimpa, son analyse relève du viscéral, du vécu, de l'expérience (Mbonimpa 1996 : 157). En d'autres termes, Mudimbe est lui-même la matière de son livre. Ce dernier doit alors se lire comme un débat de l'auteur aux prises avec une situation historique constituant la « terre natale » de sa vérité.

L'analyse du système de formation au petit séminaire pour rendre compte des techniques de constitution de nouvelles individualités africaines est d'autant plus pertinente que la première élite de l'Afrique moderne a été formée dans des institutions chrétiennes et, bien souvent, dans des séminaires. Il en va ainsi des gens comme Léopold Senghor, Vincent Mulago, Alexis Kagame, Engelbert Mveng, Eboussi Boulaga, Marcien Towa, Georges Ngal, Achille Mbembe, etc., pour ne citer que quelques noms importants de l'essor des sciences humaines en Afrique sub-saharienne.

Selon Mudimbe, trois facteurs majeurs, à savoir l'organisation de « l'espace, qui reproduit un modèle monastique, la répartition du temps, et la constitution d'une conscience transparente » (IdA, 121) font du séminaire le lieu de réalisation d'un plan de domestication, de dressage ou de « discipline » des corps sauvages pour en faire des « corps "dociles" », selon l'expression de Michel Foucault qui a ces mots dans *Surveiller et punir* :

Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose. Une « anatomie politique », qui est aussi bien une « mécanique du pouvoir », est en train de naître ; elle définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas simplement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine. La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps « dociles ». (Foucault 1975 : 162)

Commençons par la gestion de l'espace. Par une sorte de désir de pureté allant de pair avec la volonté d'un recommencement absolu de l'histoire qui se fait par la maîtrise de la nature sauvage, le séminaire est situé en un lieu coupé du monde (IdA, 48). C'est là que des candidats, choisis dans leur prime jeunesse, c'est-à-dire lorsque la nature n'est pas encore corrompue, seront soumis à un processus de domestication dont ils sortiront cultivés (aux deux sens du mot), « completely francophonized, submitted to Greco-Roman values and Christian norms [complètement francophonisés, soumis aux valeurs gréco-romaines et aux normes chrétiennes] » (PF, 94).

Mais bien plus important que le retrait du monde est la répartition de l'espace à l'intérieur même du séminaire. Le dernier est construit sur le modèle du *panopticon* dont l'effet, selon Michel Foucault, est d'

induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinuée dans son action ; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice ; que cet appareil architectural soit une machine à créer et à soutenir un rapport de pouvoir indépendant de celui qui l'exerce ; bref que les détenus soient pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes porteurs. (Foucault 1975 : 234-235)

Si, de par la répartition de l'espace et de par sa visée, le séminaire fonctionne sur le modèle du *panopticon*, force est de reconnaître qu'il présente certaines particularités. Ainsi, par exemple, à la place de la tour qui donne l'effet d'une surveillance permanente du prisonnier en rééducation, il y a, au séminaire, l'Église. Celle-ci représente les yeux de Dieu qui, de partout et en tout temps, surveille ses futurs serviteurs. En même temps qu'elle symbolise la surveillance permanente de Dieu et l'imposition d'un esprit de soumission à sa volonté, l'Église assume une autre fonction, celle de signifier le séminaire comme un espace-texte souverain. Elle

reflects the sovereignty of the conversion that the space signifies. Enclosed onto itself, this square on an African space overimposes its own rationality on a pagan soil, thus affirming an ideal objective, which is also an obvious one since it incarnates the achievement of indigenous revelations and its authority manifests the fulfillment of Christian *politics, conscience and human progress*.

[reflète la souveraineté de la conversion que l'espace signifie. Clos sur lui-même, ce carré sur un espace africain impose sa propre rationalité sur une terre païenne, affirmant ainsi un objectif idéal qui est aussi évident parce qu'il incarne l'achèvement des révélations indigènes et que son autorité manifeste la réalisation de la *politique chrétienne, de la conscience et du progrès humain*.] (TF, 52)

Mais il n'y a pas que le regard invisible de Dieu qui surveille les séminaristes, il y a aussi ses représentants ou, si l'on préfère, ses lieutenants. En effet, à n'importe quel moment, les Pères professeurs « may be anywhere in the square observing, praying, or simply walking, or not be there at all [peuvent être n'importe où dans le carré, observant, priant, ou tout simplement marchant, ou même ne pas être là du tout] » (TF, 53).



Le deuxième facteur, le temps, complète le premier. Le déroulement des activités à l'intérieur du séminaire est régi par un emploi du temps établi sur le modèle des communautés monastiques. La scansion du temps à laquelle les séminaristes sont soumis rationalise l'action des corps, des gestes et même de l'esprit. C'est en fait tout l'être qui doit se mouvoir selon un rythme bien déterminé (54).

Le dernier facteur, « the constitution of new individualities [la constitution des nouvelles individualités] » (TF, 54) ou « the transparency of consciousness [la transparence de la conscience] » (IdA, 122) accomplit les deux premiers dans la mesure où ce qui est en jeu, c'est la conscience de l'individu qui doit se laisser habiter par les exigences de la vie chrétienne. Il montre comment la visée du processus est de donner *forme* aux corps sauvages. Il comprend trois techniques :

(a) thrice-daily self-examinations, before the meditation every morning, after the *angelus* at noon, and just before the evening prayer ; (b) an elaborate system of spiritual auto-surveillance, including a weekly confession [...], and a fortnightly spiritual direction, in which the candidate shares with a "spiritual master" his doubts, temptations, and weaknesses, and, in return, gets advice ; (c) two other systems of regular spiritual renewal: an annual retreat, at the beginning or at the end of each academic year, that forces the students to think about their vocation, and in the spring, during Lent, an explicit invitation for a personal systematic change in response to both the message and the symbolism of the Nativity and the Resurrection of Christ.

[a] un triple examen de conscience quotidien [qui a lieu] chaque matin avant la méditation, à midi, après l'*angelus*, et juste avant les vêpres ; b) un système bien élaboré d'autocontrôle spirituel incluant une confession hebdomadaire [...], et tous les quinze jours, une direction spirituelle au cours de laquelle le candidat partage ses doutes, tentations et faiblesses avec un « père spirituel » qui, en retour, lui donne des conseils ; c) deux autres systèmes de renouvellement spirituel : au début ou à la fin de l'année scolaire, une retraite annuelle qui force les étudiants à réfléchir sur leur vocation, et au printemps, pendant le Carême, une invitation insistante à la conversion personnelle en réponse au message et au symbolisme de la Nativité et de la Résurrection du Christ.] (IdA, 122)

Outre ces trois facteurs, il convient d'ajouter l'imposition, au sein du séminaire, d'une langue de communication et d'apprentissage, le français, et l'initiation à la philosophie/théologie thomiste à l'aune de laquelle les prêtres indigènes seront appelés à apprécier traditions, croyances et institutions locales. C'est lorsqu'ils sont jugés suffisamment convertis, acculturés dans leur manière de marcher, de parler, de

penser et de se tenir à table (TF, 49-50), en somme, lorsqu'ils seront devenus des signes vivants du nouvel ordre religieux et politique, que les séminaristes seront envoyés au cœur du monde pour participer à la conversion de leurs frères de race et, par là, à l'expansion de la civilisation européenne. Ces trois facteurs reproduisent au sein du séminaire ce que Mudimbe appelle « the Colonizing structure » qui vise la domination de l'espace, la transformation des esprits des indigènes et l'intégration dans la perspective historique occidentale (IA, 2).

C'est dans le cadre précis qu'il faut situer les exercices philosophico-ethnologiques de Kaoze, Kagame ou même Kiwele. Ce sont des tests qui servent à vérifier leur docilité intellectuelle et leur aptitude à l'emploi. Ils permettent à leurs maîtres d'évaluer leur degré d'assimilation des principes de la raison missiologique et leur capacité d'établir des procédures originales de quadrillage et de transformation de la culture païenne de leur milieu d'origine (TF, 50). Autrement dit, le séminaire ou l'école coloniale est, pour les indigènes, le lieu d'intériorisation des procédures de conversion qu'ils seront appelés à reproduire soit comme membres du clergé indigène, soit comme collaborateurs des fonctionnaires coloniaux.

When studying philosophy, the candidate, now, at least in principle well-introduced to a Western intellectual configuration, is encouraged, under the supervision of a missionary advisor, to find and work on an empirical field of research [...]. Thus, for example, Stephano Kaoze, in the 1910s chose Bantu psychology and provided an account that confirmed Lévy-Bruhl's theses. Later on, Alexis Kagame looked at the history of Rwanda and re-read Father Tempels with an Aristotelian grid ; and after he left the Seminary, Joseph Kiwele's interest in African musical arrangements led him to the invention of his "Missa Katanga", in which the native Katangese rhythmic structures are submitted to, and submerged by, the spiritual economics of the Gregorian chant.

[Pendant qu'il étudie la philosophie, le candidat, en principe déjà bien initié à la configuration intellectuelle occidentale, est encouragé à trouver et à travailler sur un champ expérimental de recherche sous la direction d'un missionnaire. [...] Ainsi, par exemple, Stéphane Kaoze, autour de 1910, choisit la psychologie des Bantu et produisit un rapport qui confirma les thèses de Lévy-Bruhl. Longtemps après, Alexis Kagame explora l'histoire du Rwanda et relut le Père Tempels avec une grille aristotélicienne ; et après avoir quitté le séminaire, l'intérêt de Joseph Kiwele pour la musique africaine le conduisit à l'invention de sa « Missa Katanga », dans laquelle les structures rythmiques katangaises sont soumises à et submergées par l'économie spirituelle du chant grégorien.] (TF, 50)

En somme, tous ces facteurs constituent, chacun en soi et les trois ensemble, « des expressions insignes d'une volonté de vérité exprimée en un déploiement complexe et savant des réseaux de surveillance et de contrôle de l'action, de la pensée [...], de la parole » (OP, 79). Et on pourrait même ajouter : de l'imagination et du rêve. Tout l'être de l'indigène doit s'inscrire ou se laisser inscrire dans l'ordre d'un canon absolu dans lequel se réunissent la révélation juive, la rationalité grecque et l'historicité occidentale (PF, 5). C'est pratiquement cela que Mudimbe suggère dans ce passage autobiographique :

A concrete illustration follows: my usage of French as a means of communication and creation is inscribed in such a process. I had been alphabetized in an African language, Swahili, and it was only in second or third grade that I learned my first French words. I was seven or eight years old then when, by necessity, it became my first language at school, besides my two familial languages: Songye through my father, and Luba, the language of my mother. Indeed, in the seminary we were supposed to function as native speakers of French. For more than seven years, I lived, thought, and dreamed without interruption in French. It was indeed the language of our ordinary communication and schooling. More importantly, it was also the language of spirituality. I should add that, for me personally, it was also the mediation by which I was first introduced to other African languages than my own – Bemba, Sanga, Kinyarwanda, Kikongo and Lingala.

[Voici un exemple concret : mon usage du français comme moyen de communication et de création s'inscrit dans ce processus. J'avais été alphabétisé dans une langue africaine, le Swahili, et c'était seulement en deuxième ou troisième année de l'école primaire que j'appris mes premiers mots français. J'avais alors sept ou huit ans lorsque, par nécessité, elle devint ma première langue à l'école, en plus de mes deux langues familiales : le Songye de mon père et le Luba de ma mère. En effet, au séminaire nous sommes supposés fonctionner comme des locuteurs natifs du français. Pendant plus de sept ans, j'ai vécu, pensé, et rêvé sans interruption en français. C'était en effet la langue de notre communication ordinaire et de notre instruction. Plus important encore, c'était la langue de la spiritualité. Je dois ajouter que, pour moi personnellement, c'est à travers cette langue que j'ai été introduit à d'autres langues africaines, – tels le Bemba, le Sanga, le Kinyarwanda, le Kikongo et le Lingala ...] (TF, 49)

#### **4. Les héros romanesques : illustration et critique de la raison coloniale**

L'analyse des systèmes de savoir-pouvoir qui constituent la raison coloniale et son illustration par l'action missionnaire de conversion religieuse et culturelle aboutissant à la production des « corps "dociles" » jettent un faisceau de lumière sur les modes d'être, de penser et

de vivre des héros mudimbiens, et, plus particulièrement, sur l'abbé Landu dans *Entre les eaux* et l'historien Nara dans *L'Écart*. En effet, ces derniers représentent parfaitement le type d'intellectuel africain produit par la raison coloniale. L'abbé Landu, d'ailleurs, ne cesse de le rappeler. Par exemple, dès le début de son récit, il confesse :

Ma mission aujourd'hui est de nier, par ma présence ici [au maquis marxiste], la responsabilité de Dieu dans la colonisation comme dans l'exploitation. Le premier obstacle, c'est moi-même avec mes mots pieux, mécaniques, obligatoires, ma formation occidentale et les apparences de mise. Je pue une tradition. Jusque dans ma démarche. (Ee, 24)

On pourrait, sans trahir le texte de Mudimbe, remplacer les phrases « Je pue une tradition. Jusque dans ma démarche » par : « Je suis, par ma manière d'être et de penser, ma démarche et ma mise, un signe vivant, un exemple concret de la réussite du projet colonial de conversion culturelle ».

Tout au long de son récit par lequel il tente de défaire le récit colonial, Landu précise le processus d'acculturation qui a fait de lui un « corps docile », un « fidèle soumis, se détruisant pour être conforme à des phrases conçues il y a des siècles » (Ee, 111). Parlant de sa formation au petit séminaire, il dit : « Les Pères du petit séminaire en faisaient un drame. Il fallait nous modeler pour que nous soyons parfaitement aptes à l'emploi... » (Ee, 76). Un peu plus loin, utilisant presque mots pour mots les propos de Mudimbe dans *Tales of Faith* (1997) et *Parables and Fables* (1991), il explique un peu plus amplement :

En réalité, c'est toute l'éducation du séminaire qui m'avait peu à peu poussé hors de mon peuple. L'Occident était la norme, l'Europe la référence par excellence. La tradition théologique de l'Église latine, le thomisme, la dévotion tridentine, protégés par des structures sociopolitiques capitalistes, me préparaient à mépriser ma race et ses croyances. [...] Ma formation universitaire, plaidoyer systématique de la scolastique, de la raison raisonnable, annonçait mes distances futures vis-à-vis de ma tradition que déjà je démystifiais. Ma thèse de théologie, sur les réminiscences platoniciennes dans la pensée de Marius Victorinus, était en elle-même significative. Elle consacrait mes adorations de l'Occident qui m'avait tiré de la nuit de mon paganisme. (Ee, 104-105)

Enfin l'homme qui se sent mal dans sa peau de produit de la mission civilisatrice fait cette autre confession :

Je suis ligoté, relié parfaitement aux mythes d'un monde spirituel. Aliéné, oui, aliéné à une vision fondue en moi. Tôt ou tard, je serais devenu un traître. Ne le suis-je pas devenu dès mon entrée au grand séminaire ? La phrase de mon oncle me poursuivra toujours : « Tu as refusé la vie aux tiens. » Que signifiait-elle exactement ? (Ee, 156)

Comme cela apparaît à travers ces citations, le malaise dont souffre Pierre Landu, le trouble qu'il a cru pouvoir dépasser en s'engageant dans une révolution marxiste, consiste en la prise de conscience de son état d'aliéné culturel. Par la révolution marxiste, il espère se réconcilier avec le peuple dont les missionnaires l'ont séparé pour le modeler, c'est-à-dire pour le rendre conforme aux idéaux de l'Europe bourgeoise et chrétienne. La réconciliation avec son peuple exploité est aussi perçue comme une voie de retour au vrai message de l'Évangile trahi par le christianisme colonial.

En somme, la crise dont souffre Landu est l'effet existentiellement paralysant et déstructurant du binarisme fondateur de la raison coloniale dont il est le produit. À travers Landu, Mudimbe montre combien toute dichotomie simpliste entre le colonial et le postcolonial ou entre la tradition et la modernité ne peut qu'avoir des effets dévastateurs sur le bien-être des individus (Cailler 1992 : 197). Ceci se comprend bien si l'on convient avec Eboussi Boulaga que

dans la logique de l'appartenance, on ne procède pas selon la logique binaire du vrai ou du faux. Pour une communauté vivante [pour un être humain], son passé ne saurait s'opposer à son présent comme le faux au vrai. Ce qui a donné des raisons de vivre et de mourir à ses ancêtres ne saurait être réputé absurde et insensé par celui qui se saisit en continuité d'humanité avec eux. Il mettra à contribution toutes les ressources de l'herméneutique, qui est l'art de montrer qu'on participe de la même communauté morale, intellectuelle et esthétique avec ceux du passé, malgré la distance et les différences. (Eboussi Boulaga 1981 : 10)

C'est du même malaise lié au binarisme fondateur de la raison coloniale que souffre Nara écartelé entre Aminata, représentant l'Afrique sauvage, instinctuelle, assimilée à la nature, et Isabelle, symbolisant l'Europe rationnelle, civilisée (E, 36-37). Jeune, Nara s'était laissé persuader de la nécessité de renoncer à ses traditions, d'enfourer la mémoire africaine au fin fond de sa conscience pour « devenir le fils d'un savoir nouveau » (30-31). Cependant, lorsqu'il s'est rendu compte des mensonges et des impostures des africanistes et de la raison coloniale (64-67), le jeune historien qui avait cru au mythe de la science objective a senti le besoin d'un retour à la mémoire et à la

sensibilité africaines. Il rappelle quelque peu l'abbé Landu qui, tout en reconnaissant que « les Écritures ont été fondues dans les chaires humaines, marquées par les couleurs et les lumières d'une civilisation » (Ee, 35), considérait que l'éclosion d'un « christianisme authentique » en Afrique a pour condition *sine qua non* « un retour aux sources, au fondamental complètement épuré de tous les mythes propres à une Histoire », à savoir l'Européenne. Dans cette même logique, Nara veut retourner aux sources, aux origines pures de son ethnie, au temps d'avant l'arrivée du colonisateur pour faire surgir des voies nouvelles, pures des impostures des savants africanistes. Ce qui est au cœur de son récit après la découverte des mensonges des africanistes positivistes, c'est la volonté de produire un récit qui soit l'exercice de sa liberté, c'est-à-dire qui le signifie, lui et les siens, comme existences singulières, engagées dans une histoire, elle aussi, singulière (OP, 35). Ce passage en témoigne :

J'ai parcouru plusieurs fois les travaux des ethnologues, repris attentivement toutes leurs sources, forçant même les portes secrètes d'articles ésotériques rédigés en néerlandais. 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. (E, 26-27)

Sous cet éclairage, on peut lire *Entre les eaux* et *L'Écart* de deux manières. Primo : comme une critique, faite d'un point de vue existentiel, de la raison coloniale en tant qu'elle est actualisée par la formation des « clercs indigènes ». Elle produit des êtres déséquilibrés, déchirés. Secundo : quand on considère l'échec qui solde les tentatives de libération des deux héros dont la volonté d'un retour aux sources signifie une contestation du processus de dépossession qui niait à l'Afrique sa personnalité propre, son histoire particulière et sa culture, il apparaît que les deux romans sont aussi une critique de la négritude (des sources) comme voie de libération du sujet postcolonial africain et de son discours sur le monde. Le caractère problématique de la négritude, surtout senghorienne, est plus d'une fois souligné dans les deux romans. Par exemple, dans une prière, Landu dit :

Seigneur, je ne suis ni un homme de la danse comme les miens veulent me faire croire, ni un esprit gamin. On me parle de négritude et de l'émotion qui me caractériserait. Aidez-moi à ne pas tomber dans ce narcissisme infécond qui gaspillerait mes énergies.

Je rêve, Seigneur, d'une communion des traditions, des épousailles d'un paquet de sensibilité et de mains mécaniciennes. (Ee, 58)

Mais la mauvaise foi dont nous avons déjà parlé l'empêchera de réaliser ce noble projet. Dans *L'Écart*, un ami marxiste ridiculise le culte de la différence détecté au cœur du projet de Nara. Pour cet ami partisan du matérialisme dialectique, le projet de Nara de faire revivre la culture africaine dans sa pureté originelle n'est rien d'autre que « l'expression d'un désarroi » (44) qui le met à contre-courant du mouvement de l'histoire :

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 cieux et s'enfoncer dans le sous-développement... [...] Ouais ! Des raisons d'un culte de la différence... C'est là un projet pour impuissants : de beaux masques pour les touristes et l'adoration du verbe pour le peuple...

Depuis une trentaine d'années, l'on essaie de nous divertir. On nous clame la richesse et la complexité de notre culture... La belle affaire ! Quand la plupart des nôtres n'ont pas un repas correct par jour. Tu vois, Nara, on nous a appris, avec la négritude, à nous gratter... Une diversion pour enfants de riches. Toi qui es historien, tu peux comparer : on nous voudrait des spécialistes de l'effeuillement. (E, 43-44)

On ne peut hésiter à mettre ce passage en rapport avec ces propos par lesquels Mudimbe remet en question la pertinence de l'entreprise de C. Anta Diop et des afrocentristes face aux défis postcoloniaux :

Que la philosophie, au nom d'une authenticité mystificatrice ou sous prétexte d'une altérité culturelle africaine absolue, abandonne le lieu de notre modernité et de notre réification qu'indiquent deux dates (celles du début de l'esclavage et de l'instauration de la colonisation) pour se réfugier dans les replis illusoire d'une tradition mythique, me paraît simplement scandaleux en termes d'urgence et de stratégie de survie [...] Notre avenir ne réside, ni dans la célébration des gloses sur des antiquités nègres, ni dans le culte des épopées muséifiées, mais plutôt dans la conscience de ce que nous sommes aujourd'hui comme femmes et hommes. Nous pouvons et devons nous opposer à la raison néo-coloniale. Le nier serait enfantillage. L'ignorer, en nous plongeant en des mythologies auxquelles personne ne croit réellement, serait à la fois luxe inutile et fuite en arrière. Faisons face à la réalité, maîtrisons de manière critique la raison qui nous définit et inventons notre futur. (CG, 179)

Ceci signifie-t-il que les Pères de la négritude, dont Mudimbe dit à juste titre qu'ils sont nos pères en science, en philosophie et en politi-

que, n'avaient pas une maîtrise critique de la raison coloniale pour proposer un véritable chemin de libération de la « parole nègre » ? Quelles sont les limites du récit africain produit par les promoteurs de la négritude ? Le chapitre suivant répondra à la question et nous mènera vers le dépassement mudimbien des discours consciemment ou inconsciemment régis par la raison coloniale.



*Page laissée blanche intentionnellement*

## Chapitre XI

### Vers une poétique et une politique africaines de l'altérité

Bien qu'elle ait contribué à mettre en question les évidences de la mission civilisatrice en opposant au principe de « l'absolu occidental » celui de la différence culturelle ou du droit à l'altérité (Mbembe 1988 : 35), la négritude, nous l'avons vu dans la première partie, a fait l'objet des critiques virulentes autour des années 1970. La critique à laquelle Mudimbe la soumet participe de cette ambiance intellectuelle des années 1970 en Afrique. En fait, comme le discours colonial auquel elle s'oppose, la négritude est soumise à une analyse archéologique dont le but est de « pouvoir nommer, afin de le nier définitivement, de le contourner ou de le dépasser, le paradoxe essentiel qui a marqué la libération de “la parole nègre” » (OP, 36). Quel est donc ce paradoxe à contourner ou à dépasser pour une reformulation efficiente des fondements des sciences humaines et sociales en Afrique (37) ?

#### 1. La négritude : une invention française

Pour savoir pourquoi l'ordre qui a organisé, autour des années 1940, les champs littéraire, politique, scientifique et culturel africain doit être dépassé, il convient de se reporter à *Autour de la « Nation »* (1972). Cet essai auquel la critique mudimbienne n'accorde pas beaucoup d'importance nous importe particulièrement en ce sens qu'il comporte deux parties intitulées « Aux sources des idéologies africaines » et « Consciences nègres et héritage occidental » dans lesquelles, au tout début de sa carrière littéraire et universitaire, Mudimbe a fait le procès de la négritude.

Dans cet essai, Mudimbe analyse le contexte, mieux « l'atmosphère intellectuelle et psychologique » qui porta l'expression des premiers cris d'affirmation du nègre entre les deux guerres, et plus particulièrement après la Deuxième Guerre mondiale. Il fait remarquer qu'« on insiste par trop [...] sur la coupure Occident-Nègres qu'aurait constituée [la] contestation » menée par les étudiants noirs. Pour lui, en effet, « cette critique de l'Occident n'avait en fait comme seule originalité que d'être faite par des Noirs » (AN, 46) car, dans son fond,

elle s'inscrivait pleinement dans le courant de la remise en question des valeurs bourgeoises initié par Nietzsche, Marx, Freud et les socialistes français au XIX<sup>e</sup> siècle. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, et plus précisément entre les deux guerres, cette remise en question était exercée par les Écoles littéraires comme le dadaïsme et le surréalisme, et des philosophes tels Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel et Emmanuel Mounier qui seront des parrains de *Présence Africaine* (Mudimbe 1973b : 92-93).

À ces remises en question qui visent la création de nouvelles valeurs en Occident, il faut ajouter la mutation épistémologique qui s'opère dans les années 1920 dans le domaine des sciences humaines, particulièrement en anthropologie. Cette mutation signifie « a new foundation for organizing a plurality of historical memories within the frame of the same episteme [un nouveau fondement pour organiser la pluralité des mémoires historiques dans le cadre du même episteme] » (IA, 80). Comme Foucault l'écrit dans *Les Mots et les choses*, pendant ces années, on glisse des modèles d'analyse basés sur la fonction, le conflit et la signification, – lesquels donnaient lieu à la distinction entre « les fonctionnements normaux » et « ceux qui ne l'étaient pas » et mettaient en évidence « une pathologie des sociétés » (Durkheim), des formes irrationnelles et quasi morbides des croyances (Lévy-Bruhl, Blondel) –, vers un type d'analyse s'opérant « du point de vue de la norme, de la règle et du système », et montrant que chaque ensemble culturel a sa propre cohérence et sa propre validité (Foucault 1966 : 371-372). Voilà grosso modo ce qui, selon Mudimbe, explique « both the possibility and pertinence of African discourse on otherness [à la fois la possibilité et la pertinence du discours africain sur l'altérité] » (IA, 80) et qui lui fait dire :

Dès sa naissance, la négritude comme négation des évidences définitives du colonialisme ressortit à la problématique d'un virage particulier de l'histoire européenne. Problématique caractérisée entre autres par le discrédit de la philosophie et l'envoi à l'analyse du concept de civilisation chrétienne. Centrées sur le sujet, cultivant des prises de conscience subjectives, individuelles, vitalistes, globales et intuitives, mettant haut la fécondité de leurs caractères concrets par opposition à la tradition abstraite, développant le scepticisme et le relativisme, le sens de la liberté et la notion d'immanence, le sens du particulier, de l'existential, les philosophies naissantes ou en vogue en Europe dans les années 1940, avaient miné, en un sens, le dogmatisme traditionnel et fait éclater l'énormité de la prétention de canons intellectuels et culturels. Cette atmosphère, en elle-même, impliquait donc une nouvelle évidence : à savoir que le rejet de la subordination des compositions, à l'imitation des canons dont avait parlé A. Comte, allait de pair avec le respect de

toutes les valeurs de culture quelle que soit leur origine. (AN, 48-49, voir aussi AFR, 100-101)

C'est donc dans le contexte même de son surgissement que se trouve le paradoxe fondamental de la fondation d'un ordre du discours africain. Les incantations de Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire, de Jean-Jacques Rabearivelo et de K. Fodeba, de Jacques Rabemananjara, David Diop et Bernard Dadié, la réhabilitation des fables, des coutumes et croyances africaines se trouvent portées par la dynamique de la civilisation occidentale en quête de nouvelles perspectives. Cette inféodation de la négritude à la dynamique culturelle occidentale en relativise le caractère subversif :

La négritude, une vaste entreprise de subversion ? Non, répond Michel Hausser. Bien sûr, on sent ici et là une indifférence vis-à-vis des canons du modernisme français, ou une certaine inversion des valeurs, surtout dans le thématisme. Mais même en considérant qu'indifférence vaut opposition et en généralisant (abusivement) cette opposition, on n'aboutit pas à une littérature subversive, au sens où l'entend DuVignaud : qui désire la destruction du « système global ». Dans aucune de ses manifestations la négritude ne prend figure d'hérésie. Elle s'exprime du sein de la littérature française. Sans doute ne vise-t-elle pas à la conservation du « système global », mais elle l'accepte. Seul peut-être Damas, dans ses accès de violence, s'attaque à certains de ses principes. (Hausser 1988 : 413)

Comment pourrait-elle en effet s'énoncer comme entreprise de rupture radicale ou comme « hérésie » par rapport au système français, alors que, pour reprendre les mots de Senghor, « c'est la France qui nous sauva. En développant, chez nous, une *ré-flexion* appuyée sur les faits et leur *compréhension* [...] et, par-dessus le marché, en nous enseignant les valeurs de l'Afrique Noire » (Senghor 1962 : 19) ?

Le poids de ce paradoxe pèse aussi sur *Présence Africaine*. Tout en se voulant un lieu d'expression et de promotion de l'altérité africaine réprimée par le projet colonial, *Présence Africaine* ne participe pas moins à la consolidation et à l'expansion du « nouveau texte africain » conforme aux exigences de l'ordre du discours occidental (SS, 437). Par exemple, le travail de stabilisation de l'oral dans l'écrit auquel *Présence Africaine* s'est adonné était inséparable de la transformation créative des tables des mémoires et des identités marginales pour les intégrer dans les taxinomies du discours moderne (occidental). Au sujet de la production littéraire africaine, Mudimbe souligne deux faits qui témoignent du caractère paradoxal de la poétique et de la politique africaines de l'altérité :

Présence Africaine publishes "African" texts that claim to respond to the authority of an African context or experience. But these texts should and at the same time do fit into the French circuits. That the best of such texts cannot help being controversial seems obvious, since they have to cover themselves with the credentials of a marginal representation and at the same time attest the sequences of the French imagination, literature, and demands. Second, just as other publishers, Présence Africaine had to follow some specific rules of the promotion of a text, particularly the exigencies about the language and the content and the message of the text that should correspond more or less to the wish of potential consumers.

[Présence Africaine publie des textes « africains » qui revendiquent de répondre à l'autorité d'un contexte et d'une expérience africaine. Mais ces textes doivent en même temps s'adapter au circuit français. À partir du moment où ils doivent se couvrir du crédit d'une représentation marginale et, au même moment, porter les marques de l'imagination, de la littérature et des attentes françaises, il est évident que les meilleurs de ces textes ne peuvent échapper à la controverse. Secundo : comme d'autres éditeurs, Présence Africaine devait suivre quelques règles spécifiques de la promotion du texte, particulièrement les exigences concernant la langue et le contenu, et le message du texte qui doit plus ou moins répondre aux attentes des consommateurs éventuels.] (SS, 445)

Mudimbe suggère qu'étant donné les exigences liées à son inféodation à la tradition française, il n'est pas impossible que d'excellents textes écrits par des Africains aient été rejetés par *Présence Africaine* « because they were stimulating values which apparently or in reality were negating its basic philosophy [parce qu'ils étaient en train de promouvoir des valeurs qui, apparemment ou réellement, étaient en contradiction avec sa philosophie de base] » (SS, 445). En définitive les discours par lesquels les étudiants noirs veulent clamer leur altérité « sont sous le signe d'une totalité, d'un ordre du discours qu'ils reflètent et débordent à la fois » (OP, 45). Les principes de classification, d'ordonnancement et de distribution, comme les procédures de sélection et de raréfaction des sujets africains reconnus aptes à parler renvoient au milieu qui les rend possibles et, par là aussi, à sa volonté de vérité et de pouvoir (OP, 37-48).

Enfin, Mudimbe convoque deux autres faits importants pour renforcer la thèse selon laquelle « le mouvement de la négritude, dans son projet comme dans son articulation, fut et est encore forme vibrante et paradoxale de la culture contre laquelle il s'élève » (OP, 37). L'appel fait par Senghor à Sartre pour thématiser la négritude en ouverture à son *Anthologie* (1948) est un riche symbole. Il montre comment le mouvement est, par sa structure et son esprit, « une invention française » (IA, 86). L'intervention du promoteur de l'existentialisme qui

a « conduit sa démarche dans le sens des valeurs nouvelles et [a donné] une cohérence philosophique aux allégories et métaphores poétiques marquées par le surréalisme [...] marque, par son ambiguïté, les limites précises du surgissement et de l'envol du cri nègre » (OP, 138). Si Sartre est conscient du scandale que représente l'avènement de la parole nègre naguère contrainte au silence, il n'en demeure pas moins que sa démarche annule presque merveilleusement le caractère révolutionnaire et singulier du cri nègre en l'inscrivant dans la dynamique du prolétariat international et universel. En dernière instance, la générosité sartrienne s'offre comme l'actualisation subreptice du pouvoir que s'était arrogé l'Occident de donner sens aux dynamiques culturelles des autres sociétés :

Sartre, « philosophe nègre », montre comment la négritude est dialectiquement faite pour se détruire : elle est un moment antithétique auquel ne peut que succéder un autre éblouissement. Mais l'antithèse, c'est aussi et de manière remarquable le texte de Sartre : son *Orphée Noir* déplace l'objectif de la rébellion de « jeunes universitaires français à peau noire ». Ce texte modifie, en effet, l'échelle des premières manifestations, fixe les principes d'interprétation des écrits, donne les règles de modulation de l'action, établit enfin une formulation des revendications de la race noire et propose une stratégie universelle. (OP, 138-139)

Le second fait est semblable au premier. En effet, de même que Senghor avait fait appel à Sartre pour donner une légitimité théorique aux cris des poètes nègres, de même Alioune Diop mettra *Présence Africaine* sous le patronage des intellectuels français, tels André Gide, Paul Rivet, Théodore Monod, P. Maydiou, Emmanuel Mounier, Jean-Paul Sartre, Michel Leiris et Albert Camus. Le comité de rédaction comprendra Balandier, Mercier, Sillaret, etc. La présence de ces personnalités suggère que *Présence Africaine* a hérité d'une tradition bien établie de spatialisation des expériences et cultures africaines (SS, 437).

En somme, le paradoxe fondamental qui a marqué la libération de la parole nègre, ce paradoxe qu'il convient de contourner ou de dépasser pour reformuler les fondements des sciences humaines et sociales en Afrique, c'est d'avoir voulu thématiser le « je suis différent » à travers un discours qui dérive des canons ethnocentriques de l'Occident impérialiste duquel il était question de se libérer. Mieux encore, comme on le verra plus précisément dans le point suivant, le paradoxe

de la négritude, c'est d'avoir articulé la différence africaine en se servant de l'ethnologie sans interroger sa raison d'être primordiale.

## 2. Léopold Senghor et les paradoxes de l'ordre du discours africain

### 2.1. Mudimbe et Senghor : une discrète complicité

Nous l'avons indiqué en passant : Léopold Senghor est une figure incontournable pour comprendre les enjeux du projet intellectuel et littéraire de Mudimbe. Il est, comme Michel Foucault et Claude Lévi-Strauss, le père admiré et fascinant que le fils doit tuer, mieux, dont la présence est une invitation lancée au fils à tuer la représentation tyrannique de l'enfant-roi, de l'enfant merveilleux en hommage au Père, pour naître à son propre génie. D'où la nécessité, chaque fois de nouveau, de lui « donner une présence » pour mieux déterminer le chemin par lequel on peut s'écarter de lui, « par lequel on se trouve ramené à lui mais autrement, puis contraint à le quitter à nouveau » (Foucault 1971a : 74-75). Il est, autrement dit, le père face à qui le fils se pose dans sa singularité comme « sujet de l'Histoire et de la lettre de son nom » (Rombaut 1992 : 415).

Une page de *Les Corps glorieux* est fondamentale pour saisir la place de Senghor dans la dynamique de l'itinéraire mudimbien :

Je repris [...] la lecture de Senghor en 1966. Sa « Négritude » m'étonna. Sa pensée était claire, forte et, à la fois, souple. Elle s'installa en moi. Je réagis contre elle, par écrit, l'année suivante. Depuis lors, je me suis employé à dénoncer son essentialisme mais demeure séduit par la rigueur de son effort intellectuel. [...]

Léopold Senghor me marqua donc dès 1966. Sa poésie allait dans le sens des cathédrales. Je m'y insérai mal. Ses essais théoriques, particulièrement son *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine* (1962) me séduisirent. La pensée de Senghor en sa complexité, m'ouvrit à de nouveaux horizons et, singulièrement à partir de 1968, aux questions sur l'altérité. Je me décidai d'entreprendre un ouvrage, contre Senghor, sur ce thème. Je lus, en 1967, une centaine d'ouvrages d'anthropologues, de linguistes et de philosophes attentifs aux vœux du structuralisme, et publiai cette même année [...] mes notes de lecture de plus de soixante-dix pages sur le structuralisme, l'événement et les sciences sociales en Afrique. Le nom de Senghor, à moins que je ne me trompe, n'y apparaît même pas. En effet, partir, ouvertement, en guerre contre lui me semblait aller à l'encontre de mes propres intérêts comme Africain. J'assouplis donc mon énervement contre sa philosophie essentialiste. Au fil des ans, je continuai mes acrobaties intellectuelles : marquer mes réticences à propos de la « négritude », délayer l'idée d'un so-

cialisme africain, faire face à la Francophonie et, malgré tout, maintenir et, à tout prix, mon admiration pour Léopold Senghor.

Cet homme, ce maître qui m'est si 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. (CG, 154)

Malgré sa longueur, cette citation a l'avantage de mettre en évidence l'attitude paradoxale de Mudimbe envers celui qu'on peut appeler le Hugo africain en pensant au positionnement de Mallarmé et des jeunes poètes français du XIX<sup>e</sup> siècle par rapport au « géant ». En effet le jeune Mudimbe, qui a inauguré son œuvre par un cri contre les poèmes, est quelque peu comparable à Mallarmé pour qui « écrire [...] c'était toujours, en un sens, tuer Hugo » (Johnson 172), rompre le vers hugolien, le mettre en crise. « Le "vers rompu" », écrit Barbara Johnson commentant un passage de *Crise de vers*,

marque ainsi à la fois la rupture d'une tradition (« habitudes interrompues » et la mort d'un maître (« le vers ...attendit que le géant qui l'identifiait à sa main... vînt à manquer ; pour lui, se rompre »). Mais si Hugo était celui qui « confisqua » depuis toujours « presque le droit de s'énoncer » à « qui pense, discours ou narre », c'est qu'il fallait toujours usurper la parole du père, libérer non seulement le vers mais également la prose de la main du géant. (172)

C'est aussi ce que firent à leurs manières les jeunes écrivains africains de la deuxième génération à la fin des années 1960. En effet, pour eux aussi, il fallait, pour s'énoncer, mieux, pour prendre la parole, procéder à un meurtre symbolique du Père.

Si le livre que Mudimbe avait projeté en 1967 contre Senghor et son essentialisme ne fut pas écrit, il faut cependant souligner le fait que toute la production mudimbienne depuis 1971 peut se lire comme sa réalisation. Il n'y a pas un seul livre de Mudimbe qui ne s'en prenne explicitement ou implicitement à Senghor et à son essentialisme.

Dans sa longue confession, la phrase « Cet homme, ce maître qui m'est si proche m'est aussi étranger » mérite qu'on s'y arrête quelque peu. En effet, elle peut aider à éclairer les raisons pour lesquelles le meurtre symbolique envisagé en 1967 fut différé. Mais il convient de noter que ce n'est pas seulement le fils, c'est-à-dire Mudimbe, qui a envisagé de « tuer » le Père ; le Père aussi pensa un moment à tuer symboliquement le fils. En effet, dans *Les Corps glorieux*, Mudimbe dit qu'énervé par les propos tenus dans *L'Odeur du père* (1982),



Senghor invita « un professeur de l'Université de Dakar à procéder à ma mise à mort rituelle ». L'invité, continue-t-il, « me l'avoua au cours d'un colloque et nous bûmes en l'honneur du Président Senghor. Ma mise à mort ne fut jamais publiée » (CG, 155). Plus, une fois aux États-Unis, le Président Senghor lui adressa une lettre pour lui dire que sa place « n'était pas en Amérique mais en Afrique. Il proposait de soutenir ma candidature comme professeur à l'Université de Dakar » (CG, 155).

Il semble que si l'on peut dire que la relation entre les deux hommes est faite de tensions, on doit aussitôt ajouter que ces tensions se fondent sur une complicité profonde. Et pour cause ! Léopold Senghor est, comme Mudimbe, le produit d'« une raison missionnaire ». Il fut en effet élevé par les Pères du Saint-Esprit. Il crut, un moment, avoir une vocation religieuse. Très tôt, il apprit en même temps le français et le latin qu'il essaiera, toute sa vie durant, de ne pas séparer. Chez Senghor, on le sait, la défense de « la francophonie comme culture » et « comme contribution à la civilisation de l'Universel » (Senghor 1977 : 80-89, 183-194) va de pair avec la célébration de l'antiquité gréco-romaine (Jouanny 1996 : 49-62). Là où Mudimbe avoue sa « foi en la Francophonie » (CG, 164),<sup>38</sup> confesse qu'il a non seulement « vécu, pensé, et rêvé sans interruption en français » (TF, 49), enfin qu'il a été « francophonisé et soumis aux normes et valeurs gréco-romaines » (PF, 94), Senghor, dont la foi en la Francophonie n'est pas à démontrer, confesse qu'« à l'heure de l'insomnie, je me récitais des pages entières du IV<sup>e</sup> chant de l'*Énéide* » (Senghor 1977 : 350). Une fois arrivé le temps de la maturité, et révolus les rêves d'une vocation religieuse, Senghor sera reçu à l'agrégation de grammaire et enseignera momentanément le latin. Mudimbe, pour sa part, fera des études de philologie romane avec une spécialisation en linguistique indo-européenne. Pour les deux, bien qu'avec des différences, la « Grèce et Rome [...] ont toujours semblé être des maîtresses magnifiques » (CG, 168). Ainsi, pendant que Senghor, alors président du Sénégal, faisait « l'éloge des lettres classiques » devant les lycéens sénégalais et vantait leur capacité « d'aider puissamment à la connaissance des langues latines, dont le français », et d'inculquer « l'esprit d'efficacité » propre au monde moderne (Senghor 1977 : 245-246), Mudimbe, pour sa part, s'investissait dans la création d'un

<sup>38</sup> Mais cette foi en la francophonie semble avoir été remise en question par Mudimbe à partir des années 1980.

département des lettres latines à l'Université de Lubumbashi (Mudimbe 1978a). Dans *Les Corps glorieux*, non seulement il rappelle les leçons utiles que la Grèce et Rome peuvent offrir aux pays africains « romanisés » par la colonisation (CG, 169-170), mais il met en exergue les vertus formatrices de la philologie et des langues classiques. Ce passage en témoigne :

La philologie, c'est la rigueur nue, en son expérience la plus totale. Que l'on parvienne à l'acquérir, à y adhérer, on est, en retour, récompensé : on pense droit, systématiquement, clairement. En mathématique comme en sciences économiques, l'on apprend à se débrouiller grâce à des marqueurs rationnels ; l'on synthétise, l'essentiel étant, au mieux la solution ; au pire la démonstration. En philologie, il n'existe point de raccourci, point de voie de salut en dehors de la grammaire (la patience des thèmes et versions qui nous apprennent – et comment ! – le sens des règles et des structures). La philologie enseigne un entêtement intellectuel, une logique sans faille. Elle n'a que faire des facilités que sont les raccourcis. (CG, 171)

Avant de passer aux traits qui révèlent Senghor comme le symbole même du type de pensée devant être dépassé, il sied d'ajouter à ces points de convergence des références littéraires communes, tels Jean-Paul Sartre, Stéphane Mallarmé, les mystiques espagnols Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, sans oublier les thèmes de la métissité culturelle. Bien sûr, la métissité senghorienne qui s'attarde parfois sur le biologique n'est pas celle que Mudimbe célèbre, par exemple, à la fin de *Tales of Faith*. En effet, si la métissité mudimbienne est aussi culturelle, il faut noter que dans *Tales of Faith* (199-204), Mudimbe lui donne, dans une perspective sartrienne, des dimensions ontologiques :

I am [...] métis, because my very identity, which can only be a continuous project towards transcendence ; métis, also, by being there and evolving in a space simultaneously real and constructed – already circumscribed and colonized by others's history, even when these predecessors or contemporaries of mine are my people. Finally, I am a métis in the very consciousness of conceiving and apprehending my freedom as both lack and need actualizing itself simultaneously as a negative and positive praxis.

[Je suis [...] métis à cause de ma véritable identité, qui ne peut qu'être un projet continu vers la transcendance ; métis, aussi, du fait d'être et d'évoluer dans un espace simultanément réel et construit – déjà circonscrit et colonisé par l'histoire des autres, même quand ces prédécesseurs ou ces contemporains sont mon peuple. Enfin, je suis un métis par le fait de concevoir et de saisir ma liberté comme étant

à fois manque et besoin de s'actualiser simultanément comme une praxis positive et négative.] (TF, 199-200)

Enfin, Senghor et Mudimbe ont leur principal lieu de convergence dans le projet d'un humanisme intégral qui se décline comme « enracinement au profond des valeurs négro-africaines, et en même temps, ouverture aux valeurs fécondantes de la modernité » (Senghor 1977 : 250). Selon Senghor, ces deux mouvements, c'est-à-dire l'enracinement et l'ouverture, « nous ramènent aux langues classiques, qui, plus que toutes autres, peuvent nous aider à réaliser notre fin : le développement de l'homme intégral, en quoi consiste l'humanisme » (Senghor 1977 : 250 ; voir aussi Mudimbe 1978b). De là, d'une part, l'éloge senghorien de « la latinité » pour « son *sens de l'humain*, le respect de la personne humaine par-delà races, religions et continents » (Senghor 1964 : 354) et, d'autre part, la célébration mudimbienne de cette même latinité pour son sens de la *Res publica* qui « n'est la propriété de personne », le respect de la loi, qui « est au-dessus de tous, y compris les magistrats à son service », et, par-dessus le marché, pour « le sens de la liberté » qui signifie qu'« aucun citoyen libre ne peut être contraint dans sa volonté ni diminué dans l'exercice de ses droits » (CG, 170).

## 2.2. Senghor ou l'exemplarité des paradoxes à dépasser

Dans le deuxième chapitre de *L'Odeur du père*, significativement intitulé « Quel ordre du discours africain ? », après avoir énoncé l'objectif du chapitre, à savoir « pouvoir nommer, afin de le nier définitivement, de le contourner ou de le dépasser, le paradoxe qu'a marqué la libération de “la parole nègre” » (1982 : 36), Mudimbe écrit : « Ce paradoxe, L. S. Senghor l'avait bien circonscrit : ceux-ci furent nos ancêtres, qui nous sauvèrent du désespoir en nous révélant nos propres richesses » (36). Et un peu plus loin, il ajoute : « Le discours de Senghor présente, de manière exemplaire, les problèmes auxquels nous butons actuellement au sujet du fondement des sciences sociales et humaines en Afrique » (37). Quels sont donc ces problèmes ?

Pour bien percevoir les problèmes qu'il incombe aux intellectuels africains de la deuxième génération de contourner ou de dépasser pour reformuler le fondement des sciences humaines et sociales en Afrique postcoloniale, il convient de savoir que le texte auquel Mudimbe se réfère dans ce chapitre est l'autobiographie intellectuelle de Senghor

intitulé *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine* (1962). Ce livre a ceci d'important que le co-fondateur et théoricien de la négritude y présente ce qui, selon son propre entendement, a rendu possible l'affirmation ou la proclamation par les Noirs de leur différence. Il écrit :

Nous avons retrouvé notre orgueil. Nous appuyant sur les travaux des anthropologues, des préhistoriens, des ethnologues – paradoxalement blancs – nous nous proclamions, avec le poète Aimé Césaire, les « Fils aînés de la Terre ». (Senghor 1962 : 20)

Ce que ces propos suggèrent, c'est que l'Afrique sur laquelle certains vont se mettre à disserter pour déconstruire le principe colonial de « l'absolu occidental », c'est celle redécouverte à travers le regard dégrisé de l'Européen en quête d'un autre sens de l'existence. C'est une Afrique dont le sens est d'être l'Autre de l'Europe technicienne, rationaliste, marchande et individualiste. Senghor est clair à ce sujet :

Je le répète, c'est l'Europe, c'est la France qui nous sauva. En développant, chez nous, une *réflexion*, appuyée sur les faits et leur *com-préhension*, une *autocritique*, et par-dessus tout, en nous enseignant les valeurs de l'Afrique noire. On se le rappelle, la Première Guerre mondiale avait marqué, aux yeux des Européens les plus lucides, par son *absurdité*, comme par ses ruines – morales et matérielles – une certaine faillite de la civilisation : de leur civilisation. Comment, s'interrogeaient-ils, dégrisés : c'est ça la Raison, la Science, la Morale chrétienne ? [...] La critique se faisait radicale. Et de prôner la réhabilitation de la raison intuitive et de *l'Ame collective*, des images-archétypes, surgies des profondeurs abyssales du cœur, des régions obscures de l'aïe et de la matrice, la réhabilitation, enfin des rythmes primordiaux, accordés aux battements mêmes du cosmos. [...] Il n'en fallait pas plus aux jeunes élites négro-africaines. Ce que prônaient les élites européennes n'était rien d'autre, au fond, que les valeurs de la Négritude. (1962 : 19-20)

Peu après ces déclarations sur l'ambiance existentielle et intellectuelle au soubassement des discours qui prétendaient dire la différence africaine, Senghor ajoute :

La négritude, telle que nous avons commencé à la concevoir et définir, était une arme de refuge, de combat et d'espoir plus qu'un instrument de construction. Nous ne retenions, de ses valeurs, que celles qui s'opposaient à celles de l'Europe : à la raison discursive, logique, instrumentale, chrématistique. La Négritude, c'était la raison intuitive, la raison étreinte, non la raison-œil. C'était, pour être précis, la chaleur communielle, l'image-symbole et le rythme cosmique, qui, au lieu de stériliser en divisant, fécondaient en unissant. (Senghor 1962 : 20)

On le voit, c'est la logique ethnologique des oppositions binaires opposant l'Afrique à l'Occident qui préside à la construction des valeurs de la négritude. Au fond, en prétendant définir la négritude, Senghor répète un discours bien établi. En effet, comme l'a relevé Manthia Diawara, les traits définissant la négritude senghorienne viennent d'une source bien connue dans la littérature française depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle et rethématisée, au XIX<sup>e</sup> siècle, par le Comte Joseph-Arthur de Gobineau dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines* (voir Senghor 1964 : 165). Cet essai est à l'origine d'une opinion selon laquelle les Noirs sont dotés d'une plus grande imagination que les Blancs. De l'*Essai* à l'*Orphée noir* de Sartre en passant par les théories de « l'art-fétiche » de Guillaume Apollinaire, on a continuellement doté le Noir d'un type de pensée qui lui dénie la capacité de penser de façon véritablement réflexive (Diawara 1990 : 85).

Somme toute, le paradoxe de la négritude tel qu'incarné par le discours de Senghor consiste précisément en ceci que le discours senghorien dont l'influence sur les plans littéraire, philosophique et idéologique est incontestable en Afrique subsaharienne puise sa force dans la souveraineté historique de la pensée européenne et assume la violence de sa *ratio* sur l'Afrique. Senghor et ses disciples parlent de l'Afrique et de l'identité africaine à partir et en fonction du regard critique, singulier, propre à l'Occident. Ils semblent oublier que ce regard critique, dans la mesure où il est « fonction d'une structure socio-économique et d'une archéologie culturelle, ne rend et ne peut rendre compte d'autres cultures et d'autres systèmes que par référence à lui-même et point [...] dans la spécificité qui leur serait irréductible » (OP, 44-45).

### 3. Le sens du paradoxe et son élargissement

Ce qui a manqué aux Pères des sciences humaines et sociales en Afrique, c'est en définitive, de poser avec la radicalité nécessaire, les questions sur ce qu'il en coûte de se séparer de l'Occident. « À quelles conditions restructurer l'espace [...] africain et comment, en fonction ou en raison de cette mise en ordre, envisager une promotion véritable des cultures africaines ? » (AFR, 105). Les réponses à cette question les auraient contraints, avant de s'appuyer sur le discours des anthropologues et des missionnaires européens, de se demander : « Quel est le statut du discours et quel est son ordre ? Quelle est la souveraineté qui le gouverne et dans quel sens l'oriente-t-elle ? » (OP, 47). Ils pren-

draient ainsi conscience du fait qu'étant inscrit « dans l'effort européen pour tenir, penser, aménager l'Afrique » (Said 2000 : 120), le discours des anthropologues et des missionnaires ne pouvait être une base sûre pour une véritable promotion de l'altérité africaine. Plus, comme Nara, ils auraient compris que, malgré ses prétentions scientifiques, l'anthropologie et les notions que cette discipline en mutation a fait émerger autour des années 1920, telles que « littérature orale », « civilisation traditionnelle », « religion ancestrale », « art primitif » et « philosophie magique », etc., étaient loin d'être neutres, inoffensives. Comme le dirait Michel Foucault, c'étaient plutôt « des catégories réflexives, des principes de classement, des règles normatives, des types institutionnalisés » (1969 : 33) qui ne devaient pas être endossés sans analyse. Signes et produits d'une volonté de vérité doublée d'une volonté de puissance, ils entraînent avec eux « des rapports complexes » (Foucault 1969 : 33) qui devaient être analysés et, s'il le faut, déconstruits. C'est en ce sens que, s'adressant à tous ceux qui, en Afrique, « se targuent de philosopher ou de théologiser » à partir de leurs « contextes africains », sans interroger scrupuleusement la volonté de vérité qui les justifie, Mudimbe peut écrire :

Le drame – car il en existe un – est que nous avons, en Afrique, intériorisé les signes inventés pour notre conquête. Nous parlons de notre être, de notre existence, de notre liberté avec des termes produits pour notre réification. (CG, 140)

Dans le même ordre d'idées, il s'étonne que l'africanisation des sciences humaines ne se pense que sous les modalités de l'application, sans une réorganisation des disciplines héritées de l'Occident et une mise sur pied des techniques capables de « déstructurer le contrôle des doctrines et les appropriations sociales du discours scientifique » (OP, 46) :

Que penser du fait que « l'africanisation » des sciences ne se pense que sous les modalités de l'application ? Les sciences de l'éducation comme les sciences psychologiques tentent seulement de revoir paramètres et hypothèses d'analyse afin de mieux cerner performances et compétences. [...] La fonction des sciences juridiques comme des sciences morales, dans nos sociétés, répond-elle véritablement aux exigences des croisements de nos formations sociales d'hier, du contexte actuel de la modernité et des effets de cette articulation complexe dans le comportement des individus ? (OP, 45-46)

Ces interrogations sur la nécessité d'une réorganisation profonde des sciences sociales et humaines en Afrique postcoloniale sont repri-

ses dans *Tales of Faith*. Ici, en reprenant un paragraphe de *L'Odeur du père*, Mudimbe s'interroge sur l'arbitraire des découpages, frontières et distinctions entre les disciplines des sciences humaines et sociales héritées de l'occident impérialiste :

Où passe la ligne de démarcation entre l'histoire et la sociologie, dès que l'on ne tient plus compte de la dimension diachronie synchronie ? Quelles justifications scientifiques donner à la coexistence de la sociologie et de l'ethnologie, mis à part le fait de la vocation impériale de l'Occident qui fonde l'ethnologie comme « une science des communautés, des groupements centrés sur des motivations traditionalistes » face à une sociologie, « discipline s'intéressant aux groupements centrés sur des motivations rationalistes » ? En quoi l'objet de la science politique est-il fondamentalement différent de celui de la sociologie ? À quel moment précis la psychologie cesse-t-elle d'être sociale pour devenir individuelle ? (OP, 52 ; TF, 164)<sup>39</sup>

Toutes ces questions ont un autre objectif important qui parcourt toute l'œuvre de Mudimbe : tuer le mythe qui, en Afrique, fait du savoir une « objectivité susceptible d'être acquise par la pratique aveugle de quelques recettes puisées dans quelques manuels de méthodologie ou dans les références inconditionnelles à quelques pensées "générales" développées par de "grands hommes" de science » (AFR, 126). Pour Mudimbe, la véritable libération du discours africain, sa décolonisation, suppose la réalisation d'un travail que Foucault qualifiait de négatif. Il consiste à « s'affranchir de tout un jeu de notions » (Foucault 1969 : 31), à « secouer la quiétude avec laquelle on les accepte. Il s'agit de montrer que les notions, les concepts et regroupements [auxquels nous nous sommes accoutumés], ne vont pas de soi. Ils sont l'effet d'une construction dont il s'agit de connaître les règles et de contrôler les justifications » (Foucault, 37). Bref, pour reprendre

---

<sup>39</sup> Parlant de l'épistémologie eurocentriste qui oppose conceptuellement la science moderne européenne à la magie, à la sorcellerie, à la pensée prélogique du monde non-européen, Sandra Harding suggère aussi que le regroupement des disciplines en département peut conforter l'eurocentrisme. Et en ce sens, il doit être remis en question. Elle écrit : « Such contrasts are often invoked only implicitly – for example, through locating the examination only of modern European sciences in a history or philosophy of science curriculum or course, while the study of "indigenous knowledge systems" must be pursued elsewhere, in the anthropology departments. Through such practices do history, philosophy, and anthropology departments become complicit in Eurocentric depictions of objectivity and rationality as at home in the West and "bias" and irrationality as at home with the world's cultures » (Harding 1998 : 10).

un texte de Foucault qui est au soubassement de l'analyse mudimbienne :

Il faut remettre en question les synthèses toutes faites, ces groupements que d'ordinaire on admet avant tout examen [...] Il faut aussi s'inquiéter devant ces découpages ou groupements dont nous avons acquis la familiarité. Peut-on admettre telles qu'elles, la distinction des grands types de discours, ou celle de formes ou des genres qui opposent les unes aux autres sciences, littératures, philosophie, religion, histoire, fiction, etc. et qui en font des sortes de grandes individualités historiques ? Nous ne sommes pas sûrs nous-mêmes de l'usage de ces distinctions dans le monde de ce discours qui est le nôtre. À plus forte raison lorsqu'il s'agit d'analyser des ensembles d'énoncés qui étaient, à l'époque de leur formulation, distribués, répartis et caractérisés d'une tout autre manière : après tout la « littérature » et la « politique » sont des catégories récentes qu'on ne peut appliquer à la culture classique que par une hypothèse rétrospective, et par un jeu d'analogies formelles ou de ressemblances sémantiques ; mais ni la littérature, ni la politique, ni non plus la philosophie et les sciences n'articulaient le champ du discours au XVII<sup>e</sup> ou au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme elles l'ont articulé au XIX<sup>e</sup> siècle. De toute façon, ces découpages [...] sont toujours eux-mêmes des catégories réflexives, des principes de classement, des règles normatives, des types institutionnalisés : ce sont à leur tour des faits de discours qui méritent d'être analysés à côté des autres. (Foucault 1969 : 33)

Quand on remplace dans cette citation les expressions « culture classique » par « culture africaine », « au XVII<sup>e</sup> ou XVIII<sup>e</sup> siècle » par « Afrique "traditionnelle" », on voit non seulement la pertinence du « travail négatif » mais on se demande aussi dans quelle mesure on pouvait, en se servant des catégories de l'anthropologie ou de la philosophie aristotélicienne, prétendre opérer un retour aux sources pour dire l'Afrique dans sa pureté originelle ou essentielle.

#### **4. La parenthèse coloniale et l'idéalisation du passé précolonial**

L'inscription du discours africain de la différence dans le binarisme de la raison coloniale a eu, entre autres, une conséquence majeure : la mise entre parenthèses de l'héritage colonial pour se plonger, au nom d'un « retour aux sources » nécessaire pour recouvrer l'authenticité africaine, dans ce que Mudimbe appelle « des mythologies auxquelles personne ne croit réellement » (CG, 179). Pour le théoricien de la négritude, par exemple, l'authenticité d'un poème écrit par un négro-africain devait se mesurer à sa fidélité aux valeurs ancestrales dites spécifiquement africaines. Comme le souligne Pius Ngandu Nkashama, « il suffit de rappeler les affirmations tranchées de



la postface à *Éthiopiennes*, et son titre significativement évocateur, "Comme les lamantins vont boire à la source", pour désigner le lieu où s'érige la parole poétique des "Négro-africains", ces "Nègres" qui n'ont pas encore quitté le royaume d'enfance » (Ngandu Nkashama 1992 : 132). C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les propos de Senghor neutralisant l'influence des poètes français sur les poètes de l'anthologie pour mieux mettre en valeur le processus de descente en ce lieu où le poème surgit, pur de « toute influence arabo-berbère » et européenne (Senghor 1962 : 219-220).

La descente au plus profond de soi, dans la zone où la personnalité de l'individu se dissout dans celle de la race (l'âme noire), est une démarche essentielle pour le poète ou l'artiste négro-africain authentique, dont la mission est moins de faire surgir du nouveau que d'illustrer les valeurs éternelles de sa communauté. C'est dans ce sens que *L'Enfant noir* de Camara Laye et les poèmes de Malick Fall sont célébrés. Pour Senghor, le mérite de Camara Laye et du poète sénégalais, Malick Fall, c'est de « faire [re]vivre, pour nous, une Afrique de beauté sereine et de joie grave » (Senghor 1962 : 157), l'Afrique précoloniale de la sagesse et de l'ordre, de l'harmonie et de la solidarité, de la gloire et du sens de l'honneur, bref cette Afrique que le Kayan-Magan – roi du royaume du Mali qui donne le titre à un poème important dans *Éthiopiennes* – est le symbole. Peindre ou chanter cette Afrique « sous les couleurs de l'enfance », c'est, pour Senghor, la façon la plus suggestive de condamner le monde capitaliste de l'Occident européen et son extension à l'Afrique par le biais de la colonisation. Mais n'est-ce pas aussi une manière de fuir la réalité qui définit l'Africain ?

Procéder à la parenthèse coloniale pour renouer avec l'Égypte glorieuse des Pharaons est, comme nous l'avons vu, le geste initial de celui qu'on peut qualifier d'historien de la négritude et de *Présence Africaine*. Comme Senghor qui parle de l'unité indéfectible du monde négro-africain malgré les vicissitudes de l'histoire (Senghor 1964 : 23), dans ses ouvrages, Cheikh Anta Diop « insiste sur la continuité historique entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire actuelle » (Diouf and Mbodj 1992 : 122). Pour ces deux figures emblématiques du mouvement de la négritude et de *Présence Africaine*, la mémoire africaine semble s'opposer à la mémoire coloniale. Le lieu de l'authenticité et de la réponse aux questions « qui suis-je ? », « qu'est-ce qu'être africain ? », c'est le passé précolonial érigé en un paradis où règnent la

sérénité, la joie de vivre, le sens de l'honneur, la gloire, l'harmonie et la solidarité.

Ce qui s'opère ainsi, c'est la désertion ou l'abandon de ce que Mudimbe appelle le lieu de notre modernité et de notre réification qu'indiquent deux dates (le début de l'esclavage et de l'instauration de la colonisation) pour se réfugier dans un passé mythique, nimbé d'innocence et de gloire. Ce qui, manifestement, est une stratégie peu convaincante dans le monde moderne. Pour Mudimbe, en effet, « notre avenir ne réside, ni dans la célébration des gloses sur des antiquités nègres, ni dans le culte des épopées muséifiées, mais plutôt dans la conscience de ce que nous sommes aujourd'hui comme femmes et hommes », à savoir des fils et filles de la raison coloniale ou moderne (CG, 179). C'est la conscience de cette réalité historique qui peut donner lieu à une véritable reprise de la tradition. En fait, Senghor comprend bien que la tradition est « le moment de l'authenticité » d'un peuple, mais il semble oublier que

l'être-soi ne peut jamais être abandonné, relégué dans le souvenir des temps immémoriaux. Il est actuel, il doit l'être, si l'on tient à ne pas tomber dans l'incohérence, l'impensable non-sens. Concrètement, la tradition est le moment où l'Afrique est [...] elle-même source de création culturelle, religieuse et technique, quand, directement elle dialogue avec la nature, celle des hommes et celle des choses, et élabore des institutions, des savoir-faire et des symboles [...]. L'illusion traditionaliste est d'espérer retrouver ce moment dans le passé, d'espérer même le reconstituer par la contemplation, de le tenir pour un événement ou un ensemble d'événements « historiques », alors qu'il est ce qui fonde une suite d'événements sensés pour ceux de cette tradition. (Eboussi Boulaga 1977 : 156)

C'est peut-être vers cette conception de la tradition que tendait Kwame Nkrumah qui liait le projet d'une « nouvelle renaissance africaine » (1964 : 63) à la nécessité non seulement de réécrire l'histoire de l'Afrique en intégrant le contact avec l'Europe « comme une expérience africaine, même si c'est une expérience cruciale » (63), mais aussi de créer une nouvelle idéologie qui assumerait les trois héritages africains, à savoir « notre mode traditionnel africain », « la présence de la tradition musulmane en Afrique » et « la tradition chrétienne et la culture de l'Europe occidentale » (68).

Cependant, si Kwame Nkrumah semble plus réaliste quant à ce qui concerne la pluralité des héritages culturels à partir desquels le projet d'une renaissance de l'Afrique doit être articulé, il sied de souligner que le nationalisme qui caractérise les leaders politiques de l'époque

le pousse à rejoindre, en amont comme en aval de la situation coloniale, l'idéalisation du passé précolonial africain comme lieu de l'harmonie parfaite à restaurer ou à faire revivre (69).

En somme, l'idéalisation du passé pré-colonial africain au nom de l'altérité culturelle signifie l'absence d'une attitude critique par rapport aux valeurs dites spécifiquement africaines localisées dans le passé. Elle est l'expression du refus de voir dans la situation de crise créée par la modernité coloniale une invitation à relire la tradition et à promouvoir « une nouvelle conception de l'homme [et] un autre genre de compréhension de l'univers et de ses lois » (Kalanda [1966] 1990) accordés aux défis des temps présents. C'est à cela que s'est attelé le penseur politique congolais Auguste Mabika Kalanda dans son essai *La Remise en question : Base de la décolonisation mentale*. On peut en effet lire ce livre comme une assomption des exigences de la conscience moderne telle que définie par Hans-Georg Gadamer :

La conscience moderne commence à refuser de suivre naïvement une tradition ou un ensemble de vérités traditionnellement admises. La conscience moderne prend – justement comme « conscience historique » – une position réflexive à l'égard de tout ce qui est livré par la tradition. La conscience historique n'écoute plus béatement la voix qui lui parvient du passé mais, en réfléchissant sur elle, la replace dans le contexte où elle a pris racine, pour en voir la signification et la valeur relative qui lui convient. (Gadamer 1966 : 9)

## **5. Mabika Kalanda : « la double critique » et les défis de l'authenticité africaine**

Dans son livre important pour l'histoire des idées au Congo-Zaïre, Auguste Mabika Kalanda fait reposer l'authenticité africaine sur une « remise en question de certains principes et préjugés reçus en héritage, soit de nos ancêtres, soit de la colonisation » (Kalanda [1966] 1990 : 10). Sa démarche qui, précise-t-il, n'a pas pour but « de flatter les colonialistes ou de contribuer à attiser une verbeuse et vaine phraséologie anti-colonialiste » mais de collaborer à « la restructuration de notre mentalité » (10) pour une intégration harmonieuse de l'Afrique dans la modernité, se distancie sensiblement de celle de Senghor et des traditionalistes par la double critique qu'elle promeut à l'endroit des traditions africaines et des valeurs de la modernité. Dès le début, Mabika Kalanda souligne l'écart qu'il prend par rapport aux idéologies du culte de la différence. Il écrit :

En ce qui concerne l'Afrique, il n'est pas dit que les idées dynamiques doivent nécessairement porter le sceau de l'originalité. Il suffit que celles qui ont fait des preuves ailleurs soient repensées, assimilées et confrontées aux réalités particulières de chaque pays. (Kalanda [1966] 1990 : 12)

Dans le même sens, il fait remarquer le non-sens qu'il y aurait à transposer dans le monde africain transformé par la colonisation les anciennes valeurs et structures des sociétés claniques ou tribales :

La philosophie des bantous transpose encore à l'échelle du monde moderne, la mentalité propre aux exigences de la solidarité clanique africaine. Le monde moderne n'est pas un monde clanique, c'est un monde du calcul et de l'intérêt. Nous n'en pouvons rien, hélas ! Le colonialisme, le néo-colonialisme, les échanges internationaux sont des œuvres de calcul politique et économique. C'est pourquoi, pour nous intégrer au monde de notre temps et y jouer un rôle positif, nous devons engager une lutte terrible contre une série de concepts et d'habitudes séculaires en ce qui concerne la vision du monde et de la société. Il faut à l'Africain mountou une nouvelle conception de l'homme, un autre genre de compréhension de l'univers et de ses lois. (31)

Si cette nouvelle conception de l'homme doit être moderne, force est de noter que Mabika Kalanda ne l'entrevoit pas comme un calque de celle promue en Occident. En effet, attentif à la différence africaine, il pense que les valeurs modernes dont l'universalité a été proclamée par l'Occident doivent être repensées à partir des particularités de l'expérience africaine :

Il est vrai que l'on a plus d'une fois démontré l'universalité de la vision du monde qui est à la base de nos constitutions. Cette universalité a été prouvée sur le plan de la spéculation philosophique. Elle repose sur le postulat de l'égalité foncière entre les hommes. Il reste cependant vrai qu'on doit encore la démontrer en partant des réalités africaines. Il y a là une série d'expériences à connaître avant que les Bantous puissent faire leurs, les modes de penser et d'être de l'Occident. (32)

Mais la dimension par laquelle Mabika Kalanda semble avoir marqué Mudimbe qui parle de lui comme d'un « ami », un « aîné » et un « maître » dans *Les Corps glorieux* (1994 : 68), c'est d'avoir fait reposer l'avenir d'une Afrique moderne et authentique sur la nécessité d'une « révolution au niveau de l'individu » (149), ce dernier étant entendu au sens moderne de « conscience individuelle » (163). C'est cette nécessité qui justifie la « lutte [à mener] contre la vieille Afrique » (Kalanda 149) qui, contrairement à ce qu'en disaient Senghor et

Nkrumah, est présentée comme un milieu « dissolvant et déprimant pour l'individu ». Et Mabika Kalanda ajoute :

Sa philosophie érige en loi sacrée la dépendance, la soumission, l'effacement, la dégénérescence mentale et donc physique de l'homme... La personne humaine n'y a pas l'occasion de s'épanouir consciemment, systématiquement et pleinement. La confiance en soi est diminuée. Celle dans les autres et au hasard, sans limites. (163)

Selon le penseur congolais, c'est cette philosophie de la dépendance du sujet par rapport au groupe, aux chefs et aux forces occultes, etc., qui a rendu l'Africain exploitable et colonisable (149). C'est elle qu'il faut combattre par une réorganisation du système éducatif dont un des buts principaux sera d'« apprendre à chacun qu'il est son propre dieu, responsable personnel du bonheur et du malheur pour lui-même et, en conséquence, pour la société » (199).

On peut dire, sans risque d'erreur, que ce sont aussi les enjeux d'une telle « révolution au niveau de l'individu » qui animent tous les pans de l'œuvre mudimbienne qui est de part en part une exploration des conditions de possibilité d'une Afrique autonome culturellement, intellectuellement, politiquement, après la colonisation. Le dépassement mudimbien des « langages en folie », que ces langages viennent de l'Occident ou des Africains tombés dans les pièges de l'essentialisme de la raison coloniale ou des mythes et dogmes de la science objective et universelle, a comme condition première l'émergence d'un sujet africain qui se pose dans son individualité comme acteur et sujet de l'histoire. C'est dans ce sens que, proposant de manière simple la voie de sortie de la crise multidimensionnelle qui secoue l'Afrique, Mudimbe a eu ces mots qui rappellent ceux de Mabika Kalanda :

Quels modèles offrir à la jeunesse ? À mon sens, la génération montante ne pourra survivre dans la dignité et redresser nos pays africains qu'en prenant une seule attitude : incarner, et systématiquement, le contraire de qui se donne en exemple aujourd'hui. C'est-à-dire, concrètement : valoriser, de manière absolue, la primauté de l'individu, de sa conscience et de sa liberté. Ensuite, prendre le parti d'une critique radicale des valeurs, que celles-ci se réclament de la tradition ou non. Enfin, maîtriser l'incohérence régnante et le culte du verbe trompeusement euphémiste, en redonnant aux choses, aux comportements et aux mots, leurs noms et leurs sens ordinaires. (CG, 63)

## Chapitre XII

### Le dépassement des langages en folie

On vient de le voir, le piège de « la libération de la parole nègre » par le mouvement de la *négritude* et *Présence Africaine* a été de reconduire le système dichotomique de la raison coloniale et impérialiste en se mettant à la recherche des traits culturels qui seraient essentiellement africains. Les Pères des sciences humaines africaines n'ont pas compris que, pour sortir du système de la raison moderne/coloniale, ils devaient prendre avantage de ses contradictions pour le dépasser. C'est dans ce sens que se comprend le dépassement mudimbien du système de la raison ethnologique dont les oppositions binaires continuent à guider les discours sur l'Afrique et les Africains. De manière concrète, il s'agit de montrer comment les oppositions du type Afrique vs Occident, tradition vs modernité, oralité vs écriture, mythe vs histoire, etc., sans oublier l'opposition positiviste entre science et fiction ou, pour utiliser les mots de Barthes, entre discours du désir ou écriture et discours de la scientificité ou discours de la Loi, ne tiennent pas le coup. Comme le dirait Immanuel Wallerstein, dans la quête mudimbienne d'un discours africain sur le monde, il ne s'agit pas de se demander si tel complexe d'idées, tel style de pensée est universel (européen) ou africain. Dans la situation du système-monde où nous vivons, poser cette question « ne fait que ramener au *double bind* qu'a produit le système. Pour pouvoir espérer sortir de ce *double bind*, il faut mettre à profit les contradictions du système lui-même, et le dépasser » (Wallerstein 1995 : 148).

C'est en effet après avoir montré qu'il n'est pas vrai, comme le prétendaient les positivistes, qu'en anthropologie et en histoire, entre autres, la subjectivité de l'historien ou de l'anthropologue n'entre pas en compte, que Mudimbe peut inviter les intellectuels Africains à sortir de l'encenseur (AFR, 102-103) pour élaborer un « discours qui serait l'émanation de leur vie matérielle, de leur contexte sociopolitique et dont l'exercice serait libérateur pour leur peuple » (AFR, 105). Il faut aussi se rappeler la démarche de Nara dans *L'Écart*. C'est après avoir découvert que les discours scientifiques des historiens et ethnologues positivistes étaient non seulement tissés des échos de leurs moi mais aussi guidés par les valeurs et mythologies de leurs cultures

d'origine que Nara s'est décidé à prendre une perspective résolument existentielle pour laquelle l'Afrique et ses peuples ne seraient plus de simples objets d'une histoire qui s'écrit selon les normes d'une autre communauté. Autrement dit, ayant compris que le discours scientifique – qu'il se tienne en Europe ou ailleurs – est une fiction, une reconstruction du réel, qui a son sens dans l'intention de son sujet lors même que ce dernier croit s'y effacer, Nara décide de parler « more explicitly from his own existential locality as subject [plus explicitement à partir de sa situation existentielle en tant que sujet] » (IdA, 200) et de passer de l'écriture de l'histoire au « récit pour soi ».

## 1. L'histoire et l'anthropologie : « entre science et fiction »

### 1.1. Au-delà de l'opposition objectivité vs subjectivité

De *L'Autre face du royaume* à *Tales of Faith*, Mudimbe n'a cessé de remettre en question ce que, dans *L'Odeur du père*, il a appelé « la vigueur contraignante de l'idéologie scientifique » (OP, 25) ou « le poids énorme du mythe de la science » (169) au nom duquel des anthropologues ont prétendu dévoiler « les structures et organisations des "sociétés primitives" » (CG, 139) telles qu'en elles-mêmes. Le problème qui préoccupe ainsi Mudimbe est celui du statut du réel dans les discours dits objectifs des sciences humaines qui ont l'homme comme sujet et objet. Comme il le dit explicitement dans *L'Odeur du père*, « le problème est de savoir comment aux constructions savantes qui prétendent en rendre compte peut correspondre la réalité ; et d'autre part, quels exercices "scientifiques" permettent, dans le cas des sociologies formalistes et positivistes, d'évacuer l'idéologie », surtout si l'on convient que les sciences sociales sont doublement idéologiques. D'abord du fait de leur objet même, c'est-à-dire le fait social « dialectiquement marqué par l'idéologie dominante et l'idéologie *en train de se faire* », ensuite, du fait que « les discours sont eux-mêmes, à la fois miroirs et reflets d'une idéologie donnée » (OP, 55).

La réponse que Mudimbe a donnée à ces problèmes dans ses essais montre sa méfiance croissante à l'égard du caractère illusoire du discours scientifique qui s'autorise à parler du réel (Certeau 1987a : 67) oubliant ou, plutôt, camouflant la pratique qui détermine ou réorganise ce réel (71). Reconduisant le postulat nietzschéen selon lequel il n'y a pas de fait en soi, car toujours il faut commencer par introduire un

sens pour qu'il puisse y avoir un fait, Mudimbe suggère que ce que nous appelons le réel est toujours déjà une représentation qui prend des formes diverses selon les humeurs, les motivations, les cadres théoriques, idéologiques et rhétoriques de celui qui prétend parler en son nom ou, plutôt, prétend le laisser parler. Il peut prendre la forme du « savant » structuraliste dont la figure était centrale dans *L'Autre face du royaume* ; celle du sujet (africain) qui, tel Mudimbe, se déprenant des illusions de la rhétorique scientifique, affirme son droit à la subjectivité ; celle, enfin, du sujet qui se situe à « l'écart » et qui, comme Nara, ne satisfait ni aux exigences de la « science » ni à celles de la subjectivité assumée en pleine conscience (Mouralis 1992 : 212). En d'autres termes, dépassant « le fétichisme du fait » (Ricœur 1955 : 33) qui caractérisait un certain positivisme, Mudimbe se situe du côté de ceux qui affirment que l'objet scientifique est toujours relatif au sujet de la pratique scientifique qui se trouve dans une situation historique concrète, laquelle détermine les limites de l'objectivité historique (voir Merleau-Ponty 1966 : 162-163 ; Veyne 1971 : 191-193). C'est précisément dans ce sens qu'il écrit :

[L']Histoire rigoureusement objective est utopie et la chasteté de l'Histoire, dont parlait Fustel de Coulange, un rêve sympathique. Ce qui existe, ce sont les historiens lisant des scènes vivantes à partir de normes variables, des réflecteurs divers, en des mouvements autant indéfinis que variés. Les « faits » lus, interprétés, à propos desquels un lecteur pourrait tenter à l'auteur un procès en malignité ou en subjectivité n'existent pas isolément ; « le tissu de l'histoire est ce que nous appellerons une intrigue, un mélange très humain et très peu "scientifique" de causes matérielles, de fins et de hasards. » (AFR, 89-90)

La même remarque est faite au sujet de l'anthropologue dont la prétention de dire en vérité, c'est-à-dire de révéler telles qu'elles-mêmes les sociétés dites primitives, sauvages, n'a de fondement que son aveuglement sur les conditions de possibilité de son discours, les « codes fondamentaux [...] qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques » (Foucault 1966 : 11) et ses propres motivations :

Chaque entreprise est, dès le départ, marquée par une question, par une inquiétude. Prisonnier d'un cadre épistémologique, elle est aussi enfermée dans ses propres options scientifiques et morales ; et, sous prétexte de « parler à propos de », elle ne fait que dérouler les conséquences de ses propres postulats, faisant usage d'une « bonne » ou d'une « mauvaise » subjectivité. Ceci revient à dire qu'il



n'existe pas de discours strictement objectif à propos d'une société du passé et du présent. (AFR, 93)

Cette dénonciation des prétentions positivistes des sciences humaines et sociales atteindra son apogée dans les essais américains. À propos de *The Invention of Africa*, Jan Vansina, africaniste d'origine belge installé depuis de nombreuses années à Wisconsin, a ces mots éclairants :

To his readers, who hitherto had paid scant attention to the philosophy of history, Mudimbe seemed at one stroke to demolish the basis for an "objective" science of history in general and for historical materialism in particular. In actuality he did not argue against the possibility of attaining objectivity but merely denounced the biases of existing social sciences and humanities. Many historians of Africa suddenly discovered for the first time that history is not a "science" and that absolute "truth" does not exist.

[À ses lecteurs qui, jusque là, n'avaient guère prêté attention à la philosophie de l'histoire, Mudimbe parut d'un seul coup démolir le fondement d'une science « objective » de l'histoire en général et du matérialisme historique, en particulier. En réalité, il ne contestait pas la possibilité d'atteindre l'objectivité mais simplement dénonçait les partis pris des sciences sociales et humaines. Plusieurs historiens de l'Afrique découvrirent soudainement, pour la première fois, que l'histoire n'est pas une « science » et que la « vérité » absolue n'existe pas.] (Vansina 1994 : 219)

En effet, dans son livre, Mudimbe n'hésite pas à affirmer : « L'histoire est une légende, une invention du présent. Elle est à la fois une mémoire et une réflexion de notre présent. M. Bloch et Fernand Braudel disent la même chose quand ils présentent l'histoire comme une tentative d'établir une relation entre un cadre conceptuel, un modèle, et les rythmes multiples du passé » (IA, 195).

La structure de cette citation mérite qu'on s'y arrête un instant. Si la première affirmation, à savoir « L'histoire est une légende, une invention du présent », est provocatrice, force est de souligner que l'évocation de Braudel et Bloch dans la deuxième partie peut servir à rassurer le lecteur. En effet, les écrits de Braudel et d'autres théoriciens ou épistémologues de l'histoire comme Paul Veyne et Michel de Certeau étaient déjà en circulation aux États-Unis. Il faut ajouter à cela le succès du « déconstructionnisme » dans les études littéraires. On peut donc dire avec Vansina que les Africanistes Nord-américains étaient quelque peu préparés à la réception de *The Invention of Africa*.

Jan Vansina caractérise le « postmodernisme » ou « déconstructionnisme » en histoire par cinq traits fondamentaux qui sont, à divers degrés, présents dans l'œuvre de Mudimbe :

Postmodern in history asserts, first, that all historical consciousness is an ideological product of the present and only reflects power relations in the present : "The past does not exist." Second, it maintains that even had it existed, the past cannot be known, because its direct traces (written texts or archeology) are interpreted and hence "invented" by readers in the present ("deconstruction"). Third, it insists that objectivity is not only impossible to attain but that it is wrong to strive for it because the main point of interest in historiography is the subjective interpretation of a given author. Fourth, there is no genuine divide between fact and fiction. Finally, to strive for a consensus is hypocrisy because that is tantamount to imposing the relative view of one person or of an oligarchy on all others.

[Le postmodernisme en histoire affirme d'abord que toute conscience historique est un produit idéologique du présent et reflète les relations de pouvoir au présent : « Le passé n'existe pas ». Secundo : Il soutient que même s'il existait, le passé ne peut pas être connu, parce que ses traces immédiates (textes écrits, données archéologiques) sont interprétées et, ainsi, « inventées » par les lecteurs actuels (« déconstruction »). Tertio : il insiste sur le fait que l'objectivité n'est pas seulement impossible à atteindre mais qu'il est inutile de s'efforcer de l'atteindre, car l'interprétation subjective d'un auteur donné est ce qui importe le plus dans l'historiographie. Quarto : il n'y a pas de démarcation véritable entre fait et fiction. Enfin, il est hypocrite de rechercher un consensus parce que c'est une tentative d'imposer le point de vue relatif d'un individu ou d'une oligarchie à tous les autres.] (Vansina 1994 : 217)

*Tales of Faith* contient bien des pages qui illustrent ce positionnement critique par rapport aux discours africanistes qui s'autorisent du réel ou de l'expérience de terrain. Par exemple : analysant *The Missionary and the Diviner* de Michael C. Kirwen, livre dans lequel la référence au terrain fonctionne « comme une machine à produire du vrai » ou, dit autrement, « le préalable de l'expérience ethnographique [...] garantit que la vérité se trouve dans le texte anthropologique » (Pulman 1986 : 13), Mudimbe affirme que ce livre est un beau montage comme l'est une fiction de Ngugi Wa Thiong'o. Aux principes méthodologiques rassurants du missionnaire et théologien américain qui, dans son introduction, écrit :

(The) words, judgements, and observations (of the diviner) were drawn from live research session, which I [...] conducted with a variety of African religious leaders over a ten-year period from 1974 to 1984,

[(Les) mots, les jugements, et les observations (du devin) sont tirés d'une expérience de recherche sur le terrain que j'ai conduite pendant une période de dix ans allant de 1974 à 1984],

Mudimbe réplique en reprenant les mots de l'auteur :

The dialogues are contextualized and favour an explicitly pluralist epistemology. They claim to follow "the conversational style... [of] a Luo diviner from Nyambogo village in North Mara, Tanzania" (Kirwen). But the whole thing is a montage: "the diviner featured in the book is a composite figure", but "the sittings and scenes in the book are descriptions of factual places and events" and "moreover, the conversation reported... are based on actual discussions".

[Les dialogues sont contextualisés et clairement présentés selon une épistémologie pluraliste. Ils prétendent suivre « le style conversationnel... d'un devin Luo du village de Nyambogo dans le Nord Mara, en Tanzanie » (Kirwen). Mais le tout n'est qu'un montage : « le devin représenté dans le livre est une figure composite », mais « les séances et les scènes dans le livre sont des descriptions des places et des événements factuels » et « en plus, les conversations rapportées... sont basées sur des discussions actuelles ».] (TF, 84)

Ici, Mudimbe met en exergue le caractère construit, fictif (au sens étymologique de *ingere*) du livre de Kirwen. Autrement dit, tels que représentés dans le discours du théologien américain, le devin Luo, ses paroles et ses jugements ont subi une transformation dont le foyer est l'imagination créatrice du théologien et les contraintes liées aux techniques et intérêts en vigueur dans la discipline scientifique qu'il représente. Le devin tanzanien, les dialogues traduits et le savoir que Kirwen présente comme provenant d'une expérience de terrain ne sont ni plus ni moins qu'« une fiction du présent » (Certeau [1975] 1993 : 17). En somme, l'essai de Kirwen témoigne du pouvoir qu'a le missionnaire théologien de réorganiser l'expérience quotidienne d'un peuple selon les exigences pratiques et théoriques de sa discipline, et les attentes de son public (PF, 169, 171). Le « réel » du devin Luo a fait place au discours ethnologique ou missiologique qui, certes, « n'eut pas été possible sans lui et qui pourtant ne découle pas de lui à la manière dont l'effet découle de sa cause » (Certeau, [1975] 1993 : 158). D'où la sévère sentence de Mudimbe à propos du livre de Kirwen :

The montage, at any rate, has produced an essay which is, in reality, fiction. It could have been moulded as well into a novel, and its credibility and force would not have been transformed. In fact, both the essay and the potential novel would

be situated at the point where social and religious beliefs and practices intersect with the poetic imagination and the theological techniques of Michael Kirwen.

[Le montage, en tout cas, a produit un essai qui est, en réalité, une fiction. Il aurait pu être moulé dans un roman, sa crédibilité et sa force n'auraient pas été transformées. En réalité, l'essai et le roman potentiel se situeraient au point où les croyances et les pratiques sociales et religieuses croisent l'imagination poétique et les techniques théologiques de Michael Kirwen.] (TF, 84-85)<sup>40</sup>

Avant d'examiner en détail le sens et les enjeux de cette sentence, il convient de faire ici deux remarques.

Premièrement, il est important de noter que ce ne sont pas seulement les discours des anthropologues et historiens occidentaux que Mudimbe traite de fiction ou de montage subjectif. Si c'était le cas, nous ne parlerions pas de dépassement, car il reconduirait l'opposition Occident vs Afrique. Pire, on pourrait l'accuser de dogmatisme ou de racialisation de la pratique scientifique. Ce qui est loin d'être son intention. Le problème qui le préoccupe est celui de la nature même du discours dit scientifique des disciplines qui ont l'homme comme sujet et objet, et dont les auteurs prétendent s'effacer. Dès *L'Autre face du royaume* et *Réflexions sur la vie quotidienne*, Mudimbe n'a cessé de suggérer à son lecteur que ses essais avaient pour sens, entre autres, d'exprimer ses contradictions d'universitaire africain. En outre, il a souvent traité ses propres essais de fable ou de fiction. Ainsi peut-on lire dès l'introduction de *Parables and Fables* : « My own text might be only a fable or a parable about other fables. In effect, a fable is a fictitious story that claims to teach a lesson, and a parable is also a story that pretends to illustrate a normative lesson [Mon propre texte pourrait n'être qu'une fable ou une parabole sur d'autres fables. En effet, une fable est un récit qui revendique de véhiculer une leçon, et une parabole est aussi un récit qui prétend illustrer une leçon normative] » (PF, 1991 : xxi). De même, le premier paragraphe de la conclusion de *The Idea of Africa* suggère que Mudimbe est pleinement conscient du fait que le récit des représentations occidentales de l'Afrique tel qu'il le présente est un « montage » qui manifeste la force de son imagination en tant que sujet qui choisit son chemin dans une foule de documents qu'il interprète, découpe, afin de déterminer

---

<sup>40</sup> Dans *Parables and Fables* (166-191), Mudimbe arrive à la même conclusion au sujet du livre de Peter Rigby, *Persistent Pastoralists: Nomadic Societies in Transition* (1985).

la place qu'ils vont occuper dans son récit destiné à un public précis. En spécifiant son public et l'angoisse existentielle dans laquelle le projet s'enracine, et en affirmant que ses récits dépendent de la manière dont ils sont racontés, Mudimbe livre au lecteur les éléments qui déterminent le choix discursif, lequel participe à la construction de l'objet. Par cet acte de sincérité, il remet en question les praticiens des sciences humaines et sociales qui négligent le fait que « the conventions of text and rhetoric are among the ways in which reality is *constructed* » (Atkinson 1990 : 2 ; Fabian 1983). Voici ce passage capital :

There are thus my stories to my children. They might seem difficult. They are not really. It all depends on how they are told. One could ask: why these and not others ? [...] There are voids in my stories. That I have arranged themes and motives, historical periods and discourses in order to convey to my children, and those of their generation who might read me, what I believe to be the most important dimension of alienation and exercises of its formulations is obvious.

[Voilà les récits destinés à mes enfants. Ils peuvent sembler difficiles. En réalité, ils ne le sont pas. Tout dépend de la manière dont ils sont racontés. On pourrait me demander : pourquoi ceux-ci et non point tels autres ? [...] Il y a des vides dans mes récits. Il est évident que j'ai arrangé les thèmes et les motifs, les périodes historiques et les discours afin de transmettre à mes enfants et à ceux de leur génération qui me liront, ce que je crois être la dimension la plus importante de l'aliénation et de ses formulations.] (Ida, 209)

Ce type de déclarations étoile les essais de Mudimbe et y introduit un grain de légèreté qui en fait une sorte de *gai savoir* à la Nietzsche. Pour éviter de devenir un discours de pouvoir, une autre institution qui prétend posséder la vérité des discours africanistes, le discours de Mudimbe se fait « anatreptique », ce dernier étant celui « qui se retourne contre lui-même, afin d'être non seulement réfutateur mais [...] auto-réfutateur. Car la ruse... voudrait qu'un discours, quelque critique qu'il soit, s'incruste en un objet figé » (Bidima 1995 : 94). Le discours inscrit dans son articulation la finitude sur laquelle il se fonde comme un aveu de sa relativité, de sa contingence, de sa mortalité ou des intérêts qui orientent l'action du sujet. Ce qui est, pour l'auteur, manière de signifier que son discours, aussi érudit soit-il, « participe de [sa] "contingence" [...], de la précarité et des vicissitudes de son expérience et de son existence » (Eboussi Boulaga 1977 : 231). Dans une certaine mesure, le texte sert « d'allégorie et d'alibi » à son auteur

et se dénonce comme relatif, « biographique, c'est-à-dire périssable » (Eboussi Boulaga, 117).

C'est précisément en ce sens que nous comprenons les mots de l'anthropologue néerlandais Wim van Binsbergen à propos de la composition de *Tales of Faith* :

The kaleidoscopic effect of the intertwined use of various genres, the frequent lapses into autobiographical reminiscence, the fact that his book is more of a heterogeneous [...] collage [...] has a deeper significance. [...] What these stylistic and compositional techniques convey is the fact that he resigns himself to his incapability of resolving the contradictions of his situation, and that instead he mediates these contradictions in a fairly unprocessed form to his readers [...] In fact Mudimbe *is* and expresses the contradictions between and within the constituent elements of his tale, and he is the homelessness which the heterogeneity of their genres suggests.

[L'effet kaléidoscopique du mélange des genres, les fréquentes incursions dans des réminiscences autobiographiques, le fait que son livre est fait de collages hétérogènes [...] a une profonde signification. [...] Ce que ces techniques stylistiques évoquent, c'est le fait qu'il se résigne à son incapacité de résoudre les contradictions de sa situation [...] En fait, Mudimbe est et exprime les contradictions entre et dans les éléments constitutifs de son récit, et il est le sans-patrie que l'hétérogénéité des genres suggère.] (Binsbergen 2001)<sup>41</sup>

Deuxième remarque. Comme l'a souligné Vansina, il est important de noter que la dénonciation du positivisme des praticiens des sciences humaines et sociales auxquels il rappelle que « the audience addressed and the research's agenda are equally relevant to the construction of the object or subject, as are the information and models available to the understanding subject [le public auquel on s'adresse et l'agenda de la recherche sont autant importants pour la construction de l'objet ou du sujet que l'information et les modèles à la disposition du sujet connaissant] » (Mignolo 1995 : 21), ne signifie en rien que Mudimbe rejette ces sciences ou les disqualifie. Il a clairement affirmé dans *Les Corps glorieux* que le but ultime de sa rébellion était de « suggérer un usage plus efficace et, de ce fait, une remise à jour plus crédible, des sciences contre lesquelles il s'opposait » (CG, 160-161)<sup>42</sup>. De même,

<sup>41</sup> D'après notre manière d'aborder l'œuvre de Mudimbe, nous dirions plus volontiers que l'hétérogénéité dans ses textes figure le « jardin africain à la bénédictine », c'est-à-dire cet être métis et cet espace métissé qu'il esquisse dans *Les Corps glorieux*, ce livre fort marqué par le mélange de genres (CG, ii).

<sup>42</sup> Dans la mesure où le point de départ mudimbien est la situation postcoloniale, on peut mettre sa position en rapport avec ces propos de Sandra Harding dans son livre *Is*

la place importante accordée à la subjectivité n'est en rien une célébration du subjectivisme ou du relativisme en lieu et place de l'objectivité ou du positivisme des faits. Il est intéressant de souligner qu'il dit de *Tales of Faith*, qui est un des plus subjectifs de ses essais, qu'il n'est pas une pure fiction. Et il ajoute : « It can sustain critical examination and, more importantly, can and should be checked against empirical studies, above all the experiential authority of serious African scholars and ongoing objectivist researchers in the field [Il peut soutenir un examen critique et, plus important, peut et devrait être confronté aux études empiriques, surtout à l'autorité des savants Africains et des chercheurs objectivistes oeuvrant dans le champ] » (xi). Plutôt, la démarche mudimbienne a pour but de conduire son lecteur vers « la frontière où l'objectivité de l'histoire [ou de l'anthropologie] fait affleurer la subjectivité de l'histoire, et non [seulement] la subjectivité de l'historien » (Ricœur 1955 : 32). En d'autres termes, l'objectivité historique ou anthropologique doit se définir comme une assomption critique de la subjectivité de l'historien qui est lui-même un être historique. Elle est, comme le proposait Paul Ricœur, « écart entre une bonne et une mauvaise subjectivité » (Ricœur 1955 : 33 ; AFR, 93). Le philosophe français écrit :

De même que l'objet perçu est relatif à ce que Husserl appelle le corps ortho-esthétique, c'est-à-dire à une *sensorialité* normale, l'objet scientifique est toujours relatif à un esprit droit ; cette relativité-là n'a rien à voir avec un relativisme quelconque, avec un subjectivisme de vouloir-vivre, de volonté de puissance, ou que sais-je ? La subjectivité d'historien, comme toute subjectivité scientifique, représente la victoire d'une bonne subjectivité sur une mauvaise subjectivité. (Ricœur 1955 : 33)

---

*Science Multicultural?* : « Does using postcolonial and feminist standpoints necessarily decrease the objectivity of the argument that follow? Does it commit this study to a relativist position? For many readers, these may seem like the necessary consequence of abandoning the familiar internalist epistemology and framing this work within postcolonialisms and feminisms. However, they would be wrong to draw such a conclusion. Instead, this study committed to strengthening the objectivity of understandings of modern sciences and technologies, of the science and technologies of other cultures, and of historical and possible future relations between them. Identifying Eurocentric and androcentric elements in the conceptual frame works used to think about scientific and technological change, and in sciences and technologies themselves, expands our knowledge of nature, sciences, and social relations. "Starting thought from marginalized lives", as standpoint epistemologies recommend, thus provides more rigorous, more competent standards for maximizing objectivity. » (Harding, 18)

Ce texte de Paul Ricœur auquel Mudimbe fait plus d'une fois référence (AFR, 93 ; IA, 195) signale le passage « de la logique à l'éthique en histoire » (Ricœur 1955) ou en sciences sociales et humaines en général. Il suggère l'orientation humaniste du dépassement mudimbien qui, tout en empruntant au postmodernisme, réintroduit les valeurs humaines et l'homme dans la pratique scientifique. Cela est aussi manière de réaffirmer la responsabilité du chercheur qui ne peut prétendre s'en remettre entièrement aux exigences d'une méthode permettant de décrire des structures, des forces et des institutions en oubliant superbement le fait que la justification de son entreprise, c'est l'homme, avec les valeurs qu'il découvre ou élabore dans ses civilisations. Comme le disait Hans-Georg Gadamer, dans les sciences humaines, « le connaissant ne se trouve pas simplement face à une chose qu'il s'agit de constater, il se trouve d'avance concerné et investi par son "objet", c'est-à-dire par ce qu'il aura à faire » (Gadamer [1966] 1996 : 62). En somme, « la connaissance est un moment essentiel du comportement éthique » (Gadamer, 62). C'est en ce sens que Mudimbe écrivait déjà dans *L'Autre face du royaume* :

Il ne s'agit plus seulement d'un problème de méthodologie scientifique mais aussi d'un problème d'éthique qui [...] soulève la question de la responsabilité des chercheurs qui « font » l'histoire, à la fois maîtres et sujets de certaines conditions sociopolitiques, économiques, psychologiques et culturelles. (AFR, 93)

Cette dimension éthique de la recherche est fondamentale pour la fondation d'un discours africain dont « l'exercice serait libérateur pour le peuple » (AFR, 105). C'est en partie en son nom que Mudimbe invite le chercheur africain à sortir de la cabine (laboratoire) aseptisée où « le poids énorme du mythe de la science » l'a confiné pour « étendre le domaine de son expérience comme sujet et [...] fonder son discours à partir d'une analyse d'un vaste concret » (103). C'est hors de l'ascenseur, écrit Mudimbe, que le chercheur africain

peut voir et comprendre, comme l'affirmait R. Aron, que « ni les résultats ni l'inspiration de la recherche scientifique ne nous ordonnent la compassion pour les malheureux, le respect des faibles, la reconnaissance de la dignité de ceux qui ne s'élèveront jamais au-dessus des ténèbres. Tout se passe, dans la biosphère, comme si les individus ne comptaient guère ». (AFR, 103)

En somme, deux choses sont ici en jeu. D'une part, il s'agit, pour Mudimbe, de destituer le *Kosmotheoros* et la pensée du survol



(Merleau-Ponty 1964 : 319) afin que, conscient de son inscription dans le « corps » historique et social, le praticien des sciences humaines et sociales en Afrique aborde son travail à la fois comme *praxis* et *theoria* dans la perspective d'un retour aux choses-mêmes. D'autre part, le dépassement de l'opposition entre objectivité et subjectivité qui était central dans les travaux des phénoménologues s'inscrit au cœur du projet que, dans *L'Odeur du père*, il appelle, après Althusser, « un humanisme de refus : refus de ce qui, directement ou indirectement, peut entraver la promotion de l'homme, de n'importe quel homme, en sa singularité et vérité » (OP, 171).

### 1.2. Fiction scientifique et fiction littéraire

Dans un recueil d'essais au titre significatif, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* (1991), traduit en français sous le titre *Impenser les sciences sociales*, Immanuel Wallerstein écrit ceci, qui conforte la position mudimbienne à propos du livre de Kirwen et de l'histoire :

« L'histoire » n'est pas une simple addition de « faits ». L'historien invente l'histoire, de la même manière que le peintre invente sa peinture. L'artiste utilise les couleurs de sa palette et sa vision du monde pour présenter son « message ». De même pour l'historien. Comme l'artiste, il a une grande liberté d'action. Mais celle-ci n'est pas totale, car des contraintes sociales pèsent sur elle. Un récit qui refléterait quelque bizarre psychopathologie de l'auteur ne serait tout simplement pas lu, et pire, ni enseigné, ni cru, ni utilisé. (Wallerstein 1995 : 153)

L'historien, un artiste ou un inventeur d'intrigues ? Dans son *Essai d'une philosophie du style*, l'épistémologue français Gilles-Gaston Granger semble abonder dans ce sens en affirmant que dans les sciences de l'homme, les variations du style sont « décisives pour la constitution de l'objet » (Granger 1987 : 298). À propos de l'histoire, il va jusqu'à proposer qu'on « pourrait dire à la limite, et pour un état supposé très avancé des sciences sociales, que l'œuvre historique n'est précisément rien d'autre que *l'expression d'un certain style dans l'application aux événements* des modèles que ces sciences ont fourni » (301). Mais jusqu'où peut-on dire que le discours des sciences humaines est une fiction ? Qu'est-ce qui fait la différence entre une fiction littéraire et une fiction scientifique ? Pour répondre à ces questions, il nous semble bénéfique de partir de la notion de

fiction telle qu'elle est comprise dans le domaine de la théorie littéraire.

Fiction vient du verbe latin *fingere* (*finco, finxi, fictum*), qui signifie : 1. façonner ; 2. fabriquer ; 3. modeler (en déguisant) ; 4. imaginer, se représenter quelque chose par la pensée, enfin inventer faussement ou forger de toutes pièces. Ces indications fournies par le dictionnaire permettent de comprendre les différents points de vue défendus à propos du caractère référentiel du récit de fiction. Il y a d'abord ceux qui dénie à ce dernier toute présence de référent. Les défenseurs de cette première position pensent que « l'écriture serait assujettie à explorer les possibilités de fonctionnement de la langue comme pur système de signes, tandis que la critique se bornerait à en reconstruire la structure » (Jacques 1987 : 65). Voulant dépasser cette première position, d'autres théoriciens, partant du fait que la question de la référence se pose en littérature autrement qu'ailleurs, proposent que les phrases d'un roman décrivent une fiction et non un référent réel. Autrement dit, « elles auraient le pouvoir de construire un univers imaginaire par référence fictive, dont les objets seraient par exemple l'Archipel de Goulag ou l'Île au trésor » (Jacques, 65). Ce qui se trouve affirmé ici, c'est l'impuissance du discours littéraire à rejoindre le réel de quelque façon. Pour éviter cet écueil, une troisième position soutient qu'il « appartient au concept de littérarité de ne pas figurer une réalité préexistante, mais de créer l'illusion d'une telle réalité ». L'œuvre littéraire est un leurre. « L'écrivain, même le romancier réaliste plutôt qu'un reproducteur du réel, serait un illusionniste » (65).

Ce que ces trois positions mettent excessivement en évidence, c'est le caractère autonome de l'œuvre d'art littéraire. Cependant, s'il est vrai qu'il existe un moment d'irréalité dans la réalité de l'œuvre d'art, il est aussi vrai, comme le fait remarquer le théoricien allemand Théodor Adorno dans *Théorie esthétique*, que

le moment d'irréalité, de non-Êtant dans l'art n'est pas affranchi de l'Êtant, il n'est pas posé arbitrairement, comme le voudrait l'opinion courante, mais il se structure à partir de rapports à l'Êtant, qui eux-mêmes sont requis par celui-ci, par son imperfection, son insuffisance, son caractère contradictoire et ses potentialités et, même dans ces rapports, continuent de vibrer des relations à la réalité. (1974 : 17)

C'est en explorant une telle position qu'on peut mieux comprendre pourquoi les discours « scientifiques » des historiens ou des anthro-

pologues sont comparés ou assimilés aux fictions littéraires. Paul Ricœur peut nous aider sur ce point.

En effet, pour Ricœur, « d'une manière ou d'une autre, tous les systèmes de symbole contribuent à *configurer la réalité* ». De façon particulière, les intrigues que l'on invente aident à configurer l'« expérience temporelle confuse, informe, et à la limite muette ». C'est dans la capacité de la fiction de configurer cette expérience temporelle quasi-muette que réside la fonction référentielle de l'intrigue :

La fable [dit Ricœur] imite l'action dans la mesure où elle en construit avec les seules ressources de la fiction des schèmes d'intelligibilité. Le monde de la fiction est un laboratoire de formes dans lequel nous essayons des configurations possibles de l'action pour en éprouver la plausibilité. Cette expérimentation avec les paradigmes relève de ce que nous appelions plus haut l'imagination productrice. (Ricœur 1986 : 17)

Dans cette citation, l'expression « expérimentation avec les paradigmes » nous paraît capitale pour notre sujet. Elle suggère bien comment la création fictionnelle n'est pas une pure invention ou production d'une imagination débridée. Non seulement l'artiste construit, à partir des données préexistantes, un objet autonome, qui a sa réalité propre, mais aussi le travail de l'imagination s'inscrit dans le contexte d'une tradition culturelle et littéraire. Les paradigmes sont définis par Ricœur comme étant « des types de mise-en-intrigue issus de la sédimentation de la pratique narrative elle-même » (16). Ceci signifie entre autres que l'imagination productrice de la fiction est loin d'être anomique ; elle est plutôt « un jeu avec des règles ». « Seule est pensable », dit Ricœur, « une imagination réglée » (17). Toute œuvre littéraire, même la plus déviante, se comprend dans le sillage d'une tradition. Comme le suggéraient Wellek et Warren, des conventions relatives à une culture donnée déterminent qui, dans un roman ou une pièce de théâtre, peut dire quoi, à qui et de quelle façon :

Même le roman le plus réaliste, même la « tranche de vie » du naturaliste, sont construits selon certaines conventions artistiques. En particulier, avec le recul de l'histoire, nous voyons combien les romans naturalistes se ressemblent, par les thèmes choisis, les types de personnages, les événements retenus, la manière de bâtir le dialogue. De même nous nous rendons compte jusqu'à quel point la plus naturaliste des pièces de théâtre est conventionnelle : non seulement parce qu'elle suppose un cadre scénique, mais dans la manière aussi dont le temps et l'espace sont manipulés, dont même le dialogue prétendument réaliste est filtré et mené, dont les personnages entrent en scène et sortent. (Wellek 1970 : 35-36)

Au stade de l'expérimentation avec les paradigmes issus de la sédimentation de la pratique narrative, « la référence est comme tenue en suspens : l'action imitée est une action seulement imitée, c'est-à-dire feinte, forgée » (Ricœur 1986, 17). Cependant, le philosophe français précise que le suspens de la référence n'est « qu'un moment intermédiaire entre la *précompréhension* du monde de l'action et la transfiguration de la réalité quotidienne opérée par la fiction elle-même » (18).

Le terme « précompréhension » rappelle que l'écrivain est toujours-déjà doué d'une compréhension du monde. Cette précompréhension pourrait être considérée comme une condition de possibilité du déploiement de la fiction en tant qu'exploration des possibles humains ou poursuite des variations imaginaires. Pour sa part, « transfiguration » indique que le texte fictionnel ne reproduit pas le monde réel, mais le réordonne. Il se projette au-devant du monde du lecteur en ouvrant un nouvel-être-au-monde possible :

Le monde du texte, parce qu'il est monde, entre nécessairement en collision avec le monde réel, pour le « refaire », soit qu'il le confirme, soit qu'il le dénie. Mais même le rapport le plus ironique de l'art à l'égard de la réalité serait incompréhensible si l'art ne dérangeait pas et ne réarrangeait pas notre rapport au réel. (18)

Ce qui est fondamental pour Ricœur, c'est le fait que l'œuvre de fiction « reconfigure » le réel. L'artiste découpe, réordonne, entrecroise, reconstruit selon ses exigences propres au point qu'à la fin la référence est productrice (18). La mise-en-intrigue produit sa propre cohérence. C'est la même situation chez l'historien qui doit configurer « des intrigues que les documents autorisent ou interdisent, mais ne contiennent jamais. » L'historien en ce sens combine aussi les ressources de son imagination avec les exigences de sa discipline :

Le réel passé est, au sens propre du mot, invérifiable. En tant qu'il n'est plus, il n'est visé qu'*indirectement*, par le discours de l'histoire. C'est ici que la parenté avec la fiction s'impose. La reconstruction du passé, comme Collingwood l'avait déjà dit avec force, est l'œuvre de l'imagination. L'historien, lui aussi, [...] configure des intrigues que les documents autorisent ou interdisent, mais qu'ils ne contiennent jamais. L'histoire, en ce sens, combine la cohérence narrative et la conformité aux documents. (Ricœur, 18)

Dans le même sens, Michel de Certeau a aussi montré comment l'écriture de l'histoire procède du rapport instable que l'historien entretient simultanément avec le « réel » du passé qui lui est livré sous

forme de traces par les documents, et celui de son propre présent d'historien occupant une certaine place dans la société et la culture de son temps. Il écrit :

S'il [l'historien] donne de la priorité à un résultat « objectif », s'il vise à poser dans son discours la réalité d'une société passée et à rendre à la vie un disparu, il reconnaît pourtant dans cette reconstitution l'ordre et l'effet de son propre travail. Le discours destiné à dire *l'autre* reste *son* discours et le miroir de son opération. À l'inverse, quand il revient à ses pratiques, qu'il en examine les postulats pour les renouveler, l'historien y découvre des contraintes qui s'originent bien en deçà de son présent et qui remontent à des organisations antérieures dont son travail est le symptôme, non la source. (Certeau [1975] 1993 : 47-48)

Si l'on suit bien de Certeau, on comprend que l'aporie « fiction contre vérité » est vide de sens. Comme le dit Jean-Claude Schmitt, c'est « en comprenant l'activité de l'historien comme un double et difficile corps à corps, avec le passé à travers les traces qui lui en sont données, et avec lui-même pensant et écrivant ici et maintenant, qu'il [l'historien] peut parvenir à avancer des hypothèses, proposer sa vérité, non *la* vérité » (Schmitt 2003 : 48). C'est enfin ce que dit Paul Veyne qui me semble aller le plus loin et donner toute sa vigueur à la position postmoderne de Valentin Mudimbe et Immanuel Wallerstein. :

L'histoire est œuvre d'art *par* ses efforts vers l'objectivité, de la même manière qu'un excellent dessin, par un dessinateur des monuments historiques, qui fait voir le document et ne le banalise pas, est une oeuvre d'art à quelque degré et suppose quelque talent chez son auteur. [...] Aussi bien, si on essaie de préciser où est la valeur d'un livre d'histoire, on se trouvera employer des mots qui se diraient d'une œuvre d'art. Puisque l'histoire n'existe pas, qu'il n'y a que des « histoires de... » et que l'atome événementiel est l'intrigue, la valeur d'un livre d'histoire dépendra d'abord du découpage de cette intrigue, de l'unité d'action qu'elle comporte, de la hardiesse avec laquelle on a su dégager cette unité à travers des découpages plus traditionnels, bref selon son originalité. Puisque l'histoire n'est pas explication scientifique, mais compréhension du concret et que le concret est un et sans profondeur, une intrigue compréhensible sera une intrigue cohérente, sans solution de continuité ou *deus ex machina*. (Veyne 1971 : 273)

Ce qui est dit du discours historiographique peut se dire du discours anthropologique (Emerson *et al.* 1995 ; Atkinson 1990). En effet, comme l'a fait remarquer Mondher Kilani, la présence sur le terrain a beau constituer une phase importante dans le travail de l'ethnologue, on sait que ni les documents, ni les discours entendus, ni même les scènes de la vie quotidienne observées ne parlent par eux-

mêmes et pour eux-mêmes. Les « récits qu'il a en tête lorsqu'il arrive sur le terrain », les théories en vogue et en compétition dans sa discipline et la manière choisie de déployer son être-dans-le-monde « lui servent de modèle et de guide pour ses observations. Ils délimitent le champ de ses données, définissent ses thèmes de recherche et enfin l'aident à construire les différentes situations » (Kilani 1998 : 101).

Outre cette première construction des situations observées ou à observer, une seconde s'opère au moment de la rédaction de l'ouvrage qui doit viser à produire un effet d'ensemble de la communauté dont il n'a observé que des scènes, des situations particulières (Emerson 1995 ; Geertz 1998). Comme le dit Kilani :

On n'observe jamais en entier une société, on n'en expérimente que des parties et on met en relation ces expériences partielles avec l'entité plus vaste (la société, la culture, la communauté villageoise...) à laquelle on n'a pas accès directement, mais dont nous cherchons à restituer le profil ou l'esprit dans notre compte rendu culturel. Toute la question du texte anthropologique est de produire un effet d'ensemble qui ne peut forcément se construire qu'en recourant aux « images holistes ». (Kilani 1998 : 101)

Ceci signifie que le récit de l'anthropologue, comme celui de l'historien d'ailleurs, est une fiction de la totalité. C'est celle-ci qui garantit la réalité des faits rapportés. Le savoir anthropologique n'est pas et ne sera jamais une simple copie des réalités existant objectivement telles que l'anthropologue les découvre. Ce dernier modèle, façonne, fait un choix rhétorique, met à l'œuvre des stratégies d'écriture à même de convaincre ses lecteurs. Il produit en ce sens des fictions dont l'ordre n'est pas celui des expériences observées (PF, 192). On peut dire au sujet de l'anthropologie ce que Paul Veyne disait de l'histoire : « L'histoire n'est pas un de ces arts de connaissance où, pour citer Gilson, il suffit d'avoir compris la méthode pour pouvoir l'appliquer ; c'est un art de production où il ne suffit pas de connaître les méthodes : il faut aussi du talent » et, certes, de l'imagination (Veyne 1971 : 272). Cette assertion est pleinement assumée par Mudimbe lorsque, à la fin de *The Idea of Africa*, il écrit à propos de ses récits : « It all depends on how they are told [Tout dépend de la manière dont ils sont racontés] » (IdA : 209), ou encore, lorsque, tout au début du même essai, il affirme : « The variety of texts chosen reflects my aesthetic and ethical codes [La variété des textes choisis reflète mes codes esthétique et éthique] » (xv).

En somme, le discours mudimbien, c'est non seulement la subjectivité et la fiction qui font retour dans le sérieux scientifique (Certeau 1987a : 122) pour briser l'image théologique et castratrice imposée par la science (Barthes 1984 : 17), c'est aussi l'illustration que la séparation caduque des genres littéraires et/ou genres de discours est vaine. On peut ici se rappeler les mots d'Adam Schaff dans *Histoire et vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique* : « Il faut admettre que la connaissance objective ne peut être qu'un amalgame de ce qui est objectif et de ce qui est subjectif, étant donné que la connaissance est toujours le fait d'un sujet; mais il faut également admettre que le *progrès* dans la connaissance et l'évolution du savoir acquis grâce à lui ne sont possibles que si l'on surmonte les formes concrètes, à chaque fois différentes, du facteur subjectif » (Schaff 1971 : 323). Comme l'écrit aussi Vincent Descombes dans *Le Même et l'autre* à propos de Michel Serres, « l'opposition de la vérité et de l'erreur, ou, si l'on préfère, de la science et de la fable – opposition qui est au principe du positivisme – apparaît finalement superficielle et scolaire » (Descombes 1979 : 110-111). Michel Serres a montré qu'on peut traduire le discours savant dans le mythe et trouver les principes de l'ethnologie structuraliste dans une comédie de Molière, *l'Essai sur le don de Mauss* dans le *Don Juan*. On peut aussi faire « surgir les *Méditations métaphysiques* de Descartes dans une fable de La Fontaine », « un théorème dans un récit, une légende dans une démonstration et une démonstration dans une légende » (Descombes, 110-111). Bref, comme le dit Michel Serres dans ses entretiens avec Bruno Latour, la raison n'est pas un ingrédient « qu'on ne trouve que dans les sciences canoniques » (Serres 1992 : 188).

## **2. Vers des nouvelles rationalités : neutraliser le binarisme fondateur**

La volonté de relativiser la grande séparation institutionnalisée entre science et fiction va de pair avec le procès et le dépassement des antinomies fondatrices de l'ethnologie, par exemple, l'opposition histoire vs mythe/fable qui dépend de l'opposition entre écriture et oralité. La fable ou le mythe étant ici entendu au sens de la parole de l'autre, c'est-à-dire « parole “qui ne sait pas” ce qu'elle dit [...] qui doit attendre l'exégèse savante pour que soit “explicite” ce qu'elle dit “implicitement” » (Certeau 1990 : 233). Ce dépassement par lequel

Mudimbe se rapproche de Michel Serres, surtout lorsque ce dernier écrit qu'

un savoir sans illusion est une illusion toute pure. Où l'on perd tout, et le savoir. Il s'agit à peu près d'un théorème : *il n'y a de mythe pur que le savoir pur de tout mythe*. Je n'en connais point d'autres, tant les mythes sont pleins de savoir et le savoir de rêves et d'illusions (Serres 1992 : 259),

signifie ultimement la nécessité de réformer le concept de raison ou plutôt de ne plus identifier la raison « with the totality of rational forms which have come to dominate – at any given moment, in our own era and even very recently – in types of knowledge, forms of technique, and modalities of government or domination » (Foucault 1998 : 448). La fable, la légende et le mythe sont aussi, comme l'histoire, des systèmes d'intelligibilité. Ils sont loin d'être hors du domaine de la raison ou de la civilisation. Comme le dit Vincent Descombes :

la fable n'est pas une science balbutiante, comme le prétend la thèse continuiste en histoire des sciences. Elle n'est pas non plus l'anti-science, le péché que traque Bachelard, la superstition que devrait combattre la science pour s'instituer (anti-thèse discontinuiste). La fable est intérieure à la science. (1979 : 111)

C'est pratiquement en ce sens qu'on peut comprendre l'usage que Mudimbe a fait de la notion de *gnosis* dans son premier livre américain : *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (1988). Dans son introduction, Mudimbe dit qu'il utilise cette notion, entre autres, pour échapper aux oppositions et querelles stériles entre les défenseurs de la définition classique de la philosophie (comme discipline scientifique) et les disciples de Tempels qui voudraient étendre « 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 [la notion de philosophie aux systèmes traditionnels africains de pensée, les considérant comme des processus dynamiques dans lesquels les expériences concrètes sont intégrées dans l'ordre des concepts et des discours] » (ix). L'opposition entre ces deux écoles fait signe vers un problème plus fondamental. Pendant la colonisation, « the African traditional system of thought was opposed to "philosophy" as the traditional was opposed to the modern : philosophy became, in other words, a tool for subalternizing forms of



knowledge beyond its disciplined boundaries [le système traditionnel africain de pensée était opposé à la "philosophie" comme le traditionnel était opposé au moderne : en d'autres mots, la philosophie était devenue un moyen de "subalterniser" les formes de savoir qui ne répondaient pas à ses frontières disciplinaires] » (Mignolo 1999 : 10-11). En utilisant la notion de *gnosis*, Mudimbe non seulement neutralise la querelle mais il met la philosophie telle qu'elle est traditionnellement définie à l'épreuve des questions qui lui paraissent étrangères ou extérieures pour voir comment et jusqu'où elle peut s'en trouver transformée<sup>43</sup>. Il met aussi le doigt sur le problème d'une pratique scientifique responsable chez les sujets postcoloniaux : comment un sujet postcolonial peut-il être philosophe aujourd'hui sans réfléchir sur la manière dont sa discipline (la philosophie) a contribué à la subalternisation des autres modes de savoir et de recherche du sens de la vie ? La même question, évidemment, concerne les autres disciplines des sciences humaines et sociales.

Cependant, comme l'avait souligné Louis Brenner (1994), c'est dans son deuxième essai américain, *Parables and Fables. Exegesis, Textuality and Politics in Central Africa* (1991) que Mudimbe dé-

---

<sup>43</sup> Cette démarche de Mudimbe est l'un des traits caractérisant les critiques et théoriciens postcoloniaux qui travaillent à l'émergence d'un nouvel ordre du savoir et d'une nouvelle volonté de vérité donnant droit de cité aux savoirs et sources de connaissance reprimés par la raison coloniale et impérialiste. On la retrouve en effet chez Walter D. Mignolo qui, dans *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization* (1995), substitue la notion de « colonial discourse » par celle de « colonial semiosis ». Walter Mignolo, qui travaille sur l'Amérique latine (Mexique, Argentine, Pérou, etc.) pense que la notion répandue de « discours colonial » n'est pas toujours appropriée lorsqu'on veut appréhender « the diversity of semiotic interactions in colonial situations » en ce sens que « although it embodies both oral and written interactions, [it] may not account for semiotic interactions between different writing systems, such as the Latin alphabet introduced by Spaniards, the picto-ideographic writing system of Mesoamerican cultures, and the quipus in colonial Peru... The expression *colonial semiosis* indicates, on the one hand, a field of study parallel to other well-established ones such as colonial history or colonial art. But, on the other hand, it intends also to indicate a change in our understanding of the construction of a New World during the sixteenth century, a perspective in which the darker side of the Renaissance is brought into light and a change of voice in which the European Renaissance is looked at from colonial periphery » (7-8). « Gnosis », « colonial semiosis » sont des notions qui expriment une poétique de l'écart (avec des implications politiques) par rapport à la raison impérialiste. À travers eux, ceux qui avaient été considérés comme des objets d'un savoir venant d'ailleurs retrouvent leur statut de sujet.

montre les limites des oppositions binaires qui ont contribué à l'essentialisation des cultures et des identités tant africaines qu'européennes, et à l'élaboration des projets d'un développement linéaire (du mythe vers l'histoire ou la science) régis par la logique aliénante du *vel* (AFR, 153).

Mudimbe se situe ici dans le sillage de Lévi-Strauss. Ce dernier, on le sait, avait insisté sur le fait que la « pensée sauvage [...] n'est pas la pensée des sauvages, ni celle d'une humanité primitive ou archaïque, mais la pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'obtenir un rendement ». La « pensée sauvage » et la « pensée cultivée », ajoutait-il, peuvent « coexister et se compénétrer, comme peuvent (au moins en droit) coexister et se croiser des espèces naturelles, les unes à l'état sauvage, les autres telles que l'agriculture ou la domestication les ont transformées » (Lévi-Strauss 1962 : 290). Dans ce sens, Mudimbe montre que les frontières entre le mythe et l'histoire, la fable et la science, et le schéma d'un développement linéaire allant du mythe à l'histoire ou à la science doivent être relativisés sinon tout simplement abandonnés. Sa démonstration comprend trois points.

Primo : il montre que l'hypothèse d'un développement culturel linéaire à la manière d'Auguste Comte et des évolutionnistes nie un fait fondamental dans l'histoire de l'humanité largement discuté par Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, [1966] 1996 : 404). Les plus importantes découvertes scientifiques dont nous dépendons encore aujourd'hui, à savoir l'agriculture, l'élevage, la poterie et le tissage, ont eu lieu longtemps avant l'ère historique, durant des périodes dominées par le mythe. Pour y parvenir, il a fallu que, pendant des millénaires, de petites collectivités humaines observent, expérimentent et transmettent le fruit de leurs réflexions. Le paradoxe, qui est aussi une invitation à l'humilité, est qu'à tous ces « arts de civilisation » inventés alors que l'écriture était encore inconnue, « nous n'avons, depuis huit mille ou dix mille ans, apporté que des perfectionnements » (PF, 97). Un autre fait montre le caractère idéologique de l'opposition entre le mythe et la science. Il se rencontre aujourd'hui en Afrique des esprits fortement occidentalisés et rationnels qui continuent à se soumettre à et à jouir du sens de leurs récits mythologiques. Et ceci n'est pas l'apanage de l'Afrique en mal de rationalité. La même attitude se rencontre chez les physiciens occidentaux qui continuent à croire aux

récits bibliques ou à régler leur vie sur les révélations des astrologues impénitents (PF, 97).<sup>44</sup>

Secundo : Mudimbe montre que loin d'être opposés et malgré leur différence qu'on ne saurait dissoudre – par exemple, « les récits mythiques ne sont pas soumis à une discipline comparable aux exigences de la critique historique » (98) –, le discours mythique et le discours historique présentent plus d'une similitude. Au cœur des transformations sociales, des ruptures et développements survenant dans la trajectoire d'une communauté, ces discours « arise as signs of a continuous becoming and function as “political” witnesses of a past (and its beginning) in order to mark the present [se présentent comme des signes d'un devenir continu et fonctionnent comme des témoins “politiques” d'un passé (et de son commencement) afin de donner sens au présent] ». Il ajoute :

Both the mythical and the historical present themselves as wholes, as explanatory systems. They are received by the communities which permit them as formulation of a past and as possible canons [...] for the future. [...] in the process of legitimizing what is happening in the present, they modify their ground, transform or adapt references, and constantly reinvent the very origin they account for.

[Le mythique et l'historique se présentent comme des totalités, des systèmes explicatifs. Ils sont reçus par les communautés qui les autorisent comme une formulation d'un passé et comme des canons potentiels [...] pour le futur. [...] dans le processus de légitimer ce qui se passe dans le présent, ils modifient leur base, transforment ou adaptent les références, et réinventent constamment l'origine qu'ils représentent.] (PF, 97-98)

La dernière phrase de cette citation est fort importante dans la dynamique de la pensée de Mudimbe. Elle signifie en effet que l'origine n'est jamais « objectivable ». Elle s'invente continuellement à travers les nécessaires réinterprétations de la tradition ou du passé pour ré-

---

<sup>44</sup> Ce n'est pas sans raison que, dans *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, Mudimbe insiste sur la manière dont l'éminent philosophe français Jean Guittou était « soumis aux mythes de l'astrologie ». À son propos, Mudimbe s'interroge : « Comment un philosophe de sa qualité pouvait investir sa patience dans les farces astrologiques ? [...] Il invoquait Dieu au moment où le concept même me paraissait exiger une analyse d'un autre genre. » Et peu après, Mudimbe ajoute : « Mon horreur de l'astrologie s'est atténuée à présent. Le domaine appartient à la culture. Je l'ignore encore, avec ma belle indifférence d'antan. J'accueille, cependant, ces imageries et symboles avec un calme surpris, similaire à celui suscité par la beauté des mythologies, de la poésie, ou même de la musique de tous bords. » (CG, 79-80).

pondre aux besoins actuels de la communauté. Celle-ci se définit continuellement en se rattachant à une origine qui, en définitive, n'est jamais une, mais plurielle, parce qu'elle est le fruit de plusieurs interprétations aux enjeux parfois, sinon souvent, politiques. Ainsi que l'a écrit Raymond Aron dans *Dimensions de la conscience historique*, « chaque société a son histoire et la réécrit au fur et à mesure qu'elle change elle-même. Le passé n'est définitivement fixé que quand il n'a plus d'avenir » (Aron 1965 :18). Ceci plaide ultimement contre toute tentative d'essentialiser ou de substantialiser une communauté humaine. Son identité n'est jamais définitivement fondée. Elle se négocie sans cesse dans le processus de réactivation de son projet (TF, 200). À la limite, l'origine elle-même ne sera jamais pure comme le voulait Senghor, mais métisse ; car, ainsi que le disait Michel de Certeau :

Nous avons appris la langue de notre temps, nous participons à sa mentalité, nous en sommes les témoins et les acteurs, lorsque nous revenons à notre tradition. Une relation avec les autres précède et détermine ce qui nous ramène [aux origines]. [...] Le sens que nous avons d'urgences nouvelles organise le passé ; il en transforme les proportions et il l'ordonne au système mental de nos échanges. Combien de fois n'avons-nous pas coupé, arrangé ou négligé des témoignages gênants. (Certeau 1987b : 55)

L'authentique rapport aux origines, même quand il est commandé par une volonté de maintenir une continuité, implique toujours une nécessaire « hérésie du présent » (Certeau 1987c : 70). Ne pourrait-on pas dire que l'origine est une béance que nous peuplons de nos représentations, de nos interprétations et de nos projets actuels ?

Les belles et érudites analyses que Mudimbe fait des mythes (de fondation), des légendes de la tradition Luba-Songye aux chapitres 3 et 4 de *Parables and Fables* illustrent sa position sur la similarité entre le discours mythique et le discours historique. Par exemple, l'analyse de « Bulopwe », qu'il appelle en anglais « The Luba Genesis Charter » montre que le récit mythique peut se lire comme un texte-mémoire dans lequel la généalogie s'actualise à la fois comme réalité et comme projet. S'il est vrai que, littéralement parlant, le « Bulopwe » n'est pas de l'histoire, il n'en demeure pas moins vrai qu'il n'est pas réductible à une simple légende mythique. Pour Mudimbe, ce « texte-mémoire » est au-delà de ce que ces deux concepts impliquent. Plus précisément, il s'agit de :

a theoretical discourse which validates a human geography, its spatial configuration, and the competing traditions of its various inhabitants, simultaneously cementing them via this retelling of the genesis of the "nation" and its social organization. In effect, the charter does not recite exactly what happened but proposes an explanatory interpretation about how the country was occupied, a "nation" organized, and a state ensured. In sum, this memory-text presents itself as a political ratio in three operations : it duplicates a real human space amid its textuality, integrates a "nowhere" into a mythified past, and, finally, correlates actual customs, socioeconomic transformations, divine kinships, discursive practices, and displacements demanded by historical changes.

[un discours théorique qui valide une géographie humaine, sa configuration spatiale, et les traditions rivales de ses divers habitants, les cimentant simultanément par cette nouvelle narration de la genèse de la « nation » et son organisation sociale. En fait, la charte [le mythe de fondation] ne récite pas exactement ce qui s'est passé mais propose une interprétation explicative de la manière dont la terre a été occupée, une « nation » organisée et un état assuré. En bref, ce texte-mémoire se présente comme une *ratio* politique à trois opérations : il dédouble un réel espace humain dans sa textualité, intègre un *hic et nunc* dans un passé mythifié et, finalement, établit une corrélation entre les pratiques actuelles, les transformations socio-économiques, la parenté divine, les pratiques discursives et les écarts exigés par les changements historiques.] (PF, 89-90)

En montrant d'abord que l'oralité et l'écriture, le mythe et la science (histoire), loin de s'opposer, coexistent et s'entrecroisent – non seulement le mythe est une manière d'écrire l'histoire mais il est aussi intérieur à l'histoire – , ensuite que toute communauté ne cesse de se redéfinir dans le présent, en réarticulant son rapport aux origines pour donner sens aux nouveaux défis auxquels elle est confrontée, Mudimbe défait le fondement du système colonial de savoir-pouvoir « that denied other people knowledge and agency » (Prakash 1994 : 10) et ouvre la voie à une autre manière de concevoir l'authenticité africaine. Celle-ci n'est pas à situer dans la pureté d'un « Royaume d'enfance » auquel il faut retourner en désertant les contradictions du temps présent. Étant ce qui définit, *hic et nunc*, les individus comme des sujets-agents de leurs destins, l'authenticité est plutôt inséparable de l'actualisation de leur tradition pour qu'elle s'intègre dans les lieux d'accomplissement de leur liberté et corresponde à leur choix (CG, 121). Symbole du « moment de l'authenticité africaine » (Eboussi Boulaga 1977 : 156), la tradition est toujours déjà « une plage encombrée par le présent » (OP, 193). En ce sens, s'il est vrai que pour une communauté vivante, son passé ne saurait s'opposer à son présent comme le faux au vrai, il est aussi vrai que, pour cette même commu-

nauté, la fidélité au passé ne saurait devenir un renoncement à l'initiative historique. Elle doit plutôt être synonyme de courage et responsabilité face aux défis de l'histoire.

Comme l'avait perçu Mabika Kalanda, l'authenticité africaine après la colonisation est inséparable d'une nouvelle conscience historique. Celle-ci implique à la fois une restauration de la valeur de la tradition et une autre articulation entre celle-ci et les tâches du présent. En d'autres termes, elle implique une relecture du passé, de la tradition, de ses pompes mythiques et de ses réseaux de sens à partir d'une saisie actuelle des exigences de la modernité.

Somme toute, l'identité africaine moderne est inséparable d'une assomption critique et lucide des « mémoires "africaines", les anciennes et la coloniale » qui, loin de s'opposer comme le prétendaient les agents de l'entreprise coloniale, se complètent ou doivent plutôt se compléter (CG, 78). Aucune voie de sortie de l'impérialisme culturel n'est pensable en dehors du « métissage culturel qui maintiendrait l'apport traditionnel » (CG, 59). En ce sens, la modernité africaine, qui sera toujours une « modernité alternative », non assimilable à la modernité occidentale, ne peut être symbolisée par le « fort » colonial de Mpala gouverné par une logique d'exclusion de la mémoire africaine :

Je l'admets, la modernité n'est pas, à coup sûr, ni idéalement symbolisée dans le « fort » de Mpala, ni même clairement conçue dans la politique de conversion qui gouverne le C.E.C d'Élizabethville. D'autre part, la tension entre la « Mission » de Kapolowe et le nouveau bourg surgi du cauchemar des indépendances ne l'indique pas nécessairement. C'est que, du fait des exigences économiques et d'une réorganisation du pouvoir politique, les deux mémoires ne peuvent que fusionner au mieux afin de projeter une promesse d'être moderne et africain. C'est à produire ce « plus être » qui est notre devenir-mieux comme conscience et liberté que nous devrions nous employer. (CG, 60)

### **3. Au-delà des dichotomies : l'assomption de l'héritage colonial**

Nous venons de le suggérer, la production de la nouvelle conscience historique dont l'Afrique a besoin a deux conditions intimement liées. Primo : il s'agit, pour le sujet africain, de définir positivement l'héritage colonial pour mieux l'assumer. « Par delà le scandale d'une exploitation économique et d'une oppression politique et administrative, en relativisant le phénomène colonial », écrit Mudimbe, « on peut se rendre compte de l'importance de nouveaux héritages

grâce auxquels l'Afrique est entraînée dans une histoire donnée » (AN, 65). Secundo : il faut, à la lumière de l'expérience de l'être-africain-aujourd'hui et des mutations sociales, politiques, survenues avec la colonisation, procéder à une critique radicale des valeurs de la tradition (CG, 121 ; RVQ, 70).

Parmi les legs coloniaux, c'est « la révolution épistémologique », base de la vision du monde moderne et du sujet comme conscience et liberté qui, déjà en 1972, focalisait l'attention de Mudimbe. Dans le contexte africain, cette révolution apportée par la colonisation signifie le passage d'un monde gouverné par le mythe, mieux, d'un monde où « le statut ontologique d'un être provenait de son inscription dans une hiérarchie éternelle des forces », d'un monde de pensée dans lequel « l'être n'est pas une créature de la conscience et pour la conscience », à un monde où la démythisation étant faite, l'homme est dorénavant pensé « comme créateur et mesure de toute chose », « sujet souverain », « conscience », bref, liberté (AN, 67-70).

La rencontre de l'Occident et de l'Afrique, si elle n'a pas bouleversé de fond en comble cette « Weltanschauung » [africaine], elle l'a en tout cas, de manière profonde, bousculé : de manière négative par le déni systématique du patrimoine traditionnel mais de manière assurément positive par une révolution, celle de l'homme, comme mesure canonique de toutes valeurs, producteur de son propre être et de tout ce qui est. (AN, 71)

On peut dire que c'est de cette révolution qui place l'homme au centre de l'univers que témoigne le poète Mudimbe, lorsqu'il proclame, dans *Déchirures* :

Hurrah ! Les derniers dieux se meurent.  
Vive l'homme.  
Une chanson bien vieille  
dans le silence des temps.  
Qu'importe  
Puisque je viens  
recommencer le règne de  
l'amour. (D, 32)

Dans le même recueil de poèmes, il dit encore : « Que je désacralise pour sacrer » (29). L'on se souvient aussi du dernier poème de *Entre-tailles* dans lequel le poète fait dépendre la renaissance de l'Afrique des éclats d'une

flamme  
qui consumerait carrosses et palais des divinités  
encombrant une terre appauvrie  
et un ciel surpeuplé. (En, 73)

L'espoir est ici qu'en détruisant les idoles et les symboles mythiques, la flamme, qui est symbole de révolution, mettra enfin le sujet africain sevré des assurances mythologiques face à la responsabilité de donner sens au monde. En d'autres termes, la visée est celle d'une entrée résolue dans le monde moderne, « monde où l'homme est "sans abri", privé du réconfort métaphysique qu'offraient les dieux » (Cascardi, 92).

Dans la vision de Mudimbe, la divinisation de l'homme et la construction d'un espace politique favorable à son épanouissement comme conscience et liberté créatrice sont indissociables d'un mouvement de disqualification de la raison ésotérique et de laïcisation des valeurs mythiques et religieuses. C'est dans ce sens qu'après avoir évoqué les leçons que l'Afrique peut tirer du modèle grec de la *polis* dont l'avènement est justement indissociable d'un mouvement de sécularisation des valeurs mythiques et religieuses, ainsi que d'un travail d'élaboration conceptuelle qui a abouti à un « "rationalisme" politique » (Vernant 1995 : 52, 77) et à la vision de l'homme comme « maître de ses destinées » (Mossé 1984 : 165), Mudimbe écrit :

Nos « Vieux », Guides et autres Timoniers en Afrique, éprouvent le besoin de resacraliser les domaines où, du fait des structures héritées de l'expérience coloniale, il serait possible, en tout état de cause, et impératif, de promouvoir la transparence des mots et l'exercice démocratique des volontés politiques. Le réflexe vers la sacralisation, quasi universel en Afrique noire, témoigne de quelque chose. Est-ce un signe d'insécurité intellectuelle face aux implications du pouvoir d'une parole laïque et publique ? Ou serait-ce le fait de l'immaturation d'esprits ne pouvant trouver légitimité que dans la terreur sacrée et obscure, représentée par les mythes de fondation ? (CG, 169)

La volonté d'assumer pleinement les exigences de la « révolution épistémologique » qui arrache l'homme au pouvoir des dieux et de la révélation pour le rendre à sa capacité de se doter d'une méthode et des règles pour construire sa propre vérité sur le monde est aussi lisible dans le rapport mudimbien à l'héritage bénédictin. En effet, dans *Les Corps glorieux*, l'auteur avoue que l'*Ora* du *modus vivendi* bénédictin est « réduit à présent, par moi, à l'ombre d'une réflexion et d'une méditation sur le Cogito cartésien » tandis que le *Labora* appa-



raît « comme son effervescence et sa fragilité » (CG, 131). En somme, une manière de dire que l'héritage bénédictin a été laïcisé (128). Il semble que ce que Mudimbe fait de l'*Ora et Labora* qui résume le *modus vivendi* bénédictin est, *mutatis mutandis*, comparable à ce qu'un Maurice Barrès fit des *Exercices spirituels* de Saint Ignace de Loyola. En effet, comme l'écrit Michel Beaujour :

La transformation des *Exercices* de Loyola en méthode pour la constitution, l'examen et la culture du Moi produit *Un homme libre* [...] En adoptant le modèle des *Exercices spirituels* de Loyola, Barrès s'empare d'une machine qui perd peu de sa puissance productive à être détournée de sa fonction première. Un homme libre dévoile le processus de détournement par lequel la méditation, déviée de ses fins religieuses, est mise au service de l'individu laïcisé pour engendrer ce que Barrès appelle « la culture du moi ». (Beaujour 1980 : 70, 71-72)

Pour Mudimbe, l'assomption africaine de la « révolution épistémologique » signifie un défi qui demeure toujours à relever : avoir le courage de sortir de ce que Kant, dans la « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », a appelé la « minorité », c'est-à-dire « l'incapacité de se servir de son propre entendement sans être dirigé par un autre ». Et le philosophe allemand ajoute : « Elle [la minorité] est *due à notre propre faute* quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! » (Kant 1985 : 209).

C'est au nom des exigences de la sortie de cette minorité que Mudimbe passe au crible de la raison critique certaines valeurs traditionnelles glorifiées et canonisées par les chantres de la négritude et de l'authenticité africaine. La solidarité africaine, appelée aussi « esprit sorcier », est perçue comme un frein à l'initiative individuelle et à l'affirmation personnelle (CG, 62). Elle serait un trait caractéristique du « milieu global bantou » qui, selon Mabika Kalanda, « est dissolvant et déprimant pour l'individu » ([1966] 1990 : 163). À son propos, Mudimbe a écrit dans *Réflexions sur la vie quotidienne* :

L'idéologie africaniste, à coups de livres savants, entretient cette sainte solidarité qui, à en croire certains, redonnerait une nouvelle sensibilité à un univers technicisé et rationalisé à l'extrême, dans lequel on ne sait plus donner sans exiger en retour. Ce faisant, elle commet, au moins, deux erreurs : d'abord en érigeant en vertu ce qui dans l'Afrique d'hier était une conséquence exigée d'une structure socio-économique, celle du mode de production lignager ; ensuite, en sanctifiant une fonction structurelle, favorisant ainsi un glissement indu des valeurs.

La solidarité africaine est un mythe absurde. Ce qui l'est moins c'est la volonté personnelle de demeurer disponible à tous sans qu'interviennent des distinctions d'ethnie ou d'origine. Et cela, que je le sache, n'est pas spécifiquement africain. (RVQ, 70)

Vingt ans après, se demandant ce qu'il faut faire « pour sortir de cette impasse qui nous condamne à la mendicité et à la misère », il écrit :

Nous attaquer, simplement, et, immédiatement, à trois traits majeurs de nos cultures. Ils nous ont prédisposés à l'esclavage, nous ont fait colonisables et dépendants. Le premier est « l'esprit sorcier ». Tout succès en nos pays – que ce soit à la chasse, à l'école, ou dans les affaires – conduit à un partage des avantages. On parle de solidarité. J'aimerais, plutôt, insister sur cette menace qui tue l'initiative. Celui qui paraît sortir des rangs est toujours perçu comme un danger potentiel. [...] « Yé, ni nani ? » comme disent les bonnes gens dans l'Est de l'Afrique : qui est-il après tout ? La question, envieuse, appelle et exige une réduction par le bas. Symboliquement, elle est pure décapitation. En effet, la médiocrité moyenne s'impose ici comme norme. Du même coup, l'esprit d'initiative et de compétition est identifié avec l'anarchie. (CG, 62)

Ce n'est pas seulement la solidarité qui est remise en question au nom de l'idéal de la modernité. Dans *Les Corps glorieux et Parables and Fables*, Mudimbe critique aussi les mythes et traditions africaines qui sont « incapables de définir ce qu'être femme signifie en dehors du modèle familial et de la fonction de reproduction biologique » (CG, 190). De plus, dans la mesure où elle nécessite de « démonter, attentivement, les structures de l'économie politique d'hier et d'aujourd'hui » (189), la libération de la femme africaine est perçue comme une pierre angulaire dans le processus de construction d'« une nouvelle société globale : autogérée, socialiste, démocratique » (114), dans laquelle l'homme et la femme sont définis avant tout comme sujets de liberté. Autrement dit, le « féminisme » africain est à penser « comme partie prenante d'une recherche pour une alternative politique et économique » (113).

Somme toute, c'est bien la « révolution épistémologique », qui est un autre nom de la « révolution au niveau de l'individu », qui fonde et justifie « la légitimité de l'énonciation et de la production » mudimbienne (Diouf 1996 : 239). En effet, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, la poésie, les romans, les essais et l'autobiographie explorent les tensions et la passion d'un sujet désirant s'assumer

comme liberté et conscience souveraine dans des institutions qui semblent cultiver la minorité.

L'abbé Landu veut se libérer de l'emprise d'une Église aux structures coloniales et dogmatiques. En allant au maquis, il se trouve pris dans un piège similaire : l'idéologie marxiste-léniniste qui gouverne la rébellion est aussi dogmatique et aliénante que la scolastique chrétienne. D'où il se trouve ramené à lui-même, à la solitude. Il sera contraint, si du moins il choisit la voie de la sincérité avec lui-même, « de décider du sens de l'être, en lui et hors de lui » (Sartre 1948a : 642) sans recourir au réconfort d'une idéologie préétablie. De même, dans *L'Écart*, Nara était confronté aux mythes de la « chasteté » de la science et de l'universalité du schème freudien de l'Œdipe. Il se verra obligé de faire de sa subjectivité, c'est-à-dire de son expérience vécue dans le monde, le point de départ du discours nouveau qu'il veut fonder. Dans *Le Bel immonde*, Ya veut échapper à la force aveugle de la tradition et à l'emprise de l'ethnie, etc. Enfin par son itinéraire, Mudimbe fait triompher les luttes et combats de ses héros qui tous voulaient naître à leur propre subjectivité, se poser comme sujets-acteurs de l'histoire et comme créateurs de leurs propres destinées. Son itinéraire exemplaire illumine la lutte de tout un peuple qui, après les affres de l'esclavage et de la colonisation, sans oublier le totalitarisme de l'ethnie et de l'État-nation, voudrait pouvoir dire : « Dès aujourd'hui, je suis un sujet de l'histoire et de la lettre de mon nom » (Rombaut 1992 : 415).

### **Conclusion : un sujet métis, une écriture hybride**

Dans *L'Autre face du royaume* (1973), décrivant la situation du chercheur africain, Mudimbe avait constaté que ce dernier

est ou fixé sur un culte de la différence qui le bloque complètement et l'empêche de dire, en vérité, ses raisons d'être, son insertion dans les rapports complexes de domination ; ou enfermé volontairement dans un cercle vicieux où il assume à la fois un rôle d'objet et de sujet : réifié par l'expérience du regard d'autrui et les techniques de sa parole, il actualise un comportement d'hétéronome vivant ses œuvres et son travail comme des contraintes d'un déterminisme aveugle exigé par la « science ». (119)

Cette situation était alors pour Mudimbe le signe d'une tâche urgente, à savoir défaire les formes (néo)coloniales de normalisation de la pratique scientifique et de la société africaine afin de créer un espace où

l'intellectuel africain peut se poser comme sujet et source d'un discours absolu le justifiant comme « existence singulière engagée dans une histoire, elle aussi singulière » (OP, 35). Il invitait alors l'intellectuel africain à s'engager dans un processus à deux temps : procéder à « une critique radicale du dire d'autrui sur lui et son milieu » et

prendre la parole pour affirmer, théoriquement et pratiquement qu'il n'est pas objet et qu'il entend désormais s'assumer comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel. Et vivre cette prise de parole comme critique constante, ouverte, portant même – et régulièrement – sur son propre déroulement. (AFR, 120)

C'est de la réalisation de ce projet reformulé dans *L'Odeur du père* (1982 : 35) que nous venons de rendre compte dans cette partie intitulée « Critique et Dépassement des langages en folie ». En effet, cette partie montre comment, en partant de sa propre expérience marquée par son appartenance aux deux mondes (l'Occident et l'Afrique), « sans être entièrement d'aucun » comme dit Said (1994 : xxvi), Mudimbe arrive à proposer une alternative à la rhétorique et à la politique essentialistes qui sont au cœur de la raison coloniale et impérialiste. En démontrant, dans le sillage de Lévi-Strauss, que le mythe ne s'oppose pas à l'histoire, que la fable et la science coexistent et s'entrecroisent, non seulement Mudimbe rétablit l'Africain, rejeté dans le prélogique par Lévy-Bruhl et placé hors de la trajectoire de l'esprit et de l'Histoire par Hegel, dans son statut de sujet du discours et de l'histoire, mais il suggère aussi la nécessité de faire émerger des Nouvelles Rationalités<sup>45</sup> même de réintégrer ce que la raison moderne/coloniale avait marginalisé et de penser ainsi le monde et la science dans le respect des différentes expériences historiques et culturelles.

Métis culturel, vivant dans un espace métissé ou multiculturel, Mudimbe est aussi le producteur d'un discours dont l'hybridité et

---

<sup>45</sup> Les essais de Mudimbe ont été des sources d'inspiration pour des jeunes philosophes africains qui, au milieu des années 1980, ont lancé, à l'Université Catholique de Louvain, une revue interdisciplinaire nommée *Les Nouvelles Rationalités Africaines*. Son projet était justement de promouvoir un nouveau type de pensée qui puiserait à toutes les formes de sagesse et de savoir pour répondre adéquatement aux défis de la « mégacrise » africaine. Ce courant de *Nouvelles Rationalités* dont le maître d'œuvre est le philosophe congolais Dimandja Eluya Kond'o se voulait aussi un dépassement des impasses du courant critique dont les ténors sont, entre autres, Hountondji, Towa, Eboussi Boulaga.

l'interdisciplinarité signifient la quête d'une nouvelle volonté de vérité à même de rendre compte des expériences postcoloniales (IdA, 208 ; Wallerstein *et al.* 1996). « It is in [the] spirit of releasing heterogeneous sources of knowledge and agency from the grip of the disciplines of colonialism that [Mudimbe] resists disciplinary boundaries and geographical enclosures [...]. Interdisciplinarity here means exploring and realigning disciplinary boundaries [C'est dans l'esprit de libérer les sources hétérogènes du savoir et l'initiative personnelle (*agency*) de la grille des disciplines du colonialisme que [Mudimbe] résiste aux frontières disciplinaires et aux enfermements géographiques. [...] L'interdisciplinarité ici signifie exploration et reconfiguration des frontières disciplinaires] » (Prakash 1994 : 12).

C'est dans cette même ligne qu'il faut comprendre l'hybridité scripturale de ses romans et de ses essais. Ce sont des « romans-essais-journaux intimes » ou des « essais-fictions-autobiographiques ». Comme leur auteur « qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est », pour reprendre le paradoxe existentialiste qui est une base critique de toute position essentialiste (PF, xxi ; TF, 198-201), ses romans appartiennent au genre « fiction » sans s'identifier à lui. Ils sont faits pour se jouer des

catégories tranquilles de la théorie des genres, pour inquiéter leurs assurances taxinomiques, la distribution de leurs classes et des appellations contrôlables de leurs nomenclatures classiques. Texte(s) destinés du même coup, à faire comparaître ces classes en instruisant leur procès, en procédant au procès de la loi du genre. (Derrida 1986 : 262)<sup>46</sup>

En effet cette loi pourrait s'emparer non seulement de la jouissance d'écrire et d'explorer de nouvelles formes mais aussi du courage de la pensée consistant non à légitimer ce qu'on sait déjà mais plutôt à « entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement » (Foucault 1984 : 15).

À l'opposé des africanistes colonialistes qui, pour reprendre le mot de Said, étaient des « potentats », et des intellectuels nationalistes africains, défenseurs d'un territoire et d'une identité nationale à sauvegar-

---

<sup>46</sup> Dans *The Political Unconscious*, Frederic Jameson suggère bien le danger de la loi des genres pour la créativité en disant que les genres ont pour fonction de spécifier l'usage propre d'un artefact culturel. « Genres are essentially literary *institutions*, or social contracts between a writer and a specific public, whose function is to specify the proper use of a particular cultural artifact » (Jameson 1981 : 106).

der dans sa pureté, Mudimbe est non seulement un intellectuel post-colonial et postnational mais aussi un penseur nomade. Il pratique une pensée *nomade*, au-delà des frontières et des déterminismes liés à la race, à l'origine, au sexe et aux institutions qui régissent la production du discours. C'est dans ce sens qu'il écrit dans son « autobiographie-essai » :

Je voyage, à présent, avec des documents américains. Je ne suis de nulle part et me sens de partout. [...] Je suis américain sans l'être et ne suis plus de mon pays d'origine, tout en le demeurant profondément. Le nomadisme aura été – depuis quand donc ? – mon destin et le signe de ma vocation. Suis-je un sphinx, comme le suggérait Lilyan Kesteloot, en une analyse d'un de mes romans, *Shaba Deux*, qu'elle considère être bernanosien ? Le sphinx est, dans la tradition grecque, une énigme. Je me pense, plutôt, en une transparence fragile. Lilyan Kesteloot, en savante classificatrice, souhaiterait probablement me trouver une niche. Suis-je croyant ou athée, nomade ou sédentaire, d'Afrique ou d'ailleurs, bon ou mauvais ?

Ni meilleur, ni pire, juste un homme, comme tous les autres... (CG, 165-166)

Le refus de se laisser enfermer dans quelque domaine que ce soit permet de comprendre pourquoi l'exil-diaspora peut être perçu comme « utopie de liberté » et espace idéal du discours critique et de représentation du monde au-delà de la logique monotopique<sup>47</sup> de l'impé-

---

<sup>47</sup> J'utilise cet adjectif en pensant à la fois à Walter Mignolo et E. Said. Dans *The Darker Side of The Renaissance*, Mignolo souligne la nécessité de se libérer d'une herméneutique monotopique, enracinée dans une seule tradition comme celle de Georges Gadamer, pour mieux comprendre une situation multiculturelle et multilingue, c'est-à-dire une situation où coexistent plusieurs traditions. C'est ainsi qu'il écrit : « Gadamer's notion of "ongoing, natural tradition" presupposes a monotopic hermeneutic in which the locus of enunciation of she or he who understands belongs to the same traditions invented by the very act of understanding. On the contrary, colonial situations depart from unified and hegemonic arrangements of an evolutionary (civilizing) process that began in Greece and reached those countries that accepted it as their own origin. [...] If hermeneutics could be extended beyond the Greco-Roman legacy to understand non-Western traditions, then it could not be monotopic but pluritopic. That is to say, the idea that an understanding subject located in the "natural, ongoing tradition" of the West is in a position to understand non-Western legacies must be rejected if the understanding subject does not call into question the very act of understanding and, instead, projects a monotopic understanding over multilingual and pluricultural worlds » (Mignolo, 1995 : 17-18). C'est dans le même esprit que je comprends E. Said lorsqu'il fait de la posture de l'exilé le point de départ de la critique des logiques de l'impérialisme culturel et recommande ce qu'il appelle une lecture « en contrepoint », qui tient ensemble les deux côtés de la

rialisme et de l'appartenance exclusive (Mignolo 1995 : 18). En effet, en situant le sujet entre deux mondes, l'exil-diaspora, comme lieu du discours critique, de représentation et de reconfiguration historique, géographique et culturelle du monde après le colonialisme,

calls for a constant movement between the two positions of insider and outsider. It opens the possibility to that "third place" (Homi Bhabha) in which experience and hermeneutics conflate and coalesce. It also brings the awareness that most of us, as reseachers of Africa or other fields of knowledge, do not inhabit a space given forever. In time, space, and culture, we navigate constantly, or we are located between inclusion and exclusion, insideness and outsideness.

[exige un mouvement constant entre les deux positions du dedans et du dehors. Il ouvre à la possibilité de ce « tiers espace » (Homi Bhabha) dans lequel l'expérience et l'herméneutique travaillent en synergie. Il fait aussi prendre conscience du fait que la plupart d'entre nous qui travaillons sur l'Afrique ou dans d'autres champs de savoir, ne vivons pas dans des espaces fondés une fois pour toutes. Nous naviguons constamment dans le temps, l'espace et la culture, ou nous vivons dans l'entre-deux de l'inclusion et de l'exclusion, du dedans et du dehors.] (Mudimbe-Boyi 2000 : 176-177)

En termes glissantiens, on dirait que l'expérience de l'exil/diaspora est propice au dépassement de l'imaginaire totalitaire de « l'identité racine-unique » par l'imaginaire de « l'identité relation » ou « identité-rhizome » (Glissant 1995 ; 1997 : 21). En ouvrant à de nouveaux espaces de relation entre des entités naguère perçues comme incompatibles, elle rend possible le dépassement de la pensée du système par une « pensée du métissage » qui préserve « des limites ou des intolérances qui nous guettent » (Glissant 1997 : 15).

---

fracture impériale. « *Culture et impérialisme*, écrit Said, est le livre d'un exilé. Pour des raisons objectives sur lesquelles je n'avais aucun contrôle, j'ai grandi en tant qu'Arabe éduqué à l'Occidentale. Aussi loin que je me souviens, je me suis toujours senti appartenir aux deux univers sans être entièrement d'aucun [...]. Mais je ne dis pas "exilé" pour évoquer la tristesse ou la spoliation. Au contraire. Appartenir aux deux côtés de la fracture impériale permet plus aisément de les comprendre. New York, où ce livre a été entièrement écrit, est à bien des égards la ville d'exil par excellence. Elle porte aussi en elle la structure manichéenne de la ville coloniale décrite par Fanon. Peut-être cette situation a-t-elle stimulé mes centres d'intérêt et le type d'interprétations auquel je me risque ici. Il est sûr qu'elle m'a permis de me sentir partie prenante de plusieurs histoires et de plusieurs groupes humains. Cette condition peut-elle passer pour une alternative salutaire au sentiment normal d'appartenance à une seule culture et de loyauté envers une seule nation? » (Said 2000 [1993] : 31).

En bref, l'expérience de l'exil/diaspora définit un espace de remise en question « des évidences définitives, exception faite de cette évidence essentielle que c'est nous-mêmes qui sommes responsables de la démarche critique ; et que l'une de ses principales fonctions est la sincérité avec soi-même, c'est-à-dire l'authenticité au sens fort » (Mudimbe 1973e : 99). C'est bien cette dernière exigence qui est au centre de l'œuvre de Mudimbe et qui, comprise dans la perspective existentielle comme refus de « la mauvaise foi » et de « l'esprit de sérieux », apparaît comme un élément important de sa cohérence. Dans les poèmes, les romans et les essais, ce qui est mis en valeur, c'est « la force de la subjectivité face à l'histoire » (1982 : 202), c'est-à-dire la capacité du sujet africain de créer du nouveau en réarrangeant le passé « pour qu'il s'intègre dans les lieux d'accomplissement de notre liberté, et corresponde, tant que peut se faire, à nos choix » (CG, 121). Les mots de l'artiste sénégalais Iba Ndiaye, que Mudimbe cite comme expression de la nouvelle conscience émergeant en Afrique postcoloniale et postnationale, s'appliquent dès lors à sa propre écriture :

For me painting is an internal necessity, a need to express myself while trying to be clear about my intentions concerning subjects that have affected me – to commit myself concerning vital problems, the problems of our existence.

[Pour moi la peinture est une nécessité intérieure, un besoin de m'exprimer, et j'essaie d'être clair quant à mes intentions vis-à-vis des sujets qui me touchent – une façon de m'engager à propos des problèmes vitaux de notre existence.] (Cité par Mudimbe dans IdA, 164)

En définitive, c'est dans la possibilité pour le sujet africain de se poser comme source d'un discours qui le signifie comme existence singulière, engagée dans une histoire, elle aussi singulière, que se trouve le pas fondamental du dépassement de la raison coloniale qui, à travers l'ethnologie, avait non seulement enfermé le sujet africain dans le mythe de la pensée collective ou de l'unanimité, mais l'avait aussi réduit au statut d'un objet de savoir et de pouvoir. Par un cheminement tout à fait personnel, Mudimbe rejoint ainsi Paulin Hountondji pour qui aussi la libération de la parole africaine consistait avant tout à libérer le sujet africain de tous les mythes stériles et paralysants :

Libérer l'avenir signifiait aussi redonner à l'individu ses droits et ses responsabilités, faire en sorte qu'il réapprenne à penser par lui-même au lieu de se réfugier



pareseusement, comme l'ethnophilosophie l'y invite, derrière la pensée des ancêtres. Il fallait donc en finir avec la valorisation exclusive de la pensée collective et reconnaître la nécessité, sur toutes les questions essentielles, d'une pensée personnelle, d'une prise de position qui engage la responsabilité de chacun et permette de construire, au lieu et place de ces simulacres de débat où l'intimidation tient lieu d'argument et où l'on attend de chacun qu'il confirme son adhésion passionnelle à un catéchisme collectif, des débats authentiques fondés sur une libre confrontation et une commune recherche de la vérité. (Hountondji 1997 : 136 ; 1977 : 76)<sup>48</sup>

Si l'on convient que la libération du sujet africain telle qu'envisagée par Hountondji « comporte une dimension psychologique, ou plus exactement [...] psychanalytique » (Hountondji 1997 : 137), on perçoit aisément qu'il s'agit bien de la tâche urgente que Mudimbe, dans l'avant-propos de *L'Odeur du père*, avait assignée aux intellectuels africains de la génération postnégritude en les invitant à

---

<sup>48</sup> Comme nous l'avons vu dans la première partie, pour Hountondji aussi (1997 : 134), cette libération du sujet africain est inséparable d'une démythification ou d'une déconstruction de l'idée de l'Afrique et de l'africanité. Ceci signifie encore qu'il faut « lever l'hypothèque intellectuelle que constitu[e] pour le penseur africain d'aujourd'hui, la détermination *a priori* d'un système de pensée auquel il [est] censé adhérer sous peine de renier son identité ». Aucune doctrine, aucune forme de pensée n'est interdite au sujet africain libre. Ce qui est exigé de lui, c'est l'esprit critique et la cohérence. Autant dire qu'il ne représente pas une culture ou une rationalité africaine déjà constituée, mais travaille à sa constitution par l'exercice d'une raison critique et responsable. Cette exigence du droit à la subjectivité ou à l'individualité va de pair avec le refus de ce que Spivak Gayatri appelle « tokenization » (Spivak 1989 : 61) qui est une manière de pétrification de l'intellectuel dont on entend qu'il représente, par exemple, le point de vue d'une culture constituée (la culture africaine) ou d'un groupe constitué (le Tiers-Monde), et non le sien en tant qu'individu singulier.

assumer la responsabilité d'une pensée qui porte sur leur destin et leur milieu et à libérer leur psychisme du poids paralysant des violences subies. Car, précisait-il, c'est de cette entreprise de libération du sujet africain « que dépend aujourd'hui et dépendra demain la pertinence des attitudes que nous pouvons adopter face aux endémies qui nous viennent d'ailleurs ou que nous créons nous-mêmes, qu'elles soient de nature économique, politique ou idéologique » (OP, 13).

Le blocage de Nara, lié aux violences subies pendant son enfance, était une bonne illustration de l'urgence de cette tâche.

*Page laissée blanche intentionnellement*

## Conclusion générale

Le parcours de l'œuvre de Mudimbe envisagée comme « travail » entrepris pour répondre, à partir de sa situation de sujet postcolonial, aux questions cardinales auxquelles Kant ramena la tâche de l'humanité responsable (« Que faire ? Que peut-on savoir ? Qu'est-il permis d'espérer ? »), a permis de montrer la place importante sinon primordiale qu'y occupe le sujet en tant que corps vivant, souffrant, désirant, rêvant, agissant, bref en tant que liberté ou existence concrète. Mieux encore, l'écriture, chez Mudimbe, s'est donnée à saisir comme procès, praxis d'un individu qui lutte pour s'extraire du cauchemar de l'histoire qui l'a nié comme sujet pour se poser comme source d'un discours à travers lequel il réinvente et reconfigure la carte du monde en jetant des ponts entre les fragments de mémoires, de territoires et d'identités. C'est dans cette logique qu'il campe son acte d'écrire et de penser « entre les domaines, entre les formes, entre les patries et entre les langues » (Said [1993] 2000 : 460). En d'autres termes, par opposition à toute forme d'enfermement territorial, politique, idéologique, culturel, littéraire, philosophique ou académique, il pratique un « border thinking » inséparable d'un « border writing » (Migolo 1999). Une stratégie qui caractérise ce qu'Ali Behdad appelle « la pratique sauvage » des critiques postcoloniaux qui sont obligés de se situer au-delà des découpages disciplinaires, produits de la volonté de pouvoir liée au discours moderne, pour proposer des voies alternatives :

The savage practices of postcolonialism renounce disciplinary denegation, the politicized, divided space of the compartmentalized academy, by connecting separate disciplinary boundaries in alternative ways through their critical interventions. The counterdisciplinary position of postcolonialism can be viewed as a practice in negotiation and exchange [...]. Because, as modern discourse of power, the science of imperialism produces a plurality of subject and ideological positions, any critique of such a science can be accomplished only through interdisciplinary praxis.

[Les pratiques sauvages du postcolonialisme renoncent à la dénégation disciplinaire, à l'espace politisé, divisé, de l'académie compartimentalisée, en connectant dans des voies alternatives, à travers leurs interventions critiques, les frontières disciplinaires séparées. La position contre-disciplinaire du postcolonialisme peut être perçue comme une pratique de négociation et d'échange [...]. Parce que, en tant que discours moderne de pouvoir, la science de l'impérialisme produit une pluralité de positions subjectives et idéologiques, toute critique d'une telle science

ne peut être accomplie qu'à travers une praxis interdisciplinaire.] (Behdad 2000 : 73).

En outre, qu'il se donne ironiquement comme poème, roman, essai ou autobiographie sur la page de titre, le texte mudimbien s'inscrit dans la dynamique d'un récit d'invention et de réinvention de soi en s'arrachant aux formes d'expérience constituées par la raison coloniale et ses avatars. Plus précisément, il s'inscrit dans la quête d'un « récit pour soi » (Eboussi Boulaga 1977 : 222-223) au cœur duquel ou, le plus souvent, au dénouement duquel surgit une sorte de reprise du « Ecce homo » nietzschéen exprimant la victoire du sujet africain sur les forces d'aliénation et d'assujettissement.

C'est précisément dans ce sens que s'est écrit *Les Corps glorieux*. Ce livre, en effet, fait le récit de la manière dont Mudimbe a conquis sa liberté d'écrivain et d'intellectuel africain en s'appropriant et en réinventant les multiples héritages de sa formation qui vont de l'antiquité gréco-romaine à l'existentialisme, en passant par le christianisme, le marxisme et le structuralisme. Comme il le dit dans l'avant-propos, ce livre tente « de dire et de décrire les corps glorieux des mots et des êtres qui ont constitué les conditions de ma possibilité comme homme, comme intellectuel et comme universitaire africain » (iii).

C'est cette même capacité du sujet colonisé de triompher des pesanteurs de l'aliénation qui est célébrée à la fin de *The Invention of Africa*. Ce dernier comme *The Idea of Africa* retrace la longue passion de l'Africain à partir du moment où il a été pris en charge par des « discours[es] of power [discours de pouvoir] » (IA, 1), proclamé « barbare », « sauvage » et « primitif », jusqu'à nos jours où il a commencé à se poser comme source d'un discours portant sur lui-même et sa société. Ces propos tirés de la conclusion de *The Invention of Africa* sont fort significatifs à ce sujet :

I believe that the geography of African *gnosis* also points out the passion of a subject-object who refuses to vanish. He or she has gone from the situation in which he or she was perceived as a simple functional object to the freedom of thinking of himself or herself as the starting point of an absolute discourse. It has also become obvious, even for this subject, that the space interrogated by the series of explorations in African indigenous systems of thought is not a void.

[Je crois que la géographie de la gnose africaine révèle un sujet-objet qui refuse de mourir. Il/elle est passé(e) de la situation où il/elle était perçu(e) comme un simple objet fonctionnel à la liberté de se poser comme une source d'un discours

absolu. Il est aussi devenu évident pour ce sujet que l'espace interrogé par des séries d'explorations des systèmes de pensée africains n'est pas un vide.] (IA, 199-200)

Enfin, *Parables and Fables* se termine par la même proclamation de la liberté conquise du sujet africain sur les enchaînements et les sédimentations de la « Bibliothèque coloniale », symbole par excellence du système colonial de savoir-pouvoir-absolu :

What my text indicates and designates is our common and subjective freedom: we can read and comment about the passions present in transcribed oral traditions, written texts, and performances in African or European languages and, indeed, reconstruct and/or deconstruct the history, arguments and paradigms of the anthropological and colonial libraries.

[Ce que mon texte indique et signifie, c'est notre liberté commune et subjective : nous pouvons lire et écrire des commentaires sur les passions inscrites dans les traditions orales transcrites, les textes écrits et les performances en langues africaines ou européennes et, certes, reconstruire et/ou déconstruire l'histoire, les arguments et les paradigmes des bibliothèques anthropologiques et coloniales.] (PF, 193)

En bref, tous les essais mudimbiens témoignent de la capacité du sujet africain postcolonial de choisir sa voie, d'inventer de nouvelles formes d'expérience et de récit en déconstruisant les discours de pouvoir par lesquels les identités et les normes de la société ont été fixées et définies. Dans ces essais-récits, la connaissance se trouve chaque fois replacée dans la totalité de la praxis humaine. Le « sujet n'est plus seulement épistémologique [à la manière des positivistes], mais le sujet humain qui, par une continuelle dialectique, pense selon sa situation, forme ses catégories au contact de son expérience et modifie cette situation et cette expérience par le sens qu'il leur trouve » (Merleau-Ponty 1966 : 237).

C'est enfin cette puissance d'agir [*agency*] qu'exprime le poète par le cri qui a inauguré sa production, à savoir « Je voudrais crier contre les poèmes pour que surgisse l'extase », et c'est encore elle que recherchent ses héros dans les romans. Dans ces derniers, l'accent est mis non sur le monde ou l'objet comme le faisaient les réalistes, mais sur la perception du monde ou de l'objet par le sujet dans une situation existentielle donnée. En d'autres termes, ce n'est plus le héros du roman qui est situé dans le monde où il vit, mais la vision du monde « réel » qui est soumise aux rapports du héros et du monde. Le fond

du tableau n'est plus la « réalité » (une réalité objective sur laquelle se découpe la silhouette du personnage) mais c'est la conscience du héros qui domine le roman, et le « monde réel » n'existe que dans la mesure où il est reflété par cette conscience. En bref, l'objet de l'artiste n'est plus le « Réel », il ne se consacre plus à évoquer ce qui est « vrai » ou ce qui devrait ou pourrait l'être : il se voue plutôt à étudier notre perception, ses conditions de possibilité, les mythes, les images, bref tout ce qui entre dans le processus à travers lequel le sujet se représente le monde et le fait exister pour soi.

S'arrêtant le plus souvent sur les traces, d'ailleurs évidentes, de Foucault (1966, 1969, 1971) dans l'élaboration de l'œuvre théorique de Mudimbe, les critiques ont souvent présenté cette œuvre comme étant essentiellement une « archéologie du discours africain » (Städtler-Djedji 1995 ; Masolo 1994, 175-193). L'analyse ici réalisée me permet de dire que l'œuvre de Mudimbe n'est pas essentiellement une archéologie du savoir ou du discours africain mais aussi une histoire du sujet africain moderne marquée par deux processus : le processus colonial d'objectivation ou d'assujettissement et le processus postcolonial de subjectivation dans lequel la capacité du sujet africain de réécrire l'histoire occupe une place importante. Mudimbe montre que, parce qu'elle est faite par les hommes et les femmes, l'histoire peut être défaite et réécrite, à coups de silence, d'oublis, de formes imposées et de déformations tolérées. Ainsi l'Afrique inventée à travers des discours de pouvoir au service des intérêts occidentaux peut, aujourd'hui, être transformée par l'action des Africains et des Africaines et s'intégrer dans les lieux d'accomplissement de leur liberté.

À travers cette œuvre qui s'est révélée comme un unique et vaste récit à multiples modulations, la passion et l'odyssée du sujet africain (barbare, sauvage, primitif, indigène, sans histoire, passif, acculturé, enfin, sujet de sa propre histoire) s'incarnent dans la destinée exemplaire de V. Y. Mudimbe. Très tôt, dans son enfance, ce dernier a été extirpé du monde décrété sauvage pour être modelé dans le moule béne-dictin d'où il sortira complètement francophonisé et soumis aux mythes et valeurs du monde gréco-romain et aux normes chrétiennes. À l'Université Lovanium d'abord, à Louvain et Paris-Nanterre, ensuite, le jeune africain dompté, « corps docile », rencontrera des maîtres, tels Willy Bal, Jean-Paul Sartre, Léopold Senghor, Vincent Mulago, Louis Althusser, Lévi-Strauss, qui provoqueront en lui une interrogation sur ses origines, son altérité, jusqu'au point de proclamer

le meurtre symbolique du Père comme nécessité pour naître à sa propre subjectivité, c'est-à-dire pour sortir de la minorité. C'est de cette trajectoire que témoigne son œuvre. C'est elle qui, d'une certaine façon, permet sa prise de parole et en explique l'articulation :

Je pense connaître et pouvoir nommer, écrit Mudimbe, les contraintes et les prescriptions culturelles que je vis. Je veux dire un certain nombre de violences avec lesquelles j'ai appris à vivre, tout comme je peux, à présent, tenter de dessiner à grands traits la trajectoire suivie, de ma naissance à ce jour. La route que j'ai prise a tout l'air d'un processus de dépossession : baptisé dans une religion « étrangère » à mon Afrique, tôt introduit dans un système scolaire et culturel dont les normes provenaient de l'Occident, j'ai appris, grâce à des maîtres admirables, à penser et à vivre des ressources extraordinaires d'un univers complexe et métissé. À partir de lui, je peux rêver d'élucider les contradictions majeures de mon appartenance à deux cultures, l'africaine et l'européenne ; mais aussi, sans prétendre développer des théories, réfléchir sur les modèles et les structures susceptibles de concourir à une promotion humaine et spirituelle du peuple d'où je suis sorti [...]. *Entre les eaux* est ainsi, pour moi, ma première tentative pour témoigner des tensions culturelles et spirituelles existant actuellement en Afrique. (CG, 104)

En outre, la prise en compte de la place centrale du sujet dans l'œuvre, soutenue par l'analyse attentive des traces de l'adhésion de Mudimbe à l'existentialisme sartrien, ou, plus globalement, à la philosophie du sujet, permet de montrer que tout en utilisant la méthode foucauldienne ou la psychanalyse, Mudimbe ne participe guère « à cette entreprise de l'inconscient et de la mort de l'homme, objet des sciences humaines dont le sort s'achèvera par la perte et la disparition de l'homme » (Bisanswa 2000 : 253). Contrairement à l'antihumanisme des maîtres de *La Pensée 68*, l'orientation fondamentale de Mudimbe est humaniste. Ce dernier se situe dans la lignée qui va de Montaigne et Descartes à Jean-Paul Sartre en passant par Kant et les Lumières. Mais son humanisme n'est évidemment pas identique à celui de ces derniers. C'est un humanisme qui, comme celui au cœur de l'œuvre d'Edward Saïd<sup>49</sup>, « is as opposed to the narrow nationalism of identity

<sup>49</sup> Il faut, entre autres, lire la préface de l'édition du 25<sup>e</sup> anniversaire de *Orientalism* pour sentir combien Edward Saïd affirme l'orientation humaniste de sa critique qui s'enracine dans la densité de la souffrance humaine que certains critiques dits postmodernes tendent à ignorer. Ce qui implique une responsabilité morale de la part de l'intellectuel. « For those of us who by force of circumstance actually live the pluri-cultural life as it entails Islam and the West, I have long felt that a special intellectual and moral responsibility attaches to what we do as scholars and intellectuals. Certainly I think it is incumbent upon us to complicate and/or dismantle the reductive formulae and the abstract but potent kind of thought that leads the mind



claims as it is to the colonizing and totalizing pseudo-universalism that allowed colonial empires to engage in the profound dehumanization of their subjects » (Lionnet 1995 : 69-70).

En paraphrasant une formule d'Henry Duméry (1957 : 147-148) à propos de Paul Ricœur, on peut dire que, du côté occidental, Mudimbe se reconnaît au moins trois « maîtres » : Jean-Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss et Michel Foucault. Ces trois noms renvoient à deux tendances assez différentes. Mais, comme je l'ai montré en analysant le chapitre 2 (« Questions of Method ») de *The Invention of Africa*, Mudimbe repense ses sources et refond ses emprunts ; il tente de les rendre d'un même coup personnels et cohérents. À Lévi-Strauss et Michel Foucault, il demande des points de repère surtout méthodologiques pour faire une construction technique et, au meilleur sens, systématique ou, si l'on préfère, scientifique, de la structure coloniale et des mythes et récits africains. À Sartre, et plus généralement à la tendance existentialiste, il doit ses repères doctrinaux, philosophiques, et plus particulièrement, l'amour d'une pensée concrète qui remplace les structures, les systèmes analysés dans la totalité de la praxis humaine, montrant ainsi comment ils peuvent être dépassés.

Le geste de penser ou d'écrire est toujours reconduit à la terre natale de sa vérité et de sa crédibilité, c'est-à-dire à l'expérience historique du sujet qui pense ou écrit pour donner sens au monde et voir clair en lui-même. Autrement dit, « l'intention demeure de restituer l'œuvre

---

away from concrete human history and experience and into realms of ideological fiction, metaphysical confrontation, and collective passion » (Said 2003 [1978] : xxv). Vers la fin de sa préface, il écrit encore : « And lastly, most important, humanism is the only, and I would go so far as to say, the final resistance we have against the inhuman practices and injustices that disfigure human history [...] The human, and humanistic, desire of enlightenment and emancipation is not easily deferred [...] I would like to believe that *Orientalism* has had a place in the long and often interrupted road to human freedom » (xxx). Malgré ce que le discours de Mudimbe doit aux postmodernes, il serait tout à fait arbitraire de l'assimiler à eux. Sa position ressemble beaucoup à celle d'Appiah dans le chapitre d'*In My Father's House* intitulé « Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial ». Pour Appiah le post- de postcolonial « like postmodernism's, is also a *post* that challenges earlier legitimating narratives. And it challenges them in the name of the suffering victims of "more than thirty republics". But it challenges them in the name of the ethical universal ; in the name of *humanism* [...] And on that ground it is not an ally for Western postmodernism but an agonist, from which I believe postmodernism may have something to learn » (Appiah 1992 : 155). Il n'est pas vain de signaler que dans cet essai, Appiah analyse, entre autres, *Entre les eaux* de V. Y. Mudimbe pour illustrer cette position.

à la vie, d'en faire un moment de l'existence concrète ». Ce qui signifie aussi que le discours produit « participe de la contingence de son auteur, de la précarité et des vicissitudes de son expérience et de son existence » (Eboussi 1977 : 230). La vie est en effet pour chaque créateur et penseur son cheminement vers la vérité, son expérience de la vérité, et son expérience avec la vérité

Le positionnement paradoxal de Mudimbe par rapport aux pensées du système est à comprendre dans le sillage des auteurs comme Merleau-Ponty (1960), Paul Ricœur (1969) et Pierre Bourdieu (1972, 1980). Ces derniers, en effet, se sont attachés à affirmer la pertinence d'une philosophie du sujet (en tant qu'agent) tout en intégrant, à leur juste valeur, les apports scientifiques du structuralisme et de la psychanalyse. On pourrait même lire dans le commentaire de Mudimbe sur l'œuvre de Pierre Bourdieu une réponse aux critiques qui se sont contentés de ne voir dans son œuvre qu'une application de la méthode foucauldienne ou lévi-straussienne sur l'Afrique. Celle-ci devenant, comme le disait Kā Mana, la substance étendue sur laquelle s'applique le *Cogito* analytique (substance pensante) venu d'ailleurs. À cet égard, il écrit :

That Bourdieu's diverse and often flamboyant œuvre responds to the signal intellectual concerns of the late twentieth century does not belittle his originality and importance. It signifies, on the contrary, both his intellectual orthodoxy as a *lector* and his powerfully subversive intent as an *auctor*.

[Le fait que l'œuvre diverse et flamboyante de Bourdieu répond aux problématiques intellectuelles du vingtième siècle ne diminue en rien son originalité et son importance. Il signifie, au contraire, à la fois son orthodoxie en tant que *lector* et sa puissante intention subversive en tant qu'*auctor*.] (Mudimbe 1994d : 146)

Là se situe un premier écart important de Mudimbe par rapport à une pensée du système qui a signé la perte de l'indépendance et de la créativité du sujet au nom de son insertion dans les structures du sens existantes (structures de signes, discours, institution). Il permet aussi de restituer l'initiative historique aux sujets et d'envisager une science qui, au lieu de faire prévaloir une « mégarationalité » anonyme, rejoint les individus libres et créatifs dans leur situation concrète d'existence.

Il y a un deuxième écart important à signaler. Il a trait au lieu de l'énonciation, au milieu archéologique qui, s'il permet la prise de parole de Mudimbe, l'explique aussi. Alors que dans *Les Mots et les*

choses, Michel Foucault<sup>50</sup> avait désavoué la « situation coloniale » comme élément constitutif des conditions de possibilité historique et épistémologique de la modernité occidentale, fermant ainsi la possibilité de saisir la *ratio* occidentale dans le dialogue conflictuel entre l'Occident et les colonies (ses marges),<sup>51</sup> Mudimbe, lui, se situe résolument dans l'espace métissé issu de la rencontre entre l'Afrique et l'Occident.

Le refus foucauldien de considérer « la situation colonisatrice » comme faisant partie du présent de l'énonciation du discours ethnologique le rend insensible au scandale dénoncé par Johannes Fabian dans *Time and the Other* : « Anthropology, has emerged and established itself as an allochronic discourse ; it is a science of the other men in another Time. It is a discourse whose referent has been removed from the present of the speaking/writing subject. This “petrified relation” is a scandal » (Fabian 1983 : 143).<sup>52</sup> Ce qui donne raison

---

<sup>50</sup> Le passage de Foucault auquel il est fait ici référence et qui révèle l'incapacité de Foucault de voir que le processus d'assujettissement et de marginalisation des autres expériences humaines est constitutif de la raison moderne est celui-ci : « Il y a une certaine position de la *ratio* occidentale qui s'est constituée dans son histoire et qui fonde le rapport qu'elle peut avoir à toutes les autres sociétés, même à cette société où elle est historiquement apparue. Ce n'est pas dire, évidemment, que la situation colonisatrice soit indispensable à l'ethnologie : ni l'hypnose, ni l'aliénation du malade dans le personnage fantastique du médecin ne sont constitutives de la psychanalyse ; mais tout comme celle-ci ne peut se déployer que dans la violence calme d'un rapport singulier et du transfert qu'il appelle, de la même façon l'ethnologie ne prend ses dimensions propres que dans la souveraineté historique – toujours retenue mais toujours actuelle – de la pensée européenne et du rapport qui peut l'affronter à toutes les autres cultures, comme à elle-même. » (388). Autre commentaire du même texte, voir Bhabha (1994b).

<sup>51</sup> On trouve cette même attitude chez Jean-François Lyotard, surtout lorsqu'il parle de la crise ou de la fin des grands récits sans oser faire le lien avec la décolonisation ou la perte des colonies qui a été une expérience traumatique pour les puissances coloniales. Comme l'écrit Shankar, « The crisis of narratives that Lyotard identifies may not be the crisis of narratives as such but the crisis (not to be understood as the disappearance) of *Western* global narratives in the age of decolonization and after. Lyotard's lack of sensitivity to the postcolonial specificity of the narratives he is analyzing and his constant recourse to the discourse of developmentalism [...] allows him to analyze postmodernity in almost exclusively technological terms and disregard the possibility that post-modernism is the result of a Western ideological crisis forced by “Third World” acts of resistance » (Shankar 2001 : 35).

<sup>52</sup> On se souviendra ici que le rapport de pouvoir entre le malade et l'analyste qui caractérise la situation analytique avait été dénoncé par Jean-Paul Sartre dans un texte intitulé « L'homme au magnétophone » paru dans *Les Temps Modernes*, 279 (1969) et

à Shankar écrivant que l'anthropologie depuis ses origines n'a jamais été un dialogue avec d'autres cultures comme elle aime à se caractériser mais un dialogue entre les Occidentaux sur les cultures non occidentales. Un exemple : le voyage de Lévi-Strauss au Brésil n'a pas donné lieu à un dialogue avec les Caduveo ou les Tupi, mais plutôt à un dialogue avec Rousseau à propos du « bon sauvage » (Shankar 2001 : 52).

En somme, dans le passage de Foucault se révèle le vrai statut de l'ethnologie comme science dont le violent projet – Foucault choisit de parler de calme violence – est la négation de la différence, la pétrification de l'autre, son appropriation par le même occidental. L'ethnologie met à l'œuvre une herméneutique monotopique ou, si l'on préfère, eurocentrique, de l'autre. Comme l'a si bien dit Michel de Certeau :

L'écriture [ethnographique] désigne une *opération conforme à un centre* : les départs et les envois restent sous la dépendance du vouloir impersonnel qui s'y développe et auquel ils reviennent. La multiplicité des procédures où s'inscrivent les « déclarations » de ce vouloir construit l'espace d'une occupation par le même, qui s'étend sans s'altérer [...] Les « Chemins de l'écriture » combinent le pluriel des itinéraires et le singulier d'un lieu de production ». (Certeau 1993 [1975] : 226)

Ne faut-il pas parler d'une écriture cannibale ?

C'est le dépassement d'une telle position qui s'exprime, d'une part, dans la pratique d'une écriture dialogique et, d'autre part, dans l'usage de la notion de *gnosis* et la relativisation de l'opposition entre le mythe et la science, le « Ici » et le « là-bas » du discours anthropologique. Comme critique, Mudimbe est à la fois pour et contre Foucault et Lévi-Strauss, comme il est pour et contre le postmodernisme qui a perdu l'horizon des valeurs universelles, pour et contre les traditions

---

repris dans *Situations IX* (1972). Entre autres choses, Sartre y écrivait : « Je sais le "malade" doit s'émanciper lui-même, à lui de se découvrir peu à peu... L'ennui... c'est qu'il est entendu au départ qu'il se découvrira comme une passivité, à travers le regard qu'il ne peut capter et qui le jauge ». Plus important, c'est par une reprise, une paraphrase de ce texte de Sartre que Mudimbe, établissant un parallèle entre la relation de dépendance du colonisé au colonisateur et le rapport entre le malade et l'analyste, conclut ses deux premiers essais, *L'Autre face du royaume* (1973 : 152-153) et *L'Odeur du père* (191-192). « Entre "l'être-sujet" du "malade" ou du "(néo)-colonisé" et la psychanalyse ou un autre langage prétendu scientifique, c'est l'être sujet qui est à choisir. »

africaines, le marxisme, le christianisme ou l'islam qui, en cédant au dogmatisme, risquent toujours de bloquer l'initiative personnelle (OP, 201) et d'étouffer « cette capacité de pouvoir assumer, dans la virginité d'une parole, et la folie d'un espoir, l'activité et la force de la subjectivité face à l'histoire » (202). Ce positionnement paradoxal qu'on trouve aussi, par exemple, chez le Marocain A. Khatibi (1983 : 21) par rapport à Nietzsche critiquant le christianisme à l'intérieur de la tradition occidentale, permet justement l'exercice d'une « pensée autre », une pensée métisse qui s'énonce à partir d'un espace tiers, aux frontières de la modernité et de la tradition, du mythe et de l'histoire, des paganismes et du christianisme.

La quête d'une libération ou décolonisation du discours africain – qui n'a jamais été la préoccupation majeure des déconstructionnistes ou postmodernes (Foucault, Derrida, Lyotard) et des critiques de la modernité qui sont restés insensibles à l'expérience coloniale pourtant constitutive de la modernité – est en fin de compte ce qui fonde la distance critique de Mudimbe par rapport à la méthode foucauldienne et au positionnement critique de Bourdieu et Paul Ricœur essayant de réconcilier les tendances humanistes et antihumanistes à l'intérieur de la tradition occidentale. Il en va d'ailleurs autant des maîtres existentialistes.<sup>53</sup> Si dans un premier temps, Mudimbe s'approprie la philosophie moderne, c'est afin de mieux la mettre en question à partir de l'expérience coloniale et postcoloniale qui en révèle les limites. Mieux, c'est pour mettre en évidence ce que l'Africain doit éviter de reproduire : à savoir, une volonté de vérité qui, doublée d'une volonté de pouvoir, a donné lieu à l'esclavage, au colonialisme et au nazisme (IdA, 212). La position de Mudimbe est en cela proche de celle d'Enrique Dussel. En effet dans son livre, *The Underside of Modernity*, le philosophe latino-américain écrit : « Michel Foucault, especially in his masterful *Archeology of Knowledge* [...] can help us, for instance, as a way, as a method to “re-trace” the history of “eurocentrism” or the “developmentalist” fallacy, present still in him

---

<sup>53</sup> On ne peut évidemment dire que Jean-Paul Sartre a été insensible au scandale de l'expérience coloniale. Parmi beaucoup d'autres textes, ceux qui sont réunis dans *Situations V. Colonialisme et néo-colonialisme* (1964) en témoignent. Mais on ne peut oublier que son analyse de la situation coloniale reste tributaire de la raison moderne. En témoigne l'approche qu'il avait faite de la négritude dans *Orphée noir*, la préface à *l'Anthologie de la poésie nègre et malgache* (1948), qui avait suscité une réaction vive de Franz Fanon (1952).

and all of modern philosophy, and in order to describe the origin of our peripheral consciousness as a “fissure” of the Exteriority [...] The same can be said of the attempts of Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, or Gianni Vattimo. Like Friedrich Nietzsche, they help us as “destroyers”, but little as “re-constructors”... » (Dussel 1996 : 4). En définitive, dans la perspective de la décolonisation des sciences humaines et sociales, la déconstruction comme méthode doit aussi faire l’objet d’une étude déconstructrice ou archéologique pour en révéler les limites à dépasser.<sup>54</sup>

L’analyse du réajustement de Mudimbe à l’environnement intellectuel américain a permis de montrer la complexité de sa pensée paradoxale.

Enfin, une figure émerge de toute l’œuvre de Mudimbe : celle de l’intellectuel dont la liberté constitue le principe et le cœur de la mission qui consiste en la « démystification de tous les construits culturels » (Said 2000 : 243). En d’autres termes, cette tâche consiste à contester l’apparente évidence de toute forme d’expérience, de savoir ou de pouvoir établis afin de libérer l’existence humaine des empêtements dogmatiques et d’ouvrir de nouvelles possibilités de réflexion ou d’action (Rajchman, 11). Pour cet intellectuel qui vit dans

---

<sup>54</sup> Ce même motif de la libération ou décolonisation des sciences humaines qui traverse de part en part l’œuvre de Mudimbe peut montrer la limite du projet de restructuration des sciences humaines tel qu’articulé dans le rapport de la commission Gulbenkian, *Open the Social Sciences*. Mudimbe était par ailleurs membre de cette commission qui était dirigée par Immanuel Wallerstein (1996). Comme le dit Walter Mignolo (2002), l’ouverture ou l’élargissement des sciences humaines et sociales ne rime pas avec la décolonisation si la base et les structures de production restent eurocentristes. Comme la déconstruction de l’histoire du « Même » par Foucault ou Lévi-Strauss, « To open the social sciences is certainly an important step but is not yet sufficient, since opening is not the same as decolonizing [...] Decolonizing the social sciences and philosophy means to produce, transform, and disseminate knowledge that is not dependent on the epistemology of North Atlantic modernity – the norms of disciplines and the problems of the North Atlantic – but that, on the contrary, responds to the need of the colonial difference » (Mignolo 2002 : 80). Le philosophe béninois Paulin-Joseph Hountondji semble aller aussi dans ce sens lorsqu’il recommande un réexamen radical de la portée et des limites de cet élargissement en demandant, entre autres : « A-t-il véritablement transformé les rapports de production scientifique et technologique à l’échelle mondiale ? Les autres régions du globe sont-elles devenues partenaires à part entière de la production des connaissances ? » (Hountondji 2001 : 58 ; 1997). Comme dans le cas de la déconstruction, le projet d’ouvrir les sciences humaines doit, pour être valable et efficace pour le Sud, être doublé d’une stratégie de décolonisation des sciences humaines.

un continuel dé-saisissement de soi rappelant à la fois la « morale de l'inconfort » dont a parlé Foucault (1979) et une démarche qui, selon de Certeau, caractérise le mystique « qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela » (Certeau 1987b : xiv), l'exil/diaspora devient utopie de liberté, « expérience de traversée des frontières et d'exploration de nouveaux territoires au mépris des clôtures canoniques classiques » (Saïd 2000 : 440).

Cette nouvelle figure de l'intellectuel africain renforce celle qu'Achille Mbembe (1993) et Eboussi Boulaga (1993b) ont proposée comme dépassement « de l'intellectuel exotique » qui a voulu à tout prix « s'intégrer dans les réseaux administratifs, entrer dans les circuits où se stockent et se distribuent les biens rares, les honneurs et les plaisirs ». Pour cet intellectuel, « l'idéologie nationale s'est substituée peu à peu à toute forme de pensée, de vie intellectuelle, de curiosité et d'amour » (Eboussi Boulaga 1993b : 31). Contrairement à cela, « l'intellectuel authentique », dit Eboussi, « est un marginal conscient ». Il sait résister aux séductions de l'intégration et rester sur la brèche, entre le passé et l'avenir, entre deux mondes. Il se caractérise par « la double rupture avec la servilité et la complaisance avec les mythes de l'altérité et de l'identité » (Eboussi Boulaga 1993 : 31-32). Sa visée, c'est la construction d'un espace public de la parole (*agora*), où des sujets égaux discutent librement et de manière rationnelle des problèmes de la communauté (Hountondji 1977).<sup>55</sup> En somme, ce que V.Y. Mudimbe, Eboussi Boulaga, Achille Mbembe, et Kwame Anthony Appiah visent (et incarnent peut-être déjà), c'est l'émergence de l'intellectuel africain laïque et postmissionnaire.

---

<sup>55</sup> C'est cette exigence de double rupture caractérisant l'intellectuel authentique qui ressort aussi d'*In My Father's House* d'Anthony Kwame Appiah, et singulièrement de l'« Épilogue » où il se met en scène, faisant face aux jeux et calculs cyniques des chefs Asante qui instrumentalisent la tradition et l'appartenance au clan royal pour servir leurs intérêts (1992 : 186-187). Au sujet de la molle sagesse des compromis qui a justement caractérisé « l'intellectuel exotique » et nationaliste, Appiah écrit : « And often, so it seems to me, as in this case, those who urge compromise as an African virtue are only supporting a compromise with the status quo, a concession to those with money and power, and a little bit of concern for abstract rights might reflect not a colonized mind but an urge to take sides against the mighty, and "speak the truth to power" » (189).

Cependant, l'examen des conditions de production, par l'intellectuel africain, d'un discours « authentique » et libérateur semble avoir jeté dans l'ombre l'élucidation des opérations, des « pratiques buissonnières » et des « procédures », des « arts de faire » et de dire, par lesquels les gens ordinaires affirment leur singularité », court-circuitent les mises en scène institutionnelles » ou les orthodoxies (Certeau 1990) et inventent, dans le quotidien, une modernité africaine (Jewsziewicki 2002 ; Mbembe 1988). En effet, ce ne sont pas seulement les Vincent Mulago, Alexis Kagame, Paulin Hountondji, Engelbert Mveng, Ngindu Mushiète, Bimwenyi Kweshi, etc., qui, par leurs écrits, témoignent de l'émergence d'un « espace métissé » (TF, 155-197) mais aussi la masse des humbles<sup>56</sup>. Dans les milieux urbains, par exemple, « la chanson populaire, Papa Wemba, Youssou Ndour, Salif Keita ou encore Mory Kanté [...] expriment ces sonorités alternatives d'une modernité africaine à l'affût » (Diouf 1996 : 242). Comme le dit Achille Mbembe, « la constitution du soi africain comme sujet réflexif passe aussi par le faire, le voir, le ouïr, le goûter, le sentir, le désir ou le toucher » (Mbembe 2000 : 16). À cela, il convient même d'ajouter la marche en tant que « procès d'*appropriation* du système topographique par le piéton » et « réalisation spatiale du lieu (de même que l'acte de parole est une réalisation sonore de la langue) » (Certeau 1990 [1980] : 148).

Avec la conscience éveillée par le travail inestimable de Mudimbe et dans son approfondissement – une séquence du dernier chapitre de *The Idea of Africa* (1994) est significativement consacrée à l'art populaire et le premier essai de Mudimbe s'intitulait *Réflexions sur la vie quotidienne* (1972) – peut-être une des tâches urgentes aujourd'hui est-elle de rejoindre la foule des humbles dans ses pratiques quotidiennes pour inventer, selon les modulations de leurs rêves et de leurs

---

<sup>56</sup> En ce sens, on peut voir les travaux d'Achille Mbembe sur « l'indiscipline » pendant la période coloniale et sur « l'indocilité » (Mbembe, 1996) et le « paganisme » en société postcoloniale (Mbembe, 1988) comme complémentaires de la perspective prise par Mudimbe. En effet, dans *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*, Mbembe écrit : « S'il est vrai que la colonisation avait engagé les autochtones et les colons dans des rapports mutuels qui se voulaient réglés ; et s'il est vrai qu'elle prétendait inventer de nouvelles "coutumes" et de nouveaux codes de conformité ; alors le concept d'"indiscipline" trouve ici toute sa mesure. Il permet en effet d'identifier et d'analyser les esquives, les déviations, les "manœuvres", les infractions, les phénomènes de dédoublement des rôles, de double langage, tous les bricolages conçus par les Africains pour se soustraire à l'épistémè coloniale... » (Mbembe 1996 : 32)



illusions, une Afrique nouvelle, d'en élucider la structure interne et la normativité implicite en évitant de leur imposer une conception qui leur est étrangère. De cette façon contribuerons-nous peut-être « à l'émergence d'une communauté scientifique locale délibérément tournée vers la résolution des problèmes locaux – ce qui n'exclut pas, mais bien au contraire, suppose l'effort pour domestiquer, apprivoiser l'universel » (Hountondji 2001 : 65).<sup>57</sup> Mais tout cela, en demeurant fidèle à l'exigence de liberté, d'autonomie, ou, selon la belle formule de Mudimbe, « en suivant la bonne et vieille méthode de Husserl,

---

<sup>57</sup> Si l'exil/diaspora est, comme nous l'avons vu, célébré par les critiques postcoloniaux comme une posture intellectuelle propice au développement des voies alternatives et à la problématisation des notions d'appartenance, d'identité, de centre et de périphérie, elle n'est cependant pas sans équivoque. L'essai d'Arif Dirlik, « The Postcolonial Aura : Third World Criticism in the Age of Global Capitalism » (1994) est instructif à ce sujet. La critique postcoloniale comme pratique ne se limiterait-elle pas à une élite très restreinte coupée de la masse des humbles qui crouissent sous le poids de l'ordre mondial – un ordre néocolonial –, lequel produit la migration des intellectuels du Sud vers New York ou Londres, où, paradoxalement, ils renforcent le déséquilibre des rapports entre le Nord et le Sud, quant à la production et à la circulation de la connaissance ? On voit pourquoi tout en profitant des facilités offertes dans les institutions académiques occidentales, le critique postcolonial doit réfléchir sur les voies et moyens de mettre fin à ce que Hountondji appelle « extraversion », c'est-à-dire sur la possibilité de « faire en sorte que sa propre société soit en mesure de juger ses travaux et les juge effectivement de façon critique et libre. » Ce qui veut dire « contribuer à l'émergence d'une communauté scientifique locale » (Hountondji 2001 : 65).

penser en zigzag, c'est-à-dire, à l'aller comme au retour, être libre de tous dogmes culturels et de leurs capitaux intellectuels et autres » (Mudimbe 1999b : 56).

Cette volonté d'authenticité, de sincérité avec soi-même, rappelle à la parole qui pourrait être tentée par le triomphalisme son coefficient de finitude et de mortalité. Elle ramène l'investigation à l'auto-compréhension et fait assumer au sujet le risque d'une mise en question radicale de soi-même. Elle produit enfin un discours d'une gaieté grave et d'une densité existentielle contagieuse. Le lecteur, qui ne peut le lire impunément, est sans cesse ramené à soi-même, à son expérience concrète dans le monde. L'on comprendra dès lors que cet essai a été pour moi aussi une ascèse et, davantage, une manière de répondre, pour mon compte personnel, à la question qui anime toute l'œuvre de Mudimbe : Que signifie être intellectuel et africain aujourd'hui ?

*Page laissée blanche intentionnellement*

# Bibliographie

## I. Ouvrages et articles de V. Y. Mudimbe

1968. « Héritage occidental et conscience nègre ». *Congo-Afrique* 26 (juin-juillet) : 1-4.
1969. « Négritude et politique ». *Mélanges (Réflexions d'hommes de culture)*. Paris : Présence africaine. 276-283.
1970. « La littérature de la République démocratique du Congo ». *L'Afrique littéraire et artistique* 11 (juin) : 14-16.
- 1971a. *Déchirures, poèmes*. Kinshasa : Éditions du Mont Noir.
- 1971b. « Un goût de la parole : le *Journal d'un animal marin* de René Depestre ». *Présence Africaine* 79 (3<sup>e</sup> trimestre) : 85-95.
- 1972a. *Réflexions sur la vie quotidienne, essai*. Kinshasa : Éditions du Mont Noir.
- 1972b. *Autour de la « nation », essai*. Kinshasa : Éditions du Mont Noir.
- 1973a. *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la révolution*. Paris : Présence africaine.
- 1973b. *L'Autre face du royaume. Introduction à la critique des langages en folie, essai*. Lausanne : L'Age d'Homme.
- 1973c. *Entretailles* précédé de *Fulgurances d'une lézarde*, poèmes. Paris : Saint-Germain-des-Prés.
- 1973d. « La contribution des sciences humaines au développement du Zaïre ». *Elimu (Lubumbashi)* 1 (juillet) : 5-12.
- 1973e. « Héritage occidental et critique des évidences ». *Zaïre-Afrique* 72 (février) : 89-99.
1974. *Les Fuseaux parfois..., poèmes*. Paris : Saint-Germain-des-Prés.
- 1976a. *Le Bel immonde*. Paris : Présence africaine.
- 1976b. *Carnets d'Amérique. Septembre-novembre 1974*. Paris : Saint-Germain-des-Prés.
- 1978a. « Les études classiques au Zaïre ». *Zaïre-Afrique* 128 : 461-470.
- 1978b. « De la satire comme témoin historique. Réflexions à propos de l'Apocoloquintose du divin Sénèque ». *Mélanges offerts à Léopold Senghor*. Dakar : NEA. 315-323.
- 1979a. *L'Écart*. Paris : Présence africaine.
1980. « La culture au Zaïre ». *Du Congo au Zaïre 1960-1980. Essai de bilan*. Bruxelles : CRISP. 309-398.

1981. « L'Acculturation dans l'Afrique romaine au III<sup>e</sup> siècle ». *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago*. Kinshasa : Faculté de Théologie Catholique.
- 1982a. « In Memoriam: Alexis Kagame (1912-1982) ». *Recherche, pédagogie et culture* 56 (janvier-mars) : 68-73.
- 1982b. *L'Odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique*. Paris : Présence africaine.
1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington : Indiana UP.
1989. *Shaba deux. Les carnets de Mère Marie-Gertrude*. Paris : Présence africaine.
1991. *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*. Madison : U of Wisconsin P.
1992. *The Surreptitious Speech. « Présence Africaine » and the Politics of Otherness, 1947-1987*. Chicago : U of Chicago P.
- 1994a. *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Paris/Montréal : Présence africaine/Humanitas.
- 1994b. *The Idea of Africa*. Bloomington : Indiana UP.
- 1994c. « La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde ». *Revue Canadienne des Études Africaines* 28.1 : 89-100.
- 1994d. « Reading and Teaching Pierre Bourdieu ». *Transition* 61 : 144-160.
1997. *Tales of Faith. Religion as Political Performance in Central Africa*. London : The Athlone Press.
- 1999a. « Introduction ». *The South Atlantic Quarterly* 98 : 1/2 (1999) : 1-8.
- 1999b. « De la subalternité et autres jeux logiques. Quels dialogues pour demain ? » *Francophonie et dialogue des cultures*, Ambroise Kom, éd. Sainte-Foy (Québec) : Grelca. 51-63.

## II. Autres ouvrages consultés

- ABANDA NDENGUE, M. J. 1970. *De la négritude au négritisme*. Yaoundé : Clé.
- ADIAFFI, Jean-Marie. 1980. *La Carte d'identité*. Paris : Hatier.

- ADORNO, Théodor. 1974. *Théorie esthétique*. Trad. Marc Jimenez. Paris : Klincksieck.
- ADOTEVI, Stanislas Spéro. 1972. *Négritude et négrologues*. Paris : Plon.
- ALBÉRÈS, R.M. 1962. *Jean-Paul Sartre*. Paris : Éditions Universitaires.
- ALBÉRÈS, R.M. 1966. *Métamorphose du roman*. Paris : Albin Michel.
- ALTHUSSER, Louis. 1969. *Lénine et la philosophie*. Paris : François Maspero.
- AMSELLE, Jean-Loup. 1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Payot.
- APPIAH, Kwame Anthony. 1991. « Tolerable Falsehoods. Agency and the Interests of Theory ». *Consequences of Theory*. Jonathan Arac and B. Johnson, éd. Baltimore : The John Hopkins UP, 63-85.
- APPIAH, Kwame Anthony. 1992. *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. New York, Oxford : Oxford UP.
- ARAC, Jonathan (ed.). 1988. *After Foucault. Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*. New Brunswick : Rutgers UP.
- ARON, Raymond. 1965. *Dimensions de la conscience historique*. Paris : Plon.
- ATKINSON, Paul. 1990. *Ethnographic Imagination. Textual Construction of Reality*. Chicago/London : U of Chicago P.
- AZOULAY, Katya Gibel. 1996. « Outside our Parents' House: Race, Culture, and Identity ». *Research in African Literatures* 27.1 : 129-142.
- BALANDIER, Georges. 1955. *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris : Armand Colin.
- BALANDIER, Georges. 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris : PUF.
- BALANDIER, Georges. 1957. *L'Afrique ambiguë*. Paris : Plon.
- BALANDIER, Georges. 1967. *Anthropologie politique*. Paris : PUF.
- BARTHES, Roland. 1967. « Le discours de l'histoire ». *Information sur les sciences sociales* 6.4. 65-75.
- BARTHES, Roland. 1978. *Leçon*. Paris : Seuil.
- BARTHES, Roland. 1984. *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV*. Paris : Seuil.
- BAUDRILLARD, Jean. 1975. *Le Miroir de la production*. Paris : Galilée.

- BEAUFFRET, Jean. 1971. *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*. Paris : Denoël.
- BEAUVOIR, Simone de. 1947. *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris : Gallimard.
- BEHDAD, Ali. 2000. « Une *Pratique sauvage* : Postcolonial Beltedness and Cultural Politics ». *Pre-Occupations of Postcolonial Studies*. Fawzia Afzal-Khan and Kalpana Sheshadri-Crooks, éd. Durham and London : Duke UP. 71-85.
- BENVENISTE, Émile. 1974. *Problèmes de linguistique générale* t. 2. Paris : Gallimard.
- BERNASCONI, Robert. 1997. « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy », *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Emmanuel Eze, éd. Oxford : Blackwell, 183-196.
- BERTHOREL, Nicole. 1976. *Les Nouveaux Romanciers*. Paris : Bordas.
- BETI, Mongo. 1956. *Le Pauvre Christ de Bomba*. Paris : Laffont.
- BETI, Mongo. 1957, *Le Roi miraculé*. Paris : Présence africaine.
- BEAUJOUR, Michel. 1980. *Miroirs d'encre. Rhétorique de l'auto-portrait*. Paris : Seuil.
- BHABHA, Homi. 1994a. *The Location of Culture*. London/New York : Routledge.
- BHABHA, Homi. 1994b. « In a Spirit of Calm Violence », *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Gyan Prakash, éd. Princeton, NJ, Princeton UP. 326-343.
- BIDIMA, Jean-G. 1994. *La Philosophie négro-africaine*. Paris : PUF.
- BIMWENYI, Kweshi. 1981. *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondement*. Paris : Présence africaine.
- BINSBERGEN, Wim van. 2001. « *An Incomprehensible Miracle* », *Central African Clerical Intellectualism versus African Historic Religion: A Close Reading of Valentin Mudimbe's Tales of Faith*. [<http://www.geocities.Com/africanreligion/mudil0.htm>]. Novembre 2002.
- BISANSWA, Justin K. 2000. *Conflit de mémoires. V. Y. Mudimbe et la traversée des signes*. Frankfurt : Iko-Verlag.
- BJORNSON, Richard. 1991, *The African Quest for Freedom and Identity*. Bloomington : Indiana University Press.
- BLOOM, Harold. 1988. *Poetics of Influence. New and Selected Criticism*, Ed. John Hollander. New Haven : Henry R. Schwab Inc.

- BORIS DIOP, Boubacar. 1981. *Le Temps de Tamango*. Paris : L'Harmattan.
- BOURDIEU, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Genève : Droz.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. *Le Sens pratique*. Paris : Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. 1988. *Choses dites*. Paris : Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. 1992. *Les Règles de l'Art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris : Seuil.
- BRENNER, Louis. 1994. « V. Y. Mudimbe: *Parables and Fables: Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57.3. 646-647.
- BRITTON, Celia. 1999. *Edouard Glissant and Postcolonial Theory*. Charlottesville and London : U of Virginia P.
- BUTOR, Michel. 1992. *Essais sur le roman*. Paris : Tel Gallimard.
- CAILLER, Bernadette. 1996. « Interface between Fiction and Autobiography: From *Shaba deux* to *Les Corps glorieux* », *Canadian Journal of African Studies* 30.3. 371-386.
- CAILLER, Bernadette. 1992. « If the Dead Could only Speak! Reflections on Texts by Niger, Hughes, and Fodeba », *The Surreptitious Speech. « Présence Africaine » and the Politics of Otherness. 1947-1987*, ed. V. Y. Mudimbe. Chicago : U of Chicago P, 185-200.
- CARRARD, Philippe. 1998. *Poétique de la Nouvelle Histoire. Le Discours historique en France de Braudel à Chartier*. Lausanne : Payot Lausanne.
- CASCARDI, Anthony. 1995. *Subjectivité et modernité*. Trad. Philippe de Brabanter. Paris : PUF.
- CERTEAU, Michel de. 1973. *L'Absent de l'histoire*. Paris : Mame.
- CERTEAU, Michel de. 1974. *Le Christianisme éclaté*. Paris : Seuil.
- CERTEAU, Michel de. 1987a [1982]. *La Fable mystique XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle, tome I*. Paris : Gallimard.
- CERTEAU, Michel de. 1987b. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris : Gallimard.
- CERTEAU, Michel de. 1987c. *La Faiblesse de croire*. Paris : Seuil.
- CERTEAU, Michel de. 1990 [1980]. *L'Invention du quotidien I. Arts de faire*. Paris : Gallimard.
- CERTEAU, Michel de. 1993 [1975]. *L'Écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard.



- COMPAGNON, Antoine. 1979. *La Seconde Main ou le travail de la citation*. Paris : Seuil.
- COMPAGNON, Antoine. 1983. *La Troisième République des Lettres*. Paris : Seuil.
- CONTAT, Michel. 1996. *Pourquoi et comment Sartre a écrit « Les Mots »*. Paris : PUF.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. 1999. « The Rise of Francophone African Social Science: From Colonial Knowledge to Knowledge of Africa ». *Out of One, Many Africas. Reconstructing the Study and Meaning of Africa*. Chicago : U of Illinois P. 39-53.
- COSSUTTA, Frédéric. 1989. *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*. Paris : Bordas.
- DABLA, Sewanou. 1986. *Nouvelles Écritures africaines. Romanciers de la seconde génération*. Paris : L'Harmattan.
- DASTUR, Françoise. 2001. *Chair et langage. Essai sur Merleau-Ponty*. Fougère : Encre Marine.
- DEGUY, Jacques. 1988. « La Nausée ou le désastre de Lanson ». *Roman 20-50. Revue d'Étude du roman du XX<sup>e</sup> siècle* 5 (juin) : 25-35.
- DEPESTRE, René. 1980. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris : Robert Laffont.
- DERRIDA, Jacques. 1967a. *De la grammatologie*. Paris : Seuil.
- DERRIDA, Jacques. 1967b. *L'Écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- DERRIDA, Jacques. 1986. *Parages*. Paris : Galilée.
- DERRIDA, Jacques. 1996. *Le Monolinguisme de l'autre*. Paris : Galilée.
- DERRIDA, Jacques. 1997. *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris : Verdier.
- DESCOMBES, Vincent. 1979. *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933- 1978)*. Paris : Minuit.
- DIAGNE, Pathé. 1997. *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*. Paris : L'Harmattan.
- DIAWARA, Manthia. 1990. « Reading Africa through Foucault : V. Y. Mudimbe's Reaffirming of the Subject ». *October* 55 (Winter) : 79-92.
- DIOP, Cheikh Anta. 1954. *Nations nègres et cultures*. Paris : Présence africaine.
- DIOP, Cheikh Anta. 1960a. *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris : Présence africaine.

- DIOP, Cheikh Anta. 1960b. *Les Fondements culturels, techniques et économiques d'un futur état fédéral de l'Afrique noire*. Paris : Présence africaine.
- DIOP, Cheikh Anta. 1960c. *L'Afrique noire précoloniale*. Paris : Présence africaine.
- DIOP, Cheikh Anta. 1981. *Civilisation ou barbarie*. Paris : Présence africaine.
- DIOUF, Mamadou. 1996. « Des voix et des objets contre des mots et des choses : Dépossession, conversion et révélation ». *Canadian Journal of African Studies* 30.2 : 236-246.
- DIRLIK, Arif. 1994. « The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism ». *Critical Inquiry* 20.2 : 328-356.
- DOSSE, François. 1991. *Histoire du structuralisme, t. 1-2*. Paris : La Découverte.
- DOUBROVSKY, Serge. 1981. « Une écriture tragique ». *Poétique* 47 : 329-354.
- DUFRENNE, Mikel. 1968. *Pour l'homme*. Paris : Seuil.
- DUMÉRY, Henry. 1957. *Regards sur la philosophie contemporaine*. Paris/Tournai : Casterman.
- DUSSEL, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity: Appel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. New Jersey : Humanities Press.
- DUVIGNAUD, Jean. 1972. *Sociologie de l'art*. Paris : PUF.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien. 1968. « Le Bantou problématique ». *Présence Africaine* 66 : 4-40.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien. 1977. *La Crise du muntu. Authenticité et Philosophie africaine*. Paris : Présence africaine.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien. 1981. *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris : Présence africaine.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien. 1993a. *Les Conférences nationales. Une affaire à suivre*. Paris : Kathala.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien. 1993b. « L'intellectuel exotique. » *Politique Africaine* 51 : 26-34.
- ELA, Jean-Marc. 1985. *Ma foi d'Africain*. Paris : Karthala.
- ELEBE LISEMBE. 1972. *Simon Kimbangu ou le messie noir* suivi de *Le Sang des Noirs pour un sou*. Paris : Debresse.
- ELEBE LISEMBE. 1973. *Chant de la terre, chant de l'eau*. Paris : P.J. Oswald.

- ELIOT, T.S. 1950. « La tradition et le talent individuel ». *Essais choisis*. Traduit de l'anglais par Henri Fluchere. Paris : Seuil.
- ELUNGU, PENE ELUNGU A. 1985. *Éveil philosophique africain*. Paris : L'Harmattan.
- EMERSON, Robert *et alii*. 1995. *Writing Ethnographic Fieldwork*. Chicago : U of Chicago P.
- ESCOBAR, Arturo. 1998. *La Invention del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogota : Editorial Norma.
- ESCOBAR, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogota : Giros Editores Ltda.
- ÉVRARD, Franck. 1995. *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*. Paris : Bertrand Lacoste.
- EWANDE, Daniel. 1968. *Vive le Président*. Paris : Albin Michel.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects*. New York : Columbia UP.
- FABIAN, Johannes. 1986. *Language and Colonial Power. The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo. 1880-1938*. Cambridge : Cambridge UP.
- FABIAN, Johannes. 2000. *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*. Berkeley : U of California P.
- FABIAN, Johannes. 2001. *Anthropology with Attitude*. Stanford : Stanford UP.
- FANON, Franz. 1952. *Peau noire, masque blanc*. Paris : Seuil.
- FANON, Franz. 1961. *Les Damnés de la terre*. Paris : Maspero.
- FANTOURÉ, Alioum. 1975. *Le Récit du cirque*. Paris : Buchet-Chastel.
- FERRY, Luc et Alain RENAUT. 1988. *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris : Gallimard.
- FORTIER, Frances. 1997. *Les Stratégies textuelles de Michel Foucault, un enjeu de véridiction*. Québec : Nuit blanche.
- FOUCAULT, Michel. 1963. *Naissance de la clinique*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1966. *Les Mots et les choses. Archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1967. « Nietzsche, Freud et Marx ». *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*. Paris : Minit. 183-192.
- FOUCAULT, Michel. 1968. « Distance, aspect, origine ». *Tel Quel. Théorie d'ensemble*. Paris : Seuil. 11-24.
- FOUCAULT, Michel. 1969. *Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard
- FOUCAULT, Michel. 1971a. *L'Ordre du discours*. Paris : Gallimard.

- FOUCAULT, Michel. 1971b. « Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire ». *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris : Minuit. 145-172.
- FOUCAULT, Michel. 1972 [1961]. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1979. « Pour une morale de l'inconfort ». *Le Nouvel Observateur* 754 (22-23 avril).
- FOUCAULT, Michel. 1984. *L'Usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1994. *Dits et écrits 1954-1988*. Daniel Defert et François Ewald, éd. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1998. « Structuralism and Post-structuralism ». *Aesthetics, Method, and Epistemology*. James D. Faubion, éd. Trans. Robert Hurley et al. Volume II. New York : New Press. 431-458.
- FRANK, Manfred. 1989. *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*. Paris : Cerf.
- FUCHS, Catherine. 1994. *Paraphrase et énonciation*. Paris : Orphys.
- GADAMER, Georges. 1966 [1996]. *Le Problème de la conscience historique*. Paris : Béatrice Nauwelaerts.
- GADAMER, Georges. 1996. *La Philosophie herméneutique*. Avant-propos, traductions et notes de Jean Grondin. Paris : PUF.
- GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford : Stanford UP.
- GEFFRÉ, Claude. 1999. « En marge du synode africain ». *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*. Paris : Karthala.
- GENETTE, Gérard. 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris : Seuil.
- GENETTE, Gérard. 1991. *Fiction et diction*. Paris : Seuil.
- GÉRARD, Albert. 1984. *Essais d'histoire littéraire africaine*. Sherbrooke-Paris : Naaman/ACCT.
- GLISSANT, Édouard. 1990. *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard.
- GLISSANT, Édouard. 1995. *Introduction à une poétique du divers*. Montréal : PUM.
- GLISSANT, Édouard. 1997. *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. Paris : Gallimard.
- GOODY, Jack. 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge : Cambridge UP.

- GOODY, Jack. 2000. *The Power of the Written Tradition*. Washington : Smithsonian Press.
- GRANGER, Gilles-Gaston. 1988. *Essai d'une philosophie du style*. Paris : Odile Jacob.
- GUHA, Ranajit (sous la dir). 1984. *Subaltern Studies*. Delhi : Oxford UP.
- GUSDORF, Georges. 1963. *Kierkegaard*. Paris : Seghers.
- GUSDORF, Georges. 1991. *Les Écritures du Moi. Lignes de vie 2*. Paris : Odile Jacob.
- GUTTING, Gary. 2001. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge : Cambridge UP.
- HALLWARD, Peter. 2001. *Absolutely Postcolonial. Writing between the Singular and the Specific*. Manchester, New York : Manchester UP.
- HAMBURGER, Käte. 1978. *Logique des genres littéraires*. Trad. Pierre Cadot, préface de Gérard Genette. Paris : Seuil.
- HAMIDOU KANE, Cheikh. 1961. *L'Aventure ambiguë*. Paris : Julliard.
- HARDING, Sandra. 1998. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington and Indianapolis : Indiana UP.
- HAUSSER, Michel. 1988. *Pour une poétique de la négritude*. Paris : Silex.
- HEBGA, Meinrad P. 1976. *Émancipation d'Églises sous tutelle*. Paris : Présence africaine.
- HEBGA, Meinrad P. 1979. *Sorcellerie, Chimère dangereuse... ?* Abidjan : INADES.
- HEIDEGGER, Martin. 1968. *Questions II*. Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. 1992. *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris : Quadrige/PUF.
- HOUNTONDJI, Paulin. 1977. *Sur la philosophie africaine*. Paris : Maspero.
- HOUNTONDJI, Paulin. 1992. « Recapturing », *The Surreptitious Speech: "Présence Africaine" and the Politics of Otherness 1947-1987*. Chicago/London : U of Chicago P.
- HOUNTONDJI, Paulin. 1997. *Combats pour le sens. Un itinéraire. Préface de Souleymane Bachir Diagne*. Cotonou : Éditions du Flamboyant.

- HOUNTONDJI, Paulin. 2001. « Au-delà de l'ethnoscience : Pour une réappropriation critique des savoirs endogènes ». *Notre Librairie* 144 (avril-juin) : 58-65.
- HUSSERL, Edmund. 1952. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricœur. Paris : Gallimard.
- HUTCHEON, Linda. 1978. « Ironie et parodie : stratégie et structure ». Trad. Ph. Hamon. *Poétique* 36 : 467-477.
- HYMES, Dell (ed.). 1969. *Reinventing Anthropology*. New York : Random House.
- JACQUES, Francis. 1987. « Le Moment du texte ». *Le Texte comme objet philosophique*. Jean Greisch, éd. Paris : Beauchesne. 15-85.
- JAMESON, Frederic. 1981. *The Political Unconscious*. Ithaca : Cornell UP.
- JANZEN, J. 1985. « The Consequences of Literacy in African Religion: The Kongo Case ». *Theoretical Explorations in African Religion*. London : KPI. 225-247.
- JEANSON, Francis. 1965. *Le Problème moral et la pensée de Sartre*. Paris : Seuil.
- JEWSIEWICKI, Bogumil. 1992. « Historiography : Historicity of Societies and Specificity of Black African Culture ». *The Surreptitious Speech*. « Présence Africaine » and the Politics of Otherness. Chicago : U of Chicago P. 95-117.
- JEWSIEWICKI, Bogumil. 2002. « "Vivre ensemble" au Congo. Les lieux de faire et les lieux de dire ». *Congo-Meuse* 5 : 751-765.
- JOHNSON, Barbara. 1979. *Défigurations du langage poétique. La seconde révolution baudelairienne*. Paris : Flammarion.
- JULES-ROSETTE, Benetta. 1991. « Speaking About Hidden Times: The Anthropology of V. Y. Mudimbe ». *Callaloo* 14.4 (février) : 944-960.
- JULES-ROSETTE, Benetta. 1998. *Black Paris. The African Writers' Landscape*. Champaign-Urbana : U of Illinois P.
- KADIMA NZUJI, M. 1973. « Évolution littéraire en République du Zaïre depuis l'indépendance ». *Zaïre-Afrique* 76 : 369-384.
- KADIMA NZUJI, M. 1984. *Littérature zaïroise de langue française*. Paris : Karthala.
- KAGAME, Alexis. 1956. *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Bruxelles : Académie Royale des Sciences Coloniales.

- KAGAME, Alexis. 1976. *La Philosophie bantu comparée*. Paris : Présence africaine.
- KALANDA, Mabika Auguste. 1967. *La Remise en question. Base de la décolonisation mentale*. Bruxelles : Remarques Africaines.
- KALULAMBI-PONGO, Martin. 2003. « Penser Autrement l'Afrique ou Mudimbe et le miroir des Amériques ». *L'Afrique au miroir des littératures et des sciences de l'homme et de la Société*. Paris : L'Harmattan. 213-228.
- KĀ MANA. 1987. *Destinée négro-africaine. Expérience de la dérive et énergétique du sens*. Bruxelles : Éditions de l'Archipel.
- KĀ MANA. 1991. *L'Afrique va-t-elle mourir ? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*. Paris : Cerf.
- KANGAFU, Kutumbagana 1973. *Essai sur la problématique idéologique du « recours à l'authenticité »*. Kinshasa : Presses Africaines.
- KANT, Immanuel. 1985. « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ». *Œuvres Philosophiques II*. Paris : PUF. 209-217.
- KASENDE, Jean-Christophe Luhaka. 2001. *Le Roman africain face aux discours hégémoniques. Étude sur l'énonciation et l'idéologie dans l'œuvre de V. Y. Mudimbe*. Paris : L'Harmattan.
- KESTELOOT, Lilyan. 1992. « Mudimbe bernanosien ». *Papier blanc, encre noire. Cent ans de Culture francophone en Afrique centrale (Zaire, Rwanda, Burundi)*. Marc Quaghebeur, éd. Bruxelles : Labor. 449-456.
- KHATIBI, Abdelkébir. 1981. *Amour bilingue*. Paris : Fata Morgana.
- KHATIBI, Abdelkébir. 1983. *Maghreb pluriel*. Paris : Denoël.
- KILANI, Mondher. 1998. « La "culture comme texte". Sur la nature de l'objet anthropologique ». *Approches sémiologiques dans les sciences humaines*. D. Miéville. Paris : Payot. 87-111.
- KIRWEN, Michael C. 1987. *The Missionary and the Diviner*. New York : Orbis Books.
- KOUROUMA, Ahmadou. 1968. *Les Soleils des indépendances*. Paris : Seuil.
- KRISTEVA, Julia. 1969. *Sémiotikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris : Seuil.
- LABARRIÈRE, P.-J. 1987. « Textes sur textes, ou comment (le) taire ? ». *Le texte comme objet philosophique*. Paris : Beauchesne. 163-182.
- LACAN, Jacques. 1966. *Écrits*. Paris : Seuil.

- LANGLOIS, Charles Victor et Charles SEIGNOBOS. 1905 [1898]. *Introduction aux études historiques*. Paris : Hachette.
- LANSON, Gustave. 1965. *Essais de méthodes, de critique et d'histoire littéraire*. Paris : Hachette.
- LANSON, Gustave. 1979. *Méthodes de l'histoire littéraire*. Genève : Slatkine Reprint.
- LEBAUD-KANE, Geneviève. 1995. *Imaginaire et création poétique de Léopold Sédar Senghor*. Paris : L'Harmattan.
- LECLAIRE, Serge. 1975. *On tue un enfant. Un essai sur le narcissisme primaire*. Paris : Seuil.
- LEFEBVRE, Henri. 1961. *Critique de la vie quotidienne II. Éléments d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris : L'Arche éditeur.
- LEFORT, Claude. 1978. « *Sur une colonne absente.* » *Écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris : Gallimard.
- LEJEUNE, Philippe. 1975. *Le Pacte autobiographique*. Paris : Seuil.
- LEVINAS, Emmanuel. 1972. *L'Humanisme de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1956. *Tristes Tropiques*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958 [1997]. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La Pensée sauvage*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964. *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973 [1996]. *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. 1911. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris : Alcan.
- LIONNET, Françoise. 1995. *Postcolonial Representations. Women, Literature, Identity*. Ithaca and London : Cornell University Press.
- LIONNET, Françoise. 1998. « Questions de méthode : Itinéraires ourlés de l'autoportrait et de la critique ». *Postcolonialisme & autobiographie*. Alfred Hornung et E. Ruhe éd. Amsterdam-Atlanta : Rodopi. 5-20.
- LONOH MALANGI, Bokenenge. 1974. *La Marche au soleil. Poésie militante zaïroise. Anthologie*. Kinshasa : Centre Africain de Littérature.
- LOPES, Henri. 1982. *Le Pleurer-rire*. Paris : Présence africaine.
- LYOTARD, Jean-François. 1971. *Discours, figures*. Paris : Klincksieck.



- LYOTARD, Jean-François. 1979. *La Condition postmoderne*. Paris : Minuit.
- LYOTARD, Jean-François. 1981. « Discussions, ou : phraser "Après Auschwitz" ». P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, éd. *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*. Paris : Galilée.
- LYOTARD, Jean-François. 1993. *Moralités postmodernes*. Paris : Galilée.
- MAINGUENEAU, Dominique. 1990. *Pragmatique pour le discours littéraire*. Paris : Dunod.
- MAINGUENEAU, Dominique. 1993. *Le Contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*. Paris : Dunod.
- MAKOLO MUSWASWA, Bertin. 1995. « La poésie zaïroise ». *La littérature du Congo-Zaïre. Actes du colloque International de Bayreuth*. Amsterdam-Atlanta : Rodopi. 51-83.
- MALICK, Fall. 1967. *La Plaie*. Paris : Albin Michel.
- MASOLO, Dismas. 1994. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington : Indiana UP.
- MATESO, Locha. 1986. *La Littérature africaine et sa critique*. Paris : Karthala.
- MBEMBE, Achille. 1988. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et état en société post-coloniale*. Paris : Karthala.
- MBEMBE, Achille. 1993. « Écrire l'Afrique à partir d'une faille ». *Politique Africaine* 51 : 69-97.
- MBEMBE, Achille. 1996. *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*. Paris : Karthala.
- MBEMBE, Achille. 2000. *De la postcolonie*. Paris : Karthala.
- MBITI, John. 1970. *Concept of God in Africa*. London : Heinemann.
- MBITI, John. 1971. *New Testament Eschatology in African Background*. Oxford : Oxford UP.
- MBONIMPA, Melchior. 1996. *Défis actuels de l'identité chrétienne. Reprise de la pensée de Georges Morel et de F. Eboussi Boulaga*. Montréal : L'Harmattan.
- MBULAMOKO NZEGE, Movoambe. 1973. « Langues et littératures zaïroises : La problématique de l'authenticité ». *Jiwe* 3 (décembre) : 43-54.
- MBUYAMBA KANKOLONGO, Alphonse. 1973. « Déchirures ». *Dictionnaire des œuvres littéraires négro-africaines de langue française*. Ambroise Kom, éd. Paris : ACCT/Naaman.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945. *La Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1960. *Signes*. Paris : Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1964. *Le Visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1966 [1948]. *Sens et non-sens*. Paris : Nagel.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1969. *La Prose du monde*. Paris : Gallimard.
- MESCHONNIC, Henri. 1985. *Les États de la poétique*. Paris : PUF.
- MIANDA, Gertrude. 1997. « *Shaba deux. Les Carnets de Mère Marie-Gertrude de V. Y. Mudimbe : Un roman féministe* ». *Canadian Journal of African Studies* 31.2 : 242-259.
- MIDIOHOUAN, Guy Ossito. 1986. *L'Idéologie dans la littérature négro-africaine*. Paris : L'Harmattan.
- MIGNOLO, Walter D. 1995. *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann-Arbor : U of Michigan P.
- MIGNOLO, Walter D. 1999. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton : Princeton UP.
- MIGNOLO, Walter D. 2002. « The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference ». *The South Atlantic Quarterly* 101.1 (Winter) : 57-91.
- MIGNOLO, Walter D. 2004. *The Idea of Latin America*. Oxford : Blackwell Publisher.
- MIKANZA, Mobyem. 1975. *La Bataille de Kamanyola*. Kinshasa : Presses Africaines.
- MILLER, Christopher. 1985. *Blank Darkness: Africanist Discourse in French*. Chicago : U of Chicago P.
- MILLER, Christopher. 1990. *Theories of Africans. Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago : U of Chicago P.
- MILLER, Christopher. 1998. *Nationalists and Nomads: Essays on Francophone African Literature and Culture*. Chicago and London : U of Chicago P.
- MOBUTU, Sese Seko. 1975. *Discours, allocutions et messages (1965-1975)* t-1. Paris : Éditions Jeune Afrique.
- MONENEMBO, Tierno. 1979. *Les Crapauds-brousse*. Paris : Seuil.
- MONGO MBOUSSA, Boniface. 2001. « Paulin Houtondji : Combat pour le sens. Un itinéraire ». *Notre Librairie* 144 (avril-juin) : 66-67.

- MONGO MBOUSSA, Boniface. 2001. *Désir d'Afrique*. Paris : Gallimard.
- MONTAIGNE, Michel. 1874. *Essais*. Notes et commentaires de M. J.V. Leclerc. Paris : Garnier Frères.
- MOORE, Sally F. 1993. « Changing Perspectives on a Changing Africa: The Work of Anthropology ». *Africa and the Disciplines*. Robert H. Bates et alii, éd. Chicago and London : U of Chicago P. 3-41.
- MOREY, Miguel. 1989. « Sur le style philosophique de Michel Foucault ». *M. Foucault philosophe. Rencontre internationale (9, 10, 11 janvier 1988)*. Paris : Seuil.
- MORTIMER, Mildred. 1990. *Journeys Through the French African Novel*. London : Heinemann.
- MOSSÉ, Claude. 1984. *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*. Paris : Seuil.
- MOURA, Jean-Marc. 1999. *Littératures francophones et théorie post-coloniale*. Paris : PUF.
- MOURALIS, Bernard. 1988. *V. Y. Mudimbe ou le discours, l'écart et l'écriture*. Paris : Présence africaine.
- MOURALIS, Bernard. 1992. « V. Y. Mudimbe, le savoir et l'écriture ». *Protée noir. Essais sur la littérature francophone de l'Afrique et des Antilles*. Peter Hawkins et alii, éd. Paris : L'Harmattan.
- MOURALIS, Bernard. 1993. *L'Europe, l'Afrique et la folie*. Paris : Présence africaine.
- MUDIMBE-BOYI, Elisabeth. 2000. « *Imagining Insiders: Africa and the Question of Belonging*, by Mineke Schipper ». *Research in African Literatures* 31.4 : 175-177.
- MUFUTA, Kabemba. 1973. « Littérature orale et authenticité II ». *Jiwe* 3 (décembre) : 25-34.
- MULAGO, Vincent. 1956. « L'Union vitale bantu, ou le principe de cohésion de la Communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi ». *Annali Lateranensi* (Rome) 20 : 61-263.
- MULAGO, Vincent. 1965. *Un visage africain du christianisme*. Paris : Présence africaine.
- MULAGO, Vincent. 1973. *La Religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*. Kinshasa : Presses Universitaires du Zaïre.
- NDAYWEL È NZIEM, Isidore. 1992. « La première écriture de l'élite universitaire du Zaïre (1959-1971) ». *Papier blanc, encre noire*.

- Cent ans de culture francophone en Afrique centrale.*  
Bruxelles : Labor. 401-431.
- NGAL, Georges. 1975. *Giambatista Viko ou le viol du discours africain.* Lubumbashi : Alpha-Omega.
- NGAL, Georges. 1979. *L'Errance.* Yaoundé : Clé.
- NGAL, Georges. 1994. *Création et rupture en littérature africaine.* Paris : L'Harmattan.
- NGANDU NKASHAMA, Pius. 1976. *Le Fils de la tribu.* Dakar : Nouvelles Éditions Africaines.
- NGANDU NKASHAMA, Pius. 1986. *La Mort faite homme.* Paris : L'Harmattan.
- NGANDU NKASHAMA, Pius. 1992. *Négritude et poétique. Une lecture de l'œuvre critique de L. S. Senghor.* Paris : L'Harmattan.
- NGANDU NKASHAMA, Pius. 1997. *Ruptures et écritures de violence. Études sur le roman et les littératures africaines.* Paris : L'Harmattan.
- NGATE, Jonathan. 1988. *Francophone African Fiction: Reading a Literary Tradition.* Trenton, N.J. : Africa World Press.
- NGUGI WA THIONG'O. 1998. *Penpoints, Gunpoints and Dream: Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa.* Oxford : Clarendon Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1971. *La Généalogie de la morale.* Ed. Giorgio Colli, trad. Cornelius Heim. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1974. *Ecce homo. Comment on devient ce qu'on est.* Texte établi par G. Galli et M. Montinari, trad. Jean-Claude Hémerly. Paris : Gallimard.
- NIRANJANA, Tejaswini. 1992. *Siting Translation. History, Post-structuralism and the Colonial Context.* Berkeley : U of California P.
- NJOH-MOUELLE, Ebénézer. 1970. *Jalons. Recherches d'une mentalité neuve.* Yaoundé : Clé.
- NJOH-MOUELLE, Ebénézer. 1975. *Jalons II. L'Africanisme aujourd'hui.* Yaoundé : Clé.
- NKRUMAH, Kwame. 1964. *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution.* London : Heinemann.
- NTONFO, André. 1987. « *Le Bel immonde de V. Y. Mudimbe ou le renouveau du roman en Afrique centrale* ». *Littératures africaines.* Essais réunis par Ambroise Kom. Paris : Silex. 55-64.
- OUOLOGUEM, Yambo. 1968. *Le Devoir de violence.* Paris : Seuil.

- PASCAL, Blaise. 1995. *Pensées*. Paris : Booking International.
- PASCAL, Roy. 1960. *Design and Truth in Autobiography*. Harvard : Cambridge UP.
- PATOCKA, Jan. 1976. *Le Monde naturel comme problème philosophique*. La Haye : M. Nijhoff.
- PERRET, Catherine. 1992. *Walter Benjamin sans destin*. Paris : La Découverte.
- PEYRE, Henri. 1965. *Gustave Lanson. Essais de méthode de critique et d'histoire littéraire*. Paris : Hachette.
- PEYRE, Henri. 1974. *Qu'est-ce que le symbolisme ?* Paris : PUF.
- PINGAUT, Bernard. 1966. « Introduction ». *L'Arc* 30 : 1-4.
- PLANCQUART, M. 1930. *Les Sociétés secrètes chez les Bayaka*. Louvain : Bibliothèque du Congo.
- PULMAN, B. 1986. « Le débat anthropologie/psychanalyse et la référence au "terrain" ». *Cahiers Internationaux de Sociologie* 8 : 3-26.
- PRAKASH, Gyan, ed. 1994. *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton : Princeton UP.
- PRINCE, Gerald. 1968. *Métaphysique et technique dans l'œuvre romanesque de Sartre*. Genève : Librairie Droz.
- PROUST, Marcel. 1954. *Contre Sainte-Beuve* suivi de *Nouveaux mélanges*. Paris : Gallimard.
- RAIMOND, Michel. 1981. *Le Roman de la révolution*. Paris : Armand Colin.
- RAJCHMAN, John. 1987. *Michel Foucault. La Liberté de savoir*. Trad. Sylvie Durastandi. Paris : PUF.
- RICŒUR, Paul. 1955. *Histoire et vérité*. Paris : Seuil.
- RICŒUR, Paul. 1969. *Le Conflit des interprétations*. Paris : Seuil.
- RICŒUR, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*. Paris : Seuil.
- RICŒUR, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- RIFFATERRE, Michael. 1979. *La Production du texte*. Paris : Seuil.
- RIGBY, Peter. 1985. *Persistent Pastoralists: Nomadic Societies in Transition*. London : Zed Book.
- ROMBAUT, Marc. 1976. *Nouvelle poésie négro-africaine. La parole noire*. Paris : Saint-Germain-des-Prés.
- ROMBAUT, Marc. 1992. « The Word Delivered: Essay for a Critical Testimony ». *The Surreptitious Speech*. « Présence Africaine »

- and the Politics of Otherness 1947-1987*. V. Y. Mudimbe éd. Chicago : U of Chicago P. 407-415.
- SAID, Edward. 1980 [1978]. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Trad. Catherine Malamoud. Paris : Seuil.
- SAID, Edward. 1983. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge : Harvard UP.
- SAID, Edward. 1991. *Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveller*. Cape Town : University of Cape Town.
- SAID, Edward. 2000a [1993]. *Culture et impérialisme*. Trad. Paul Chemla. Paris : Fayard/Le Monde Diplomatique.
- SAID, Edward. 2000b. *Power, Politics and Culture*. Ed. Gauri Viswanathan. New York : Pantheon Book.
- SAID, Edward. 2001. *Reflexions on Exile and Other Essays*. Cambridge : Harvard UP.
- SAID, Edward. 2003. « Preface to the Twenty-Fifth Anniversary Edition ». *Orientalism*. New York : Vintage Books.
- SAID, Edward. 2004. *Humanism and Democratic Criticism*. New York : Columbia UP.
- SAMAJIKU, Kaumba. L. 1985. « La figure du Père dans les romans de V. Y. Mudimbe ». *Les Nouvelles Rationalités Africaines* 1.1 : 130-142.
- SARTRE, Jean-Paul. 1947. *Théâtre. Les Mouches. Huis-clos. Morts sans sépulture. La Putain respectueuse*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1948a [1943]. *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1948b. *Situations II. Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1952a. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1952b. *Situations V. Colonialisme et néo-colonialisme*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1957. *Questions de méthode*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1964 [1947]. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel.
- SARTRE, Jean-Paul. 1966a. *La Transcendance de l'égo. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris : Vrin.

- SARTRE, Jean-Paul. 1966b. « Jean-Paul Sartre répond ». *L'Arc* 30 : 87-96.
- SARTRE, Jean-Paul. 1971. *L'Idiot de la famille. Tome I*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1972. *Situations IX. Mélanges*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1989 [1938]. *La Nausée*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1997 [1964] *Les Mots*. Paris : Gallimard.
- SCHAFF, Adam. 1971. *Histoire et vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique*. Paris : Anthropos.
- SCHMITT, Jean-Claude. 2003. *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*. Paris : Seuil.
- SCHRIFT, Alan D. 1990. « Becoming Postmodern of Philosophy ». *After the Future. Postmodern Times and Place*. Ed. Gary Shapiro. New York : State U of New York P. 99-113.
- SEMUJANGA, Josias. 1998. « De l'autobiographie intellectuelle chez V. Y. Mudimbe ». *Récits de vie de l'Afrique et des Antilles*. Suzanne Crosta, éd. Québec-Laval : Grelca. 53-99.
- SEMUJANGA, Josias. 1999. *Dynamique des genres dans le roman africain. Éléments d'une poétique transculturelle*. Paris : L'Harmattan.
- SENGHOR, Léopold Sédar. 1948. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Paris : PUF.
- SENGHOR, Léopold Sédar. 1962. *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*. Paris : Seuil.
- SENGHOR, Léopold Sédar. 1964. *Liberté I. Négritude et humanisme*. Paris : Seuil.
- SENGHOR, Léopold Sédar. 1977. *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universelle*. Paris : Seuil.
- SENGHOR, Léopold Sédar. 1993. *Liberté V. Le Dialogue des cultures*. Paris : Seuil.
- SERRES, Michel. 1974. *Hermès II. La Traduction*. Paris : Minuit.
- SERRES, Michel. 1992. *Éclaircissements. Cinq entretiens avec B. Latour*. Paris : F. Bourin.
- SHANKAR, S. 2001. *Textual Traffic. Colonialism, Modernity, and the Economy of the Text*. Albany : State U of New York P.
- SLAYMAKER, William. 1996. « Agents and Actors in African Anti-foundational Aesthetics: Theory and Narrative in Appiah and Mudimbe ». *Research in African Literatures* 27.1 : 119-127.

- SMITH, Faith. 1991. « A Conversation with V. Y. Mudimbe ». *Callaloo* 14.4 (juillet) : 969-986.
- SPIVAK, Gayatri. 1987. « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography ». In *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. London : Methuen.
- SPIVAK, Gayatri. 1990. *The Postcolonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogue*. Sarah Harasym, éd. New York : Routledge.
- STÄDTLER-DJEDJI, K. 1995. « Une archéologie du discours africain : V. Y. Mudimbe ». *Littératures du Congo-Zaïre. Actes du Colloque International de Bayreuth (22-24 juillet 1993)*. Pierre Halen et Janos Riesz, éd. Amsterdam-Atlanta : Rodopi. 257-265.
- SUHAMY, Henry. 1986. *Poétique*. Paris : PUF.
- SYROTINSKI, Michael. 2002. *Singular Performances. Reinscribing the Subject in Francophone African Writing*. Charlottesville and London : U. of Virginia P.
- TANSI, Sony Labou. 1979. *La Vie et demie*. Paris : Seuil.
- TANSI, Sony Labou. 1981. *L'État honteux*. Paris : Seuil.
- TCHICAYA U TAM'SI, Gérald Félix. 1962. *Epitomé*. Tunis : SNED.
- TCHICAYA U TAM'SI, Gérald Félix. 1964. *Le Ventre*. Paris : Présence africaine.
- TEMPELS, Placide. 1965 [1949]. *La Philosophie bantoue*. Paris : Présence africaine.
- TILOTTAMA, Rajan. 2003. *Deconstruction and Reminders of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*. Stanford, California : Stanford UP.
- THOMAS, L.-V. 1963. « Une idéologie moderne : la négritude ». *Revue de psychologie des peuples*, 3 : 246-272.
- TOWA, Marcien. 1971. *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude*. Yaoundé : Clé.
- TOWA, Marcien. 1972. *Essai sur la problématique philosophique en Afrique*. Yaoundé : Clé.
- TOWA, Marcien. 1983. *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*. Sherbrooke : Naaman.
- TSHIBANGU TSHISHIKU, Tharcisse. 1974. *Le Propos d'une théologie africaine*. Kinshasa : Presses Universitaires du Zaïre.
- VANSINA, Jan. 1994. *Living with Africa*. Madison : Uof Wisconsin P.
- VERNANT, Jean-Pierre. 1995 [1962]. *Les Origines de la pensée grecque*. Paris : PUF.
- VEYNE, Paul. 1971. *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Seuil.



- WALLERSTEIN, Immanuel. 1995. *Impenser les sciences sociales. Pour sortir du XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris, PUF.
- WALLERSTEIN, Immanuel et alii. 1996. *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford : Stanford UP.
- WELLEK, René et Austin WARREN. 1970. *La Théorie littéraire*. Trad. Jean-Pierre Audigier et Jean Gattégno. Paris : Seuil.
- WEREWERE LIKING. 1983. *Elle sera de jaspe et de corail*. Paris : L'Harmattan.
- WIREDU, Kwasi. 1996. *Cultural Universalism and Particulars: An African Perspective*. Bloomington : Indiana UP.

# Index

## A

Abanda Ndengue, M.J., 69  
Adiaffi, Jean-Marie, 65  
Adorno, Théodor W., 37, 61,  
345  
Adotevi, Stanislas Spéro, 61,  
69, 70  
Albérès, R.M., 170  
Alexandre VI, pape, 292  
Althusser, Louis, 29, 77, 260,  
344, 374  
Apollinaire, Guillaume, 132,  
324  
Appiah, Kwame Anthony, 52,  
60, 63, 68, 72, 257, 276,  
277, 279, 281, 382  
Aron, Raymond, 120, 355  
Artaud, Antonin, 235  
Azoulay, Katya Gibel, 72

## B

Bachelard, Gaston, 232  
Bahoken, J.C., 56  
Bal, Willy, 267, 374  
Balandier, Georges, 231, 232,  
317  
Barrès, Maurice, 360  
Barthes, Roland, 9, 23, 165,  
200, 333  
Bataille, Georges, 235  
Baudelaire, Charles, 132  
Beauffret, Jean, 217  
Beaujour, Michel, 360  
Beauvoir, Simone de, 29, 193,  
194, 197, 201, 207, 217

Behdad, Ali, 262, 263, 371  
Benoît XV, pape, 298  
Bentham, Jeremy, 303  
Benveniste, Émile, 90  
Bernal, Martin, 257  
Bernanos, 215  
Bernasconi, Robert, 54, 238  
Beti, Mongo, 47, 293  
Bhabha, Homi, 239, 259, 260  
Bidima, Jean-Godefroy, 277  
Bimwenyi, Kweshi, 74, 383  
Binsbergen, Wim Van, 156,  
158, 341  
Bisanswa, Justin, 10, 220  
Bjornson, Richard, 62  
Bloch, Marc, 336  
Blondel, Maurice, 82, 314  
Bloom, Harold, 105  
Blyden, E. W., 256, 257  
Boni, Nazi, 47  
Boris Diop, Boubacar, 66  
Bourdieu, Pierre, 65, 106, 162,  
231, 240, 274, 377, 380  
Braudel, Fernand, 336  
Brenner, Louis, 352  
Britton, Celia, 261  
Burton, Robert, 283  
Butor, Michel, 188

## C

Caeneghem, Van, 294  
Cailler, Bernadette, 10, 174,  
199, 214, 216, 255  
Camus, Albert, 29, 207, 317  
Canguilhem, Georges, 232

Carrard, Philippe, 120  
 Certeau, Michel de, 7, 20, 42,  
 43, 80, 89, 95, 102, 120,  
 135, 158, 233, 253, 280,  
 289, 297, 336, 347, 348,  
 355, 379, 382

Césaire, Aimé, 56, 315  
 Césanne, Paul, 123  
 Cioran, Émile Michel, 103  
 Claudel, Paul, 215  
 Cohen, J., 134  
 Comte, Auguste, 228, 353  
 Contat, Michel, 15

## D

Dadié, Bernard, 315  
 Damas, Léon-Gontran, 80  
 Dante, 138  
 Defoe, Daniel, 297  
 Deguy, Jacques, 179  
 Deleuze, Gilles, 260  
 Depestre, René, 71  
 Derrida, Jacques, 19, 45, 46,  
 236, 238, 260, 289, 380  
 Descartes, René, 96, 107, 118,  
 200, 251, 375  
 Descombes, Vincent, 350, 351  
 Diawara, Manthia, 10, 164,  
 277, 278, 324  
 Diop, Alioune, 56, 317  
 Diop, Cheikh Anta, 54, 55, 59,  
 63, 72, 107, 310, 328  
 Diop, David, 315  
 Dirlík, Arif, 263  
 Dosse, François, 83, 102, 119,  
 146, 231, 233  
 Du Bois, W. E. B., 257  
 Dufrenne, Mikel, 229, 274  
 Duméry, Henry, 376

Dumézil, Georges, 233  
 Durkheim, Émile, 82, 314  
 Dussel, Enrique, 380  
 Duvignaud, Jean, 60

## E

Eboussi Boulaga, Fabien, 7,  
 61, 70, 73, 75, 76, 112, 155,  
 166, 174, 176, 182, 215,  
 225, 298, 300, 302, 308, 382  
 Eliot, T.S., 95, 107  
 Elungu, Pene Elungu A., 73  
 Eribon, Didier, 271  
 Escobar, Arturo, 281  
 Ewande, Daniel, 59, 61

## F

Fabian, Johannes, 378  
 Faith, Smith, 12  
 Fall, Malick, 51, 62, 328  
 Fanon, Franz, 70  
 Fantouré, M. Alioum, 59, 65  
 Ferry, Luc, 32, 220  
 Fodeba, K., 315  
 Foucault, Michel, 16, 18, 20,  
 22, 24, 28, 33, 34, 75, 79,  
 82, 100, 101, 102, 103, 104,  
 107, 112, 119, 151, 152,  
 159, 204, 205, 220, 223,  
 225, 232, 233, 234, 235,  
 236, 237, 239, 241, 242,  
 245, 247, 248, 249, 251,  
 253, 260, 267, 268, 270,  
 271, 277, 278, 279, 281,  
 285, 296, 302, 303, 314,  
 318, 325, 326, 327, 374,  
 376, 378, 379, 380, 382  
 Frank, Manfred, 100, 112

Freud, Sigmund, 45, 209, 210,  
243, 314  
Frobenius, Léo, 62

## G

Gadamer, Hans-Georges, 73,  
110, 330, 343  
Geffré, Claude, 103  
Genet, Jean, 185  
Genette, Gérard, 121, 122  
Gérard, Albert, 125  
Gide, André, 317  
Glissant, Édouard, 71, 259,  
260, 261  
Gobineau, Joseph-Arthur de,  
324  
Goethe, Johann Wolfgang von,  
117  
Goody, Jack, 300  
Granger, Gilles-Gaston, 22,  
344  
Green, Julien, 175  
Guha, Ranajit, 261  
Gusdorf, Georges, 118  
Gutting, Gary, 227, 253

## H

Hallward, Peter, 71  
Hamburger, Käte, 115, 116,  
117, 118, 119, 121, 122,  
142, 216  
Hamidou Kane, Cheikh, 62,  
215  
Hausser, Michel, 34  
Hebga, Meinrad P., 82  
Hegel, Friedrich, 54, 118, 251,  
363

Heidegger, Martin, 73, 96,  
100, 117, 118, 160, 233  
Hercules, 283  
Hérodote, 283, 284  
Hountondji, Paulin, 17, 69, 71,  
77, 81, 265, 367, 383  
Hugo, Victor, 60  
Husserl, Edmund, 17, 217  
Hutcheon, Linda, 65  
Hymes, Dell, 260

## J

Janzen, J., 293  
Jean de la Croix, 20, 107, 132,  
135, 142, 143, 321  
Jewsiewicki, Bogumil, 266  
Johnson, Barbara, 134, 139,  
319  
Joyce, James, 143  
Jules-Rosette, Bennetta, 255,  
256, 257, 258, 259

## K

Kä Mana, 225, 265, 267, 377  
Kadima Nzuji, Mukala, 125,  
129  
Kagame, Alexis, 54, 56, 57,  
59, 302, 383  
Kalanda, Mabika Auguste,  
107, 198, 330, 331, 332,  
357, 360  
Kalulambi Pongo, Martin, 281  
Kangafu, Kutumbagana, 126,  
127, 128  
Kant, Immanuel, 22, 54, 117,  
118, 243, 360, 371, 375  
Kesteloot, Lilyan, 187  
Khatibi, Abdelkébir, 238, 380

Kierkegaard, Soren, 119, 217  
 Kilani, Mondher, 348, 349  
 Kimbangu, Simon, 127  
 Kirwen, Michael C., 337, 338,  
 344  
 Ki-Zerbo, Joseph, 54  
 Kourouma, Ahmadou, 59

## L

Lacan, Jacques, 29, 108, 233,  
 260  
 Langlois, Charles Victor, 119,  
 179, 183  
 Lanson, Gustave, 120, 179,  
 183  
 Latour, Bruno, 350  
 Laye, Camara, 47, 63, 328  
 Leclair, Serge, 266  
 Lefebvre, Henri, 146  
 Leiris, Michel, 317  
 Lejeune, Philippe, 121, 122,  
 202, 211, 216  
 Léonard de Vinci, 123  
 Levinas, Emmanuel, 237, 239  
 Lévi-Strauss, Claude, 20, 24,  
 28, 73, 79, 82, 83, 107, 151,  
 153, 220, 226, 227, 228,  
 229, 230, 231, 232, 233,  
 237, 239, 241, 242, 244,  
 245, 248, 249, 252, 267,  
 268, 269, 270, 271, 272,  
 277, 278, 281, 290, 318,  
 353, 363, 374, 376, 379  
 Lévy-Bruhl, Lucien, 56, 70,  
 82, 314, 363  
 Lionnet, Françoise, 77  
 Lisembe, Elebé, 127  
 Locha, Mateso, 50, 53  
 Lopes, Henri, 59, 65

Lufuluabo, F.M., 56  
 Lutete, Ngongo, 127  
 Lyotard, Jean-François, 55,  
 137, 380

## M

Maingueneau, Dominique,  
 122, 158  
 Makolo Muswaswa, Bertin,  
 131, 132  
 Malangi, Lonoh, 127  
 Malinowski, 70  
 Mallarmé, Stéphane, 16, 20,  
 107, 108, 115, 132, 133,  
 135, 139, 142, 319, 321  
 Marcel, Gabriel, 45, 314  
 Marx, Karl, 45, 243, 314  
 Masolo, Dismas, 277  
 Maur, Dom, 215  
 Mauriac, François, 215  
 Maydiou, P., 317  
 Mbembe, Achille, 74, 286,  
 302, 382, 383  
 Mbiti, John, 54, 56  
 Mbonimpa, Melchior, 302  
 Mbulamoko Nzenge,  
 Movoambe, 129  
 Mbuyamba Kankolongo,  
 Alphonse, 131  
 Mercator, Gerhard Kremer,  
 283  
 Mercier, 317  
 Merleau-Ponty, Maurice, 11,  
 13, 15, 20, 28, 92, 123, 137,  
 149, 186, 189, 190, 193,  
 197, 204, 205, 217, 218,  
 227, 229, 232, 250, 251,  
 252, 253, 281, 377  
 Meschonnic, Henri, 106, 108

Midiohouan, Guy Ossito, 50  
 Mignolo, Walter D., 238, 282  
 Mikanza, Mobyem, 128  
 Miller, Christopher, 152, 295,  
 296  
 Mobutu, Sese Seko, 126  
 Molière, Jean-Baptiste, 350  
 Monenembo, Tierno, 59, 65,  
 68  
 Mongo-Mboussa, Boniface,  
 78, 277  
 Monod, Théodore, 317  
 Montaigne, Michel de, 161,  
 375  
 Mortimer, Mildred, 47  
 Mounier, Emmanuel, 45, 314,  
 317  
 Moura, Jean-Marc, 259  
 Mouralis, Bernard, 10, 13,  
 125, 132, 143, 147, 148,  
 179, 276  
 Msiri, 127  
 Mufuta, Kabemba, 129  
 Mulago, Vincent, 33, 54, 56,  
 57, 59, 63, 107, 267, 302,  
 374, 383  
 Mushiete, Ngindu, 383  
 Mveng, Engelbert, 54, 83, 302,  
 383

## N

Ngugi Wa Thiong'o, 43, 337  
 Nicolas V, pape, 292  
 Nietzsche, Friedrich, 16, 35,  
 45, 100, 101, 103, 119, 235,  
 314, 340, 380  
 Niranjana, Tejaswini, 291  
 Njoh-Mouelle, Ebénézer, 69  
 Nkrumah, Kwame, 72, 329,  
 332  
 Ntonfo, André, 187, 188

## O

Obenga, Théophile, 54  
 Okonda, Okolo, 73  
 Ouologuem, Yambo, 59, 61,  
 62, 64, 65, 67

## P

Patocka, Jan, 87  
 Perret, Catherine, 19  
 Philostratus, Flavius, 283  
 Pingaut, Bernard, 226, 252  
 Plancquart, M., 294  
 Platon, 107  
 Proust, Marcel, 122, 218

## R

Rabearivelo, Jean-Jacques,  
 315  
 Rabemananjara, Jacques, 315  
 Rembrandt, 20, 107, 132, 138,  
 139  
 Renaut, Alain, 32, 220  
 Ricœur, Paul, 73, 78, 89, 90,  
 120, 274, 342, 343, 346,  
 347, 376, 377, 380  
 Riffaterre, Michael, 247  
 Rimbaud, Arthur, 115

Rivet, Paul, 317  
 Roelens, Mgr, 294  
 Rombaut, Marc, 67, 205  
 Rousseau, Jean-Jacques, 201,  
 230, 243, 379

## S

Said, Edward, 27, 37, 38, 41,  
 42, 55, 106, 213, 219, 236,  
 254, 259, 260, 262, 264,  
 266, 279, 363, 364, 375  
 Saint Augustin, 107  
 Saint Ignace de Loyola, 360  
 Sartre, Jean-Paul, 13, 15, 20,  
 27, 29, 48, 49, 78, 103, 107,  
 120, 149, 151, 153, 172,  
 173, 178, 179, 185, 188,  
 190, 194, 196, 198, 202,  
 204, 205, 206, 207, 208,  
 209, 210, 211, 212, 217,  
 220, 225, 226, 229, 232,  
 233, 242, 244, 245, 247,  
 251, 252, 253, 268, 272,  
 274, 278, 281, 314, 316,  
 317, 321, 324, 374, 375, 376  
 Saussure, Ferdinand de, 243  
 Schaff, Adam, 120, 350  
 Schmitt, Jean-Claude, 348  
 Seignobos, Ch., 119, 179, 183  
 Semujanga, Josias, 10, 64,  
 199, 216  
 Senghor, Léopold Sédar, 32,  
 34, 35, 45, 46, 49, 50, 51,  
 52, 53, 56, 58, 59, 60, 62,  
 67, 70, 104, 105, 107, 126,  
 215, 256, 257, 267, 302,  
 315, 316, 317, 318, 319,  
 320, 321, 322, 323, 324,  
 328, 329, 330, 331, 355, 374

Serres, Michel, 350, 351  
 Shankar, S., 379  
 Sillaret, 317  
 Slaymaker, William, 10, 279  
 Spivak, Gayatri, 259, 260, 261  
 Stöcklein, Paul, 116  
 Strabon, 285  
 Struye, J., 294  
 Suhamy, Henry, 22  
 Surin, Jean-Joseph, 20  
 Syrotinski, Michael, 10, 196,  
 218, 259

## T

Tacite, 7  
 Tamouré, 127  
 Tansi, Sony Labou, 59, 65, 66  
 Tati-Loutard, J.B., 67  
 Tchicaya, U Tam'si, Gérald  
 Félix, 52, 61, 62  
 Tempels, Placide, 51, 56, 70,  
 81, 294, 295, 296, 351  
 Thérèse d'Avila, 136, 215, 321  
 Thomas, L.-V., 47, 48  
 Tolstoï, 215  
 Towa, Marcien, 61, 69, 70,  
 302  
 Tshibangu Tshishiku,  
 Tharcisse, 74

## V

Valéry, Paul, 162  
 Van Wing, Joseph, 294  
 Vansina, Jan, 120, 165, 264,  
 336, 337, 341  
 Veyne, Paul, 120, 336, 348,  
 349  
 Viet, 243

Vigenère, Blaise de, 283

**W**

Wallerstein, Immanuel, 283,  
333, 344, 348

Warren, Austin, 116, 346

Wellek, René, 116, 346

WereWere Liking, 66

Wiredu, Kwasi, 57, 58, 73

**Y**

Yabili Yalala, 129



*Page laissée blanche intentionnellement*

# Table des matières

<b>Introduction</b> .....	9
<b>Première partie</b>	
<b>Archéologie du discours mudimbien</b> .....	25
<b>Chapitre I</b>	
<b>Le devenir du projet mudimbien à travers quatre situations</b> .....	27
1. Valentin Mudimbe et l'ombre du jardin bénédictin.....	29
2. La formation intellectuelle.....	31
3. 1970-1980 : Faire face au pouvoir.....	35
4. L'exil/diaspora comme « utopie de liberté » et projet politique.....	37
<b>Chapitre II</b>	
<b>La négritude et son héritage littéraire, scientifique et idéologique</b> .....	45
1. Contexte d'émergence de la « prise de parole nègre » .....	45
2. La négritude : mouvement littéraire et scientifique .....	47
2.1. <i>L'héritage littéraire de la négritude : une esthétique         normative</i> .....	49
2.2. <i>La négritude : héritage scientifique et idéologique</i> .....	53
<b>Chapitre III</b>	
<b>Le procès de la négritude autour des années 1970</b> .....	61
1. Du point de vue littéraire .....	61
2. Vers une affirmation de l'individualité artistique.....	67
3. Le procès en philosophie et en sciences humaines .....	69
4. Vers une mise en scène de la subjectivité africaine.....	75

## Deuxième partie

### La prise de parole mudimbienne et

l'esthétique de la subjectivité ..... 85

Introduction ..... 87

### Chapitre IV

Prise de parole : structure, stratégie et visée ..... 89

1. L'acte de parole comme appropriation du langage ..... 89

2. Déconstruction et prise de parole ..... 94

3. Stratégie : archéologie et généalogie ..... 98

4. « Crier contre les poèmes » ou pour une poétique du  
renouveau ..... 104

Conclusion ..... 111

### Chapitre V

Les régimes énonciatifs poétique, romanesque et théorique ..... 115

1. Le « je » lyrique et le « je » philosophique ou théorique ..... 115

2. Le « je » des essais philosophiques ou  
des philosophes écrivains ..... 118

3. Le « je » lyrique et le « je » du récit  
à la première personne ..... 121

### Chapitre VI

V. Y. Mudimbe et la quête d'une parole poétique authentique .. 125

1. Écrire en milieu clos : l'espace culturel mobutien  
et la place de l'art ..... 126

2. « Déchirures » et la dramatisation de l'énonciation  
poétique ..... 131

2.1. *D'une interprétation à une autre* ..... 131

2.2. *La quête d'une instance poétique* ..... 134

3. Rembrandt et Mallarmé : des doubles ou des modèles ? ..... 138

### Chapitre VII

Subjectivité, énonciation et subversion dans les essais ..... 145

1. Les essais africains ..... 145

2. Les essais américains ..... 150

3. Subjectivité énonciative, commentaire et citation ..... 158

**Chapitre VIII****La subjectivité et ses enjeux dans les romans et**

<b>l'autobiographie</b> .....	163
1. Des romans phénoménologiques .....	163
1.1. Entre les eaux et Shaba deux : de la mauvaise foi à l'authenticité.....	168
1.2. L'Écart ou de l'écriture de l'histoire au « récit pour soi ».....	178
1.3. Le Bel immonde : l'être pour-autrui et les forces aveugles de l'État-nation .....	187
2. Les Corps glorieux ou la psychanalyse existentielle de Mudimbe.....	198
2.1. Les Corps glorieux : une reprise ? .....	198
2.2. D'où « je » parle.....	199
2.3. Le « projet fondamental » et la logique du récit.....	206
Conclusion : un espace autobiographique ?.....	214

**Troisième partie****Critique et dépassement des langages en folie**.....221**Introduction** .....223**Chapitre IX****Question de méthode : du bon usage de Sartre, Foucault,****Lévi-Strauss et du contexte américain**.....225

1. Le triomphe de la structure et l'effacement de la conscience .....	226
1.1. Claude Lévi-Strauss et la passion de l'ordre inconscient.....	227
1.2. Michel Foucault et l'assujettissement du sujet .....	232
2. Lévi-Strauss et Foucault dans les essais africains .....	239
2.1. De l'éblouissement à la contestation .....	239
2.2. La contestation de Lévi-Strauss .....	241
2.3. La contestation de Michel Foucault .....	247
2.4. Sartre et Merleau-Ponty face à l'apport du structuralisme .....	251
3. Les États-Unis comme nouveau lieu du discours .....	253
3.1. Mudimbe et le réajustement au contexte américain .....	255
3.2. Non, les Fils ne tuent pas le Père... ..	265

3.3. Reprise de Lévi-Strauss et Foucault dans le contexte américain .....	268
3.4. Un cercle vicieux ? Verses et controverses autour de la méthode .....	276

## Chapitre X

<b>La structure de la raison coloniale et l'invention de l'Afrique</b> ...	283
1. Les modulations de la tradition du discours sur les « autres » .....	283
2. La structure de la raison coloniale .....	285
2.1. Un système de savoir-pouvoir .....	285
2.2. Une raison essentialiste et binaire .....	289
3. Illustration : les missionnaires et la raison coloniale .....	292
3.1. Le missionnaire et la « Bibliothèque coloniale » .....	293
3.2. La mission comme performance politique .....	298
3.3. L'école et la production des « corps dociles » .....	300
4. Les héros romanesques : illustration et critique de la raison coloniale .....	306

## Chapitre XI

<b>Vers une poétique et une politique africaines de l'altérité</b> .....	313
1. La négritude : une invention française .....	313
2. Léopold Senghor et les paradoxes de l'ordre du discours africain .....	318
2.1. Mudimbe et Senghor : une discrète complicité .....	318
2.2. Senghor ou l'exemplarité des paradoxes à dépasser .....	322
3. Le sens du paradoxe et son élargissement .....	324
4. La parenthèse coloniale et l'idéalisation du passé précolonial .....	327
5. Mabika Kalanda : « la double critique » et les défis de l'authenticité africaine .....	330

## Chapitre XII

<b>Le dépassement des langages en folie</b> .....	333
1. L'histoire et l'anthropologie : « entre science et fiction » .....	334
1.1. Au-delà de l'opposition objectivité vs subjectivité .....	334
1.2. Fiction scientifique et fiction littéraire .....	344
2. Vers de nouvelles rationalités : neutraliser le binarisme fondateur .....	350

3. Au-delà des dichotomies : l'assomption de l'héritage colonial .....	357
Conclusion : un sujet métis, une écriture hybride.....	362
<b>Conclusion générale.....</b>	<b>371</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>387</b>
<b>I. Ouvrages et articles de V. Y. Mudimbe .....</b>	<b>387</b>
<b>II. Autres ouvrages consultés.....</b>	<b>388</b>
<b>Index .....</b>	<b>409</b>
<b>Table des matières .....</b>	<b>417</b>