

Mudimbe et l'épistémologie des religions africaines

Par **Dieu-Merci Manwana Sindani**
Doctorant en Philosophie (UCLouvain/ISP)

0. INTRODUCTION

Récit : Le Père Jean et la terre de mission^[1]

Le Révérend Père Jean, formé en Belgique, reçut sa première mission en Afrique centrale, plus précisément au Congo. Il avait été préparé pendant plusieurs années à cette tâche importante : porter la Parole de Dieu aux peuples qu'il croyait ne pas encore la connaître. Il quitta donc son pays natal, ses repères familiers, et les frontières rassurantes de son Église pour rejoindre une terre lointaine, à la fois inconnue et pleine de promesses spirituelles.

À son arrivée au Congo, le Père Jean fit la rencontre des habitants de la région à laquelle il était désormais assigné. Très vite, il découvrit que ces populations avaient déjà leurs propres croyances : elles évoquaient un Être suprême nommé *Mvidi Mukulu*, parlaient d'un monde invisible lié au monde visible, et réalisaient des rites pour entrer en contact avec les forces de l'univers. On lui parla aussi de mythes, d'histoires transmises de génération en génération, et de la place centrale des ancêtres dans la vie communautaire.

Le Père Jean entreprit alors sa mission avec zèle. Convaincu de la vérité de sa foi et du message qu'il portait, il dénonça ces croyances qu'il considérait comme erronées. Il prêcha avec ferveur, appuyé par les textes bibliques et les enseignements de son Église. Il bâtit une chapelle, enseigna le catéchisme et tenta de montrer, par ses œuvres comme par ses paroles, ce que signifiait, pour lui, suivre le chemin de la vérité.

Après plusieurs années de mission, le Père Jean retourna en Belgique. Fort de son expérience, il partagea ce qu'il avait vu, entendu et appris. Il rédigea des rapports, donna des conférences, et raconta ce qu'il appelait « la réalité du terrain ». Ses récits étaient attendus par ceux qui, restés en Belgique, n'avaient jamais mis les pieds en Afrique. Ils écoutaient attentivement ses descriptions de la culture, des traditions et de la vie religieuse des populations congolaises. Peu à peu, le Père Jean devint une référence pour ceux qui cherchaient à comprendre « l'autre rive », cette terre de mission où il avait vécu.

Ainsi se construit, à travers ses mots, une certaine image du Congo, de ses habitants et de leurs croyances.

Ce récit illustre le type de situation sur lequel Mudimbe a fondé sa critique épistémologique : une rencontre asymétrique entre l'Afrique et l'Occident, marquée par l'imposition d'un discours hégémonique sur la religion, la culture et la connaissance.

À travers son œuvre[2,3,4,5], Mudimbe s'attèle à déconstruire cette situation en interrogeant les conditions de production des savoirs sur l'Afrique – notamment religieux et philosophiques – dans le contexte colonial et postcolonial.

Mudimbe qualifie ces savoirs de produits de la « Bibliothèque coloniale », c'est-à-dire d'un ensemble de représentations, catégories et classifications imposées de l'extérieur[4].

Il rejette ainsi des concepts tels que *fétichisme*, *animisme*, *totémisme*, *paganisme*, ou *ancestrisme*[6], qui font que traduire les religions africaines dans un langage dépréciatif et étranger à leur logique propre.

En retour, il revendique le droit à l'énonciation de la différence[6].

Le Père Jean, en croyant annoncer "la vérité", participe (volontairement ou involontairement) à l'effacement de cette différence. Mais ce qu'il croit évangéliser se révèle être une rencontre avec un système religieux déjà structuré, traversé d'une profonde ontologie du visible et de l'invisible, de ritualités et de structures de médiation (notamment les ancêtres, les mythes, les rites). C'est dans cette rencontre que se joue la violence symbolique de l'universalisation, mais aussi, potentiellement, l'émergence d'un dialogue[6].

Trois questions fondamentales sont issues du récit :

1. Comment se présentaient les religions traditionnelles africaines en dehors du regard colonial ?
2. Comment se passe-t-il lorsqu'une religion du livre rencontre une religion africaine ?
3. Quelle herméneutique est possible pour libérer le discours religieux africain du cadre colonial ?

PLAN

1. Les Religions Africaines en elles-mêmes
2. Les Religions Africaines à la rencontre des Religions du Livre (Le Christianisme, L'islam)
3. L'herméneutique décoloniale des Religions Africaines
4. Conclusion
5. Bibliographie

1. LES RELIGIONS TRADITIONNELLES AFRICAINES

Pour Mudimbe, les sociétés et cultures africaines précoloniales ont produits des systèmes de pensée profondément ancrés dans des idées religieuses et cosmogonies (Philosophie et Religions) [6].

Ces Religions constituent l'ensemble culturel des idées, sentiments et rites basé[7] sur :

1. La croyance à deux mondes, visible et invisible ;
2. La croyance au caractère communautaire et hiérarchique de ces deux mondes ;
3. L'interaction entre les deux mondes, la transcendance du monde invisible n'entravant pas son immanence [8] ;
4. La croyance en un Être Suprême, Créateur et Père de tout ce qui existe.

Partant de cette esquisse, les Religions africaines sont considérées comme basées sur quatre éléments fondamentaux [7] :

1. L'unité de vie et la participation[9] :

De quelle vie s'agit-il ? La vie dont il s'agit est une vie intégrale, individuelle en tant que reçue dans chaque existant, et communautaire, collective, en tant que participée d'une même et unique source.

2. La croyance à l'accroissement, à la décroissance et à l'interaction des êtres :

Cette vie est communicable ; elle est capable d'influences vitales réciproques, sujette à l'accroissement et à la décroissance.

3. Le symbole, moyen principal de contact et d'union :

Si le lien qui unit les membres d'une communauté africaine (bantu) n'est autre que la participation (solidarité), le moyen principal, souvent unique, à la portée des membres, d'entrer en contact les uns avec les autres et de resserrer l'union, est le symbole.

4. Une éthique découlant de l'ontologie :

Dans le monde africain (*ntu*), les actes censés susceptibles de favoriser l'éclosion de la vie, de la conserver, de la protéger, de l'épanouir ou d'augmenter le potentiel vital de la communauté, sont, de ce fait, considérées comme bons... Par contre, tout acte préjudiciable à la vie des individus ou de la communauté passe pour être mauvais.

Pour comprendre cette attitude, il faut se mettre en tête le fait que les africains (*Bantu*) considèrent la vie humaine comme le bien le plus précieux et que l'idéal de l'africain (du *Muntu*) consiste non seulement à vivre à l'abri des soucis jusqu'à la vieillesse, mais avant tout, à rester, même après la mort, une force vitale continuellement renforcée et vivifiée dans et par sa progéniture...

La base de la conscience morale se rattache à la conception négro-africaine de l'être, conception essentiellement synthétique, unificatrice. « L'être est foncièrement un et tous les existants sont ontologiquement reliés entre eux ».

Pour Mudimbe, l'imaginaire religieux africain a un fondement réaliste, apparaissant comme une source de « l'humanisation des lois naturelles » (Lévi-Strauss). Il trouve que les mythes et croyances, les rituels et panthéons supposent une connaissance indéniable de l'environnement ainsi que son respect[6].

Sur ce, la religion en Afrique est avant tout une métaphore de la vie, une reconnaissance, dans les actes du vivant, du mouvement et de la puissance par lesquels la vie ne cesse de se transcender[6].

Naître, vivre, mourir, fournissait le cadre, la matière et l'expérience de la sacralité de Dieu et de son immanence souveraine. En résumé, les religions africaines, qui cherchent avant tout l'harmonie dans la communauté des vivants et des morts, et dans l'univers, se présentent comme des exigences d'une totalité vivante, concrète et dynamique[6].

Cette totalité est visible à divers niveaux[6] :

- Les archétypes mythiques, supports privilégiés des rites ;
- La communion permanente avec l'univers, les ancêtres, les membres du clan ;
- Les liens étroits entre le sacré et le politique, le premier légitimant et structurant le second

2. LES RELIGIONS AFRICAINES À LA RENCONTRE DES RELIGIONS DU LIVRE (LE CHRISTIANISME, L'ISLAM)

La rencontre des religions africaines traditionnelles avec le christianisme et avec l'islam, ne s'est pas faite en harmonie. Bien au contraire ! Il s'agissait d'une relation de subordination ou de soumission, structurée par la prétention des missionnaires à détenir la seule vraie et bonne religion, justifiant ainsi leur supériorité ainsi que l'autorité qu'ils exercent sur les peuples païens, supposés ne pas connaître le vrai Dieu[6].

Plus encore, cette autorité est à la fois naturelle et religieuse, celle de la raison et de la révélation, de la civilisation et de la foi, la première étant condition et produit de la seconde[6].

Ainsi, convertir ou sauver l'âme des peuples païens – dont le monde était alors expliqué par le culte des idoles, ou réductible à l'idolâtrie – revenait à détruire les institutions païennes pour les remplacer par des institutions chrétiennes. Cela permettait aux missionnaires de monopoliser la construction de l'ordre, la structuration de l'espace mental des sociétés, ainsi que la définition de leurs schèmes de perception[6].

La violence de cette rencontre a été bien plus que symbolique.

Du point de vue analytique, l'antagonisme entre les trois traditions (christianisme, islam, religions africaines) est apparu à deux niveaux[6].

Premièrement, il était enraciné dans l'opposition entre le « paganisme » des peuples autochtones, qui pratiquaient une religion coutumière ou des Ancêtres, sans Credo ni économie politique du prosélytisme, d'une part, et les religions du Livre et du salut, d'autre part, dont la prétention à l'universalité et à la vérité sans équivoque s'appuie sur la Révélation absolue de la Parole d'Allah à son Prophète, ou sur un savoir-pouvoir absolu répondu au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Deuxièmement, cet antagonisme s'exprimait dans la rivalité entre les deux systèmes de vérité absolue (le christianisme et l'islam). En effet, la revendication d'universalité et la certitude de détenir des vérités absolues conduisent, dans un glissement vers le fondamentalisme, chacun des deux systèmes (le christianisme et l'islam) à se prétendre la vérité prédestinée et la norme de toute existence authentique, ainsi que la matrice exclusive de la véritable humanité.

Par conséquent, chacun s'engage, dans son propre intérêt, dans des actes d'expansion visant à conquérir des peuples et des espaces encore considérés comme vivant dans les ténèbres du péché et de l'ignorance, pour les faire participer à la splendeur de la Vérité qu'ils estiment incarner de manière exclusive[6].

Ainsi le christianisme et l'islam en sont venus à être perçus comme des machines de conversion culturelle, de négation des histoires régionales et de fabrication de nouvelles formes de subjectivité et de conscience sociale[6] .

3. L'HERMÉNEUTIQUE DECOLONIALE DES RELIGIONS AFRICAINES

Cependant, si le christianisme colonial et l'islam conquérant ont donné naissance à une nouvelle géographie du continent, promu de nouveaux systèmes de savoirs et de connaissances, ainsi que de nouvelles subjectivités et consciences sociales, les formes dites traditionnelles n'ont guère disparu[6].

Il suffit de prêter attention : quiconque interroge les apparences pour découvrir la logique sous-jacente des comportements peut constater à quel point l'héritage religieux africain persiste et imprègne la conscience individuelle et sociale des Africains[6].

Tandis que l'héritage religieux africain continue d'influencer, de contester et de transformer les propositions chrétiennes ou musulmanes, son impact est également présent dans les pratiques politiques, économiques et sociales[6].

Comment entrevoir l'avenir des Religions Africaines ?

Néanmoins, malgré cette persistance, il serait illusoire de chercher des traditions africaines pures, originelles et définitivement figées. L'expérience coloniale et son puissant legs transforment l'héritage africain, en termes de savoir et d'expérience, de métissage[6].

Au lieu de l'idéalisation du passé qui ne repose sur aucun fondement réel, mais relève plutôt d'une mythologie, les africains devraient plutôt assumer les nouvelles identités hybrides issues de la rencontre coloniale parce qu'ils ne peuvent pas s'en détacher totalement. C'est le lieu de recommencement, une identité nouvelle tournée vers l'avenir, capable de laisser ses propres empreintes – condition de toute créativité (Cicura[10]).

La réalité du métissage remet en question l'idée de tradition comme pure essence, témoin de son propre être originel[6].

C'est ce métissage – survenu dans un espace certes façonné par des éléments africains, mais aussi déterminé par l'anthropologie et la saga coloniale, ainsi que par les pratiques et l'évangélisation de l'islam et du christianisme – que témoigne l'émergence d'un « christianisme africain » aux côtés de l'« islam noir » [6].

Ici et là, les sujets africains ont su détourner la logique aliénante de la conversion et de la dépossession pour rester fidèles à la vision du monde propre aux systèmes de croyances et de pensée africains. Par exemple, la conception traditionnelle de la vie et la croyance dans le monde invisible continuent de modeler les comportements des hommes et femmes africains dans la modernité[6].

Cela indique pour Mudimbe, la nécessité de sortir de la logique totalitaire de la conversion à une vérité unique et absolue – avec la violence qu'elle implique – pour promouvoir une approche dialogique fondée sur la reconnaissance de la pluralité des systèmes de croyance et de leur historicité, aucun ne pouvant prétendre détenir la Vérité absolue. Ou, pour le dire plus succinctement : aucune culture n'a le monopole de Dieu, pas plus qu'aucune culture n'a le monopole de l'expérience humaine[6].

Il faut une nouvelle volonté de vérité dans le discours sur l'Afrique : un désir de réinventer l'Afrique. Il s'agit du désir de dépasser les oppositions binaire entre paganisme et christianisme ou islam, primitivité et civilisation – des oppositions qui véhiculent des hiérarchies de valeurs discriminant entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, le scientifique et le non-scientifique[6].

Cela implique aussi une nouvelle responsabilité histoire : « l'Occident doit admettre aujourd'hui avec l'Afrique que le chemin vers la vérité passe par de nombreux sentiers, [autres que la logique aristotélicienne, thomiste ou la dialectique hégélienne....] » [6].

4. CONCLUSION

Que conclure ?

Mudimbe n'est pas mort. Il a simplement transversé le seuil, rejoignant la communauté invisible, ce cercle des ancêtres et des esprits justes. Parce qu'il a vécu en fils lucide de l'Afrique – dignement selon les valeurs du peuple africain :

- en élevant la pensée africaine à la hauteur du monde ;
- en questionnant inlassablement les savoirs imposés et explorant avec rigueur les chemins de notre héritage spirituel et intellectuel ;
- en consacrant sa vie à démêler les images coloniales déformées de l'Afrique et à décoder les traditions épistémologiques eurocentriques dont les images sont issues[10] ;

Il devient, dans la logique des religions africaines ancêtre, médiateur, et mémoire vivante. Il vit désormais dans la sphère sacrée des intermédiaires entre *Mvidi Mukulu*, l'Être suprême, et les vivants et devient désormais intercesseur, voix qui continue d'éclairer les consciences, esprit tutélaire, présence agissante, force vitale et nourricière pour celles et ceux qui poursuivent sa quête. A travers lui, l'Afrique et le monde entier se souvient, médite, et parle avec une voix décolonisée.

Je dis et je vous remercie.

5. BIBLIOGRAPHIE

1. Mudimbe, V.Y. (1979) 'Le christianisme vu par un africain', in *Religions africaines et christianisme: colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978*. Centre d'études des religions africaines, Faculté de théologie catholique de Kinshasa. Kinshasa, pp. 165–176.
2. Mudimbe, V.Y. (1988) *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. 12. [print.]. Bloomington: Indiana Univ. Pr. [u.a.] (African systems of thought).
3. Mudimbe, V.Y. (1991) *Parables and fables: exegesis, textuality, and politics in central Africa*. Madison, Wisc.: Univ. of Wisconsin Press.
4. Mudimbe, V.Y. (1994) *The idea of Africa*. Bloomington: Indiana Univ. Press [u.a.] (African systems of thought).
5. Mudimbé, V.Y. (1997) *Tales of faith: religion as political performance in Central Africa*. London Atlantic Highlands (N.J.): Athlone press (Jordan lectures in comparative religion, 18).
6. Mudimbe, V.Y. (ed.) (2021) *Encyclopedia of African Religions and Philosophy*. 1st ed. 2021. Dordrecht: Springer Netherlands. Available at: <https://doi.org/10.1007/978-94-024-2068-5>.
7. Mulago, V. (1979) 'Éléments fondamentaux de la religion africaine', in *Religions africaines et christianisme : colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978*. Centre d'études des religions africaines, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, [Kinshasa], ©1979. Kinshasa: Faculté de théologie catholique de Kinshasa Centre d'études des religions africaines.
8. Mulago Gwa Cikala, V. (1965) *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*. Présence Africaine. Paris (Culture et religion).
9. Tempels, P. (2013) *La philosophie bantoue*. Quatrième édition. Paris: Présence Africaines.
10. Wai, Z. (2024) *Africa beyond inventions: essays in Honour of V. Y. Mudimbe*. Cham: Palgrave Macmillan.