

V.Y. Mudimbe et l'odeur du pouvoir

PAR sa diversité et aussi par sa continuité, l'œuvre de V.Y. Mudimbe est l'une de celles qui illustrent le mieux, sans doute, la problématique de l'écriture telle qu'elle peut se poser dans le contexte d'un des États indépendants de l'Afrique noire d'aujourd'hui.

V.Y. Mudimbe est né au Zaïre en 1941. Après des études de lettres classiques, il s'oriente plus particulièrement vers la philosophie et l'anthropologie et occupe d'importantes fonctions à l'Université nationale du Zaïre. C'est dans ce cadre notamment qu'il sera secrétaire général de la 4^e session du Congrès international des études africaines tenue à Kinshasa, en décembre 1978, qui portera sur le thème « La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier » (1).

Ces fonctions officielles se révèlent, au fil des ans, de plus en plus difficilement compatibles avec l'exercice d'une activité proprement philosophique. En 1979, V.Y. Mudimbe quitte le Zaïre et s'installe aux États-Unis. Il enseigne actuellement la philosophie et l'anthropologie dans une université de la côte Est.

Quels sont les « pouvoirs » de l'œuvre de V.Y. Mudimbe ? Celle-ci doit être située à la fois sur le plan littéraire et sur le plan politique.

Sur le plan littéraire, l'œuvre de V.Y. Mudimbe peut se lire, notamment à travers ses recueils poétiques, comme un prolongement mais aussi un dépassement du mouvement de la négritude, perçu comme une grille susceptible de rendre compte de la situation de l'Afrique à l'époque coloniale. Mais ce langage est-il encore pertinent aujourd'hui, dans le contexte de l'indépendance ? La négritude peut-elle aider à comprendre ce phénomène historique tout à fait inédit qu'est l'indépendance ? Peut-elle constituer une ligne de conduite pour l'action politique ?

Telles sont quelques-unes des questions fondamentales que pose V.Y. Mudimbe dans ses essais et ses romans. C'est à ce niveau que se situe, selon nous, la portée proprement politique de cette œuvre. C'est dire qu'on ne trouvera pas nécessairement dans celle-ci une référence explicite à la situation politique du Zaïre non plus qu'une rhétorique de l'engagement. Mais il reste peut-être l'essentiel. Cette œuvre ne cesse de rappeler que le nationalisme et l'indépendance n'ont de sens qu'à la condition de se situer conjointement et par rapport à l'impérialisme et par rapport aux nouveaux pouvoirs africains issus de l'indépendance.

On devinera déjà par là que cette œuvre a suscité des interrogations, voire des réserves, et notamment lors de la parution de *L'écart* et de *L'odeur du père*. Mais ces réactions ont au moins le mérite de mettre en évidence le caractère particulièrement audacieux et exigeant d'une œuvre pour laquelle il ne saurait y avoir aucun tabou. Et cela parce que le projet qui ne cesse d'animer V.Y. Mudimbe paraît être justement de poser les questions qu'il ne faut pas poser, celles que formule par exemple Hélé Béji, lorsqu'elle écrit dans *Désenchantement national* : « Aujourd'hui peut-on renvoyer dos à dos l'univers colonial, méprisé, haï, l'anti-monde décrit par Frantz Fanon, l'anti-histoire, et la nation née de l'indépendance comme métaphore de la régénérescence, alchimie socio-politique de libération ? Peut-on continuer à dresser comme par le passé ces réalités l'une contre l'autre comme si aucune durée ne les avait traversées, figées dans un jaillissement sans usure ? La fraîcheur de la symbolique nationale a-t-elle été épargnée par le temps ? » (2).

Les écrivains de la négritude, au cours des années 30 à 60, avaient affirmé avec éloquence leur foi dans l'homme noir et redécouvert les valeurs autour desquelles pouvait se ressaisir, dans son action comme dans sa pensée, la personnalité africaine.

Leur voix, vouée tout à la fois à la reconnaissance des valeurs culturelles des peuples noirs et à la dénonciation de l'ordre colonial, avait par là même quelque chose de rassurant et de cohérent. Effet que venait renforcer par ailleurs une évolution politique qui paraissait devoir conduire l'Afrique à une libération qu'on sentait proche et inéluctable.

Or, c'est justement par rapport à cette espérance et cette cohérence — et cette éloquence, aussi — qu'il convient peut-être

(1) Les actes de ce congrès ont fait l'objet d'une analyse dans *Politique africaine*, février 1982, pp. 132-133.

(2) Hélé Béji, *Désenchantement national, Essai sur la décolonisation*, Paris, Maspero, 1982, p. 13.

d'abord de situer l'œuvre de V.Y. Mudimbe, qui atteint sa vingtième année au moment même où le Zaïre accède à l'indépendance.

Une telle expérience historique conduit nécessairement à une réévaluation du discours tenu jusque-là par les aînés et à une confrontation aiguë — insupportable, mais en tout cas impossible à éluder — avec les contradictions dont l'Afrique nouvellement indépendante et singulièrement l'ex-« Congo belge » sont alors le théâtre.

C'est sur ce double mouvement que va se fonder l'œuvre de Mudimbe dont on pourrait dire qu'elle n'est, d'un bout à l'autre, à travers des modes d'expression différents, qu'une même interrogation dirigée vers une réalité, matérielle ou idéologique, pour la compréhension de laquelle aucune grille ne paraît jamais suffisamment efficace.

Perspective que Mudimbe définit de façon très explicite lorsqu'il dit à l'écrivain guyanais L.-G. Damas, au cours d'un des entretiens qu'il a avec lui à Washington en 1974 :

« 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 à présent atteints. Et, dans nos pays africains enfin libérés, il nous faut assumer des contradictions concrètes, tant sur le plan économique que politique : contradictions au niveau des procès de travail, des rapports sociaux de production, de l'organisation du pouvoir, contradictions des signalisations idéologiques (3). »

La remarque concerne bien évidemment l'œuvre romanesque ainsi que la réflexion menée sur l'anthropologie. Mais elle vaut aussi pour l'œuvre poétique.

La passion du texte

Dans ce domaine, Mudimbe a publié trois recueils : *Déchirures* (1971), *Entretailles*, précédé de *Fulgurances d'une lézarde* (1973) et *Les fuseaux, parfois* (1974) (4).

(3) Mudimbe, « Entretien avec L.-G. Damas », in *Hommage posthume à Léon-Gontran Damas*, Paris, Présence africaine, 1979, p. 357.

(4) Mudimbe, *Déchirures*, Kinshasa, Éditions du Mont Noir, 1971, 45 p. ; *Entretailles* précédé de *Fulgurances d'une*

Ce qui se donne à lire dans ces textes, c'est d'abord une thématique de la blessure et du déchirement, inscrite dès le titre de chacun d'eux, y compris dans le troisième où le mot « fuseau » renvoie non à cette activité éminemment civilisatrice et structurante qu'est le tissage, mais au risque que l'on court — telle la Belle au bois dormant — à vouloir manipuler un tel objet :

« *Les fuseaux parfois*
lames bleues ou seuils donnés
muses d'occasion et objets usés
dès le parvis des cris de feuilles
ils entaillent, violentes caresses d'un autre monde (5). »

Déchirure intime qu'il convient de relier à une expérience individuelle de l'écrivain, sur le plan affectif comme sur le plan religieux. Et cela, sans qu'il soit possible, à vrai dire, d'établir une distinction nette entre ces deux champs qu'un même terme au demeurant recouvre : celui de *passion*. Et c'est toujours en fonction de cette double série de connotations qu'il faut, par exemple, situer chacune des quinze « stations » autour desquelles s'organise le texte de *Déchirures*, ce chemin de croix de l'amant et du mystique.

« *Tes ongles dans mes yeux réconcilient tes serremments de cœur et les parfums de l'élévation. Avec quelle passerelle as-tu fermé la rançon de nos angoisses (6). »*

Comme le note Marc Rombaut, « chez Mudimbe, l'écriture épouse le cri ; éclatée, brisée, hachée, elle est à la mesure de la respiration d'un homme désarticulé et en proie à une déchirure initiale. Et ce cri, c'est aussi le grand cri de la solitude vraie, la solitude essentielle où nulle voix, nulle caresse ne nous parvient » (7).

Mais ce cri ne renvoie pas seulement à une expérience individuelle. Cette « déchirure initiale » et cette « solitude essentielle » sont aussi celles de tout un peuple dont le poète énonce la passion. Et cela, selon deux modalités principales. Le témoignage, où se lit encore une certaine distance entre le poète et son peuple :

« *J'ai reconnu dans chaque ruelle*
le sang de tes enfants
j'ai béni sur chaque termitière
les têtes défaites de mes fils

lézarde, Paris, Librairie Saint-Germain-des-Prés, 1973, 79 p. et *Les fuseaux, parfois...*, Paris, Librairie Saint-Germain des Prés, 1974, 44 p.

(5) *Les fuseaux, parfois...*, p. 9.

(6) *Déchirures*, p. 42.

(7) Marc Rombaut, in *Les fuseaux, parfois...*, p. 4 de la couverture.

*j'ai aimé dans tous les villages alentour
la stupeur des liserons pulvérisés (8). »*

Et la fusion par laquelle l'identité du poète tente de s'abolir dans l'être collectif du peuple :

« Pouvoir être cette meurtrissure, cette gangrène éternelle, ce signe du nègre que je suis par la grâce de mes milliers de morts sacrifiés à la différence et aux distances ! La quantième donc est-ce de mes interminables blessures dans la débauche du dollar (9) ? »

D'où cette alternance constante, caractéristique du style de Mudimbe, entre le cri lyrique, dont le moyen d'expression privilégié sera le vers, et le développement épique, volontiers oratoire et qui prend fréquemment le ton du poème en prose, comme, par exemple, l'évocation de Kisangani, dans la troisième « station » de *Déchirures* ou, encore, ce passage des *Fuseaux* :

« Dans les bourdonnements des marches militaires, la poussière trouble d'un juillet tropical est sans cesse mon asile. Souvent des senteurs précaires d'illusions supplantent le spectacle d'une malédiction, mais quel carcan (10) ! »

Cette opposition sur laquelle se construit ou se creuse le texte de Mudimbe nous paraît essentielle car elle est révélatrice d'une autre déchirure qui se situe cette fois sur le plan proprement poétique. A mesure même qu'elle se profère, cette poésie ne cesse en effet de jeter le doute sur le bien-fondé de sa profération. Fascination du vide et du silence, lisible en particulier dans la référence très explicite à Mallarmé (11), et que l'on peut interpréter comme l'expression par le poète d'un découragement face à une réalité singulièrement plus difficile à décrypter que celle qui s'offrait naguère encore aux écrivains de la négritude. Mais on peut voir aussi dans cette fascination du vide et du silence une attitude plus radicale visant à remettre en cause le principe même de l'écriture considérée comme une tentative inutile et incertaine parce qu'incapable tout à la fois de traduire la réalité de la souffrance et de dire ce qui par définition est de l'ordre de l'ineffable :

« 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.

(8) *Les fuseaux, parfois...*, p. 34.

(9) *Déchirures*, p. 16.

(10) *Les fuseaux, parfois...*, p. 25.

(11) *Déchirures*, p. 26. L'auteur cite ici le deuxième quatrain du sonnet *Renouveau* de Mallarmé.

J'aimerais crier contre les poèmes pour que surgisse l'indiscrète insistance de l'extase : Jean de la Croix (12). »

La critique du discours africaniste

« Crier contre les poèmes » : on aura compris par là que la littérature, pour Mudimbe, ne saurait se réduire ni à une rhétorique — fût-ce celle du « cri » — ni à une thématique — fût-elle « engagée » — et qu'elle demeure inséparable d'une interrogation incessante sur le langage qui peut la constituer.

C'est pourquoi, on ne peut à vrai dire dissocier le projet proprement littéraire de Mudimbe, sous son double aspect poétique et romanesque, et la réflexion menée par l'écrivain, notamment dans *L'autre face du royaume* et, tout récemment, dans *L'odeur du père* (13), sur les sciences sociales et, plus précisément, le type de discours qu'elles représentent, d'une part, et les conditions dans lesquelles les Africains peuvent être à leur tour producteurs et praticiens en ce domaine, d'autre part.

Il ne saurait évidemment être question, dans le cadre de cette présentation, d'entrer dans le détail d'une pensée qui constitue sans aucun doute, par sa dimension épistémologique, une contribution décisive et qu'il faudrait au demeurant situer par rapport à d'autres travaux, tels ceux de Towa, Hountondji ou I. Sow, témoins de la mutation en train de s'opérer, depuis une quinzaine d'années, dans le champ intellectuel de l'Afrique et qui aboutit à la mise en place d'une nouvelle façon de concevoir le rapport à la science et les finalités que celle-ci est susceptible de se voir désigner.

Cela dit, deux idées-forces peuvent être plus spécialement mises en évidence. La première concerne la nature même de l'objectif poursuivi par Mudimbe. Nourrie d'un bout à l'autre d'une réflexion épistémologique, l'analyse que mène l'écrivain ne se situe pas pour autant sur le seul plan de la théorie. Pour Mudimbe, en effet, il s'agit moins de dire (ou de célébrer) la mort de l'homme et, partant, du sujet, et de contribuer ainsi à une meilleure connaissance des principes sur lesquels se fondent ou croient se fonder les sciences humaines, que de définir le cadre et les conditions d'une pratique scientifique véritable dont l'Afrique a le plus urgent besoin aujourd'hui :

(12) *Déchirures*, p. 7.

(13) Cf. en particulier, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, l'Âge

d'Homme, 1973, 155 p. et *L'odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982, 207 p.

« J'ai voulu prendre l'ethnologie suffisamment au sérieux, écrit-il au début de *L'autre face du royaume*, pour oser penser certaines de ses limites et rêver, pour l'Afrique, une autre pratique (14). »

La deuxième concerne la façon dont Mudimbe conçoit la critique à laquelle il soumet le discours scientifique que l'Occident tient à propos de l'Afrique depuis deux siècles. Là encore, retraçant l'histoire de l'anthropologie européenne, il montre clairement en quoi le fonctionnalisme de Malinowski, puis le structuralisme de Lévi-Strauss, enfin la notion d'ethnocide développée par R. Jaulin ou G. Leclerc, ont marqué une rupture avec le positivisme et l'évolutionnisme qui ont constitué le cadre à la fois théorique et institutionnel dans lequel est née cette branche du savoir occidental spécialisée dans la connaissance des sociétés exotiques. Mais, parallèlement, il montre tout aussi clairement les limites de ces « révolutions » en récusant la thèse selon laquelle l'histoire de l'anthropologie occidentale pourrait être interprétée comme un processus de purification progressive du savoir que l'Occident développe à propos des sociétés non européennes.

Car, quelles que soient la virulence ou la générosité qui ont marqué ces ruptures successives par rapport à un évolutionnisme réducteur et péjoratif, un noyau dur, en définitive idéologique, n'a jamais cessé de subsister : le principe même selon lequel il serait légitime pour une société, juridiquement et scientifiquement, de produire un discours visant à dégager *la* vérité d'une autre société.

Sans doute, cette légitimité n'est-elle pas impensable ou impossible dans l'absolu. Mais, pour se réaliser pleinement, elle suppose qu'entre l'Afrique et l'Europe de tout autres relations soient instaurées que celles existant jusqu'à présent. Du coup, se trouve posé le caractère indissociable du lien qui unit le théorique et l'institutionnel. En d'autres termes, le préjugé favorable dont bénéficie traditionnellement le discours occidental n'est rien dès lors qu'on le confronte aux conditions très concrètes qui assurent son amplification — au sens le plus technique du terme — et sa légitimation.

C'est pourquoi, la métaphore psychanalytique revient si souvent sous la plume de Mudimbe. Comme le patient sur le divan, l'Africain — le quidam comme l'intellectuel — est invité à jouer un jeu dont il n'a pas été invité à choisir librement les termes. Que ce soit de façon « instinctive » ou « savante », il peut se révolter contre les prétentions du savoir occidental, se réfugier

(14) *L'autre face du royaume*, p. 10.

dans l'« aliénation », le narcissisme ou, même, tenter de produire « de la science », il demeurera toujours celui dont on attend quelque chose et dont les réactions, attitudes ou représentations s'inscriront nécessairement dans une grille à l'élaboration de laquelle il n'a pas été convié.

Mais, formulée en ces termes, c'est-à-dire sous une forme purement négative, une telle problématique risque de masquer le véritable enjeu. Car, et c'est là l'un des points forts de l'analyse de Mudimbe, le discours occidental, loin d'ignorer l'Afrique et les Africains, a plutôt tendance à les « trop » connaître, à les sur-déterminer, leur offrant tout à la fois une raison d'espérer et de désespérer. En effet, il ne suffit pas de dire à la suite de G. Dévereux :

« Les adultes enseignent aux enfants à être puérils selon un modèle spécifique, culturellement déterminé, et décoorent ensuite du nom de "psychologie infantile" l'étude des produits de ce puérilisme "artificiellement" suscité (15) » ;

il faut encore prendre conscience que :

« 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, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs (16). »

Telle est la problématique par rapport à laquelle il convient maintenant de situer l'œuvre romanesque et dont celle-ci va se nourrir très largement.

L'odeur du pouvoir

La réflexion menée par Mudimbe dans ses écrits théoriques sur les sciences sociales et la façon dont celles-ci ont été ou pourraient être utilisées à propos de l'Afrique nous aideront tout d'abord à mieux cerner la signification de l'itinéraire de Pierre Landu, le protagoniste de *Entre les eaux* (17), ce prêtre qui rejoint un mou-

(15) Cité dans *L'odeur du père*, p. 27. *révolution*, Paris, Présence africaine, 1973,

(16) *Ibid.*, pp. 12-13. 184 p.

(17) *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la*

vement révolutionnaire clandestin. En effet, la façon dont ce dernier tente de concilier le catholicisme et le marxisme renvoie à cette aporie que Mudimbe met en lumière lorsqu'il rejette la thèse selon laquelle l'histoire de l'anthropologie occidentale pourrait être considérée comme un processus de purification progressive du savoir. Ainsi, Pierre Landu éprouve assez vite le besoin de compléter et d'enrichir la formation qu'il a reçue jusque là et qu'il juge trop axée sur des questions d'ordre philosophique et théologique. Il se met à lire avec ardeur les textes fondateurs du marxisme, n'hésitant pas à l'occasion à choquer ses maîtres ou ses condisciples. Mais, ce faisant, il ne songe pas un instant à remettre en cause ni son appartenance à l'Église ni le bien-fondé de la religion catholique, ni non plus sa foi. Et, de retour en Afrique, c'est en toute quiétude d'esprit qu'il rejoindra le camp des révolutionnaires, pensant réaliser de la sorte, par cette tentative de conciliation du marxisme et du catholicisme, son idéal d'une théologie de la révolution.

« Quête du héros qui, dans une traversée du désert, tente de s'accomplir, hélas sans succès » (18), *Entre les eaux* était centré sur l'image d'une conscience déchirée ou, plutôt, d'une conscience qui se dissolvait à mesure qu'elle tentait de se constituer.

Avec *Le bel immonde* (19), Mudimbe s'engage dans une perspective sensiblement différente. Cette fois, en effet, l'accent se trouve mis, non sur l'évocation d'une conscience, mais sur le monde extérieur et, plus précisément, sur ce que nous pourrions appeler la face nocturne de la société zaïroise, aux alentours de 1965.

Le récit de la liaison qui réunit le ministre et la prostituée rencontrée un soir dans un bar est l'occasion pour Mudimbe d'opérer très vite une intersection entre la série des faits relevant du domaine privé ou sentimental et la série des faits relevant du domaine politique. Et cela, dans un mouvement ascendant qui culmine avec le sacrifice de l'amie de l'héroïne et la mort du protagoniste, brûlé vif dans sa voiture (« accident ou attentat »), la mise à mort de l'amie de Belle. Le terme « immonde » est également employé à propos de l'héroïne (20), lorsqu'elle charge son amant pour sauver sa vie.

Cependant, ce n'est pas dans une perspective morale qu'il faut situer le couple ici représenté. Si ce couple est *immonde*, ce n'est pas parce que l'un et l'autre font ou feraient preuve de lâcheté, mais parce qu'ils tentent tous deux de vivre une aventure

(18) Interview publiée dans *Poésie 1* 43-44-45, janv.-juin 1976, p. 115.

(19) *Le bel immonde*, Préface de Jac-

ques Howlett, Paris, Présence africaine, 1976, 171 p.

(20) *Le bel immonde*, p. 162.

qui va à l'encontre des lois de la société qui, de ce fait, ne peut les considérer que comme des êtres *impurs* et avec lesquels il faut se préserver de tout contact. On entrevoit ainsi le caractère profondément ambivalent de ce couple : ce que la société considère comme une impureté foncière correspond en fait, chez l'un comme chez l'autre, à une exigence de dépassement de soi et de soif d'absolu. Car, en dépit de leurs lâchetés et de leurs reniements, l'un et l'autre font de l'amour la seule valeur par rapport à laquelle ils entendent ordonner leur vie (21).

On aura deviné par là que *Le bel immonde* occupe, dans la production romanesque de Mudimbe, une place à part, aussi bien par rapport à *Entre les eaux* que par rapport à *L'écart* (22).

Avec ce troisième roman, de forme également autobiographique, Mudimbe revient à une perspective assez proche de celle développée dans *Entre les eaux*. L'itinéraire de Nara, le héros-narrateur dont nous lisons le journal intime, rappelle en effet celui que parcourait naguère Pierre Landu. Dans les deux cas, c'est bien de la même incapacité à se déprendre des schèmes du savoir occidental et à se penser comme sujet susceptible de produire une réflexion et une praxis africaines qu'il s'agit.

Cela dit, le parcours de Nara nous paraît avoir quelque chose de plus fondamental et de plus poignant que celui de Pierre Landu. La « distinction » et l'« élégance » de la culture acquise par ce dernier au foyer même de la catholicité romaine masquaient mal, en définitive, le caractère relativement sommaire de la problématique dans laquelle il se débattait. Son adhésion au catholicisme, son incapacité à envisager un seul instant pour son compte une remise en cause de celle-ci, son acceptation de la thèse selon laquelle le catholicisme pourrait se rénover en ajoutant à la somme des expériences historiques qui le caractérise une nouvelle expérience, celle de la révolution, témoignaient suffisamment de la part du héros d'une extériorité foncière par rapport à l'Afrique, facile à repérer et à laquelle le lecteur pouvait avoir du mal à s'identifier.

Nara, au contraire, se situe d'emblée au cœur de l'africanité. Le savoir anthropologique acquis en Europe par le héros est repensé en fonction même d'un projet de constitution d'une science africaine dont le travail de recherche que mène actuellement le narrateur sur l'ethnie Kouba pourrait devenir une illustration significative. C'est dans cette perspective qu'il faut ainsi situer les nombreuses remarques d'ordre méthodologique ou épis-

(21) Cf. la question que pose J. Howlett dans sa préface : « Qui est immonde ? Le fort et la belle ou l'ordre aveugle ? » (p. 9).

(22) *L'écart*, Paris, Présence africaine, 1979, 159 p.

témologique que l'on trouve dans le journal de Nara et qui révèlent son souci de prendre ses distances par rapport au savoir occidental et de « décoloniser les connaissances établies » (23).

Cohérence à laquelle on opposera l'autre aspect de ce même journal, c'est-à-dire cet « écart », signalé par le titre, et qui renvoie à une difficulté d'être que le narrateur situe dans le cadre d'une interprétation psychanalytique tout à fait classique (24). Or, justement, c'est cette facilité avec laquelle le « cas » de Nara paraît renvoyer d'emblée à l'interprétation psychanalytique qui pose problème. En particulier, dans cette auto-analyse qu'est le journal et qui succède à l'analyse menée par le Dr Sano, Nara ne laisse rien dans l'ombre. Il s'interroge sur sa relation à l'instance parentale. Il examine ce que représente successivement dans son itinéraire sa liaison avec Isabelle, en Europe, puis avec Aminata, lors de son retour en Afrique. Mais, ce faisant, il laisse hors de son questionnement ce qui paraît être aujourd'hui au centre de toutes ses préoccupations, c'est-à-dire son projet anthropologique, le désir inconscient, l'« envie qui (le) rive aux ethnies » (25) qu'il étudie et dont il faudrait se demander si elle ne constitue pas la source du mal qui l'affecte.

Aussi, l'interprétation psychanalytique à laquelle se réfère si volontiers — ou si « naturellement » — le personnage nous paraît-elle fonctionner en définitive comme un leurre. En postulant en effet que sa personnalité est la réunion de deux composantes : une part « rationnelle », qui se manifeste dans l'activité scientifique, et une part « irrationnelle », fragile et renvoyant à des expériences traumatisantes mal connues, Nara ne peut mettre en lumière le caractère tout aussi fragilisant et traumatisant du désir qui le pousse à vouloir réaliser dans le déplaisir le plus évident le projet anthropologique dont il se sent porteur comme d'une mission.

En d'autres termes, et là nous rejoignons *L'autre face du royaume* et *L'odeur du père*, la constitution d'une pratique scientifique africaine ne suppose pas seulement une stratégie de « décolonisation des connaissances établies » ; elle implique encore, de la part du chercheur, une interrogation visant à se demander si le projet scientifique que l'on tente de réaliser répond à une exigence proprement scientifique, repérable en particulier dans les nouvelles formes que peut prendre le tissu social, ou si, au contraire, il n'est que l'expression déguisée d'un désir...

L'œuvre de Mudimbe nous paraît d'abord se signaler par le nouveau rapport à l'Afrique qu'elle instaure.

(23) *L'écart*, p. 27.

(24) Nara a été ou est en analyse.

(25) *L'écart*, p. 26.

Celle-ci, certes, est tout aussi présente que chez les écrivains du passé. Et pourtant, un glissement significatif s'est opéré dans la mesure où l'Afrique se trouve désormais appréhendée non en fonction de son éventuelle « réalité », mais à partir des discours tenus à son sujet.

Dans son œuvre littéraire comme dans son œuvre théorique, Mudimbe bouscule ainsi une certaine idée du réel africain, perçu comme un socle inaltérable, essence et permanence de l'Afrique.

C'est pourquoi cette œuvre a quelque chose d'inquiétant, notamment pour tous ceux qui demandent à la littérature de produire des messages clairs, car elle ne cesse, à mesure même qu'elle se développe, de contenir sa propre négation qui, dans ce cas, consisterait tout simplement à abolir le discours pour permettre enfin le surgissement du réel et, partant, d'une tout autre pratique de la parole.