

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

Introduction

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

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

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

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

L'anthropologie comme loyauté représentative interculturelle

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

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

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

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

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

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

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

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

Faire l'expérience du « choc des civilisations » ?

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

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

« ... je n'ignore pourtant pas la violence à la fois subie et agie dans l'espace public kinois et surtout ailleurs dans le pays. [...] Toutefois, plus l'affinité et les sentiments de complicité affectueuse grandissent entre l'anthropologue et les réseaux-hôtes, *plus la rencontre anthropologique est transférentielle* » (nos italiques).

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

« ... la signifiante et les forces qui sont nées et continuent à naître dans la rencontre de sujet à sujet dépassent ce que

l'on peut dire ou maîtriser; elle excèdent la verbalisation ou la traduction ».

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

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

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

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

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

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

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

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

L'anthropologie née trois fois

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'anthropologie comme héros

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

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

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

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

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

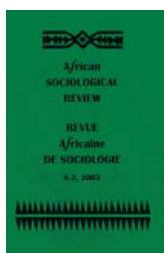
Mais n'oubliez pas qui parle ici : C'est Tatashikanda Kahare, le prince adoptif Nkoya, l'enfant illégitime d'un faubourg d'Amsterdam, devenu Johannes Sibanda, Bu Lahiya, l'esprit médium du Botswana ; depuis sa première descente sur le terrain en Tunisie il y a quarante ans, il a maintenu le culte local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

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

Note

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

Revue Africaine de Sociologie



ISSN 1027-4332

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