

## A propos de l'essai de Sanya Osha : « Ernest Wamba Dia Wamba : Profil d'un guérillero intellectuel »

Je voudrais remercier mon collègue Sanya Osha d'avoir essayé de réfléchir sur mon œuvre et les conditions dans lesquelles elle a été produite. Je constate qu'il n'est pas facile de réfléchir sur les activités de quelqu'un qu'on ne connaît pas vraiment bien, pas plus qu'on ne connaît ses conditions de travail. Je constate également les limites de l'auteur, en ce qui concerne l'accès à mes travaux. Dans les commentaires qui vont suivre, j'aimerais partager avec lui certaines considérations qui pourront sans doute l'aider à améliorer sa recherche, par ailleurs très importante.

1. Je ne me considère pas du tout comme un guérillero intellectuel. J'ai beaucoup réfléchi sur les activités de guérilleros intellectuels comme Che Guevara, Régis Debray et Leonard Mitudidi. Je ne pensais pas que la situation de la RD Congo en 1998 était mûre pour y reproduire des activités de ce genre. J'ai rejoint la rébellion avec une mission spécifique : comment réorienter la pression armée sur le régime de Kinshasa—qui avait fermé toutes les voies de communication—pour l'obliger à entamer des négociations directes pour la relance du processus de démocratisation bloqué. Cela, compte tenu du fait que les grands conflits politiques qui ont débouché de temps à autre sur des conflits armés ne pouvaient être résolus que politiquement. Cette position qui était conforme à celle de certains dirigeants de la région, tels que Mwalimu Nyerere, les Présidents Mandela, Mkapa et Chiluba, etc., bénéficiait de leur soutien. Après avoir été élu, à l'unanimité, Président du Rassemblement congolais pour la démocratie -RCD, j'ai conduit les délégations, pour discuter avec les dirigeants régionaux, d'une capitale à l'autre : Dar-es-Salaam, Lusaka, Pretoria, Gaborone, Kigali, Kampala, Ougadougou et Tripoli, tout juste entre août et décembre 1998. J'ai essayé d'orienter la vision de la rébellion en insistant sur le fait que la nôtre soit organisée comme une « rébellion démocratisante ». Sa finalité était supposée être non pas une victoire militaire proprement dite, mais une victoire politique. La victoire militaire rend les vainqueurs si hautains qu'ils en viennent à

**Ernest Wamba dia Wamba**  
Kinshasa  
RD Congo

s'opposer à une ouverture démocratique. Cette position qui n'était pas partagée par toutes les tendances au sein de la rébellion a causé ma perte. Ceux qui n'avaient pas confiance dans le processus démocratique pour accéder au pouvoir voulaient que l'on obtienne d'abord une victoire militaire ; pour la démocratie, on verra plus tard. Naturellement, la plupart de mes idées appelant à un dialogue inter-congolais ont finalement triomphé, même si, n'ayant pas d'armée et ne contrôlant aucun territoire à l'époque, j'ai été écarté du partage du pouvoir.

2. Je pense toujours qu'il est également du devoir des universitaires, en tant que citoyens, de s'engager dans le mouvement pour sauver leur pays lorsqu'il est évident qu'il va à l'eau. Je trouve insupportable d'être dans un bateau qui se noie et d'être toujours heureux de poursuivre mon travail scientifique à l'intérieur d'une cellule du bateau. Me sauver et laisser le bateau sombrer est une idée qui ne me plait pas vraiment. J'aurais pu devenir citoyen d'un autre pays, comme d'autres l'ont fait, mais cela aussi ne m'attire pas vraiment.

3. La plupart de mes articles ont été publiés en anglais ou en français et il reste encore beaucoup de manuscrits soumis aux éditeurs à publier. Je n'ai pas du tout pris la décision de m'abstenir de publier mon travail, même s'il est vrai que je n'ai pas fait du tout de la publication une première priorité. J'ai beaucoup de notes et de brouillons de travaux publiables qui attendent d'être organisés et envoyés aux éditeurs. Des éditeurs curieux veulent savoir si j'accepterais une offre de contrat, pour écrire mon expérience dans la rébellion. Il est regrettable de voir que la plupart des éditeurs ou dirigeants africains soi-disant progressistes, au lieu de nous aider matériellement à systématiser et à publier nos analyses pour les généra-

tions futures, préfèrent les recevoir à titre gracieux. Je ne pense pas qu'il y ait un seul dirigeant africain qui ait fait ce qu'ont fait les dirigeants européens pour soutenir des personnes comme Descartes ou Leibniz.

4. Les ouvrages auxquels Sanya se réfère, au troisième paragraphe de la page 2, ont été publiés. Je vois que Sanya n'a pas eu accès aux sources. Le premier a été publié par *Quest : Philosophical Discussions* (vol. V, n° 2, décembre 1991). Le deuxième a paru dans *Development Dialogue* (n° 2, 1995). Le troisième constitue un chapitre de Ulf Himmelstrand et al., eds., *Development in African Perspective* (James Currey Ltd, Londres, 1994), et le dernier a été publié par ZNET (20 août 2003).

5. Il y a lieu de préciser la chronologie exacte des événements qui ont mené à mon engagement dans la rébellion. J'ai rédigé, bien que ce soit en français, des clarifications sur ce point. (Voir *Leçons d'une Expérience de la Rébellion, 1998-2002 : Un Témoignage*). Je n'ai pas souvenir d'avoir rencontré Sanya et je ne sais pas jusqu'à quel point il me connaît. Certaines de ses spéculations ont l'air accusatrices. Peut-on vraiment déduire de la lecture de quelques-uns de mes essais l'orientation de ma biographie, et faire des déclarations sur mon degré « de cruauté et de corruption » (p. 3) ? Même mes ennemis n'ont jamais formulé de telles accusations à mon endroit. J'espère qu'il a lu *Kinship* de mon défunt fils Philippe Wamba, pour avoir une première idée de ma personnalité.

6. Si les idéaux pour lesquels nous luttons étaient déjà acceptés par «un large éventail d'acteurs sociaux et politiques», aurions-nous encore besoin de nous agiter et de nous battre si durement pour eux ? Comment Sanya peut-il dire : « ... un universitaire doit être préparé à s'engager dans un mode de politique dénué de valeurs, et une politique de domination violente dans laquelle une disposition hobbesienne est normalement l'option la plus intéressante » ? Est-ce que le fait de lutter contre un système de valeurs négatives veut dire adhérer à ce système, s'y

intégrer, être absorbé par lui ? A partir d'où devrait-on lutter pour transformer un tel système ? N'est-ce pas là une forme de défaitisme dû à l'impuissance de l'intellectuel enfermé dans sa tour d'ivoire ? Pour commencer, un intellectuel engagé n'est pas seul dans la lutte pour l'émancipation. N'y a-t-il pas d'autre échappatoire que la politique de type hobbesien, qui veut que tout individu engagé dans la politique soit impitoyable et corrompu ? Peut-il y avoir une politique émancipatrice ? Comment peut-on lutter pour une telle politique, sans s'engager auprès de ceux qui luttent pour elle ? « Avant de connaître la vérité », a dit Walter Rodney, « il faut se mouiller les pieds ». N'aurait-il pas été mieux, par simple humilité, de me demander ce que j'ai appris en m'engageant dans la lutte ? Naturellement, lorsqu'on s'engage dans une lutte comme la nôtre, on doit prendre conscience de la possibilité même d'une défaite, mais est-ce une raison pour rester à l'écart ? La question qui se pose au bout du compte est celle-ci : qui sert-on ouvertement ?

7. Je connais le pays sous différents angles et perspectives : sous l'angle du séjour dans une prison souterraine (1981—1982) d'où beaucoup ne sont pas revenus ; du point de vue d'une étude et d'une recherche universitaire ; par la participation à quelque chose qui ressemble de près à une palabre nationale—la Conférence nationale souveraine—, de l'intérieur de la rébellion où j'ai vu la mort en face à peu près quatre fois ; à partir du soi-disant Dialogue inter-congolais, en qualité de sénateur de la transition, etc. J'ai vu des situations qui émouvaient tout individu ayant un minimum de sens de la compassion ou de sentiment pour l'humanité—par exemple, des personnes, y compris des enfants, coupés en morceaux juste à cause de ce qu'ils étaient et non de ce qu'ils avaient fait. Je n'en continuais pas moins de trouver moralement inacceptable l'idée de m'enfuir. Si l'on n'éprouve pas les sentiments de véritable amour pour les gens qui souffrent réellement, on peut difficilement comprendre mon engagement. Aucune analyse, quelle que soit sa qualité, ne suffit pour se laisser persuader à affronter la mort. C'est la raison pour laquelle il nous insupporte que ceux qui devraient nous connaître, comme Nzongola, nous aient accusé d'être des marionnettes actionnées par le Rwanda, ces dirigeants mêmes qui, en fait, se sont organisés pour nous éliminer à Kisangani, par exemple. Je pense qu'il

n'existe aucune force matérielle capable de vaincre une force spirituelle.

8. Chaque jour, dans notre engagement politique, l'analyse de notre pays, dans toutes ses situations, s'approfondit. C'est ce qui provoque en nous une soif insatiable de nouvelles idées, sur la façon dont d'autres collègues comprennent la situation mondiale. Pratiquement une semaine sur deux, j'écris une sorte de synthèse de la façon dont je vois la situation. Malheureusement, je n'ai pas toujours le temps de traduire mes écrits en anglais, par exemple, pour que mes collègues anglophones puissent en prendre connaissance. Mon ami Jacques Depelchin, qui est polyglotte, m'aidait à traduire aussi rapidement que possible certaines notes—il a un calendrier trop chargé. Je pense qu'il est important qu'il y ait un sérieux échange intellectuel, dans les deux sens, entre ceux qui sont engagés dans des batailles politiques et ceux qui sont en dehors de ces batailles. J'essaie d'entretenir une correspondance avec ces intellectuels qui le veulent bien—parmi lesquels de grands philosophes comme Alain Badiou, Jacques Camatte et François Bochet. Certains, qui trouvent notre démarche vouée à l'échec, nous demandent simplement de nous désengager de la lutte et d'aller à l'extérieur pour écrire un bon livre ! Un de nos amis a investi dans notre lutte, chaque mois, cent dollars sur son salaire : c'est un engagement impressionnant.

9. La question de l'idéologie marxiste a toujours été mal comprise. On m'a accusé de toutes sortes de choses contradictoires : que j'étais devenu anti-marxiste, ou que je critique les non marxistes alors que je ne critique pas les marxistes. Mon souci, c'est comment réaliser une politique émancipatrice ; les contributions utiles de tous les marxistes sont les bienvenues. Ce que j'ai écrit sur cette question reste valable. Je suis en train d'étudier les ouvrages d'Alain Badiou, Roy Bhaskar et John Holloway. Juste pour dire que la question de l'unité de la théorie et de la pratique, dans toute sa complexité, nous concerne très largement. Pour comprendre réellement la situation de notre pays, nous devons avoir une position claire sur la mondialisation. J'ai publié une introduction de ma position sur cette question.

10. Il est inexact de dire que je propose le Mbongi comme nouveau mode de politique. Le Mbongi et la palabre (Ntungasani), d'après mes expériences culturelles, ont

été les actions dans lesquelles la participation de tous au traitement des affaires collectives a été la plus étroite. La question que je pose est de savoir si les leçons tirées de ces expériences pouvaient nous aider à re-conceptualiser les actions de luttes pour l'émancipation ancrées chez les individus. Nous avons créé ici un groupe appelé Mbongi a Nsi (littéralement Mbongi du pays). C'est un forum de discussions. J'y ai présenté un article : « Le Mbongi, la Palabre : hier, aujourd'hui et demain ». La question que j'y pose est celle-ci : pourquoi les actions culturelles qui pouvaient résoudre les conflits inter-individuels ne peuvent plus le faire à présent ? Les participants se sentaient tenus de réfléchir ; ils attendent avec impatience un autre article. Malgré le fait que la situation de mondialisation exige que nous pensions et agissions globalement, nous avons toujours besoin d'une certaine « souveraineté théorique locale » pour pouvoir traiter le comportement imposé par le consumérisme, par exemple. L'État moderne, dans nos pays, est un greffon ou un implant. La majorité des gens qui vit en milieu rural n'a aucune influence sur le fonctionnement même de l'État. Une minorité d'individus qui tire son pouvoir même de l'État, perpétue cette illégitimité historique de l'État. Il convient de re-conceptualiser la politique et l'État pour voir quelles possibilités il peut y avoir pour un nouveau mode de politique. À noter que nouveau mode ne veut pas dire création d'un individu seul ; c'est de l'ordre d'une invention dans une situation spécifique.

11. L'évaluation que j'ai faite de Cheikh Anta Diop est quelque peu différente de ce que pense Sanya. Je ne dirais pas que mon « projet intellectuel a été entièrement fondé sur » la prémisse de Diop. Diop a proposé de nombreuses positions intellectuellement provocantes : sa lecture de l'histoire en général (*Civilisation ou Barbarie*), sa conception de la dialectique, sa conception des différences fondamentales des berceaux culturels, ses conditions préalables pour la possibilité d'une unité de l'histoire africaine, sa vision de la guérison de l'humanité, etc. Ce ne sont là que quelques-unes des questions avec lesquelles je suis toujours aux prises. Ce que j'ai dit dans mon article, c'était une première réaction à ces travaux. Je suis en train de lire à présent ce que ses disciples ont écrit—du moins ce que je peux lire. Certaines de ces questions ont besoin d'approfondissement spirituel, par exem-

ple la question de notre responsabilité à nous les africains dans l'ensemble de la lutte pour obtenir des réparations pour le commerce des esclaves. À Kinshasa, j'ai été associé à une cérémonie de pardon pour la vente d'esclaves et le rachat des descendants d'esclaves. Diop parle de l'impact de la position de départ sur l'ensemble du processus, du début à la fin. Le commerce d'esclaves, le premier crime capitaliste contre l'humanité, doit être traité correctement, pour nous aider à comprendre pourquoi d'autres génocides ou holocaustes devaient forcément se produire, etc. La position centrale de l'histoire de Haïti n'est pas souvent bien comprise. Pour moi, l'œuvre de Diop n'est pas simplement une occasion d'assumer une certaine position nationaliste afrocentrique. C'est la quête d'une vision dans une situation de mondialisation bâ-

tie sur la déshumanisation des peuples noirs. Ceux qui vivent de cette déshumanisation sont également aliénés. Comment recréons-nous l'humanité égalitaire, pour ainsi dire ?

12. J'ai toujours été hanté par la mort. J'ai perdu trois enfants, très prometteurs aussi. J'ai toujours lutté contre l'idée que dans la vie, il faut avoir une cause pour laquelle se battre. Je ne vis pas avec la peur de mourir ; chacun d'entre nous va mourir, tôt ou tard. Nous devons faire notre possible pour contribuer à rendre ce monde meilleur, pour que les futures générations n'aient pas besoin de lutter aussi dur. Un jour, mes enfants m'ont fait face et m'ont dit ceci : « Papa, votre génération a complètement échoué à tous les niveaux : révolution, libération, développement, etc. Ne devriez-vous pas laisser nos générations essayer ? » Je leur ai répondu : « Je

n'ai pas le sentiment d'avoir échoué. Le fait que vous puissiez me poser cette question signifie que j'ai réalisé quelque chose en vous éduquant ». Le fait que mon fils Philippe, qui aurait pu réévaluer et poursuivre mon œuvre, soit parti avant moi, fut ma première réflexion philosophique importante au sujet de la mort. Je l'ai résolue en me disant que je dois poursuivre son travail en plus du mien, jusqu'à ce que la mort m'emporte. Nous essayons de faire traduire son livre en français. La vie d'un individu doit toujours être montrée à la communauté ; autrement, elle sera toujours considérée comme incomplète.

13. Ce sont-là quelques commentaires que m'inspire la lecture de l'essai de Sanya. J'y reviendrai un jour pour écrire une réponse plus théorique. Pour l'instant, je suis toujours empêtré dans d'autres questions prétendument urgentes.

---

## Confondre phénoménologie, épistémologie et place de la race

---

**B**ien que Fred Hendricks ait le sentiment que nous sommes « diamétralement opposés », je suis d'accord sur bien des points avec lui, dans sa « réplique » à ma réponse à son article.<sup>1</sup> Cependant, le commentaire avec lequel je suis le plus d'accord, c'est sa remarque fort édifiante : « J'ai bien du mal à discerner le véritable propos de l'article ». Mais au lieu de demander des éclaircissements, il se précipite pour lancer une attaque, comme il s'est avéré par la suite, à un croque-mitaine nihiliste commode qu'il a créé pour nous, attaque qui, si elle est facile à démonter, ne ressemble en rien au véritable propos de mon article.

Le Professeur Hendricks fait remarquer ceci : « Vraisemblablement, depuis la fin de l'apartheid, il y a eu des changements tellement spectaculaires que nous pouvons à présent abandonner la lutte pour la justice sociale et rejeter les analyses qui continuent d'être mues par des exigences normatives. Suivant cette argumentation, nous devrions considérer la diversité des expériences plutôt que la ressemblance des handicaps infligés par des siècles de capitalisme racial ».

Si vous vous souvenez bien, l'article original du Professeur Hendricks qui a déclenché cette discussion déplorait l'ab-

**Suren Pillay**  
University of the Western Cape  
Afrique du Sud

sence de recherche, en particulier sociologique, sur la question de la race. Il a fait remarquer que les marxistes blancs avaient dominé la discussion et que ce groupe de chercheurs n'avait pas accordé suffisamment d'attention à la race. Il a introduit une dimension autobiographique dans la discussion au sujet de la race et de la recherche en Afrique du Sud, en exposant sa propre intention en tant que chercheur noir de remédier au problème comme il le voyait. La discussion telle qu'il l'a formulée a trait à la recherche, la race, le pouvoir et la période post-apartheid. Considérée ainsi, elle n'a sûrement pas trait aux objets de connaissance—les legs de l'apartheid, pour ainsi dire—mais à ce que nous pensons de ces legs. Autrement dit, mon point de vue est que c'est une discussion épistémologique et non phénoménologique, et c'est en ces termes que je suis entré dans la conversation. Je n'ai guère suggéré que les questions que nous étudions ou auxquelles nous sommes confrontés en tant qu'universitaires, ces legs de l'apartheid, ont

disparu ; ils sont bel et bien présents (pires dans certains cas, différents dans d'autres) et lorsqu'il interprète mes propos comme signifiant qu'ils ont disparu, il me semble que c'est lui qui fait un acte de foi, pas moi. J'ai repris la notion d'espace de problèmes du philosophe R. G. Collingwood, pour présenter ma discussion. Puisque le Professeur Hendricks est un sociologue, je vais essayer d'expliquer mon argument en utilisant le concept de « phénotype » qui a été vulgarisé par un collègue sociologue, Pierre Bourdieu.<sup>2</sup> Un phénotype, pour Bourdieu, a trait aux structures structurantes, aux règles du jeu auquel nous jouons mais qui se gravent en nous de façon plutôt subtile et inconsciente, à travers la pratique doctrinale, ou la « raison pratique ». Ce n'est pas la même chose que l'idéologie ou un appareil d'État idéologique, insistait Bourdieu qui avait du mal à se départir de la « science » marxiste althussérienne qui affirmait être capable d'avoir le monopole de l'interprétation juste des événements, pratiques et processus sociaux. À présent, le phénotype dans lequel la recherche faisait face au lien entre race et classe en Afrique du Sud était déterminé par les urgences dictées par l'oppression politique, la mobilisation des masses et une demande explicite d'alignement politique. Si je peux me