

L' « inculturation » comme politique de réduction et de conversion

L'invention belge de la Religion au Congo

Par Martin Vander Elst

Postdoctorant au Laboratoire d'Anthropologie prospective et maître de conférences invité à l'école de criminologie (UCLouvain)

Introduction : archéologie de l'épistémè coloniale

Lorsque nous avons appris la mort de Valentin-Yves Mudimbe, nous avons été fortement attristés. Nous avons aussi, en tant que chercheurs post-doctorants de l'UCLouvain travaillant sur des terrains belgo-congolais, éprouvé un sentiment de responsabilité. Avec Aurore Vermeulen (post-doctorante au Laboratoire d'anthropologie Prospective et au Centre d'étude des crises et des conflits internationaux, UCLouvain) nous avons alors rédigé un premier hommage¹. Nous terminions alors ce texte par un appel : « *En tant qu'anthropologues de l'UCLouvain, nous serions particulièrement heureux que notre université puisse enfin organiser un grand colloque d'hommage pour continuer à partager l'héritage littéraire et philosophique de Mudimbe aux nouvelles générations qui en seront les continuatrices* ». C'est pourquoi, je suis honoré de pouvoir prendre la parole dans le cadre de cette après-midi d'étude intitulée *Penser au-delà des marges : savoirs, frontières, héritages. Une exploration du fait religieux chez Valentin-Yves Mudimbe*. Je remercie particulièrement les professeurs Joël Baraka Akilimali (FNRS – RSCS) et Ikenna Okapleke (RSCS) ainsi que le centre Placet pour l'avoir rendue possible. Mon intervention visera à prolonger les premières lignes d'actualisation de la pensée de Mudimbe proposée dans le cadre de l'hommage rendu le 29 avril 2025.

The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge édité en 1988 s'inscrit dans une séquence particulièrement riche de retours critiques sur l'héritage colonial depuis les universités américaines : *Anthropology and the Colonial Encounter* (1979) de Talal Asad, *Writing Culture* (1986) de James Clifford et évidemment *Orientalism. The western conception of the Orient* publié un peu plus tard, en 1995, par Edward Said. Séquence intellectuelle que Mohamed Amer Meziane appelle le « *tournant réflexif et auto-critique* » (Meziane, 2023 : 60) de l'anthropologie. Tala Asad montre ainsi que la notion malinowskienne de « terrain », en situation coloniale, perd son gage de scientificité.

Dans *L'invention de l'Afrique*, Mudimbe entreprend, en direction de ce qu'il appelle une *gnose africaine*, une archéologie critique de l'anthropologie belge à travers des actes d'enquêtes, des méthodes de connaissance et des investigations. Cette archéologie vise à restituer l'épistémè coloniale en tant que configuration à la fois scientifique et intellectuelle. A la suite de Mudimbe, il devient alors possible d'interroger, à notre tour, les conditions de possibilité historiques de l'africanisme. « *Les discours n'ont pas seulement des origines sociohistoriques, mais également des contextes épistémologiques* » (p. 18)². Les discours négrophobes sur les sociétés indigènes, sur les cultures et les peuples africains peuvent être lus, depuis notre présent post-colonial, comme des traces de « stratégies » (le terme revient souvent

¹ « Hommage au grand penseur congolais, Valentin-Yves Mudimbe », <https://sites.uclouvain.be/laap-anthropologie-prospective/hommage-au-grand-penseur-congolais-valentin-yves-mudimbe>.

² Les références à *L'invention de l'Afrique* (2021) sont indiquées dans le corps du texte : « p. X ».

sous la plume de Mudimbe) de domination coloniale. Si Mudimbe effectue dans *L'invention de l'Afrique* « une sorte d'archéologie de la gnose africaine », nous proposons une opération complémentaire, solidaire, depuis l'autre bord en quelque sorte (Belgique, Bruxelles) : une archéologie critique des savoirs coloniaux à partir leurs effets les plus contemporains (*généalogie*) dans la société belge post-coloniale. Le projet général était celui d'une « anthropologie de l'Occident » depuis ce que Mudimbe appelle son « ordre épistémologique » (p. 19).

Avec la traduction en français de *L'invention de l'Afrique* en 2021 (*Présence Africaine*), Mudimbe qui fut si mal accueilli à l'UCL, c'est un euphémisme, nous offre en réalité un programme philosophique que l'on dirait aujourd'hui volontiers « décolonial » pour les sciences sociales en Belgique. C'est en tout cas comme cela que nous proposons de le lire. Il s'agit alors, sous la force du travail archéologique de Mudimbe, d'un processus de *désidentification* et de *démantèlement* des objets de connaissance produits par l'africanisme. L'archéologie visera ici à défaire une *doxa* normative faite de textes écrits par des explorateurs, des théoriciens coloniaux, des anthropologues, des agents coloniaux, des militaires, des amateurs d'art, des papes, etc. et sa subordination à une *épistémè* (p. 24) dans la mesure où « ce sont des discours contraints qui se développent au sein du système général du savoir en étroite relation interdépendante avec des systèmes de pouvoir et de contrôle social » (p. 80).

Comme le rappelle Mudimbe en ouverture, « la période la plus intense de la colonisation » (p. 25) a duré moins d'un siècle : entre la fin du XIX^e siècle et le milieu du XX^e siècle. Ce n'est qu'un « bref instant dans l'histoire africaine, mais cet instant est aujourd'hui encore source de douleur ». Aussi courte qu'elle ait été cette période, au regard d'une philosophie de l'histoire rétrospective et linéaire, l'extrême violence pratiquée par les puissances coloniales durant moins d'un siècle engendra ce que Mudimbe appelle « une nouvelle forme historique » (p. 25) dont nous sommes encore les contemporains. Ce que *L'invention de l'Afrique* nomme la « structure colonisatrice » trouve ainsi ses conditions de possibilités historiques dans la prise de terres, c'est-à-dire la domination de l'espace physique africain, dans les politiques de domestications des populations autochtones, c'est-à-dire la réforme des esprits et l'administration des anciennes formes d'organisation et la mise en œuvre de nouveau mode de production, c'est-à-dire l'intégration des histoires économiques régionales dans la stratégie occidentale (p. 26). Cette structure historique engendre un double processus d'assujettissement emboîté, des deux côtés de l'apartheid : œillères pour les uns (européocentrisme) et déculturation pour les autres (Sachs, 1971 : 22-23). Pour Mudimbe, la « genèse de la science anthropologique se trouve au cœur de l'idéologie mercantiliste » (p. 58) dans la mesure où l'impérialisme et l'anthropologie prirent corps en même temps : la « colonisation épistémologique » double d'emblée la colonisation militaire. L'*épistémè* coloniale est comme l'« atmosphère intellectuelle qui donne à l'anthropologie son statut de discours » (p. 64). Le concept d'« épistémè coloniale » que Mudimbe fabrique à partir de la perspective ouverte par *Les mots et les choses* en 1966, nous permet de faire alors un « bon critique » par-dessus les « bavardages » des sciences coloniales et leur mise en œuvre anthropologique (tous ces tableaux de mesures anthropométriques, ces descriptions ethnographiques, ces enquêtes judiciaires, ces descriptions d'artefacts, etc. souvent ennuyeuses, monotones et répétitives), pour saisir le système de signification qui a rendu possible les « propositions coloniales » (p. 108).

La croix et le fusil

Nous proposons d'appliquer cette démarche archéologique à un cas particulier que nous avons étudié dans notre thèse de doctorat³ : celui de l'assassinat et du pillage le 4 décembre 1884, dans le cadre de la quatrième expédition de l'Association Internationale Africaine, d'un important chef tabwa du Tanganyika du nom de Lusinga Iwa Ng'ombe. Lors de ce massacre, les hommes du lieutenant léopoldien Emile Storms qui dirige cette expédition, aidés par les hommes de Paul Reichard de l'*Afrikanische Gesellschaft in Deutschland* (le comité allemand de l'AIA) vont trancher la tête de Lusinga et la promener sur une lance, massacrer les habitants et incendier les villages, réduire les survivants en esclavage et piller des statuettes céphalomorphes ancestrales en tant que *regalia* du chef tabwa vaincu. Deux jours après le massacre du 4 décembre 1884, Storms organise ce qu'il appelle un « palabre » où il fait venir les autres chefs tabwa de la région et dispose au centre du cercle la tête de Lusinga. Dans ses carnets, il rapporte les paroles d'un chef local qui lui est inféodé, Mpala, qui aurait dit : « *Personne dans la contrée ne pouvait battre Lusinga parce qu'il était le plus fort. Vous l'avez battu, vous êtes donc le plus fort et nous sommes vos enfants* » (6 décembre 1884, Emile Storms, « Journal de la quatrième expédition de l'AIA », note 46). En présentant la tête de Lusinga aux autres chefs de la contrée, pour des sociétés dans lesquelles la conservation du cadavre pour les rites funéraires et l'enterrement sur la terre des ancêtres sont des pratiques primordiales, Storms sait ce qu'il fait. La dimension stratégique de l'usage de ces rituels est explicite dans ses carnets.

La colonisation du Tanganyika pour le compte de l'AIA se dépolie alors comme une intrusion dans et par la culture tabwa à des fins de domination. Cette violence que l'on peut qualifier d'ethno-militaire se prolongera dans diverses formes de gouvernementalité indirecte, culturelle et muséale. La conquête coloniale se déploie aussi comme une opération de dévoilement et d'intrusion violente à l'intérieur même des rituels tabwa, à la fois comme une profanation, mais aussi comme action dans et par la culture. Je cite ici un court passage des carnets de Storms à la page 175 : « (...) *en ce moment j'entrai brusquement dans la case : le mfumu (féticheur) interdit voulut cesser la manœuvre, mais je lui donnai l'ordre de continuer d'un ton qui n'admettait pas de réplique (...) je fis entrer mes soldats (...) je fis ouvrir le panier du féticheur et je me fis expliquer la puissance de chaque dawa* ». La « prise de terre » s'effectue donc aussi ici sous la forme d'une « prise de fétiches » et donc de savoirs (*gnose*). A la lecture de ce carnet de guerre, il apparaît que Storms se moque de la croyance dans le pouvoir des fétiches qu'il range dans le caractère naïf des « nègres » – lui, en bon moderne, connaît les trucs et les tours des féticheurs, il n'est pas dupe⁴. Cependant, il « croit à la croyance » dans les fétiches des populations indigènes et se montre très curieux de leurs modes d'existence. Dans *Le Culte moderne des dieux fétiches*, Latour fait de cette « croyance en la croyance » la marque même de la colonialité moderne : « *Est moderne celui qui croit que les autres croient. L'agnostique, à l'inverse, ne se demande pas s'il faut croire ou non, mais pourquoi les Modernes ont tant besoin de la notion de croyance pour entrer en relation avec les autres* »

³ Une archéologie critique de la race. Anthropologie de la négrophobie en Belgique (2024), https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/fr/object/boreal%3A298149/datastream/PDF_01/view

⁴ Didier Debaise et Isabelle Stengers, relisant William James, montrent comment les Modernes (dont Storms est un représentant particulièrement heuristique) se définissent par « leur peur d'être dupes » : « *cette peur d'être dupe a pour effet de réduire les savoirs, les êtres et le monde à une seule et unique couche d'existence* » ; « *L'horreur d'être dupe est le refus de ce qu'implique l'interdépendance, à savoir une vulnérabilité intrinsèque, une possibilité que ce sur quoi nous comptons nous trahisse, la précarité d'agencements sans garantie* » (Debaise et Stengers, 2021).

(Latour, 2009 : 20). Il semble ici que Storms apporte une réponse à la question de Latour : si les modernes « *ont tant besoin de la notion de croyance pour entrer en relation avec les autres* », c'est précisément parce qu'elle constitue pour eux une puissante arme de guerre coloniale. Storms « *croit dans les croyances* » des tabwa dans les fétiches parce que cela lui permet à la fois d'effectuer une rupture qui le met à distance et qui l'immunise – lui ne craint pas les fétiches parce qu'il « *sait* » qu'ils ne sont qu'une vue de l'esprit – mais aussi et grâce à cette rupture, de manipuler, de recoder et donc de gouverner à travers le rituel pour son propre profit, pour imposer son hégémonie.

La victoire militaire contre Lusinga, malgré sa mise en scène, demeure cependant fragile et les alliances obtenues suite au massacre du 4 décembre 1884 vont rapidement se retourner contre Storms. Le 19 mai 1885, le fort jugé « *imprenable* » qu'il fit construire à Mpala (du nom du premier chef indigène qui lui est inféodé) sera incendié par des insurgés liés au chef rapporté sous le nom de Kansawara dans l'historiographie coloniale (Luffin, 2007). Dans son journal, il écrit : « *C'est un triste spectacle, toutes mes collections sont perdues, 150 clichés photographiques, collections d'histoire naturelle, ethnographique, physique, géologique, minéralogique, etc. Journaux, cartes, en un mot tout tout tout* ». Celui qui s'appelait lui-même, avec un brin de modestie, « *Emile 1er, empereur du Tanganyika* » dut alors fuir le Congo et rentrer défait en métropole. A l'issue de la Conférence de Berlin, la côte est du lac sera attribuée à l'Allemagne. Léopold II décide alors de concentrer ses efforts coloniaux sur le bas Congo et cède la région de l'ouest à Mgr Charles Lavigerie (Casier, 1987). Lorsque deux prêtres français arrivèrent à Mpala, Isaac Moinet et Auguste Moncet, le 5 juillet 1885, Storms vaincu dut leur remettre le fort, les armes et les munitions, un voilier et une garnison d'askaris⁵ payés pour six mois.

Les Pères blancs héritèrent donc du « *territoire de Mpala* ». Pour maintenir l'hégémonie européenne sur le Tanganyika, ils continuèrent les opérations punitives menées par l'AIA. En octobre 1886, ils entreprirent, depuis Mpala, une nouvelle expédition militaire contre un chef rebelle. Le supérieur, avec l'autorisation du Vicaire Apostolique désigné, rassembla quatre cents hommes et les envoya en campagne pour incendier les villages, tuer les indigènes récalcitrants et réduire en esclavage les survivants. Pour assurer l'ordre colonial, le père Isaac Moinet avait constitué un corps de police indigène.

C'est dans ce contexte colonial du « *royaume chrétien de Mpala* » que Stefano Kaoze, né en 1886 et premier prêtre congolais, reçut une éducation dans une station missionnaire des Pères blancs. Il est placé sous le patronage de Monseigneur Victor Roelens qui l'aide à passer par les séminaires voisins et à être ordonné en 1917. Il avait déjà écrit sur des sujets philosophiques et s'est rapidement impliqué dans diverses études sur l'histoire, le folklore et la langue de son propre groupe ethnique, les tabwa. Plus tard, Kaoze a occupé plusieurs postes officiles au sein de la *Commission pour la protection des indigènes* et est devenu l'un des premiers Africains à siéger au Conseil de gouvernement, qui conseille le gouverneur général du Congo belge.

Stefano Kaoze entreprit un travail d'enquête ethnographique sur les mœurs, la langue et les traditions tabwa. Il essaie de restituer ses écrits à travers le *batabwa*, une langue bantoue. L'intention de Kaoze était de « *défendre* » la pertinence de certaines coutumes des indigènes

⁵ En swahili signifie « *soldat* », le terme était couramment employé afin de désigner les troupes indigènes des empires coloniaux.

face à l'action dévastatrice du colon. Il apporte alors des analyses qui « *circonscrivent cette religion naturelle en l'appréciant vis-à-vis de la religion révélée de Jésus-Christ* » (Cacchioli, 2020 : 37). Il essaya de montrer que les « croyances des Batabwa » envers les « Mipasyi » et les « Ngulu » sont compatibles avec l'idée chrétienne de Dieu, car « *les Esprits ne sont qu'intermédiaires entre les hommes et Leza* » (Cacchioli, 2020) qui serait le nom batabwa pour Dieu. La « religion naturelle » des peuplades bantoues n'a donc pas de raison d'être après Kaoze de rejeter la religion révélée, celle de l'Église catholique. La démonstration vise à montrer que « *Dieu est déjà présent* » chez les peuples tabwa avant l'arrivée de la religion révélée. Leza serait comme une « pierre d'attente » pour l'évangélisation et donc la colonisation des tabwa. Kaoze pose ainsi les jalons d'une forme de « modernisation » des coutumes et traditions tabwa sous condition coloniale. Pour ce prêtre congolais formé au sein d'une station de mission des Pères blancs, la Civilisation signifie « régénération » de l'Afrique à travers l'occidentalisation et la christianisation. Mudimbe parle à son propos d'un « raisonnement masochiste » (p. 180).

La « Psychologie des Bantu » (Kaoze, 1910) prépare le travail que Tempels, prêtre franciscain belge, missionnaire en Afrique centrale, retranscrit dans sa célèbre *Philosophie Bantoue* (1945). Pour Tempels, il est nécessaire, pour les missionnaires, de connaître la « philosophie bantoue » afin d'adapter le christianisme à leur cosmologie, au lieu de chercher à en faire des Européens (pp. 305-413). Cette ontologie « *pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement* » (Tempels, 1945 : 9). Pour Tempels, la force est identifiée à l'être et inversement. Cette thèse s'inscrit directement dans le projet colonial belge au Congo. Emile Possoz qui est magistrat judiciaire au Congo et ethnologue africaniste belge (1885 - 1969) va inciter Tempels à aller au-delà de la simple catéchèse adaptée aux indigènes, qui était son ambition première, et à rechercher la théorie de l'être (*eon*) des peuples bantu congolais, à décrire sa rationalité inhérente et sa cohérence philosophique – tout comme il l'avait fait lui-même pour la doctrine juridique. Cette attention aux mœurs, aux ontologies, aux juridictions indigènes s'inscrit dans le grand tournant des stratégies coloniales qui verront, à partir des années 1880, proliférer l'*indirect rule*, dans la suite de la révolte des Cipayes de 1857 en Inde. On gouverne par la différence en étudiant le « droit coutumier », en le codifiant et en associant les chefs de tribus au pouvoir local (cf. Landmeters & Tousingnant, 2019 : 81-100). Or, depuis les notes que Storms consacre aux rituels et aux arts tabwa, on constate qu'il n'y a pas vraiment de passage d'un premier colonialisme destructeur des cultures à un second colonialisme indirect qui les respecterait. Il y a d'emblée un « respect » (pseudo-respect dirait Fanon) pour des cultures que l'on détruit en les « sauvant », en les « conservant » de leur « dégénérescence », conséquence supposée de l'esclavage arabe, l'anthropophagie et de la polygamie. Une anthropologie décoloniale réellement critique, inscrite dans l'héritage de Mudimbe, se posera alors la question de savoir si l'anticolonialisme apparent d'un Las Casas ou d'un Tempels, marqué par un pseudo-respect pour les cultures indigènes et qui fustige, dans le même geste, le « matérialisme » des sociétés capitalistes, prolongé aujourd'hui en politiques de « coopération au développement », ne cache pas en réalité un colonialisme plus indirect (Meziane, 2023 : 80) et partant plus profond et durable.

L'éducationnalisation, l'inculturation, l'élévation graduelle vers la civilisation des chefs indigènes vaincus et soumis n'a au Congo rien d'une douce attention humaniste envers les différences culturelles ; elle va de pair avec une politique extrêmement violente de relégation, c'est-à-dire de déportations et d'enfermements, d'abord des chefs congolais récalcitrants puis de pans entiers de la population congolaise – le cas du Kimbanguisme étant ici le plus emblématique. Les Colonies Agricoles pour Relégués Dangereux sont de véritables camps de

travail forcés. Les relégués et leur famille y sont longtemps enfermés et obligés de travailler (27 jours par mois, entre 14 et 16 heures par jour). Les détenus y sont incarcérés derrière des fils barbelés et de hauts murs, en permanence sous la surveillance de militaires accompagnés de chiens (Nzundu, 2013 : 230). Raison pour laquelle nous parlons d'une « tolérance armée ».

Au Tanganyika avec les Pères blancs, comme ailleurs au Congo, « *les missionnaires, vraisemblablement plus que les membres des différentes branches de l'administration coloniale, visaient à une transformation radicale de la société autochtone ... ils aspiraient dès lors, consciemment ou non, à la destruction des sociétés précoloniales et à leur remplacement par de nouvelles sociétés chrétiennes qui étaient à l'image de l'Europe* » (Christopher, 1984 : 83). La conversion africaine était ainsi une arme de guerre coloniale : elle « *devint la seule position que l'Africain pouvait adopter s'il voulait survivre en tant qu'être humain* » (p. 123).

L'archéologie critique de l'africanisme mise en œuvre par Mudimbe nous permet alors de restituer ces deux versants du colonialisme, que l'on appelle parfois le colonialisme direct et indirect comme étant inscrit dans un même *complexus* historique. Le rejet par Tempels du « *mépris* » et du « *fanatisme de l'ancienne ethnologie et l'attitude d'aversion des anciens* » (préface de Possoz, 1945, p. 1) au profit d'une politique de l'« *estime de l'indigène* » peut alors être ressaisie comme une dimension synchronique au colonialisme direct au sein d'un même dispositif civilisationnel. Du mépris au respect, il n'y a dès lors pas de rupture. La généalogie des savoirs africanistes tentera alors de restituer la « *nécessité* » qui enchaîne ces différentes formulations du savoir sur les Africains, qui « *les rend inévitables, les appelle exactement à leur place les unes après les autres, et en fait comme les solutions successives d'un seul et même problème* ». Il s'agit de « *trouver entre elles une régularité (...) le système commun de leur formation* » (Foucault, 1969 : 85-86). La politique d'« *inculturation* » s'inscrit alors parfaitement dans cette machine double faite de réfutations et de réductions systématiques (p. 129) des modes de vie indigène.

La théorie des « pierres d'attente » : dimension théologique du darwinisme

La reconnaissance d'une ontologie bantu ne constitue donc pas la reconnaissance d'une altérité, d'une égale dignité, mais s'inscrit pleinement dans une politique de colonisation épistémologique. Tempels est explicite sur ce point : « *si ce n'est par une civilisation chrétienne que les Bantu peuvent être élevés, ils ne le seront par aucune autre civilisation* » (1945 : 47). Cette politique est ce qu'il est classique d'appeler un « *paternalisme* ». Que ce soit chez Tempels ou chez Griaule, les Africains sont décrits comme de « *purs enfants* », des « *êtres humains balbutiant et nécessitant une tutelle* » (p. 167). Il s'agit pour Tempels d'engendrer une « *nouvelle civilisation chrétienne* » sans détruire les valeurs bantu ou leurs principes sous-jacents pour autant que le christianisme, c'est-à-dire le christianisme des Pères blancs, soit « *le seul assouvissement possible de l'idéal bantu* » (Tempels, 1949 : 121). La dimension stratégique de l'« *inculturation* » saute aux yeux : « *Une fois parvenu à voir et sentir la vie comme lui, [écrit Tempels], je reprendrai la personnalité européenne et redeviendrai le propagandiste d'une religion (...)* » (Tempels, 1962 : 37). Et si cette *conversion* ne fonctionne pas, alors ce sera la relégation et la rééducation forcée. L'« *inculturation* » implique donc une opération de « *réduction* » de la diversité des cultures indigènes, une fixation de celles-ci dans des schèmes caricaturaux (négrophobie) ainsi qu'une homogénéisation des visions du monde. C'est la raison

pour laquelle Fanon écrit dans *Racisme et culture* de ce pseudo-respect (nérophilie) pour les cultures indigènes qu'il « s'identifie en fait au mépris le plus conséquent, au sadisme le plus élaboré ».

Le fondement anthropologique de la théologie de l'inculturation est formulé par Wihlem Schmidt qui est un prêtre allemand, missionnaire, ethnologue et historien des religions à l'université de Fribourg (Suisse) où il fonde la revue *Anthropos* en 1906. D'après Schmidt, il existerait ce qu'il appelle une « philosophie » universelle que chaque communauté humaine exprimerait de sa manière et selon ses propres nécessités, une sorte de monothéisme fondamental (*Urmonotheismus*). L'indigène n'est dès lors humain qu'en puissance, uniquement dans la mesure où il est convertible. C'est ainsi, comme le montre Asad, que la théologie missionnaire invente l'idée d'un « inconscient anthropologique » à travers le déchiffrement systématique des rituels indigènes qui sont alors interprétés comme le signe d'autre chose qu'eux-mêmes, en l'occurrence de l'action du diable. Ces rituels sont également le symbole d'un dieu omnipotent qui s'y trouverait déjà en puissance (en esprit) sans que les indigènes ne le sachent. On peut alors parler, avec Mohamed Amer Meziane du complexe théologico-impérial de l'anthropologie instituée par la pensée missionnaire chrétienne. La « croyance » en la « religion » indigène est de fait une invention missionnaire. La sécularisation étant ici un effet des interactions entre colonie et métropole.

Pour coloniser, il ne suffit pas de massacrer les populations locales, de déporter les chefs récalcitrants, de réduire en esclavage les survivants, de modifier les compositions ethniques et les chefferies au profit du colon, il faut encore parvenir à réduire la grande diversité des cultures africaines à l'état de textes lisibles et interprétables par les colons, en inventant ce que Tempels appelle une « philosophie implicite ». On peut dès lors concevoir et reconnaître une « ontologie bantu » régionale et la rendre explicite pour autant qu'elle s'inscrive, en tant qu'ontologie régionale, dans le cadre conceptuel d'une philosophie générale elle occidentale (p. 314). Mudimbe prend l'exemple de la réduction du concept de « force » dans la tradition bantu à la notion occidentale d'« être ». En réalité, écrit Mudimbe, dans la tradition bantu, le concept de *force* est inséparable d'autres concepts qui le définissent, tandis qu'en Occident, « être » est une notion qui transcende toutes les déterminations et qui s'oppose au néant. (p. 316). La thèse de Tempels sur l'évolution de la pensée bantu signifie simplement une réduction cette temporalité à un passé figé (Eboussi-Boulaga, 1968 : 5-40). Avec Mudimbe on peut alors parler d'une *disciplinarisation* des savoirs bantu à visée coloniale. C'est ainsi que, comme le dirait Foucault, les savoirs indigènes, que Mudimbe qualifie de *gnose* pour bien marquer la différence avec les sciences coloniales, sont démembrés et ré-agencés en une forme de pouvoir, agissant comme une technologie de contrôle social et de domination. Le colonialisme indirect a été longtemps plus difficile à déceler, or il n'en constitue pas moins une dimension essentielle de l'entreprise d'asservissement d'un peuple par un autre, de ce que Mudimbe appelle la « colonisation épistémologique de l'Afrique ». Dans *L'Église et la Révolution du Tiers Monde*, Pierre Bigo écrit que cette forme de colonisation indirecte est une « contamination d'autant plus pénétrante qu'elle est occulte » (Bigo, 1974 : 24)

Ce que montre cette politique d'inculturation des mœurs indigènes, c'est « comment la politique coloniale d'abord, les forces impérialistes et les appareils des Etats indépendants ensuite ont influencé, manipulé et façonné la religion tant dans son contenu que dans ses formes et ses appareils, en fonction de leurs intérêts » (Verhaegen, 1979 : 184). Ce n'est pas un hasard si le dialogue critique avec Lévi-Strauss est très important dans *L'invention de l'Afrique*. A

l'instar de Tempels, l'anthropologue français, présuppose aussi la « pensée sauvage » comme un présentiment d'une pensée scientifique, comme une « pierre d'attente ». Or, comme nous l'avons vu, attribuer ainsi des capacités philosophiques aux indigènes n'est en rien un présupposé d'égalité. Au contraire, il s'agit là des présupposés théologico-impériaux d'une ethnographie missionnaire. Ce sujet transcendantal (Kant), c'est-à-dire la structure supposée universelle de toute connaissance, comme l'ont bien montré les penseurs décoloniaux, n'a rien de neutre, il est précisément un sujet d'empire. On peut dès lors comprendre cette politique de l'*inculturation*, qui s'inscrit dans le gouvernement colonial de l'*indirect rule* post-1880 comme l'effet d'une sécularisation des empires (Meziane, 2023 : 78). En traduisant l'universel chrétien en une pluralité de langues indigènes, On ne détruit plus les différences, On les gouverne en édifiant un « droit coutumier », en codifiant et associant les chefs des tribus au pouvoir colonial. Ce que les Belges appelleront la « politique des chefferies » d'après un décret du 6 octobre 1891 édicté par Léopold II et qui fait de la « chefferie » l'unité de base de l'organisation politique de l'Etat Indépendant du Congo.

La sécularisation est alors la condition de possibilité du procès d'*inculturation*. En effet, pour entrer à l'intérieur des codes culturels des sociétés indigènes et les manipuler, pour les recoder et gouverner par et dans le rituel indigène pour son propre profit, il faut qu'une rupture séculariste ait déjà eu lieu, elle en est en quelque la condition de possibilité historique. Il faut en effet, que les traditions, les actes, les rites, les cosmologies autres aient été redéfinis comme autant de « croyances » qui manifesteraient un sens universel du « sacré », du « religieux » en tant d'invariants anthropologiques. La rupture séculariste est alors l'opération même du naturalisme qui est le fond épistémique des sciences coloniales. Avec les Pères blancs, on ne domine plus la colonie seulement par la conversion forcée, mais également par traduction et hybridation des codes et pratiques indigènes. On comprend ainsi que le naturalisme n'est plus « une ontologie parmi d'autres » (totémisme, animisme, analogisme) comme le présuppose encore l'anthropologie structurale de Philippe Descola (2005), mais bien l'ontologie politique du colonialisme même, c'est-à-dire l'impérialité du savoir qui permet de traduire, de recoder et d'agir (inculturation) à travers ce qu'on identifie alors comme des ontologies indigènes, ontologies nécessairement locales et essentialisées : « pensées sauvages » pour Lévi-Strauss ou « philosophie bantoue » pour Tempels. Si les indigènes « croient » aux fétiches et aux ancêtres, « croyances » qui font souvent sourire les colons et donnent lieu à des moqueries, c'est parce qu'il y aurait là un « besoin anthropologique fondamental » (cf. Spinoza, *Ethique*) qu'on peut tout à la fois reconnaître et utiliser à son profit. Kaoze fait de même en traduisant les traditions tabwa auprès des colons en tant que porteuses d'une forme de « religion naturelle » en germes.

Conclusion : la disciplinarisation comme forme du gouvernement colonial

L'établissement d'une gouvernamentalité coloniale au Tanganyika implique donc une connaissance fine des populations indigènes, de leurs formes d'organisation sociale, de leurs mœurs, de la transmission du pouvoir et de la parenté, de la relation aux ancêtres, des formes de parures, de scarification et des « beaux-arts » afin qu'une autorité indirecte s'exerce au travers de chefs coutumiers souvent institués par le colon lui-même. Le gouvernement local (cf. Prins) comme forme coloniale libérale est établi au Congo sur une « politique des chefferies ». Le chef étant institué *ex nihilo* par l'acte du « traité » signé (de façon forcée, souvent d'une simple croix) au profit du Comité du Haut-Congo est alors l'intermédiaire souple entre l'Etat (EIC) et les indigènes.

L'*inculturation* s'effectue sous la forme de l'utilisation de l'organisation politique et sociale indigène pour « habituer » et pour « acclimater » les colonisés au joug de l'autorité. Cette instauration de l'autorité indigène comme intermédiaire implique une surveillance systématique de cette dernière, mais aussi une politique éducative indigène, c'est-à-dire une disciplinarisation, de façon à « augmenter » l'autorité des chefs dans un but civilisateur, ainsi qu'une politique d'assassinats et de relégations des chefs et des populations récalcitrantes. Comme nous l'avons vu, l'*inculturation* implique l'intervention coloniale à l'intérieur même du lignage, la déportation et la production d'une mort sociale en excès dont les effets se font encore sentir aujourd'hui. Nous voyons donc que l'« inculturation » telle qu'elle fut pratiquée par les Pères Blancs au Congo est bien plus qu'une pratique missionnaire, elle recouvre une véritable forme du gouvernement colonial. Pour en saisir toute l'épaisseur, relire aujourd'hui *L'invention de l'Afrique* (1988) nous permet alors de prolonger cette archéologie critique des savoirs coloniaux, pratiquée par Mudimbe, en tant que dispositif de pouvoir.

Bibliographie

- Amer-Meziane M., 2023, *Au bord des mondes. Vers un tournant métaphysique anthropologie*, Bruxelles, Vues de l'Esprit.
- Asad T. (Ed.), 1973, *Anthropology & the colonial encounter* (Vol. 6), London, Ithaca press.
- Bigo P., 1974, *L'Eglise et la révolution du tiers monde*, Paris, FeniXX.
- Cacchioli E., 2020, *Stefano Kaoze, Œuvre complète*. Studi Francesi. Rivista quadrimestrale fondata da Franco Simone, (190 (LXIV| I)).
- Casier J., 1987, « Le royaume chrétien de Mpala : 1887 – 1893 », in *Souvenirs Historiques* (N° 013), Bruxelles, Nuntiuncula.
- Christopher A. J., 1984, *Colonial Africa*, London, Routledge.
- Clifford J. & Marcus G. E. (Eds.), 2023, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Debaise D. & Stengers I., 2021, « Résister à l'amincissement du monde », in *Multitudes* 85, Hiver 2021, Majeure 85, Planétarités.
- Descola P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Eboussi B. F., 1968, *Le Bantoue Problématique, critique de la philosophie Bantoue de PL Tempels*. Pairs, Présence Africaine.
- Foucault M., 1969, *L'archéologie du savoir* (Vol. 1), Paris, Gallimard.
- Kaoze S., 1910-1911, « La Psychologie des Bantu », publié en deux parties dans *la Revue Congolaise*.
- Landmeters R. & Tousignant N., 2019, « Civiliser les 'indigènes' par le droit. Atoine Sohier et les revues juridiques coloniales (1925-1960) », in *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 83, 2019, pp. 81-100.
- Latour B., 2009, *Sur le culte des dieux faitiches*, Paris, La Découverte.
- Luffin X., 2007, « On the Swahili documents in Arabic script from the Congo (19th century) », in *Swahili Forum* (Vol. 14), pp. 17-26.
- Mudimbe V. Y., 1988, *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y., 2021, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris, Éditions Présence Africaine.
- Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Fonds Emile Storms, « Journal du lieutenant Storms, ... » (1884 oct. - 1885 juill.), *Journal de la quatrième expédition de l'AIA*, HA.01.0017.27.
- Nzundu A. B., 2013, *Missions catholiques et protestantes face au colonialisme et aux aspirations du peuple autochtone à l'autonomie et à l'indépendance politique au Congo belge (1908-1960)*, Rome, Pontifical biblical Institute.

Sachs I., 1971, *La découverte du tiers monde*, Paris, Flammarion.

Saïd E. W., 1978, *Orientalism. The western conception of the Orient*, New York, Pantheon Books.

Tempels P. F., 1945, *La philosophie bantoue*, Elisabethville, Lovania.

Tempels P. F., 1962, *Notre rencontre*, Bruxelles, Ed. du Centre d'Études Pastorales.

Verhaegen B., 1979, « Religion et politique en Afrique noire », in *Religions africaines et christianisme*, vol. 1, Kinshasa, Faculté de théologie catholique.