

Yao Assogba

Professeur en travail social, retraité de Université du Québec en Outaouais

(2017)

Sociologie
de Jean-Marc Ela
ou Quand la sociologie
pénètre en brousse

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
[Page web](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca). Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Yao Assogba

SOCIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA OU QUAND LA SOCIOLOGIE PÉNÈTRE EN BROUSSE.

Gatineau, Québec : Université du Québec en Outaouais, département de travail social, février 2017, 97 pp. Cahier de la Chaire de recherche en développement des collectivités. Série Recherche, no 47.

ISBN (PDF): 978-2-89251-597-8

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 23 avril 2017 de diffuser ce livre, en libre accès à tous, dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : Yao.Assogba@uqo.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 24 avril 2107 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Yao Assogba

Professeur en travail social, Université du Québec en Outaouais

**SOCIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA OU QUAND
LA SO-CIOLOGIE PÉNÈTRE EN BROUSSE.**



Gatineau, Québec : Université du Québec en Outaouais, département de travail social, février 2017, 97 pp. Cahier de la Chaire de recherche en développement des collectivités. Série Recherche, no 47. ISBN (PDF): 978-2-89251-597-8.

[2]

À

LA MÉMOIRE DE JEAN-MARC ELA

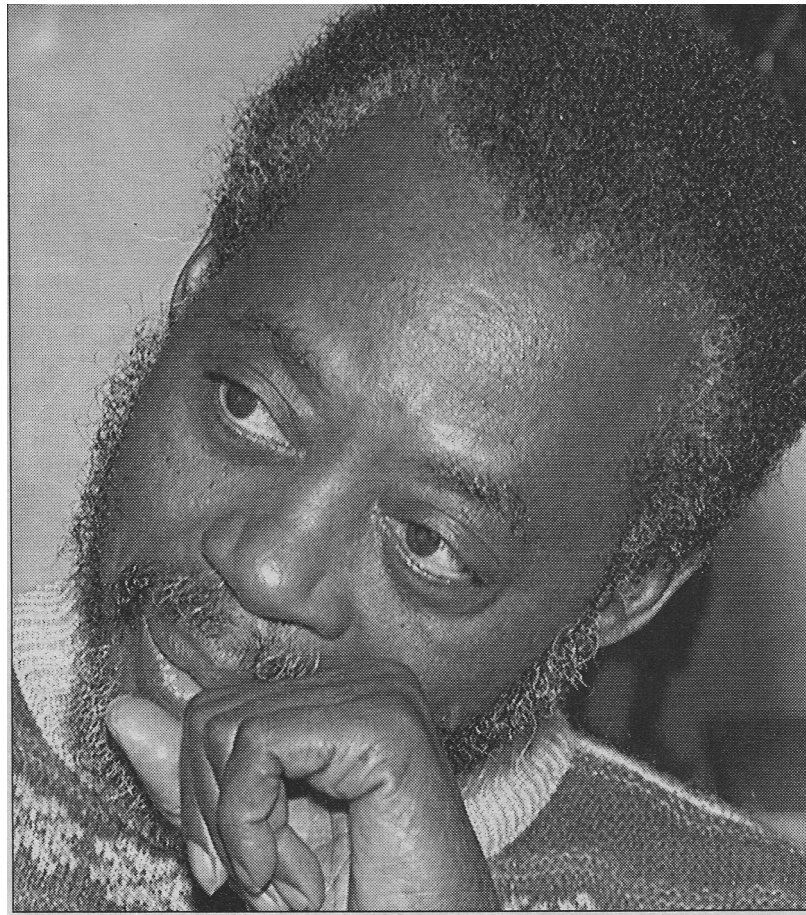


PHOTO JACQUES GRENIER

[3]

**SOCIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA
OU QUAND LA SOCIOLOGIE PÉNÈTRE EN BROUSSE.**

Table des matières

[Liminaire](#) [5]

Chapitre I . [TRAJECTOIRES DE VIE](#) [6]

- 1.1. [Enfance et jeunesse](#) [6]
- 1.2. [Grand Séminaire, ordination et études en France](#) [8]
 - 1.2.1. [Formation en philosophie](#) [8]
 - 1.2.2. [Formation en théologie](#) [11]
 - 1.2.3. [Missionnaire au Nord-Cameroun chez les Kirdi](#) [13]
 - 1.2.4. [Formation en sociologie et en anthropologie](#) [14]
 - 1.2.5. [Retombées scientifiques et pastorales du séjour au Nord-Cameroun](#) [14]
 - 1.2.6. [Professeur et défenseur de la théologie africaine de la libération](#) [16]
 - 1.2.7. [Chercheur et auteur prolifique](#) [17]
- 1.3. [Sur le chemin de l'exil](#) [19]
 - 1.3.1. [Demande d'asile politique](#) [20]
 - 1.3.2. [Professeur en exil et promoteur du FIAD](#) [23]
 - 1.3.3. [Activités scientifiques du FIAD](#) [24]
- 1.4. [Professeur-chercheur invité à l'Université du Québec à Montréal \(UQAM\) et directeur scientifique du PCFRDA](#) [26]
- 1.5. [Professeur-chercheur invité au CODESRIA](#) [30]
- 1.6. [La décennie 1998-2008 : de l'humiliation à la gloire](#) [31]
 - 1.6.1. [Une décennie prolifique](#) [31]
 - 1.6.2. [Docteur honoris causa de la Katholieke Universiteit Leuven \(KUL\)](#) [32]
 - 1.6.3. [Incident à l'aéroport de Zaventem \(Belgique\)](#) [34]
 - 1.6.4. [Remise du titre de Docteur honoris causa, par le Recteur de la KUL](#) [35]
- 1.7. [La mort en exil](#) [36]

Chapitre II. [CONFLITS ET VIOLENCE DANS LA QUOTIDIENNETÉ AFRI-CAINE](#) [44]

- 2.1. [Paradigme de l'acteur social et sociologie de la vie quotidienne](#) [44]
- 2.2. [Les conflits et les formes de violence dans la quotidienneté africaine.](#) [44]
 - 2.2.1. [Définition sociologique des notions de conflit et violence](#) [45]
 - 2.2.2. [Mutation de regard scientifique sur l'Afrique](#) [46]
- 2.3. [Études de cas](#) [49]
 - 2.3.1. [Famille-ménage-couple, conflits et violence](#) [49]
 - 2.3.2. [La rue, le pouvoir, le conflit et la violence](#) [54]
 - 2.3.3. [La rue, la précarité, la débrouille, le conflit et la violence](#) [56]
- 2.4. Contribution de Jean-Marc Ela à la sociologie africaine [60]

Chapitre III. [L'AFRIQUE ET LA SCIENCE](#) [62]

- 3.1. [Pour une définition de la science](#) [64]
- 3.2. [La raison n'est pas une invention grecque : retour aux origines de la science](#) [65]
- 3.3. [Regard africain sur la science](#) [67]
- 3.4. [Un nouveau paradigme pour la science en Afrique](#) [70]
- 3.5. [Pour une « science africaine »](#) [73]
 - 3.5.1. [Les savoirs endogènes et l'université africaine nouvelle](#) [75]
- 3.6. [L'Université africaine nouvelle et la recherche](#) [79]
 - 3.6.1. [La recherche en sciences sociales](#) [79]
 - 3.6.2. [La recherche en sciences de la nature](#) [82]
- 3.7. [Métissage scientifique](#) [85]
 - 3.7.1. [Rendre la « science métissée » au citoyen](#) [86]
- 3.8. [Pour une culture des sciences dans les sociétés africaines](#) [88]

[En guise de conclusion](#) [92]

[RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES](#) [93]

[5]

**SOCIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA
OU QUAND LA SOCIOLOGIE PÉNÈTRE EN BROUSSE.**

LIMINAIRE

[Retour à la table des matières](#)

Jean-Marc Ela a laissé en héritage à la postérité africaine et même mondiale, une œuvre monumentale, océanique. Pluridisciplinaire (sociologie, théologie, anthropologie, épistémologie), pluri-thème (paysannerie, urbanité, jeunesse, science, éducation, religions), je crois qu'on ne saurait exploiter en profondeur la totalité de cette œuvre dans un seul livre. Il faudrait réalistement y consacrer une encyclopédie.

Quant à moi, j'ai choisi modestement de rendre hommage à la mémoire de Jean-Marc Ela, le sociologue en traitant de trois thèmes importants qui ont été, à tort ou à raison, peu ou prou exploités dans la littérature consacrée jusqu'ici à l'auteur. D'abord ses trajectoires de vie que je reconstruis à partir des textes de premières mains (que j'ai eu le privilège d'obtenir de lui en raison de nos relations fraternelles et complices) ou inédits ainsi que des entretiens en profondeur qu'il m'a généreusement accordés de façon informelle et formelle durant son exil au Canada de 1995 à 2008. À ces documents ce sont ajoutés des textes de témoignages, d'hommages et d'articles de revues et de journaux qui lui ont été consacrés. C'est le premier chapitre de cet opuscule. Je crois qu'il s'agit d'une biographie assez complète qui va sans doute contribuer à mieux connaître l'homme et le savant qu'était Jean-Marc Ela.

Ensuite le deuxième chapitre traite de la sociologie de la vie quotidienne telle que théorisée et appliquée à l'analyse de quelques réalités vivantes africaines comme, entre autres, la famille, le ménage, le couple, la rue, la précarité, etc. Enfin, la science dans sa dimension « universelle » mais se réclamant exclusivement occidentale et dans sa forme contextualisée à l'Afrique depuis l'Égypte antique jusqu'à l'Afrique de la modernité et de la postmodernité. C'est le troisième et le dernier chapitre de ce petit ouvrage.

[6]

**SOCIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA
OU QUAND LA SOCIOLOGIE PÉNÈTRE EN BROUSSE.**

Chapitre I

TRAJECTOIRES DE VIE

[Retour à la table des matières](#)

Les expériences marquantes de la vie d'un auteur influencent l'ensemble de son œuvre. Comment se présente à nous le cas d'un Baobab africain comme Jean-Marc Ela ? Dans mon livre entretien ¹ avec lui publié en 1999, soit après quatre bonnes années d'exil au Canada, à la question « qui êtes-vous ? », il a répondu d'abord « je dirais que je suis une personne qui est habitée par un certain nombre de questions. À l'instar de tout être humain, j'ai vécu des expériences très diverses qui m'ont profondément marqué, de telle sorte qu'il m'est aujourd'hui difficile de me définir sans prendre en compte tout ce passé et ce vécu qui font partie, désormais, de mon existence et de mon histoire » (Assogba, 1999a : 23).

Ensuite, Jean-Marc Ela précise que ces expériences l'ont marqué de façon singulière. « Qui suis-je ?... Une conscience aiguë de ce que représente la situation de nos sociétés et, venant d'une famille où l'on n'a jamais partagé passivement les injustices, les humiliations, le mépris et la domination, je me considère un peu comme l'héritier de ces cultures de résistance » (*ibidem* : 26). Ainsi se définit Jean-Marc Ela. Il nous faut maintenant faire une analyse dynamique de sa trajectoire sociale afin de connaître et voir comment les facteurs individuels et

¹ Yao Assogba, Jean-Marc Ela. [Le sociologue et théologien africain en bou-bou](#), Paris, L'Harmattan, 1999.

sociaux ont influencé et façonné cet éminent intellectuel africain devenu un sociologue conscientisé aux réalités sociales du « monde d'en-bas », c'est-à-dire des laissés-pour-compte des villes et des villages, qu'il faut libérer de l'oppression de l'État néocolonial ; un théologien de la libération de l'homme africain du discours d'un christianisme désincarné des réalités africaines et promoteur d'un christianisme authentique qui incarne l'homme africain daté et situé ; enfin d'une personne socialisée à la culture de « résistance ».

1.1. Enfance et jeunesse

[Retour à la table des matières](#)

Jean-Marc Ela est né à Ebolowa, au Sud-Cameroun le 27 septembre 1936. Il est le fils de Jean Eta et d'Odile Mekong. Il a passé son enfance à Ngoadzip, le village de son père, au cœur de la forêt équatoriale où l'on pratiquait le « métier de la chasse à l'aide des pièges ». Influencé par un cousin chasseur, il a appris ce métier en jouant à tendre des pièges, ce qui le socialisait en même temps à la [7] culture des gens de la forêt. « Je dois par ailleurs souligner que cette expérience m'a permis, non seulement de m'exercer aux techniques de chasse mais aussi et surtout de mieux connaître la forêt » (*ibidem* : 23). Le jeune Ela découvre que les pratiques des chasseurs de la forêt s'articulent autour de savoir-faire et techniques très spécifiques. L'importance et le potentiel développemental que l'auteur de *La plume et la pioche* accorde dans ses ouvrages aux savoirs et aux savoir-faire (novateurs) des paysans africains et du monde d'en-bas en général, semblent remonter à son enfance.

Jean-Marc Ela a grandi dans une famille élargie typique de l'Afrique où vivent grands-parents, parents, enfants, oncles, tantes, neveux, nièces, cousins, cousines et autres amis et connaissances. La vie y est communautaire, mais contrairement à une vision idyllique de ce mode de vie, le futur « sociologue africain en boubou » y décelait l'existence de rapports contradictoires. Par exemple, « les orphelins vivaient très difficilement leurs conditions et cela provoquait de vives tensions. Toutefois, nous, les jeunes, restions au-dessus de ces tiraillements, si bien que nous avons des relations très fraternelles entre

nous » (*ibidem* : 24). La période de famine qu'a connu le Cameroun pendant la Deuxième Guerre mondiale n'a pas épargné Ebolowa, et la famille Ela devait se débrouiller pour se nourrir quand les greniers venaient à être épuisés. C'est peut-être pourquoi la « débrouille » est devenue un des thèmes privilégiés d'étude du sociologue.

Par ailleurs, Jean-Marc Ela est né d'un père qui a fréquenté l'école coloniale française tandis que son oncle, c'est-à-dire le frère aîné du père, a étudié à l'école allemande pendant la colonisation du Cameroun par l'Allemagne. Si ce dernier a été instituteur à l'époque des Allemands, le premier l'a été du temps des Français. Ces deux personnages lisaient chacun des livres dans leur langue de scolarisation respective. C'est dans cet environnement familial où la littérature allemande et française se côtoyait facilement que le fils et le neveu a grandi. Il en a été marqué et croit que son intérêt à la lecture et à l'écriture origine sans doute de là. Un fait religieux a aussi profondément marqué le jeune Ela, c'est le rapport à la Bible de son père catholique. « La Bible, il faut bien le reconnaître, n'était pas toujours un livre apprécié par tous les catholiques, ceux-ci avaient davantage affinités avec le catéchisme. La Bible était réservée aux protestants ; or mon père, catholique, lisait la Bible. Ces gestes m'ont énormément marqué » (*ibidem* : 25). Oncle germanophone et père catholique iconoclaste ! Ces influences n'expliqueraient-elles pas la prédisposition (*habitus* de Pierre Bourdieu) de Jean-Marc Ela à lire la Bible autrement, à choisir d'étudier à la faculté de théologie de l'Université de Strasbourg, à [8] écrire sa thèse de doctorat d'État sur Martin Luther, à devenir un théologien critique, pragmatique et auteur de la théologie sous l'arbre ou la théologie africaine de la libération ?

Il est plutôt rare de parler de la fréquentation de l'école primaire dans la biographie d'un grand intellectuel de la trempe de Jean-Marc Ela, mais dans son cas, il est pertinent d'en parler car cette période de sa trajectoire l'a aussi particulièrement marqué. Il a fréquenté l'école primaire de 1946 à 1951, c'est-à-dire juste à la fin de la Deuxième Guerre mondiale et au début des mouvements de luttes pour l'indépendance des pays africains en général et du Cameroun en particulier. « Ces luttes pour la libération constituent une tradition d'indocilité et de résistance qui a marqué mon imaginaire. Arrivé à un âge avancé, je me mets à écrire, à parler et quand j'essaie de reconstruire cet imaginaire, je retrouve quelque chose de cette tradition. Quand je m'engage

pour un certain nombre de choses, je me demande si cette mémoire des luttes ne s'est pas réactualisée, d'une certaine manière, à travers mes différents itinéraires » (*ibidem* : 26). On voit bien les sources de la culture de la résistance et de l'indocilité de Jean-Marc Ela. Se destinant à la prêtrise, après ses études primaires, il quitte Ebolowa pour entrer respectivement aux séminaires d'Edéa, petite ville située au bord du grand fleuve Sanaga, et d'Akono près de Yaoundé de 1951 à 1961. Il y obtint le baccalauréat série Lettres.

1.2. Grand Séminaire, ordination et études en France

[Retour à la table des matières](#)

Jean-Marc Ela entre au Grand Séminaire d'Otéle en 1961 et son ordination sacerdotale a eu lieu le 5 juillet 1964 à Abang (Ebolowa) par Mgr Pierre Célestin Nkou, assisté de Mgr Paul Etoga, de Mgr Thomas Mongo et du Prononce Apostolique. Il part ensuite en France pour étudier à l'Université de Strasbourg où il s'inscrit à la fois à la faculté des Lettres et Sciences humaines (LSH) et à celle de Théologie catholique (TC).

1.2.1. Formation en philosophie

En licence de philosophie qu'il a obtenue en 1966, il s'initie à la rigueur intellectuelle des « maitres à penser » doublés de pédagogues, et reçoit d'eux une formation pluridisciplinaire allant de la philosophie générale à l'esthétique, en passant par la logique, l'histoire et la philosophie morale, la psychologie générale, la sociologie, l'ethnologie et la pédagogie. À l'Université de Strasbourg, Jean-Marc Ela a été marqué par trois éminents professeurs : Henri Lefebvre, [Georges Gusdorf](#) et Abraham Moles.

[9]

Dans ses cours de sociologie urbaine, le philosophe et sociologue Henri Lefebvre nous « parlait des villes avec une telle pertinence

qu'après son cours, nous avions envie d'aller sur le terrain vérifier ce qu'il nous disait. Ses cours étaient une sorte d'appel à découvrir l'urbain à travers la rue, les monuments et les spectacles qu'offre la ville avec ses signes, ses langages, ses pratiques, ses luttes, ses rapports sociaux. De plus, il nous initiait à une critique de la vie quotidienne à partir des phénomènes de la vie ordinaire. Lefebvre nous a appris que 'l'homme est un être de chaque jour' » (*ibidem* : 34-35).

Quant au philosophe de l'existence Georges Gusdorf, il a marqué Ela par ses cours d'histoire des sciences humaines qui portaient sur l'origine, la formation et l'essor des sciences de l'homme, et par sa pédagogie du « concret » qui enseigne qu'il faut appréhender l'acteur social sous ses multiples aspects en le situation concrètement dans l'espace et le temps. De 1967 à 1968, Ela s'initie à l'interdisciplinarité dans un séminaire de Gusdorf qui réunissait des sociologues, des linguistes, des psychologues et des philosophes. Ela a été influencé par le psychosociologue et mathématicien Abraham Moles qui l'a initié à une sociologie des objets et à leurs rapports à l'espace. Moles lui a appris à « regarder les objets de tous les jours, et les comprendre comme une sorte de miroir de la société » (*ibidem* : 35). Dès lors, on peut comprendre que depuis Abraham Moles, il pratique la sociologie des objets et de l'environnement ; et que depuis les leçons de Henri Lefebvre, Ela soit devenu le sociologue africain par excellence des choses ordinaires, triviales, des scènes de la vie quotidienne en Afrique.

Grâce à Lefebvre « la quotidienneté est devenue, pour moi, le lieu par excellence où j'apprends à découvrir la vie sociale » (*ibidem* : 35). C'est ainsi que les jeunes élèves africains qui apprennent la nuit leurs leçons au bord de la rue à même l'éclairage des ampoules électriques, entre autres, lui ont inspiré son premier livre *La plume et la pioche*, ouvrage qui part d'un fait quotidien frappant, pour poser la problématique sociale plus large de l'adaptation de l'enseignement aux réalités de l'Afrique largement rurale. « Il n'est pas rare de surprendre dans nos grandes villes des jeunes Africains étudier leurs leçons ou préparer des examens et des concours, tard, dans la nuit, sous un *poteau électrique*. Ce spectacle est probablement l'un des plus émouvants et des plus révélateurs de la situation actuelle de l'Afrique Noire. S'il rappelle les conditions souvent difficiles dans lesquelles travaillent la plupart des élèves de lycées, de collèges ou des étudiants des Univer-

sités et des écoles normales, il met aussi en lumière l'importance vitale de l'enseignement pour la promotion de l'Afrique » (Ela, 1971 : 5).

[10]

Devenu professeur au département de sociologie et d'anthropologie à l'Université de Yaoundé I, l'une des leçons que l'on retient des enseignements de Jean-Marc Ela, c'est l'invitation indirecte et permanente adressée à l'étudiant, futur chercheur, à devenir un « maître du soupçon ». « Devenir maître du soupçon, suspecter que derrière l'anodin, le banal et le quotidien, se cacherait une mine d'informations nécessaires à la compréhension du social. Dans une démarche didactique (...), Jean-Marc Ela invitait les chercheurs à considérer les poubelles comme des objets qui permettent de lire les inégalités économiques et sociales existant entre les différents quartiers d'une ville » (Sall, 2012 : 46). Toutes choses étant égales par ailleurs, le contenu des poubelles de quartiers aisés va renvoyer à des objets de richesse et celui des quartiers pauvres va refléter la pauvreté de leurs habitants. Le mémoire de maîtrise d'une étudiante du professeur Ela qui appréhende, à partir des ordures à Yaoundé, les problèmes sociaux plus larges d'urbanisation, de l'environnement et de la politique au Cameroun en est un exemple. « Face à la poubellisation de la capitale dans un contexte d'urbanisation, de démocratisation et de crise économique aggravée par la dévaluation, l'auteur s'interroge sur les pratiques, les jeux et les enjeux autour des déchets considérés ici comme un phénomène socioculturel total. Cette étude tente de ressaisir une société au quotidien à travers les déchets qu'elle produit » (Zoa, 1995 : 4^{ème} de couverture).

Dans la plupart de ses ouvrages, Jean-Marc Ela appréhende les réalités africaines dans un cadre de référence pluridisciplinaire et interdisciplinaire. En effet, *L'Afrique des villages* (1982), *La ville en Afrique noire* (1983), *Le cri de l'homme Africain* (1980) et *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir* (2006a), pour ne citer que ceux-ci, font appel à l'épistémologie des sciences humaines, à la sociologie rurale, à la sociologie urbaine, à l'anthropologie, etc., le tout selon une approche historique. C'est la réappropriation des enseignements de Georges Gusdorf. Ainsi, précise Ela, « cette approche historique allait marquer ma sensibilité intellectuelle. Il est difficile, aujourd'hui, que j'entreprenne une étude sans en cerner les dimen-

sions historiques. Une certaine sensibilité historique est, je crois, l'un des grands apports de l'enseignement que j'ai reçu à l'Université de Strasbourg. Gusdorf m'a aussi aidé à découvrir que l'interdisciplinarité est une loi fondamentale de la recherche en sciences sociales » (Assogba, 1999a : 35).

Dans sa trajectoire de vie, Ela a été marqué aussi par deux grands intellectuels sénégalais. Son regard épistémologique de la science et son rapport à la recherche en sciences sociales constituent l'héritage qu'il a reçu d'Alioune Diop, le fondateur de la revue *Présence africaine* et de Cheick Anta Diop, [11] savant aux savoirs multiples : historien, anthropologue, égyptologue, linguiste, chimiste, etc. Du premier, il écrit « *Présence africaine* me reliait à l'Afrique, à ses aspirations, à ses problèmes et à ses enjeux. Or, par un étrange paradoxe, le rapport à la science était un sujet essentiel dans le mouvement d'idées qui s'est constitué autour d'Alioune Diop (...). Dans ce but, face à la science, le penseur africain m'éveillait au doute, au questionnement et à l'impertinence devant la tyrannie du particulier » (Ela, 2006a : 19).

Du deuxième maître à penser, Cheick Anta Diop, Ela s'invite et invite les chercheurs africains de sa génération et des générations à venir, à poursuivre l'œuvre du célèbre auteur de *Nations nègres et Culture*, à savoir « montrer que le continent noir est le berceau de l'humanité et que l'Égypte nègre est celle qui a inventé les sciences et les techniques, les mathématiques et la philosophie, l'écriture et la religion, c'est rétablir la vérité trop longtemps masquée par le "mythe du Nègre" » (Ela, 1989 : 4^{ème} de couverture). Ela a trouvé chez le savant sénégalais, les « ressources d'une recherche rigoureuse et vigoureuse, qui se refuse à la tutelle de l'Occident et à la répétition des thèses classiques » (Soédé, 2009 : 17).

1.2.2. Formation en théologie

[Retour à la table des matières](#)

Ela considère son inscription à la faculté de théologie de l'Université de Strasbourg comme un grand privilège. D'une part, parce qu'il y a reçu une formation des plus riches des grands maîtres de la discipline. D'autre part, et c'est une raison non moins importante que la

première, le statut d'université d'État de Strasbourg conférait une autonomie de sa faculté à l'égard de Rome. Ceci donnait une grande liberté aux professeurs quant aux contenus de leurs cours qui traitaient la théologie comme une science et non un dogme ou une « récitation de catéchisme ». L'enseignement de la théologie était pluridisciplinaire et interdisciplinaire : il faisait appel aux sciences bibliques, à l'histoire, à l'archéologie, à la philosophie, à la linguistique, à la sociologie religieuse, etc. Pour enrichir sa formation, Ela lisait les pères de l'Église grecque et latine, s'informait des courants théologiques français et allemands. « Le privilège d'être passé par cette université a créé en moi une grande capacité de réflexion libre quand je parle sur le plan théologique » (Assogba, 1999a : 37).

[12]

À l'instar de ses ouvrages sociologiques, on peut comprendre également la pluridisciplinarité et l'interdisciplinarité de ses ouvrages de théologie². « L'œuvre de Jean-Marc Ela comporte un grand nombre d'ouvrages et d'articles de sociologie, d'anthropologie, d'épistémologie des sciences humaines, certainement plus nombreux que ses écrits théologiques. Mais il est important de souligner que Jean-Marc Ela était prêtre et théologien. Mais je suis même convaincu que sa passion pour les sciences sociales s'enracine dans la logique de la réflexion théologique telle qu'il la conçoit à la suite de Karl Rahner, qui lui-même fait écho à toute la tradition théologique : nul ne fait de la théologie pour Dieu, cela n'a pas de sens ; on fait de la théologie pour l'homme » (Akana, 2012 : 23). On peut dire sans exagération que la théologie de Jean-Marc Ela c'est les sciences sociales de la théologie. C'est autour de l'*homo africanus* à la fois *homo sociologicus*, *homo anthropologicus*, *homo politicus* et *homo economicus* que Ela articule sa théologie.

Pendant toutes ses études à l'Université de Strasbourg, Ela réfléchissait à la réappropriation pour le contexte social africain des enseignements qu'il a reçus en sociologie et particulièrement en théologie. « Jeune étudiant, j'avais pris la résolution de mettre au centre de mes efforts de théologien nos réalités parce qu'elles étaient ce qui man-

² Voir Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985 ; Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme Africain*, Paris, L'Harmattan, 1980 et surtout Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

quait le plus à ma formation. Strasbourg aura été le lieu où je me préparais à exercer mon rôle de théologien africain » (Assogba, 1999a : 37). Sans doute, ceci constitue l'origine immédiate de la théologie sous l'arbre (la théologie africaine de la libération) de Jean-Marc Ela, surnommé « théologien du grand projet de Dieu sur l'homme et la société » par Nathanaël Yaovi Soédé (Soédé, 2009 : 13).

En 1969, Ela soutient avec mention « très honorable » sa thèse de doctorat d'État dont le sujet est *Transcendance de Dieu et existence humaine selon Luther. Essai d'introduction à la logique d'une théologie*. L'auteur réfléchit sur Martin Luther pour « revenir aux sources de la réforme protestante pour comprendre les causes profondes de la séparation entre Rome et les Églises issues de la réforme » (Assogba, 1999a : 38). Et Soédé d'écrire bien à propos : « Ela relit l'Écriture Sainte autour du concept de libération de l'opprimé, en se donnant pour horizon la libération de l'Afrique » (Soédé, 2009 : 18).

[13]

1.2.3. Missionnaire au Nord-Cameroun chez les Kirdi *

[Retour à la table des matières](#)

Ses études en théologie terminées, Ela rentre au Cameroun et devient enseignant au Petit séminaire de Jean XXIII d'Ebolowa et vicaire à Akom II puis à Sangmélima, Collège de Kizito. De 1971 à 1985³, soit plus d'une décennie, il quitte le Sud-Cameroun pour séjourner au Nord du Cameroun chez les paysans montagnards Kirdi de Tokombéré. Il s'intègre à ce nouveau milieu en parcourant les villages

* Voir la thèse de doctorat de Jean Benoist, *Kirdi au bord du monde* disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.

³ Les dates de son séjour au Nord-Cameroun varient selon les auteurs. Selon l'article « Éla prit l'exil forcé », dans *Politique Africaine*, no 59, 1995, p. 166, Ela aurait vécu et travaillé avec les communautés paysannes à Tokombéré de 1969 à 1984. Pour le journal *La Libre Belgique* du 3 février 1999, « Jean-Marc Ela, théologien libérateur », il aurait séjourné dans la partie septentrionale du pays de 1979 à 1985. Mais en relisant le curriculum vitae de Jean-Marc Ela, la période la plus probable serait de 1971 à 1985. En effet, il est parti pour le Nord-Cameroun deux ans après son retour de France en 1969, soit de 1971 à 1985.

des montagnes pour exercer son ministère auprès des Kirdi dont il partageait la vie quotidienne comme missionnaire engagé et chercheur perspicace. Ela doit son intégration sociale et sa connaissance des réalités sociales des paysans Kirdi, à l'abbé Simon Mpeke dit Baba Simon, un des tout premiers prêtres camerounais, ordonné en 1935 et appelé métaphoriquement « le missionnaire africain aux pieds nus ». En effet, Ela s'était fait disciple de l'abbé Baba Simon qui exerçait son ministère depuis longtemps auprès des Kirdi dont il était très proche ⁴.

Pour Ela, vivre pendant des années avec et parmi les communautés de Tokombéré a été non seulement une expérience pastorale significative, mais également un terrain d'enquêtes pour un chercheur averti comme lui. Dans les villages où il allait chaque semaine, il procédait à des *focus group* avec les Anciens, ces bibliothèques vivantes, qui lui faisaient découvrir les « savoirs autour de l'eau, de la terre et du mil qui sont les réalités primordiales de l'univers kirdi. C'est à travers cette école qu'Ela appelait l'*École sans mur* qu'il a « tenté une expérience pédagogique visant à articuler cet héritage intellectuel et culturel avec les programmes d'enseignement primaire dans une école en milieu rural. Les jeunes avaient collecté un grand nombre de récits et de contes qui servaient de textes oraux sur lesquels nous travaillions pour retrouver l'univers de pensée, le système des normes et de valeurs des sociétés kirdi » (Ela, 2006a : 23).

[14]

1.2.4. Formation en sociologie et en anthropologie

[Retour à la table des matières](#)

C'est ainsi que Ela a observé et étudié ces communautés et a pu constituer une banque d'informations d'une grande portée sociologique et anthropologique dont il a traité et analysé une partie pour préparer, sous la direction de Louis-Vincent Thomas, sa thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle qu'il a soutenue avec « mention

⁴ Lire Jean-Baptiste Baskouda, *Baba Simon, le père des Kirdis*, Paris, Cerf, 1988 et Grégoire Cador, *On l'appelait Baba Simon*, Yaoundé, Presses de l'UCAC / Éditions Terre africaine, 2000.

très bien » en 1978 à l'Université de Paris V-Sorbonne, France. « Sa thèse intitulée *Structures sociales traditionnelles et changements économiques chez les montagnards du Nord-Cameroun. Le cas de Tokombéré* (1978) restituée, à partir de ses multiples trajectoires, l'histoire agitée de ces communautés qui ne sont pas hors de "l'histoire". Dans ce travail qui constitue une sorte de propédeutique à l'histoire vivante des montagnards, Ela analyse, du point de vue sociologique, les implications et les répercussions de la pénétration des "puissances extérieures" (sociétés islamo-peuhles, puissances occidentales) sur leur mode de production agricole. À partir du cas du coton dont l'intrusion dut provoquer d'importants bouleversements en matière d'organisation de la vie traditionnelle, Ela montre comment cette culture agro-industrielle est devenue un véritable facteur de contradictions sociales en milieu montagnard. La culture cotonnière a donné lieu à un processus d'émergence de classes sociales idéologiquement opposées. Alors que les montagnards sont les principaux pourvoyeurs de la main-d'œuvre agricole, les communautés musulmanes, à travers les chefs traditionnels (*lambe*), sont les grands exploitants du surplus agricole » (Alawadi, 2012 : 56-57).

1.2.5. Retombées scientifiques et pastorales du séjour au Nord-Cameroun

[Retour à la table des matières](#)

Cette expérience unique a également fait écho, quelques années plus tard, dans trois ouvrages fondamentaux qui ont fait sa renommée en Afrique et sur plan international. Il s'agit de : *Le cri de l'homme africain* (1980), *L'Afrique des villages* (1982) et *Quand l'État pénètre en brousse... Les ripostes paysannes à la crise* (1990). Il y en fait l'analyse radicale et « dénonciatrice » de l'exploitation, la souffrance et le mépris du « monde d'en-bas ». Mais son intérêt pour les questions rurales ne l'a pas détourné de sa préoccupation pour le milieu urbain, comme l'atteste son ouvrage *La ville en Afrique noire* (1983) qui jette les bases de la sociologie urbaine en Afrique. Dans *Le cri de l'homme africain* (1980), Ela décrit, par exemple, les conditions de servitude que les pouvoirs publics ont imposées aux paysans montagnards, en les obligeant à déterrer les tiges de mil, aliment de première

nécessité des populations, pour s'adonner à la culture du coton, produit agro-industriel, sur des terres fertilisées en conséquence. « Quelque part en Afrique noire, des milliers de paysans sont [15] contraints d'arracher les tiges de mil qui commencent à pousser pour semer le coton. Nous sommes à l'entrée du Sahel, dans ces régions tropicales où les producteurs agricoles n'ont qu'une récolte par an, et où la soudure est toujours difficile, livrant les femmes et les enfants à un état de famine chronique » (Ela, 1980 : 7). Dans *L'Afrique des vil-lages* (1982), Ela montre, entre autres, l'adaptation conflictuelle et aliénante des Kirdi à la « modernité ». Par ailleurs, il montre que le « monde d'en-bas » n'est pas passif face à sa situation difficile, mais qu'il développe plutôt des pratiques sociales novatrices adaptatives pour s'en sortir. C'est ainsi par exemple qu'Ela montre comment les familles parviennent à s'organiser eu égard à l'État postcolonial bloqué et eu égard au modèle néolibéral de développement et de société de consommation.

Jean-Marc Ela va retourner en France pour préparer sa thèse en vue de l'habilitation à diriger les recherches en sociologie. Cette dernière est défendue en 1991 avec « mention très honorable » à l'Université des sciences humaines de Strasbourg. De mars à juin 1995⁵, il suit un perfectionnement scientifique au Département des Sciences de la population et du développement, sous la direction du professeur Hubert Gérard, à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve en Belgique. Entre ses va-et-vient, Ela continuait à avoir de nombreuses occupations au Cameroun. Quand il a regagné le sud du pays en 1985, après avoir passé plus de dix ans dans la partie septentrionale du pays, en tant que prêtre et chercheur, il devient missionnaire dans la paroisse de Melen, un quartier pauvre de la capitale, Yaoundé, au milieu de gens dont la survie quotidienne dépend surtout de la débrouillardise, du bricolage et de la pratique des petits métiers. Il a fait l'intervention sociale auprès de jeunes déclassés ou exclus des quartiers pauvres de Yaoundé. Il a été promoteur du Cercle Malula qu'il a créé avec des jeunes afin de réfléchir sur l'impact social et économique de la crise

⁵ Jean-Marc Ela était en Belgique au moment de l'assassinat, le 24 avril 1995, du jésuite camerounais Engelbert Mveng. C'est son discours et sa prise de position relativement à cet assassinat, alors qu'il a regagné le Cameroun en juin 1995, qui ont valu à Ela des menaces de mort qui l'ont forcé à partir pour l'exil au Canada en août de la même année.

des années 1980 sur eux. Il importe de souligner que son implication auprès de la jeunesse a continué pendant son exil au Canada. Le taux de suicide des jeunes au Québec est l'un des plus élevés au monde. Cette problématique interpella Jean-Marc Ela à tel point qu'il fut membre fondateur, en 2001, de la Fondation Lani Assogba dont la mission est « la promotion de la vie dans une perspective de prévention du suicide ».

[16]

1.2.6. Professeur et défenseur de la théologie africaine de la libération

[Retour à la table des matières](#)

Outre ses engagements à Melen, Jean-Marc Ela est chargé de cours à l'Université de Yaoundé de 1985 à 1992, l'année durant laquelle il devient maître de conférences à l'Université de Yaoundé I. Dans cette institution, il a engagé un important travail d'animation scientifique et pédagogique au département de sociologie et d'anthropologie. « Il a, notamment, orienté la recherche sociologique et l'enseignement de cette discipline – et, au-delà, la recherche en sciences sociales – vers de nouvelles voies, en remettant au centre des programmes les grands défis de l'Afrique postcoloniale (population, environnement, crise de l'État et du développement, croissance urbaine et ajustement structurel) (Assogba, 1999a : 16). Promoteur et défenseur engagé de la théologie africaine de la libération (théologie sous l'arbre), Ela était membre actif de l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA) dont le secrétaire général était le père Engelbert Mveng, du Centre africain de recherche pour l'inculturation (CARI) fondé par les deux prêtres à l'occasion du Synode Africain de Rome en avril 1994. Leur militantisme et l'appui d'un groupe missionnaire international (SEDOS) facilitèrent leur participation à un synode parallèle à Rome. À cette occasion « ils purent faire admettre l'option selon laquelle la démocratisation et l'instauration de l'État de droit en Afrique était la nouvelle route de l'Église » (*ibidem* : 18). Ela était membre d'associations scientifiques internationales comme le Groupe Anthropos de l'Université Tromsø (Norvège) et le Groupe de recherche « Sociétés africaines » de l'Association internationale des sociologues de langue

française (AISLF). Il était aussi membre de comités de rédaction de revues scientifiques d'Afrique et d'Europe ⁶.

Sociologue, théologien et enseignant de réputation internationale, Jean-Marc Ela a été professeur invité à partir de 1998 et durant toute sa brillante carrière universitaire jusqu'à son décès en 2008, dans des universités d'Europe, d'Amérique du Nord et d'Afrique. Il le fut de façon régulière au Centre international de formation en population et développement (CIDEP) de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve (Belgique) où il était très bien connu et apprécié pour ses interventions : « enseignements (...) en théologie, en sociologie, dans un cours métré et dans des rencontres [17] d'étudiants ; conférence à la faculté de théologie protestante de Bruxelles ; collaboration avec *Entraide et Fraternité et Broederlijk Delen*. On se souvient aussi de sa communication lors de la journée d'étude pour l'éméritat à l'UCL des professeurs Claude Soetens et Maurice Cheza. Elle était intitulée "Mémoire d'insoumission et résistance à l'évangélisation : un défi à la théologie africaine" » (Cheza, 2009 : 116). Il reçut un *doctorat honoris causa* de l'Université catholique de Louvain en Belgique, le 2 février 1999. Les autres universités où il fut invité sont : l'Université de Fribourg et l'Institut universitaire d'études pour le développement (IUED) de Genève (Suisse), l'Université de Hambourg (Allemagne), l'Université de Leiden (Pays-Bas), l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal (Canada), l'Institut de statistique et d'économie appliquée (INSEA) de Rabat (Maroc) et le Boston College (États-Unis).

Dans ces institutions d'enseignement supérieur, il a assumé diverses charges d'enseignement sur différents sujets relevant des sciences sociales : sociologie du développement, sociologie de la population, sociologie de l'urbanisation, sociologie rurale, sciences des religions, et sur des thèmes plus spécifiques : « État paysannerie et pouvoirs locaux en Afrique noire », « Ruralité et urbanité en Afrique », « Environnement et population en Afrique », « Habiter en ville en milieu africain, espace, culture et logiques sociales », « Faire la théologie dans le contexte africain », « Mouvement religieux, crises

⁶ Signalons, entre autres, *Annales de la faculté des Lettres et Sciences humaines* de l'Université de Yaoundé, *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales* (co-fondateur), *Social Compas. Revue internationale de sociologie de la religion*, Louvain-la-Neuve (Belgique).

et modernité en Afrique », « The Domestication of Modernity in Africa », « Afrique subsaharienne : enjeux, acteurs, stratégies et politique ». Par ailleurs, on a fait appel à son expertise pour d'importantes enquêtes nationales dont, entre autres, *l'Enquête nationale sur la famille* pour le compte du Ministère des Affaires sociales en 1987 et *l'Enquête sur l'urbanisation et la migration à Yaoundé et à Douala* pour le compte du Ministère du Plan du Cameroun en 1990.

1.2.7. Chercheur et auteur prolifique

[Retour à la table des matières](#)

Sociologue averti et chercheur chevronné, Ela était un érudit dont les travaux de recherche couvrent divers champs disciplinaires dans une perspective africaine : épistémologie des sciences sociales, sociologie de l'Afrique noire, sociologie rurale et urbaine, sociologie de la population, sociologie de l'éducation, sociologie de l'environnement, sociologie du développement, socio-anthropologie du travail et des entreprises, sociologie du politique et sociologie du religieux. Auteur prolifique à la plume facile et incisive, il a appréhendé et fait l'analyse critique, dans une perspective pluridisciplinaire, des grands problèmes sociaux de l'Afrique dans chacun de ces champs. Les résultats de ses recherches mettent en évidence les phénomènes sociaux étudiés, les principaux [18] acteurs sociaux impliqués, les enjeux, la critique des systèmes politiques coloniaux et postcoloniaux qui engendrent l'exploitation, les souffrances et l'oppression des pauvres femmes, jeunes et paysans dont les pratiques sociales novatrices constituent, selon Ela, des indicateurs de la solution aux problèmes sociaux que vit le « monde d'en bas ». Ces travaux sont savamment présentés, avec érudition, principalement dans de nombreux ouvrages publiés en français (et traduits en plusieurs langues étrangères) aux titres évocateurs ou métaphoriques, ainsi que dans de nombreux articles dans des revues scientifiques, magazines et journaux ⁷. En dernière analyse, il s'agit d'une œuvre gigantesque. Pour fixer les idées, mentionnons ses ouvrages fondamentaux avant son exil au Canada :

⁷ En ce qui concerne ses articles, consulter la bibliographie de Jean-Marc Ela à la fin du livre.

- *La plume et la pioche. Réflexion sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique noire*, Yaoundé, Éditions Clé, 1971.

- *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980 (trad. anglaise et néerlandaise).

- *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain*, Paris, Centre Le Bret, 1981 (trad. allemande et anglaise).

- *Voici le temps des Héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, en collaboration avec R. Luneau, Paris, Karthala, 1982 (trad. italienne).

- *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982.

- *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983.

- *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985 (trad. allemande, anglaise, italienne et espagnole).

- *Cheik Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 1989.

- *Quand l'État pénètre en brousse... Les ripostes paysannes à la crise*, Paris, Karthala, 1990.

- *Le message de Jean-Baptiste. De la conversion à la réforme dans les Églises africaines*, Yaoundé, Éditions Clé, 1992.

- *Afrique : l'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*, Paris, L'Harmattan, 1994.

[19]

- *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1994.

1.3. Sur le chemin de l'exil

[Retour à la table des matières](#)

Voilà l'un des chefs de file de l'intelligentsia africaine de son temps, l'auteur de *Le cri de l'homme africain*, « l'héritier des cultures de résistance » de la forêt du Sud-Cameroun, le théologien africain de la libération, le défenseur du « monde d'en-bas » et de son inventivité, voilà, en un mot, Jean-Marc Ela, le « Baobab » qui a dû prendre le chemin de l'exil pour le Canada en août 1995. Son exil a pour cause immédiate les menaces répétées de mort dont il faisait l'objet depuis l'assassinat, le 24 avril 1995, du jésuite Engelbert Mveng, son confrère et ami. Au moment de cet assassinat, Ela était en Belgique, de mars à juin 1995, pour une session de perfectionnement scientifique au département des sciences de la population et du développement de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Après les mouvements initiaux de protestation et de condamnation de ce crime, on n'entendait presque plus des voix populaires s'élever. Mais après son retour au Cameroun, Jean-Marc Ela avait repris publiquement la parole pour lancer un appel à la population à réfléchir sur cet événement. Et de façon plus particulière à « l'occasion de la neuvaine de prières organisées en mémoire d'Engelbert Mveng par l'archidiocèse de Yaoundé, il n'a pas cessé d'interpeller avec fermeté l'État camerounais auquel il a rappelé ses fonctions de protection des personnes et des biens, ses devoirs en ce qui concerne l'administration de la justice et la garantie de la sécurité physique des citoyens. À plusieurs reprises, il s'est interrogé publiquement sur ce qui risque d'arriver à la société camerounaise si, portés au-delà de toute limite, les dirigeants du pays ne respectent plus rien, ni les personnes, ni les biens, ni les institutions, ni la vie elle-même »⁸. Lors des prières et de ses sermons à la paroisse de Melen, Ela avait relu le meurtre du père Engelbert Mveng à partir des textes de la Bible. D'abord, à partir de la parabole du Bon Samaritain, il faisait un parallèle entre la vie des gens au Cameroun au cours des dix dernières années et « le drame de l'homme qui voyageait de Jérusalem à Jéricho, et qui tomba entre les mains des

⁸ Lire la rubrique Interpellation, « Ela prit l'exil forcé », dans *Politique africaine*, no 59, 1995, p. 165-170.

brigands qui le dépouillèrent et les laissèrent à demi-mort sur le bord du chemin » (Assogba, 1999a : 19). Ensuite, il reprit le récit biblique du meurtre d'Abel par son frère Caïn pour faire remarquer « qu'à l'exemple du sang d'Abel dans la Bible, le sang du Père Mveng et des autres [20] victimes des assassinats qui ont eu lieu au Cameroun depuis dix ans crie faute de justice » (*ibidem* : 19). Par ailleurs, à partir du texte de la Bible sur Sodome et Gomorrhe, Ela avait appelé les fidèles « à réfléchir sur le geste d'Abraham implorant Dieu d'épargner la ville » (*ibidem* : 19).

Enfin, il a relu le « Magnificat, en insistant sur la signification, dans le Cameroun d'aujourd'hui, du Dieu qui “renverse les puissants de leur trône et élève les humbles et les faibles” ; qui “nourrit les pauvres et renvoie les riches les mains vides”. Il a conclu en affirmant que le Dieu du Magnificat, s'il est pris au sérieux, représente le plus grand danger pour ceux qui tuent la vie » (*ibidem* : 20). Une telle prédication inquiéta le pouvoir en place et, face aux menaces de mort à son égard qui devenaient de plus en plus évidentes, Jean-Marc Ela prit le chemin de l'exil vers le Canada où il arriva le 6 août 1995.

1.3.1. Demande d'asile politique ⁹

[Retour à la table des matières](#)

« Le hasard heureux ne sourit qu'à celui qui le mérite » dit l'adage. Et Jean-Marc Ela me disait aussi souvent « je suis l'enfant gâté de la Providence ». Je connaissais Ela de réputation par ses livres. Mais nous avons fait connaissance en personne à Cotonou au Bénin en janvier 1995 lors du 1^{er} Colloque, en Afrique noire, de l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF). Ce premier contact a été très fraternel à tel point que spontanément je l'avais appelé *grand frère* Jean-Marc. À la fin du colloque nous avons échangé nos adresses respectives et nous entretenons une correspondance. C'est ainsi qu'il m'apprenait qu'il était invité comme conférencier principal par le département des sciences de l'éducation de l'Université du Québec à Hull (UQAH) (devenue depuis l'Université du Québec

⁹ Lire [l'avant-propos](#) de mon livre-entretien, Yao Assogba, [Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou](#), Paris, L'Harmattan, 1999, p. 13-21.

en Outaouais - UQO)¹⁰ qui était l'hôte, du 9 au 11 août 1995, du Colloque international de l'Association internationale de pédagogie universitaire (AIPU).

Le thème du colloque était *Enseignement supérieur : stratégies d'enseignement appropriées* et la conférence prononcée par Ela avait pour titre *Apprendre à apprendre dans une université en crise*¹¹. [21] Heureux, je me réjouissais à l'idée de revoir Ela. Mais une « vilaine grippe » m'avait empêché d'assister aux travaux du colloque au cours duquel je devais présenter aussi une communication. Ce fut alors ma professionnelle de recherche Caroline Gagnon qui me remplaça et qui informa Ela de mon absence durant la rencontre scientifique. Toutefois, nous avons parlé au téléphone et nous nous sommes donnés rendez-vous à mon domicile à Hull (près d'Ottawa) au terme du colloque. C'était alors qu'il m'informait qu'il avait la ferme intention de demander l'asile politique, parce qu'il était l'objet de menaces de mort dans son pays, le Cameroun, en raison de ses prises de parole et de position eu égard à l'assassinat du Père Mveng. Je lui ai offert de l'héberger chez nous, auprès de ma famille et de moi-même. Je téléphonai à Achille Mbembe et Célestin Monga¹² qui nous rejoignirent à Hull le 22 août 1995. Nous avons passé la nuit à écrire un texte intitulé *Mémoire au sujet des menaces de mort à l'encontre du professeur Jean-Marc Ela et son départ forcé du Cameroun*.

Ela estimait que les problèmes de l'Afrique représentaient un défi pour la pensée et l'action, et qu'un tel défi interpellait les intellectuels africains. Au cours de nos discussions, il s'était interrogé sur la responsabilité historique des intellectuels africains de la diaspora face aux grands défis de l'Afrique d'aujourd'hui. Pour lui, le contexte très particulier dans lequel le *mémoire* a été écrit, représentait pour

¹⁰ J'étais alors professeur titulaire au département de travail social à l'UQAH où j'enseignais la sociologie et la méthodologie de la recherche en sciences sociales.

¹¹ Voir Jean-Marc Ela, « Apprendre à apprendre dans une université en crise », dans Thérèse Des Lierres, *Enseignement supérieur : stratégies d'enseignement appropriées*, Actes du Colloque de l'AIPU-UQAH, 9 au 11 août, Hull, Université du Québec à Hull, 1996, p.15-21.

¹² À cette époque, Achille Mbembe et Célestin Monga résidaient respectivement à Philadelphie et à Boston où ils enseignaient au Department of History, University of Pennsylvania et au Massachusetts Institute of Technology (MIT), Sloan School of Management.

nous quatre un moment propice de promouvoir l'idée d'un Forum des intellectuels africains de la diaspora (FIAD)¹³ et de constituer son noyau fondateur. Notre première action a été de [22] publier le *mémoire* au nom du FIAD. Le *mémoire*, un texte dactylographié de 14 pages, fut ainsi publié en partie dans la rubrique *Interpellation* de la revue *Politique africaine* (1995) que nous citons largement ci-dessous.

Au moment de boucler ce numéro, la Rédaction de *Politique africaine* a reçu du Forum des intellectuels africains de la diaspora un appel urgent en faveur du père Jean-Marc Ela, menacé de mort dans son pays, le Cameroun, qu'il a dû quitter précipitamment pour prendre le chemin de l'exil à 60 ans !

L'appel est un mémorandum de 14 pages dactylographiées qu'il nous est impossible de publier dans intégralité. Mais nous ne pouvons pas non plus rester indifférents à ce drame affligeant, qui est aussi celui de nombreux autres intellectuels au Cameroun, où il a pris des allures plus cauchemardesques qu'ailleurs sur le continent africain, en ces temps de ce qu'on appelle démocratisation (*Politique africaine*, 1995 : 165).

(Ndlr)

¹³ Le FIAD a été enregistré en vertu des lois canadiennes et québécoises des organisations sans but lucratif. Il était prévu de :

- créer des réseaux du FIAD en Europe ;
- faire un arrimage avec le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) et des chercheurs sur le terrain en Afrique ;
- se doter d'outils de diffusion des travaux de recherche, trouver des sources de financement pour la poursuite des activités.

Le comité de coordination du FIAD était composé de :

- Président : Jean-Marc Ela (professeur invité, Université Laval) ;
- Coordonnateur : Yao Assogba (professeur titulaire, département de travail social, Université du Québec à Hull) ;
- Relations publiques : Achille Mbembe (professeur, Department of History, University of Pennsylvania) et Célestin Monga (professeur, MIT Sloan School of Management) ;
- Chargé de publications : T.K. Biaya (professeur, African Studies Program, University of Iowa) ;
- Secrétariat : Suzanne Champagne (professionnelle de recherche, Centre Sahel, Université Laval) et Anne-Sidonie Zoa (doctorante, département de sociologie, Université Laval).

Aussi le Forum des intellectuels africains de la diaspora lance-t-il un appel urgent à toutes les femmes et les hommes de bonne volonté, les universitaires et les scientifiques dans le monde, les Églises et les organisations de défense des droits humains, tous ceux et toutes celles que préoccupent le sort des femmes et des hommes d'Afrique ainsi que les drames qui se jouent sur le continent.

[23]

Le Forum les invite à protester contre le sort fait au professeur Jean-Marc Ela et à exiger du gouvernement camerounais qu'il cesse de violer les droits humains en assurant à tous ses citoyens la protection physique et les libertés fondamentales sans lesquelles il n'est point ni paix, ni stabilité.

Le Forum invite toutes les femmes et tous les hommes de bonne volonté à porter cette affaire à l'attention de l'opinion publique internationale, à celle des parlementaires et gouvernements de leurs propres pays, et à celles des institutions financières internationales afin qu'ils tiennent le gouvernement camerounais responsable de la sécurité physique du professeur Jean-Marc Ela (ibidem : 170).

1.3.2. Professeur en exil et promoteur du FIAD

[Retour à la table des matières](#)

Après que Célestin Monga et Achille Mbembe eurent regagné les États-Unis le 24 août 1995, Ela et moi nous participâmes, à Montréal les 24, 25 et 26 août 1995, à un colloque international sous le thème *La dynamique pluriculturelle des sociologues de langue française*, organisé conjointement par l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française (ACSALF) et l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF). Le *mémoire* a été lu et distribué aux participants du colloque. L'appel lancé par le FIAD a été entendu. L'Université Laval offrit à Jean-Marc Ela un statut de professeur invité de 1995 à 1996. Entre temps, il demanda et obtint l'asile politique. Il assumait des charges d'enseignement à la Chaire de l'UNESCO de l'Université Laval sur la thématique « environnement et population » ainsi qu'au département de sociologie sur le thème « sociologie de l'urbanisation ». Il assumait l'encadrement des étudiants de doctorat dont les sujets de thèse portaient sur l'Afrique et fut membre de jurys de thèse de doctorat. Parallèlement à ses activités

académiques à l'Université Laval, Ela s'activait à la structuration et à la définition d'un programme du FIAD.

Face aux problèmes de l'Afrique, un groupe d'universitaires et de chercheurs africains a décidé de créer, le 24 août 1995 à l'UQAH, Hull (Québec, Canada), le Forum des intellectuels africains de la diaspora (FIAD) qui se veut un rassemblement des intellectuels africains dispersés en Amérique du Nord et en Europe. Le FIAD s'est fixé, entre autres, les objectifs suivants :

[24]

- redéfinir le rôle des intellectuels africains de la diaspora en assumant l'héritage des générations qui, au cours de l'histoire moderne et contemporaine, n'ont cessé de réfléchir collectivement et de manière critique sur le destin de l'Afrique dans le monde ;
- promouvoir la production d'un « savoir autrement » sur l'Afrique en tenant compte des enjeux théoriques et scientifiques qui résultent de l'irruption du monde africain dans le système des connaissances ;
- participer au renouvellement des pratiques politiques en Afrique par la reformulation des questions majeures et l'élaboration des projets de société devant assurer une présence significative de l'Afrique dans l'espace-monde de notre temps ;
- défendre la dignité de l'intelligence africaine dans les pays du continent où les systèmes politiques utilisent la violence pour réprimer les penseurs, écrivains, artistes et les autres créateurs critiques et engagés ¹⁴.

Le FIAD a été actif au cours des années 1995 et 1996 pendant lesquelles il a organisé deux activités scientifiques. Certes, par manque de moyens financiers et de temps matériel, il est devenu inactif. Cependant, pour rendre hommage à Jean-Marc Ela qui en avait eu l'idée, nous estimons qu'il serait nécessaire de présenter brièvement le FIAD, parce qu'il faudrait considérer les résultats de ses travaux comme un

¹⁴ Lire « Forum des intellectuels africains de la diaspora : Déclaration de Hull », in *Afrique Tribune*, vol. 2, no 28, 8 décembre 1995, p.14.

héritage qu'Ela nous a laissé, et qu'il serait souhaitable qu'une nouvelle génération d'intellectuels africains de la diaspora se le réapproprie et le fructifie.

1.3.3. Activités scientifiques du FIAD

[Retour à la table des matières](#)

La première activité scientifique du FIAD a eu lieu à l'Université du Québec à Hull (UQAH) du 10 au 12 novembre 1995 sous le thème *L'Afrique comme enjeu de connaissance*. Elle a réuni les personnes suivantes : Yao Assogba (professeur titulaire, Université du Québec à Hull), Guy Koassi D'Almeida (doctorant, Université Laval), Jean-Marc Ela (professeur invité, Chaire-UNESCO, Université Laval) et Anne-Sidonie Zoa (doctorante, Université Laval). Dans un contexte où on assiste [25] à la crise des certitudes et à l'épuisement des paradigmes, le FIAD a lancé l'appel historique suivant à l'ensemble de la communauté scientifique et intellectuelle africaine établie en Amérique du Nord et en Europe : *dans un monde privé de sens, il nous faut, en cette veille du XXIe siècle, considérer plus que jamais l'Afrique comme enjeu de connaissance*.

Afin d'ouvrir le débat sur ce thème porteur, les participants de Hull se sont interrogés sur les conditions théoriques, les problématiques et les démarches de recherche ; les champs d'analyse susceptibles de contribuer à la production de *nouveaux savoirs sur le monde africain*. Pour mesurer la portée des réflexions qui s'imposent dans ces domaines, ils se sont efforcés de souligner l'articulation des rapports entre le savoir et le pouvoir, les réseaux de production de connaissance et leur impact dans l'espace public. Une économie politique de la connaissance met à jour les stratégies d'action à l'œuvre dans la réappropriation des savoirs par les acteurs impliqués dans les différentes relations et interventions en Afrique. Devant les nouvelles tâches à entreprendre, le FIAD invite les intellectuels de la diaspora à redéfinir la problématique africaine de cette fin de siècle et à exercer un ministère de vigilance sur les espaces de communication et de diffusion des connaissances qui déforment le vrai visage de l'Afrique contemporaine ; demande aux États africains de prendre conscience des rapports étroits entre la production des connaissances et l'évolution des socié-

tés humaines ; redonner d'urgence à l'enseignement supérieur et à la recherche scientifique toute leur valeur et priorité dans les réformes institutionnelles indispensables à la reconstruction de l'Afrique ; consacrer les ressources nationales en priorité au développement du potentiel intellectuel et scientifique du continent africain ¹⁵.

La deuxième activité scientifique du FIAD a pris la forme d'une table ronde dans le cadre du Congrès annuel de l'Association canadienne des études africaines (ACÉA) tenu à l'Université McGill à Montréal du 1^{er} au 5 mai 1996. Le thème général de la table ronde était *Crise et renaissance en Afrique par le bas* et réunissait des chercheurs africains de la diaspora du Canada et des États-Unis et des africanistes du Canada : Yao Assogba (professeur titulaire, Université du Québec à Hull), T.K. Biaya (professeur, African Studies Program, University of Iowa), Suzanne Champagne (doctorante, Université Laval), Guy Koassi D'Almeida (doctorant, Université Laval), Jean-Marc Ela (professeur [26] invité, Chaire-UNESCO, Université Laval), Achille Mbembe (professeur, University of Pennsylvania), Chantal Rondeau (professeure, Université du Québec à Montréal) et Anne-Sidonie Zoa (doctorante, Université Laval). Les communications et débats ont principalement porté sur les pratiques sociales en Afrique par le bas, les nouveaux marchands de Dieu, les femmes africaines face à la politique, la débrouille et l'économie politique de la connaissance. Jean-Marc Ela avait exprimé sa déception que le FIAD n'ait pas pu fonctionner plus longtemps pour réaliser l'essentiel de ses objectifs. Mais loin d'abandonner l'idée, il a approfondi sa réflexion dans le cadre du Programme canadien de formation à la recherche pour le développement en Afrique (PCFRDA).

¹⁵ Lire « Forum des intellectuels africains de la diaspora : *Déclaration de Hull* », dans *Afrique Tribune*, vol. 2, no 28, 8 décembre 1995, p.14.

1.4. Professeur-chercheur invité à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et directeur scientifique du PCFRDA

[Retour à la table des matières](#)

Durant les années académiques 1996-1997 et 1997-1998, Ela a été professeur invité au département de science politique de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) où il a continué à dispenser des cours tout en dirigeant, conjointement avec la professeure et africaniste canadienne de renommée internationale Bonnie Campbell du département de science politique à l'UQAM, le Programme canadien de formation à la recherche pour le développement en Afrique (PCFRDA) financé par le Centre de recherche pour le développement international (CRDI) du Canada. En tant que directeur scientifique du PCFRDA, Ela estimait que l'orientation de celui-ci devait faire une rupture avec l'approche purement académique et être axé dans une optique empirique et concrète, concevant la recherche comme étant une stratégie d'action sociale. Dans cette perspective, un « double défi attend les organisateurs : recentrer le programme sur des questions pratiques débouchant sur des actions concrètes, et repenser le travail intellectuel et scientifique en regard de la problématique du développement afin de mettre en lumière les rapports entre la recherche et l'action »¹⁶.

Le propre du sociologue et chercheur Jean-Marc Ela était de combiner enquête sur le terrain, analyse, réflexion et intervention communautaire approprié pour le développement en Afrique. Or, on retrouve rarement cette approche chez les chercheurs en sciences sociales en général et les chercheurs africains en particulier. C'est pourquoi il voyait dans l'orientation du PCFRDA un enjeu pour l'Afrique. « Les [27] enjeux que comporte l'entrée de l'Afrique au 21^{ème} siècle nous poussent à préparer l'avenir en formant une nouvelle génération de chercheurs en mesure d'apporter des solutions pertinentes et efficaces aux problèmes du développement. Nous voulons préparer les chercheurs à vivre et à travailler avec les populations qui s'organisent,

¹⁶ Le journal *L'UQAM branché*, vol. XXV, no 10, 15 février 1999, p. 4.

prennent des responsabilités dans différents domaines du développement et se réapproprient les résultats de la recherche sur les situations et les problèmes qui les concernent »¹⁷. Des organisations non gouvernementales (ONG) québécoises¹⁸ impliquées sur le terrain ainsi qu'un représentant du CODESRIA participaient aux ateliers avec les jeunes chercheurs inscrits au PCFRDA.

À titre de directeur scientifique et formateur dans le PCFRDA ainsi que dans *l'Atelier de formation francophone du Programme « African Development Dissertation Workshops »* de la *Fondation Rockefeller/Université du Québec à Montréal*¹⁹, Ela a réalisé un important travail de recherche sur le thème principal *Le développement passe par la recherche scientifique*²⁰ et dont les objectifs étaient les suivants :

- procéder à une recherche documentaire sur l'Afrique face aux défis de la science et de la technologie ;
- rassembler les éléments nécessaires en vue d'asseoir les fondements épistémologiques, théoriques et méthodologiques de la recherche pour le développement en Afrique ;
- entreprendre une enquête approfondie sur les travaux de référence en vue de nourrir la réflexion sur la refondation de la recherche et les conditions de production des connaissances pertinentes et opératoires ;

[28]

- préparer les matériaux indispensables à la production des outils pédagogiques dans le cadre de la rédaction d'un guide de formation à la recherche pour le développement en Afrique ;
- amorcer la réflexion sur les fondements et la méthodologie de la recherche participative ;

¹⁷ Le journal *L'UQAM branché*, vol. XXV, no 10, 15 février 1999, p. 5.

¹⁸ Il s'agit notamment de l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI).

¹⁹ Voir Journal *L'UQAM branché*, vol. XXV, no 10, 15 février 1999, p. 5.

²⁰ Voir Jean-Marc Ela, *Bilan des activités de Jean-Marc Ela dans le cadre de la première année du Programme canadien de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Montréal, Université du Québec à Montréal (UQAM), (miméo), 7 juin 1999.

- approfondir l'étude sur les conditions du partenariat entre les jeunes chercheurs et les différents acteurs du développement.

La mise en œuvre du plan de travail de recherche devant permettre la réalisation de ces objectifs a conduit Ela aux principaux résultats suivants : la mise en évidence des problèmes auxquels les jeunes chercheurs africains et canadiens sont confrontés dans le domaine de la formation et de la production des connaissances concernant spécialement l'Afrique et le développement ; la détermination du défi intellectuel qu'une nouvelle génération de chercheurs africains et africanistes doit relever pour « repenser de fond en comble la production des connaissances dans un contexte où la prétention de l'Occident à être l'instance ultime de la raison et de l'universel risque en permanence de compromettre l'analyse des problèmes africains et la recherche inventive des solutions à ces problèmes. En prenant en compte l'état de la recherche sur l'Afrique et la crise de l'africanisme dans les mutations actuelles que l'on observe dans le champ des connaissances, j'ai mobilisé mes capacités de travail pour approfondir la réflexion sur l'épuisement des paradigmes appliqués à la réalité africaine et la nécessité du renouvellement des savoirs sur le continent. Cela m'a obligé de revenir à la manière dont la science se fait, de rester à l'écoute de ceux qui la font en vue de m'interroger sur les conditions de la réappropriation de l'initiative scientifique à partir de l'Afrique elle-même »²¹. À partir des échanges avec un réseau de chercheurs belges et africains impliqués dans les projet de recherche-action de la Commission européenne sur les systèmes de santé dans les pays en développement, Ela a réuni des informations précieuses qui lui ont permis de « revisiter la problématique de l'intervention en matière de développement à la lumière des innovations méthodologiques et de l'étayage théorique qui se manifestent actuellement dans la conduite de changement social »²².

[29]

²¹ *ibidem* : 1-2.

²² *ibidem* : 2.

L'analyse de ces résultats et l'approfondissement des réflexions du chercheur ont débouché sur l'élaboration de deux ouvrages. Le premier est un petit manuel, riche en leçons théoriques et pratiques du processus de la recherche-action qui s'intitule *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique* (2001). Son objectif primordial « est de proposer des outils de formation en vue de l'émergence d'une nouvelle génération d'hommes et de femmes qui investissent leurs capacités de production des connaissances pertinentes et efficaces au service du continent africain. En tenant compte des problèmes quotidiens auxquels les populations locales sont confrontées dans le contexte de leurs sociétés et de leurs cultures, l'auteur invite à situer les stratégies et les démarches de recherche dans une dynamique de partenariat entre les chercheurs, les organismes d'intervention et les acteurs de terrain » (Ela, 2001 : quatrième de couverture).

Le second, intitulé *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir* (2006a), est un livre colossal de 410 pages au contenu magistralement rigoureux, digne d'un travail abattu par un baobab. D'entrée de jeu, l'auteur définit le grand défi que les nouvelles générations de chercheurs africains doivent relever. Ce n'est rien de moins que de « réinventer la science pour participer à la construction des sociétés où l'être humain peut s'épanouir dans toutes les dimensions de son existence » (Ela, 2006a : 11). On ne peut parvenir à ce projet audacieux qu'en tentant de fonder une autre façon de faire la science en examinant les enjeux théoriques et scientifiques auxquels l'Afrique est confrontée dans un « système-monde » marqué par la crise de la rationalité. « À cet égard, pour renouveler le regard sur l'Afrique, il s'agit de mettre en œuvre une science sans fétiche. Dans ce but, le chercheur africain doit s'appropriier le monde sur le mode de la pensée à travers un processus de transgression et d'invention » (*Ibidem* : 11). C'est ainsi et ainsi seulement que l'on peut produire un savoir autrement sur l'Afrique.

Outre ces deux ouvrages, Ela a exploité, durant les années 1998 et 1999, les résultats de ses travaux de recherche pour publier des articles, donner des communications scientifiques et des conférences aux membres des organismes de développement tels que l'Agence canadienne de développement international (ACDI) et l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI) au

Canada, Tiers-Monde Développement à Paris en France et dans les universités canadiennes et belges déjà citées et auxquelles s'ajoute une nouvelle, soit l'Université de Sudbury au Canada et en Afrique aux Instituts catholiques de Kinshasa (République démocratique du Congo) et d'Abidjan (Côte d'Ivoire), etc. Et l'auteur d'écrire :

[30]

L'écho profond provoqué par l'ensemble de ces communications et interventions dans la communauté scientifique internationale et les organismes de développement sont pour moi une invitation à poursuivre ma réflexion et investir mes capacités d'analyse pour allier la recherche scientifique à la lutte contre la pauvreté dans un contexte mondial où, face aux défis intellectuels et sociaux du siècle à venir, il convient d'élaborer des alternatives crédibles de développement non seulement au niveau macro-économique mais aussi en prenant en compte toutes les dimensions de la quotidienneté humaine en Afrique. Dans cette perspective, comme je le pense, les enjeux que comporte l'entrée de l'Afrique au 21^{ème} siècle nous poussent à préparer l'avenir en formant une nouvelle génération de chercheurs capables d'apporter des solutions pertinentes et efficaces aux problèmes de plus de 700 millions d'hommes et de femmes en quête de renaissance ²³.

1.5. Professeur-chercheur invité au CODESRIA

[Retour à la table des matières](#)

Parallèlement au PCFRDA, Ela a été nommé directeur scientifique de *l'Institut de la Gouvernance démocratique sur l'économie politique des conflits en Afrique* dans le cadre des activités du CODESRIA à Dakar, du 5 juillet au 12 septembre 1997. Cette expérience, écrit Ela,

« constitue l'un des temps les plus riches et les plus marquants de ma vie d'enseignant » (Ela, 2006a : 25). Il devait relever trois défis importants :

²³ Voir Jean-Marc Ela, *Bilan des activités de Jean-Marc Ela dans le cadre de la première année du Programme canadien de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Montréal, Université du Québec à Montréal (UQAM), (miméo), 7 juin 1999.

1. Promouvoir une nouvelle intelligence de la conflictualité en Afrique par un effort de réappropriation critique des paradigmes qui sous-tendent l'économie politique contemporaine et les relations internationales au lendemain de la Guerre froide ;
2. sortir des ghettos disciplinaires en suscitant une dynamique de recherche dans un espace de rencontre afin de produire des savoirs lisibles et valables ;
3. contribuer à la formation et à l'émergence d'une expertise africaine en matière d'étude et de gestion des conflits (*ibidem*).

[31]

L'effort de Jean-Marc Ela a aussi été ici de « revenir sur des interrogations restées sans réponse en vue d'ouvrir de nouvelles pistes sur les conditions de possibilité des sciences dans les sociétés africaines » (*ibidem* : 25).

1.6. La décennie 1998-2008 : de l'humiliation à la gloire

1.6.1. Une décennie prolifique

[Retour à la table des matières](#)

Ela aura consacré les dix dernières de sa vie non seulement à donner des conférences, assumer la formation à la « recherche-développement », mais aussi à approfondir ses réflexions sur l'Afrique contemporaine et à écrire des livres sociologiques dans lesquels on constate un changement dans l'analyse qu'il a fait jusqu'ici des sociétés africaines. Il reconnaît désormais que l'urbanisation de l'Afrique est un mouvement irréversible. Si dans ses livres précédents il présentait les villages comme le cœur de l'Afrique et valorisait l'économie informelle et la débrouillardise des pauvres dans les villes, il admet maintenant que la solidarité tribale, qu'il louangeait dans le passé, peut avoir des effets pervers, comme l'exclusion des « outsiders » de la vie sociale et politique. Certes, l'économie informelle dans les

viles est une ressource importante, mais Ela reconnaît qu'elle ne peut pas à elle seule résoudre les problèmes économiques de l'Afrique. L'économie informelle est fragile, instable et incapable d'accumuler le capital dont la société a besoin pour se développer. Ainsi, dans ses livres *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire. Les défis du monde dans-bas* (1998) et *Travail et entreprise en Afrique. Les fondements sociaux de la réussite économique* (2006), Jean-Marc Ela admet que l'Afrique a besoin, au-delà de l'économie informelle, d'entreprises stables, c'est-à-dire de projets substantiels de production, de commerce et de service. Ces entreprises doivent être gérées, non pas dans l'esprit « anti-frère » du capitalisme, mais dans un esprit de solidarité. D'après Ela, ce sont les grandes villes qui seront dorénavant le lieu de créativité des Africains. En effet, il y trouve l'émergence des éléments culturels d'innovation qui encouragent la création des projets économiques inédits (Ela, 1998). Il admet que la tradition africaine est marquée par un rapport au travail et à l'argent qui est très différent de l'éthique protestante analysée par Max Weber ²⁴, et il se demande si la culture africaine est capable de produire l'engagement nécessaire pour un renouvellement de l'économie et si aussi l'héritage africain de solidarité familiale constitue un [32] obstacle à l'indépendance personnelle dont l'entrepreneur a besoin pour la réussite de ses projets. Ceci étant dit, Ela croit toujours en l'esprit de créativité des Africains, en l'occurrence dans le milieu des jeunes et des femmes. En dernière analyse, Jean-Marc Ela est demeuré l'auteur prolifique qu'il était avant son exil, comme en fait foi ci-dessous les livres qu'il a publiés durant ses treize années d'exil au Canada (1995-2008) :

- *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en-bas »*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1998.

- *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

- *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

- *L'Afrique à l'ère du savoir. Science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006.

²⁴ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

- *Travail et entreprise en Afrique. Les fondements sociaux de la réussite économique*, Paris, Karthala, 2006.

- *Fécondité et migrations africaines. Les nouveaux enjeux*, Paris, L'Harmattan, 2006.

- *Recherche scientifique et crise de la rationalité*. Livre I, Paris, L'Harmattan, 2007.

- *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*. Livre II, Paris, L'Harmattan, 2007.

- *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*. Livre III, Paris, L'Harmattan, 2007.

Et c'est sans compter ses articles dans les revues scientifiques, magazines et journaux (*Africa Development, Foi et développement, Relations, Le Devoir, Le Monde diplomatique*, pour ne citer que ceux-là).

1.6.2. Docteur honoris causa de la Katholieke Universiteit Leuven (KUL)

[Retour à la table des matières](#)

En novembre 1998, Jean-Marc Ela reçut une lettre du Recteur de la Katholieke Universiteit Leuven (Belgique) l'invitant à venir recevoir un *Doctorat honoris causa*. J'ai eu l'immense privilège qu'il me l'envoya par télécopieur pour m'informer. Je lui téléphonai pour le féliciter et le remercier de la [33] confiance qu'il m'a toujours témoigné depuis son exil au Canada. Le libellé de la lettre se lit comme suit :

RECTORAT

Universiteitshal
Naamsestraat 22
B-3000 Leuven
Katholieke Universiteit Leuven

Monsieur le Professeur J. M. ELA
Département de Sociologie
Cité Universitaire
Université Laval
Ste-Foy Québec (QC)
CANADA G1K 7P4

ONS KENMERK
UW KENMERK
LEUVEN 98-11-03

Honoré Collègue,

J'ai l'honneur de vous informer que le Conseil Académique de la Katholieke Universiteit Leuven a décidé avec unanimité de vous offrir le Doctorat honoris causa de notre université.

La K.U. Leuven reconnaît en vous un pionnier du développement humain et un savant qui s'est mis à l'écoute du peuple africain et ses aspirations. Notre université désire s'associer au caractère original de votre œuvre de théologie africaine de libération ainsi que de votre recherche sociologique et de votre inlassable exhortation à prêter l'oreille aux cris de l'Afrique postcoloniale.

La cérémonie académique, pendant laquelle nous aurons le plaisir de vous remettre le diplôme et l'épithète, aura lieu à Leuven le mardi 2 février 1999. La cérémonie sera précédée d'une messe solennelle à 10 heures à l'occasion de la [34] Chandeleur et sera suivie d'une réception aux Halles Universitaires et d'un dîner offert à l'honneur des nouveaux docteurs honoris causa au Faculty Club du Grand Béguinage.

Les détails de l'organisation des cérémonies vous seront communiqués le plus tôt possible. Il va de soi que vous serez notre hôte pendant votre séjour et que les frais de voyage seront à notre charge.

Veillez agréer, Honoré Collègue, l'expression de mes sentiments les plus distingués.

A. OOSTERLINCK
Recteur

1.6.3. Incident à l'aéroport de Zaventem (Belgique)

[Retour à la table des matières](#)

Arrivé à Bruxelles pour être promu docteur honoris causa, un incident s'est produit à l'aéroport de Zaventem. Voici ce que le journal *Libre Belgique* du 3 février 1999 relate de cet événement :

Chaude réception à Zaventem. Un Camerounais, futur docteur honoris causa de la KUL, ne garde un bon souvenir des gendarmes BRUXELLES. Le professeur camerounais Jean-Marc Ela, qui devait recevoir hier le titre de docteur honoris causa de la KUL, se souviendra longtemps de son arrivée sur le territoire belge. À Zaventem, samedi passé, il a été retenu durant plus d'une heure par les gendarmes de l'aéroport, qui l'ont, selon lui, traité comme un chien. Le théologien et anthropologue camerounais affirme que la gendarmerie de l'aéroport l'a considéré comme un illégal, comme un criminel lanceur de bombes. Le professeur Ela s'étonne qu'un passeport en règle, un visa et une invitation personnelle du recteur de la KUL n'aient pas suffi à convaincre la gendarme proposée de lui accorder l'accès au territoire belge.

L'atmosphère s'est dégradée lorsque le professeur a évoqué le cas de Sémira Adamu (la jeune nigériane qui a été étouffée à mort au même aéroport) à la gendarme. Ce n'est qu'après l'intervention d'un supérieur hiérarchique qu'il a pu quitter l'aéroport. Hier, le ministre de l'intérieur a tenu à réagir. Il a affirmé que M. Ela n'avait pas été traité de manière désobligeante par la gendarmerie. Luc Van den Bossche a souligné que les gendarmes de l'aéroport s'en sont strictement tenus aux instructions. Le professeur Ela disposait bel et bien des documents nécessaires, mais toutes ses déclarations n'étaient pas correctes et il n'a pas pu prouver qu'il disposait de moyens de subsistance suffisants pour son séjour en Belgique, étant donné qu'il n'avait pas d'argent sur lui.

[35]

Le ministre a également souligné la difficulté de la tâche qui incombe aux gendarmes de l'aéroport de Zaventem, confrontés quotidiennement à de faux documents et de fausses déclarations.

Le professeur Ela a reçu son titre de docteur honoris causa, à la KUL. Mais son passage à l'aéroport de Zaventem ne s'est pas effectué sans mal.

1.6.4. Remise du titre de Docteur honoris causa, par le Recteur de la KUL

[Retour à la table des matières](#)

Professeur Jean-Marc Ela, la Katholieke Universiteit Leuven désire vous honorer :

- pour votre contribution exceptionnelle au développement du continent africain en tant que penseur engagé et théologien de la libération ;
- pour votre étude innovatrice relative à l'aliénation sociale contemporaine que vous analysez d'une manière perspicace et où vous donnez la primauté aux valeurs et notions culturelles des communautés africaines ;
- pour votre unique méthodologie de recherche interdisciplinaire, donnant naissance à un dialogue enrichissant entre d'une part la pensée théologique, anthropologique et sociologique de l'Occident et d'autre part les valeurs et les systèmes de pensée des communautés de l'Afrique noire ;
- pour l'influence internationale de vos recherches interdisciplinaires qui révèlent les impensés du discours dominant sur le développement et stimulent les chercheurs et les théoriciens à renouveler leur concept du développement communautaire ;
- pour ces raisons je vous décerne, en ma qualité de Recteur de la Katholieke Universiteit Leuven, sur proposition du Conseil Académique, le doctorat honoris causa de cette Université ²⁵.

À cette occasion solennelle, Jean-Marc Ela a prononcé deux conférences. La première s'intitule *Quelle recherche ? Quelle coopération ? Les universités européennes et africaines à la veille du XXI^{ème} siècle*. Conférence publique donnée dans le cadre de l'obtention du doctorat honoris causa à la Katholieke Universiteit Leuven, 1^{er} février 1999. La seconde est titrée *Qu'as-tu fais de ton frère ?* [36] Allocution prononcée dans le cadre des cérémonies de la rentrée académique.

²⁵ René Devisch, « *Laudatio* pour le Professeur Jean-Marc Ela », dans *Terrroirs. Revue africaine des sciences sociales et de philosophie*, vol. 8, nos 1-2, 2012, p. 21.

mique et de la remise des doctorats honoris causa à la Katholieke Universiteit Leuven, 2 février 1999.

1.7. La mort en exil

[Retour à la table des matières](#)

Chassé de son pays, contraint de vivre en terre étrangère et de taire sa langue natale, l'exilé est en quelque sorte déchu de son identité. Quelle que soit son aisance matérielle dans son pays d'accueil, où sa situation est souvent précaire, il porte en lui-même sa propre prison. La crainte le tenaille de disparaître sans revoir sa patrie. Souffrant d'un mal invisible, ayant peine à être lui-même hors de son monde familial, l'exilé est souvent un être fragile, menacé de tous les déséquilibres...²⁶

Jean-Marc Ela était un grand penseur, un savant engagé par ses idées théoriques et performatives d'abord pour l'Afrique des gens d'en-bas, et ensuite pour l'Afrique. « Je porte l'Afrique avec moi » disait-il. Il était reconnu internationalement pour ses œuvres sociologiques et théologiques. Malgré toutes ses épithètes, il avait connu ce que connaissent tous les exilés, à savoir des moments de précarité, de fragilité, de méfiance, etc. Dans les années 2005-2006, il écrivait ses livres grâce aux subventions du Centre de recherche pour le développement international (Ottawa, Canada). Il voyageait de moins en moins pour des missions, n'accordait plus d'entrevues, ne recevait presque plus de gens, ne parlait au téléphone qu'avec quelques rares amis et proches parmi lesquels j'ai l'immense privilège de compter. Il quitta Montréal où, disait-il, il ne se sentait plus en sécurité en tant qu'exilé camerounais. Durant l'année académique 2007-2008, il était professeur invité à Boston College des pères Jésuites où il continuait ses réflexions et son écriture sur l'Afrique de sa raison, de son cœur et de son esprit.

Mais Jean-Marc Ela était aussi un homme de grande foi, un penseur mystique. Était-il également en retraite chez les Jésuites pour se

²⁶ Fadila Amrani, Gilles Manceron et Bernard Wallon avec la collaboration de la Ligue des droits de l'homme et France terre d'asile, *Cent poèmes sur l'exil*, Paris, le Cherche-Midi, 1993, p. 9.

recueillir, méditer et vivre profondément sa foi ? La question mérite d'être posée en raison du choix de la maison des Jésuites où il habitait. Au mois de mai 2008, des amis camerounais lui avaient rendu visite. Jean-Marc Ela apparut fragile à leurs yeux. « Alors que Jean-Marc m'était toujours apparu comme un baobab intellectuel, un roc immuable de par la force de [37] ses idées et de ses prises de position publique, il m'apparut ce soir-là d'une fragilité tout à fait inattendue. Certes, il semblait frêle et déjà passablement affaibli ». ²⁷

Après Boston, Ela ne regagna pas Montréal, mais choisit plutôt de s'installer à Vancouver, en Colombie-Britannique sur la Côte-Ouest du Canada au bord de l'océan Pacifique, où il menait une vie tranquille. Au mois d'août 2008, sa nièce Anne-Sidonie Zoa et son neveu Félix-Marie Affa'a m'apprirent que l'Abbé Jean-Marc Ela était malade et hospitalisé à la Culumbia Royal Hospital de Vancouver. J'informai Célestin Monga à Washington qui, à son tour, mis au courant les membres de notre réseau de relations sociales au Cameroun, ailleurs en Afrique, en Amérique du Nord et en Europe. Durant les mois qui ont suivi, Anne-Sidonie, qui était à son chevet, m'informait régulièrement, par courriel ou par téléphone, sur son état de santé. Mais, contre toute attente, la rumeur a couru que l'Abbé était décédé le 15 décembre 2008. Ce qui fut démenti. Une dizaine de jours plus tard, je reçus un courriel m'annonçant sa mort effective.

Bonjour Yao et toute la famille,

Le père est parti le 26 décembre 2008 au petit matin.

Anne-Sidonie

Ce fut un choc terrible. Je viens de perdre un grand frère, un confident, un maître auprès de qui je venais me ressourcer intellectuellement et spirituellement. Une grande tristesse m'assaillit. Je me suis tourné vers l'Est, en signe de symbole du lever de la lumière du jour, les yeux fermés et je me mis à prier au repos de l'âme du défunt. Je crois, en toute humilité, que ma réaction s'expliquait sans doute par les liens personnels et privilégiés que j'ai eus avec l'Abbé Jean-Marc

²⁷ Ambroise Kom, « Requiem pour un martyr de la résistance », *Hommage à la mémoire de Jean-Marc Ela*, (miméo), 2008, 4 p.

Ela durant son exil. L'hommage que je lui ai rendu semble révélateur à cet égard.

À la Mémoire de mon cher grand'frère l'Abbé Jean-Marc Ela
Yao Paul Assogba

[38]

À l'occasion de la messe de requiem de Jean-Marc Ela organisée par la diaspora africaine d'Ottawa-Gatineau au Canada, à l'Église des Dominicains, le samedi 7 février 2009.

Cher grand frère Jean-Marc,

Notre première rencontre en janvier 1995 à Cotonou au Bénin, lors du 1^{er} Colloque de l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF) en Afrique noire, a été très fraternelle à tel point que spontanément je t'avais appelé grand'frère Jean-Marc, appellation que je garderai durant tes treize années d'exil au Canada, et de ton côté dès lors que je t'avais appris que mon nom chrétien a été mis entre parenthèses par la politique d'authenticité du gouvernement togolais dans les années 1970, tu m'avais désormais appelé Paul. Saint-Paul, m'avais-tu signifié, était un grand théologien.

À ton arrivée au Canada en août 1995, tu avais pour bagages une très petite valise contenant tes effets personnels et trois grandes valises remplies de livres dont le poids de chacune avait nécessité l'union des forces de deux personnes pour les placer dans la voiture.

Peu importait la saison et la température, dans un pays comme le Canada reconnu pour ses hivers extrêmement froids et longs et ses étés chauds et courts, tu étais toujours vêtu d'un boubou, ce qui m'avait inspiré le titre de mon livre-entretien : Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou (Paris, L'Harmattan, 1999), dont la relecture récente a fait dire à Célestin Monga que s'était ton testament.

Durant tes treize (13) années d'exil, ma famille et moi-même avons eu l'immense privilège d'avoir été proches de toi au point d'être devenu pour les uns et les autres un oncle, un grand'frère, un ami, un guide spirituel, un maître à penser.

J'ai été personnellement privilégié d'avoir quelques fois partagé avec toi la vie quotidienne parsemée de joie et de peine, de moments de bonheur et de tristesse, de méditation, de stimulation intellectuelle dans nos conversations sur l'Afrique, le monde et sur la condition humaine, etc. Tu

m'as fait cheminer dans la bonne direction à un moment donné de ma trajectoire de la vie.

Le matin, en guise de petit déjeuner, tu prenais un verre de lait et des fruits. Au déjeuner et au dîner tu appréciais les mets togolais et les mets traditionnels du Québec. Généralement, les avant-midis étaient consacrés à des échanges portant [39] souvent sur des questions existentielles, comme par exemple le sens de la vie, la condition humaine et sur l'Afrique telle qu'elle est et telle que nous rêvions ensemble qu'elle soit : l'Afrique où les conditions de vie sont améliorées, où les hommes et les femmes sont libres et où les pratiques des gens d'en-bas sont reconnues et valorisées, bref d'un autre développement pour l'Afrique. Il nous arrivait aussi à l'occasion qu'un débat portant sur l'Afrique ou la diaspora africaine au Canada et au Québec nous inspirait des articles que nous publions ensemble dans le journal *Le Devoir*. Ces échanges avec toi avaient souvent lieu lorsque nous marchions dans le Parc de la Gatineau (Québec, Canada).

Très tôt, mon fils Lani, alors âgé de 13 ans, s'était attaché à toi et tu étais devenu son « tonton » Jean-Marc. Au moment de son décès à l'âge de 18 ans en novembre 2000, tu étais en mission d'enseignement à l'Université Louvain-la-Neuve (Belgique) et tu avais envoyé ton texte d'hommage à sa mémoire qui se lit comme suit :

Mon cher Lani,

Je t'écris dans les larmes et la révolte. Toute la nuit je n'ai pas fermé l'œil. Cette nuit, je me suis rappelé que je te répétais souvent : « Lani tu as l'avenir devant toi ». J'avais décidé de faire route avec toi pour t'accompagner sur ton long chemin. Je rêvais que tu mettes au monde le meilleur de toi-même. Ce que tu portais dans cette quête absolue qui t'habitait au plus intime de toi-même à travers ton expérience mystique dans le silence du désert au cours de ton voyage en Tunisie. Car, au fond, Lani, c'est cela qui t'identifiait parmi les jeunes de ton âge et de ton école. Tu me disais : « moi je suis un humaniste », et c'est vrai.

Cette nuit, en relisant l'Évangile de Celui qui a vaincu la mort, comment oublier ton texte qui pour moi est le testament que tu nous laisses ? Vraiment, tu es passé trop vite. Mais, pour toi Lani, le jour se lève pour les matins neufs d'une terre nouvelle. Tu as pris le chemin d'éternité. Cours vite Lani. Va à la rencontre du Seigneur. Le vieux monde est derrière toi. Je t'aime.

Jean-Marc Éla,
Louvain-la-Neuve, 15 novembre 2000

À ton retour de la Belgique, tu étais allé te recueillir sur sa tombe et ce recueillement t'avait inspiré l'épithaphe gravée sur sa pierre tombale :

Lani Assogba (1982-2000)

Une semence pour la vie.

[40]

La grandeur de ta simplicité et ton amour, ton écoute attentive et tes paroles porteuses d'espoir pour les jeunes du Québec dans leur quête de sens, avaient fait de toi une personne très significative pour eux. Quand j'ai appris ton décès à une de ces jeunes québécois, en hommage à ta mémoire, elle m'a fait parvenir le témoignage suivant :

Jean-Marc Éla,

Philosophe, penseur, utopiste, réaliste, conscient, consciencieux, pacifique, accueillant, aidant, bienfaisant, intègre, dévoué, amoureux de la vie, chaleureux, grand travailleur, motivé, motivant, persévérant, déterminé, courageux.

Cet homme fit et fait encore briller l'Afrique, l'Amour, et la Vie dans l'âme de tous ceux qui l'ont un jour rencontré. Excellent orateur rempli de sagesse et d'écoute, il apporte foi à l'humanité.

Cet homme, si simple qui figure parmi les bienfaiteurs de ce monde mérite grandement notre reconnaissance et notre gratitude pour ses efforts quotidiens à rendre notre quotidien collectif meilleur.

Merci Jean-Marc Ela pour tout ce que tu as fait pour nous dans ta vie. C'est grâce à des gens comme toi que plusieurs d'entre nous marchent encore debout. Nous tous qui avons eut la chance de te connaître continuerons notre marche à tes côtés en écoutant ton cœur nous parler, en ressentant la paix que tu prônais et en cultivant le jardin que tu as créé avec autant d'ardeur et d'espoir que nous en sommes capables.

Paix à Jean-Marc Ela qui le mérite amplement

Merci pour la Vie

Katy Pilon

Gatineau (Québec) Canada, 12 janvier 2009.

Merci cher grand frère Jean-Marc,

Merci pour ton sens de la fraternité

Merci pour ta grandeur dans l'humilité,

Merci pour ton amour de la liberté.

Merci d'avoir été ce chercheur de la vérité

Merci pour ton sens aigu d'observation

Merci pour ton aptitude à traduire une idée ordinaire en une pensée extraordinaire

[41]

Merci pour ton amour de l'Afrique

Merci pour ton humanisme

Nous sommes les héritiers des personnes que nous avons connues et aimées. Je souhaite que ces valeurs que tu chérissais et qui m'ont marqué grâce aux relations privilégiées que j'ai eues l'opportunité d'avoir avec toi, inspirent ma vie. Ainsi tu me feras vivre du meilleur de toi.

Yao Paul

Mais au plus haut point, la mort de Jean-Marc Ela frappe toute l'Afrique. L'annonce de son décès déferla sur l'intelligentsia africaine de l'intérieur et de la diaspora, sur les milieux universitaires africanistes et ecclésiaux d'Afrique, d'Europe et d'Amérique du Nord, sur le monde des organisations non gouvernementales (ONG) et des institutions de coopération internationale. Les hommages à sa mémoire, aux titres évocateurs, affluèrent de toute part. Qu'il suffise d'en citer quelques-uns en vrac :

- *Requiem pour un martyr de la résistance* (Ambroise Kom, États-Unis).

- *Jean-Marc Ela : le veilleur s'en est allé* (Achille Mbembe, Afrique du Sud).

- *Jean-Marc Ela ou la culture de la résistante* (Godé Iwele, États-Unis).

- *Jean-Marc Ela, l'Africain de Dieu* (Laurent Grzybowski, Belgique).

- *Un théologien à l'écoute de son peuple : Jean-Marc Ela (1936-2008)* (Maurice Cheza, Belgique).

- *Jean-Marc Ela, théologien libérateur* (La Libre Belgique).

- *Décès de Jean-Marc Ela. La théologie de libération en Afrique perd l'un de ses pères* (Allemagne).

- *L'homme de Dieu qui a combattu toute sa vie pour l'émancipation intellectuelle, religieuse et humaine du continent africain s'en est allé* (Afrology).

[42]

- *Jean-Marc Ela et la libération de l'Afrique en Jésus-Christ* (Père Jean, K., Côte d'Ivoire).

- *Jean-Marc Ela ou le bonheur de faire la théologie sous l'arbre* (Ignace Ndongala Maduku, Institut Lumen Vitae).

- *Jean-Marc Ela, le Baobab, meurt en exil* (Le Messager, Cameroun).

- *Jean-Marc Ela : bruits et silence autour d'une mort* (Cameroun-Info.Net).

Le corps de Jean-Marc Ela est transféré de Vancouver à Montréal le 20 janvier 2009, puis de la métropole canadienne le 23 et arrivé le 24 janvier 2009 à Yaoundé où veillée funéraire, prières, chants et hommages eurent lieu. Le 26 janvier 2009, le cortège funèbre partit pour Ebolowa, son diocèse d'origine. Le 27 janvier 2009 la messe pontificale célébrée par Mgr Jean Mbarga et l'inhumation eurent lieu à Ebolowa. Le samedi 7 février 2009, des intellectuels de la diaspora africaine du Canada et des États-Unis, des anciens missionnaires et coopérants au Cameroun, des religieux ont assisté à une messe de requiem à la mémoire de Jean-Marc Ela. La messe commémorative a été célébrée par l'abbé Augustin Ramazani (originaire de la République démocratique du Congo) au Collège dominicain à Ottawa (Canada). Félix-Marie Affa'a, Célestin Monga et Yao Paul Assogba ont tour à tour rendu un hommage émouvant à la mémoire de l'illustre défunt.

Jean-Marc Ela était un grand, un géant et baobab intellectuel africain. Il a laissé une œuvre monumentale comportant un grand nombre

d'ouvrages et d'articles dans trois disciplines fondamentales : la sociologie, l'anthropologie et la théologie, mais aussi l'épistémologie des sciences sociales en Afrique noire. Les thèmes qui y sont traités sont divers, couvrant ainsi la plupart des secteurs qui déterminent la société globale (africaine) : ce qu'il appelait le « monde d'en-bas », c'est-à-dire les paysans, les femmes, les jeunes abandonnés à eux-mêmes, l'éducation, le village, la ville, le développement, le travail, l'entreprise, l'Église catholique et la religion, la population, la science et la production du savoir. L'État et le pouvoir, l'Occident et l'Afrique, le colonialisme et néocolonialisme, etc. Dans ses ouvrages, il procède à l'analyse des phénomènes sociaux à l'étude, en fait la critique profonde et met en évidence les défis à relever pour que l'Afrique « aille mieux ».

[43]

De par la contribution exceptionnelle et hautement significative qu'elle a apportée aux sciences humaines et sociales en Afrique, l'œuvre de Jean-Marc Ela fait partie du patrimoine intellectuel du continent. Dans cette perspective, il a laissé un immense héritage aux générations africaines d'aujourd'hui mais aussi à celles de demain. Ce qu'il avait écrit jadis à propos de Cheikh Anta Diop, peut s'appliquer à Jean-Marc Ela maintenant qu'il n'est plus de ce monde :

a mort subite de cet homme frappe toute l'Afrique. Il faut se relever de ce choc pour méditer sur le sens et la portée d'une œuvre qui a ébranlé les fondements de la pensée moderne. Ch. A. Diop (Jean-Marc Ela en substitution) n'a pas seulement légué un riche héritage aux générations africaines : c'est l'apport de cet homme à l'histoire de l'humanité qui doit être pris en compte ²⁸.

On peut se réjouir du fait que, dans les deux années qui suivirent sa mort, on a déjà commencé à décrypter son œuvre dans des colloques et dans des ouvrages collectifs ²⁹. C'est à cet exercice de décryptage de

²⁸ Jean-Marc Ela, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, l'Harmattan, 1989, p. 9.

²⁹ 1. *Savoir, culture, développement et renaissance de l'Afrique*, Colloque international organisé par le Département de travail social et des sciences sociales en Hommage à Jean-Marc Ela, les 6 et 7 octobre 2010, Université du Québec en Outaouais (UQO), Québec, Canada.

l'œuvre sociologique de Jean-Marc Ela que je voudrais modestement me prêter dans le présent livre.

2. Journée d'Hommage à Jean-Marc Ela organisée par le Groupe de recherche interdisciplinaire sur l'Afrique au sud du Sahara (GRIASS), Louvain-la-Neuve, 23 décembre 2010, Belgique.

3. « Jean-Marc Ela & Séverin Cécile Abega. Un engagement scientifique », *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de philosophie*, vol. 8, nos 1-2/2012, Éditions Terroirs et Kartala.

[44]

**SOCIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA
OU QUAND LA SOCIOLOGIE PÉNÈTRE EN BROUSSE.**

Chapitre II

CONFLITS ET VIOLENCE DANS LA QUATIDIENNETÉ AFRICAINNE

2.1. Paradigme de l'acteur social et sociologie de la vie quotidienne

[Retour à la table des matières](#)

Jean-Marc Ela appréhende les réalités sociales des sociétés africaines à partir de la sociologie de la vie quotidienne qui est issue du paradigme de l'acteur social, lequel postule la rationalité ou l'intentionnalité de l'*homo sociologicus*. Le concept de paradigme est utilisé pour désigner le langage dans lequel sont formulés les éléments fondamentaux d'une théorie. Ainsi, le paradigme de l'acteur social inclus dans son langage les notions d'action, de finalité, de liberté, de choix, de préférences, de stratégies, de contraintes structurelles dont jouissent ou subissent les acteurs sociaux dans un contexte social donné (Boudon, 1977).

La sociologie de la vie quotidienne s'intéresse à la « manière dont les individus mènent leur existence au jour le jour, les temporalités qui organisent la vie sociale, les modes de réalisation des unités sociales, les façons dont les individus s'associent, si fugaces soient-elles... »

(Akoun et Ansart, 1999 : 562). La sociologie de la vie quotidienne a également pour objet l'analyse de l'activité relationnelle qui donne lieu à des interactions manifestes ou latentes dans la vie de chaque jour ainsi qu'aux faits sociaux les plus triviaux, banals, insignifiants, aux inventivités des individus ordinaires (Lefebvre, 1961). La sociologie de la quotidienneté se donne aussi pour objectif de « repérer les grandes formes d'organisation de l'expérience quotidienne, les savoirs quotidiens, les anticipations qui assurent la fluidité du contact social, de montrer à quel point l'idéalisation du “je peux le faire à nouveau” structure les activités et les actions » (Akoun et Ansart, 1999 : 562). La vie quotidienne est aussi considérée comme le « lieu où “l'individualité qualitative” affronte et se confronte aux exigences de l'ensemble social » (*ibidem* : 562). Dans l'œuvre de Jean-Marc Ela, on verra ainsi l'analyse microsociologique et macrosociologique des phénomènes sociaux de la quotidienneté.

2.2. Les conflits et les formes de violence dans la quotidienneté africaine

[Retour à la table des matières](#)

Le point de départ en même temps que la centralité de l'appréhension des réalités sociales des sociétés africaines par Jean-Marc Ela, est fondamentalement la sociologie de la vie quotidienne. Un exemple type qui illustre très bien cette affirmation est l'analyse qu'il a faite du rôle des conflits et de [45] la violence dans la vie quotidienne des sociétés africaines contemporaines où des millions d'hommes, de femmes et de jeunes sont confrontés à la crise de l'État et de l'économie du fait des programmes d'ajustements structurels et de la mondialisation (Ela, 1999). « Nous entrevoyons la nécessité d'une archéologie de la *violence* et des *conflits* dans les sociétés africaines qui ont leurs “arts de faire” en mettant en œuvre des ruses et des tactiques. Cette démarche s'impose si l'on se décide à revenir au concret pour retrouver la “banalité de l'horreur” et montrer comment la “tragédie” est quotidienne dans l'Afrique contemporaine. Une telle reconversion est impossible sans une mutation de regard » (*ibidem* : 105).

2.2.1. Définition sociologique des notions de conflit et violence

[Retour à la table des matières](#)

Comment la sociologie définit-elle les notions de *conflit* et *violence* ainsi que leurs caractéristiques respectives ? Le conflit signifie « opposition entre des individus ou des groupes sociaux défendant des valeurs ou des intérêts divergents, et cherchant à instaurer un rapport de force en leur faveur » (Alpe *et al.*, 2005 : 38). Pour Simmel (1908a), le conflit est une des formes normales d'action réciproque et, hormis les cas limites où les acteurs en conflit cherchent à éliminer l'adversaire, il remplit une fonction de socialisation. D'abord il renforce la cohésion de chacun des groupes sociaux qui y prend part, ensuite il occasionne des compromis qui renforcent la cohésion de la société globale.

Dans son acception courante, la *violence* renvoie à l'usage de différents moyens ou mécanismes par un individu ou un groupe social afin d'imposer sa volonté contre celle d'un autre individu ou d'un autre groupe social. Elle se présente sous différentes formes selon les moyens utilisés. On parlera ainsi de la violence physique (usage de la force humaine, d'une arme), la violence psychologique (attaque au mental d'un individu), la violence verbale (usage d'un mot grossier), la violence symbolique (imposition des éléments culturels arbitraires en général et d'une idéologie de façon plus particulière d'un groupe à un autre afin de maintenir ou de consolider son pouvoir). Dans ses manifestations, on distingue deux sortes de violence : celle qui est faite envers les personnes et celle qui approprie des biens convoités. Les aspects objectifs (les crimes commis et le nombre de victimes) et subjectifs (par exemple l'insulte peut être considérée comme une agression) de la violence sont très liés.

En sociologie, la violence s'explique de différentes manières selon les auteurs. Pour Émile Durkheim, la violence est un indicateur d'anomie dans la société et son escalade par croissance des taux de [46] criminalité exprime une crise du lien social. Pour le sociologue fonctionnaliste Lewis A. Coser, trois fonctions principales sont attribuées à la violence :

1. une fonction de réalisation de soi : c'est le moyen pour les opprimés de retrouver leur dignité (la révolution), ou le moyen pour des jeunes défavorisés d'accéder à une forme de réussite sociale (délinquance juvénile) ;
2. une fonction de signal du danger : c'est la mise en évidence d'une dysfonction sociale, d'un état pathologique qui met en péril la cohésion sociale (mouvement pour les droits civiques dans les années 1960 aux États-Unis) ;
3. une fonction de catalyseur : c'est l'usage de la violence qui a un impact sur ceux qui ne participent pas au conflit (sensibilisation de l'opinion publique) (Alpe *et al.*, 2005 : 280-281).

2.2.2. Mutation de regard scientifique sur l'Afrique

[Retour à la table des matières](#)

Par « mutation de regard », Ela entend *lire autrement* l'Afrique, en l'occurrence par la sociologie de la vie quotidienne. La démarche de la sociologie de la vie quotidienne s'apparente à *la démarche de la parabole dans l'Évangile*³⁰. Mais au lieu de l'Évangile, il s'agit plutôt de la sociologie. Le sociologue considère un objet ou un fait quotidien banal, anodin, trivial, insignifiant, l'inscrit ensuite dans une problématique de recherche en le reliant logiquement au phénomène social plus large auquel il se rapporte ; enfin il procède à l'analyse à partir d'un cadre de référence. Du point de vue méthodologique, « l'analyse de la vie quotidienne a pour but de révéler la richesse cachée sous l'apparente pauvreté du quotidien, dévoiler la profondeur sous la trivialité, atteindre l'extraordinaire de l'ordinaire » (Lefebvre, 1958, cité par Ela, 1999 : 104).

Mais pour analyser les conflits et la violence dans la vie quotidienne en Afrique contemporaine, trois remarques préalables s'imposent selon Ela : 1) les théories macrosociologiques ont une portée heuristique très limitée dans une telle recherche ; 2) les médias internationaux et nationaux qui ne considèrent comme conflits que les guerres, les massacres et les génocides ne rendent également pas [47]

³⁰ Voir Henri Mendras et Michel Forsé, *Le changement social. Tendances et paradigmes*, Paris, Armand Colin, 1983, p.8.

compte de la « centralité des microconflits qui structurent les microsociétés africaines et s'inscrivent dans les trajectoires de la vie quotidienne » (*ibidem* : 106) ; 3) le mythe des sociétés africaines harmonieuses, conviviales, unanimistes n'apporte pas non plus une contribution à l'intelligence des rapports dynamiques entre conflictualité, violence au quotidien et mutations sociales dans les sociétés africaines contemporaines.

Au total, pour Ela, étudier les conflits et les formes de violence dans la quotidienneté africaine pose d'abord des questions d'épistémologie et de méthodologie. En effet, cela invite au préalable « à procéder à une réappropriation critique et une ré-conceptualisation des conflits à partir du “monde d'en bas” où se posent les vraies questions de la vie quotidienne en Afrique. À la limite, il s'agit de mettre en lumière les formes spécifiques de la violence au cœur du processus de la crise de l'État et du basculement des pans entiers de la société vers “l'informel” et le “souterrain” » (*ibidem* : 108). Et une relecture des pères fondateurs de la sociologie permet de montrer le bien-fondé épistémologique et méthodologique de la sociologie de la vie quotidienne pour mieux comprendre certains phénomènes sociaux dans les sociétés africaines où, « en un sens, le plus important n'est pas nécessairement ce qui se voit, mais ce qui se cache. Plus précisément, les objets longtemps boudés par la recherche technocratique sont les plus révélateurs pour la compréhension en profondeur du vécu de nos sociétés en gestation » (*ibidem* : 103).

Pour les sociologues classiques, Émile Durkheim (1978), Max Weber (1964) et Georg Simmel (1908b et 1903), l'objet même de la sociologie est l'étude de la forme du lien social dans la société. Celui-ci se définit comme l'ensemble des relations sociales qui se tissent entre les individus et se structurent selon un ordre social donné. Les bases de cet ordre social se situent à deux niveaux de la société : au niveau microsocial où se déroule l'interaction, et au niveau macrosocial où s'opère la cohésion sociale. Selon les trois pères fondateurs de la discipline, dès lors qu'il y a transformation du lien social, les mécanismes d'exclusion sociale se mettent en branle en même temps que les représentations collectives où les valeurs communes deviennent floues. Pour que les individus puissent continuer à vivre ensemble et à former une société, des mécanismes relatifs à l'ordre social, à la cohérence des représentations collectives ou des valeurs et à la cohérence

du lien social entrent également en jeu (Assogba, 2000). On assiste alors à un processus de recomposition d'un nouveau lien social au sein des individus et des groupes exclus qui instaurent des pratiques sociales [48] alternatives et produisent de nouvelles représentations collectives communes. Le plus souvent ces mécanismes sont inédits et non perceptibles par la société globale.

Dans le cas de l'Afrique, il « s'agit de retrouver le rôle des mille petites superstitions attachées aux mots et aux choses, aux gestes et aux faits de tous les jours. Pour cela, il faut revenir au quotidien pour redécouvrir " l'homme ordinaire " dans les lieux où, grâce aux "arts de faire", aux ruses subtiles, aux "tactiques" et "stratégies" qui mettent en œuvre les pratiques inventives par lesquelles il tente de faire face à la violence des choses » (Ela, 1999 : 104). Mais c'est en (re) considérant toute la capacité heuristique de la banalité que l'on peut bien analyser toutes ces pratiques sociales. « Tout le problème est de savoir s'il ne faut pas reconsidérer le "banal" et "l'insignifiant" pour repérer les dynamiques et les logiques qui travaillent en profondeur l'Afrique contemporaine » (*ibidem* : 105).

C'est la sociologie simmelienne qui permet une telle interprétation de la réalité sociale conflictuelle. En effet, si les deux premiers classiques ont particulièrement étudié le niveau macrosocial, le troisième, soit Simmel, s'est préoccupé du lien social au niveau microsociale en analysant les interactions des individus entre eux. Il en arrive à la proposition selon laquelle aucune société ne saurait prendre une forme donnée « sans une certaine proportion d'harmonie et de discorde, d'association et de compétition, de tendances favorables et de tendances défavorables (...). En un mot, « sans le conflit, aucun groupe social n'aurait la capacité de manifester un processus de vie réelle » (Simmel, 1908a : 31-32). Au niveau de l'interaction, le conflit provoque une transformation du lien social, mais parallèlement il y a recomposition d'un nouveau lien social qui fait en sorte que le groupe social continue d'exister. Pour Simmel, le conflit est une des formes normales d'action réciproque.

Dès lors, l'objectif de la recherche sociologique est d'une part, d'identifier les mécanismes de régulation des tensions conflictuelles menaçantes pour la société et d'autre part, de repérer les pratiques sociales innovantes par lesquelles les groupements humains se réorganisent pour retrouver leur cohésion sociale en surmontant les dissen-

sions et les clivages qui les menacent. En ce qui concerne les sociétés traditionnelles africaines, elles élaborent des stratégies pour « exorciser » la violence en brisant les forces de transgressions de l'ordre établi. En effet, des « tentatives subtiles visent à désamorcer les tensions et les conflits qui ne peuvent être masqués. Ainsi, les fêtes et les rites cherchent à célébrer l'unité autour de l'ancêtre commun de manière à gérer les ruptures et les [49] désordres par un processus de dramatisation et sacralisation du jeu des forces antagonistes » (Ela, 1999, 107).

Dans le cas de l'Afrique contemporaine, se demande Ela, dans quel contexte se manifeste cette dynamique conflictuelle dialectique qui, en dernier ressort, fait que les sociétés africaines à l'instar des autres continuent d'exister ? En réponse à cette question, le sociologue soutient que cette manifestation se déroule sur le fond d'un système d'inégalités et de domination engendré par l'État postcolonial. Les stratifications sociales qui en résultent, reproduisent des inégalités si rapidement que cela risque de devenir « un potentiel énorme de conflictualité prêt à éclater dans les sociétés où la précarité et la pénurie constituent la trame de la vie quotidienne » (*ibidem* : 108). Il existe donc des espaces d'insécurité qui font de la vie quotidienne un lieu de conflits et de violence enraciné dans les structures de vie sociale. « Ce constat oblige à retrouver les conflits dans les structures du quotidien » (*ibidem* : 108).

2.3. Études de cas

[Retour à la table des matières](#)

La famille, le ménage, la relation de couple ; la rue, le pouvoir, l'univers de la précarité et de la débrouille puis le contrôle de l'imaginaire sont les systèmes sociaux au sein desquels Ela cerne les conflits et la violence plus discrets au quotidien. Les mécanismes ordinaires, anodins ou banals de conflits et de violence qui sont identifiés par l'auteur sont : le « regard et la mimique », le « refus de manger le plat préparé par l'épouse », les « relations sexuelles », la « répression policière », l' « argent », les « ressources matérielles ». Par ailleurs, tenant compte du contexte social de l'Afrique contemporaine où l'ordre et le désordre ne sont plus régulés par le processus de ritualisation destinés

à reconstruire la cohésion sociale, les acteurs sociaux individuels et collectifs élaborent des stratégies novatrices face aux mécanismes auxquels ils sont confrontés.

2.3.1. Famille-ménage-couple, conflits et violence

[Retour à la table des matières](#)

La famille comme microsociété est le lieu par excellence de conflits et de violence sous ses différentes formes. Ainsi, c'est en premier au sein du système familial qu'Ela met en lumière ces derniers dans la quotidienneté. Les acteurs sociaux étudiés ici sont le conjoint et la conjointe. La méthodologie des récits de vie d'un nombre de couples lui a permis de « découvrir la variété des relations conflictuelles qui constituent la trame de la vie conjugale » (*ibidem* : 109).

[50]

Le regard

L'expression du *regard* sur l'autre, par exemple celui de l'épouse sur l'époux, est la manifestation d'un conflit conjugal. Le regard, explique Ela, « est une parole dense dont le sens dévoile publiquement les intensions exprimées par les conjoints. En Afrique noire, on se souvient de la force du “mauvais regard” à travers lequel se révèle le “mauvais cœur” » (*ibidem* : 110). À leur tour, ces deux éléments symbolisent la colère, les reproches, la réprobation ou la révolte. Pour préserver le lien social et maintenir la cohésion sociale au sein du couple, et de manière plus large de la famille, il faut « contrôler » ses regards.

Le refus de manger

Une autre source de conflit dans la vie conjugale, c'est le *refus de manger*, de l'époux, le repas soigneusement apprêté par son épouse. Ce geste revêt plusieurs significations. Il représente d'emblée un acte de rejet de la conjointe et crée un contexte de crise dans la vie familiale. Il dit que quelque chose ne va pas entre les conjoints et ainsi remet en cause le lien conjugal. Il traduit la mésentente et met en évidence un climat potentiel de conflit qui n'attendait qu'une occasion propice pour éclater.

De manière plus profonde, explique Ela, la femme comprend par le geste de *refus de manger à la maison* que « son mari a d'autres partenaires auprès desquelles il s'alimente ». Dans son apparence banale, ce comportement devient cependant un incident qui suscite des soupçons. « Comment, se demande à juste titre Ela, « résister à la tentation de croire que l'homme se laisse entretenir hors-mariage dans les milieux où le "phénomène des bureaux" tend à devenir une véritable institution ? » (*ibidem* : 110). En effet, il est bien connu que dans les villes africaines, hormis le phénomène de prostitution, il existe des lieux de rencontre et d'intimité appelés, métaphoriquement dans le langage populaire, « chantiers » ou « maquis », qui peuvent permettre au mari de se passer des repas familiaux habituels et avoir le loisir de manger dans une nouvelle atmosphère. Ainsi, le « refus de la nourriture s'inscrit dans un système de signes qui met en lumière les formes de rupture qui menacent l'harmonie des ménages » (*ibidem* : 110).

[51]

Les relations sexuelles

Les tensions deviennent très vives et font entrer en jeu un facteur de conflit qui touche directement l'intimité du couple ; il s'agit des *relations sexuelles* qui rendent les problèmes plus aigus pouvant parfois entraîner de la violence conjugale. Des enquêtes sur la famille montrent que le vécu sexuel sous au moins deux formes est un domaine de conflictualité quotidienne. L'une d'elles c'est les relations sexuelles hors mariage qui peuvent entraîner le divorce. L'autre forme c'est la fréquence de ces relations qui devient source de tensions en

raison des divergences entre les conjoints. Pour étayer son analyse, Ela cite un extrait d'entrevue effectuée avec une femme de 36 ans, mariée depuis onze ans (*ibidem* : 111).

Mon mari veut faire l'amour tous les jours même quand je suis fatiguée. Quand je refuse, il devient tout malheureux et supplie, alors j'ai pitié de lui. En ce moment-là, tu ne peux plus savoir que c'est lui qui me fait souvent la gueule en disant qu'il va prendre une deuxième femme. Il me fait des chantages, des menaces ; le jour, prend des décisions dures et la nuit quand il veut la chose, tu ne le reconnais pas, il devient tout petit, il supplie, parfois il a envie de pleurer, j'ai pitié et je cède... J'en ai parlé à ma sœur qui elle a un cœur dur, elle me dit de serrer et de profiter en ce moment pour l'obliger à me faire tout ce que je veux. On négocie, mais ce n'est pas toujours facile parce que lui n'a que ça à faire alors que moi j'ai d'autres charges le jour.

De cette citation, Ela tire des éléments d'analyse sociologique. D'abord, il y a un renversement des hiérarchies qui s'opère autour des enjeux sexuels. « Le pouvoir masculin ne semble s'imposer que le jour. Dès que la nuit tombe, ce pouvoir s'écroule » (*ibidem* : 111). Il explique ensuite les logiques et les stratégies des acteurs sociaux concernés, soit l'époux et l'épouse. Le premier cherchant à conserver sa position, il déploie une stratégie de « chantage » qui consiste à rappeler « sa capacité à recourir à d'autres solutions pour réagir au refus de sa femme. Mais ses manœuvres sont vaines. Bien plus, elles révèlent les limites de celui qui doit se faire "tout petit" pour satisfaire son désir » (*ibidem* : 111). Pour montrer que son corps dépend d'elle seule, la femme a recours à la stratégie de « la dure ». La nuit lui confère un pouvoir et un privilège qui lui permettent d'obliger le conjoint à négocier et à répondre à ses (la femme) exigences. Et Ela d'en tirer une proposition sociologique. La « relation au corps se vit dans un rapport de force dont l'intensité est d'autant plus grande que l'acte sexuel se fonde sur un système d'inégalité et de domination » (*ibidem* : 111).

[52]

Le refus d'utilisation du condom

En ces temps où le risque du sida est grand, les nouvelles générations de femmes africaines ont tendance à exiger le port des condoms par leurs partenaires. La tendance des partenaires à refuser d'en utiliser devient source de conflit. Ela cite un extrait d'entretiens avec les étudiants et étudiantes mariés à Yaoundé (*ibidem* : 112).

Depuis qu'on parle du sida, nous avons de plus en plus de problèmes. Lorsque mon mari veut aller avec moi, je ne suis jamais sûre de ce qui peut arriver. Je me méfie de plus en plus et j'ai peur. Sachant ce qui se passe sur le campus ici à Ngoa où les garçons veulent avoir plusieurs « petites », je tiens à ce que mon mari prenne des précautions. Je lui demande de mettre la « chaussette » comme on dit. Ce n'est pas facile. Il trouve toujours un prétexte en disant « Tu ne me fais pas confiance ». Cela nous dérange. Pour moi, je veux lui prouver qu'il peut compter sur moi, mais la santé c'est quand même important. Il n'est pas question de la mettre en danger pour répondre aux avances de mon mari.

C'est un cas parmi d'autres qui montre qu'à « l'heure du sida » le rapport au condom est un facteur de conflits dans certains couples. Si les conflits dans la vie conjugale qui ont été mis en évidence jusqu'ici sont causés par des mécanismes liés directement aux époux et épouses, les relations parentales peuvent aussi être objets de conflictualité.

L'ingérence de la belle-famille

Il en va ainsi de *l'ingérence de la belle-famille*. La logique de cette intrusion c'est que l'on considère la femme mariée comme « une étrangère » dans son propre ménage. Dans cette perspective, les sœurs et les frères du mari se croient tout permis. « Non seulement tout leur est dû quand ils arrivent chez leur frère, mais celle qui est supposée être la maîtresse de la maison doit se contenter de regarder, sans réagir, la parenté de son mari se servir des biens dont elle est réduite à n'être la gardienne » (*ibidem* : 112). C'est ainsi que les relations avec la belle-famille sont sources de vives discussions dans le couple.

L'ingérence des parents de la femme

Par ailleurs, l'ingérence des parents de la mariée peut être nuisible à la vie conjugale dès lors qu'ils se donnent le droit de protéger leur fille en contrôlant les ressources financières et matérielles du gendre, particulièrement lorsque celui-ci occupe une position sociale supérieure dans la stratification sociale [53] de la société. La conséquence de cette ingérence est que le « mari devient comme un étranger dans son foyer où les grandes décisions sont prises sous la pression de son beau-père ou de sa belle-mère » (*ibidem* : 113). On comprend alors que les fréquentations régulières entre les conjoints et leurs familles respectives peuvent aggraver les conflits dans le couple. Dans ce cas, les contacts fréquents avec les uns et les autres ne sont pas toujours souhaitables, surtout si l'on veut maintenir, toutes choses égales par ailleurs, l'harmonie au sein du couple et la cohésion sociale dans la microsociété que représente la famille.

L'argent

Un autre fait qui crée de graves conflits dans le couple c'est le rapport à l'argent qui diffère selon le sexe. Par exemple, anticipant la relative indépendance financière que peut acquérir leurs femmes, des maris ne favorisent pas toujours l'exercice d'un travail salarié par celles-ci. Sans doute que les époux craindraient de perdre leur pouvoir et leur prestige de principal pourvoyeur non seulement du couple mais aussi de la famille. Ela présente différents comportements possibles des maris (1999) :

1. Le mari peut empêcher sa femme de faire des études de niveau supérieur qui permettrait à celle-ci d'avoir un statut socio-professionnel supérieur au sien.
2. Il arrive que certains maris cachent ou brûlent le diplôme de leurs femmes durant la période des concours professionnels.
3. Si le travail de la femme est permis dans le secteur informel c'est sans doute parce qu'il s'agit d'une activité économique précaire dont la nature est dans une certaine mesure un prolongement de la vie domestique.

gement des tâches domestiques qui sont dévolues traditionnellement aux femmes.

Si dans les cas de figures des conflits présentés ci-dessus l'autorité financière de l'homme dans le foyer a été prédominante, les mutations familiales en cours dans les villes d'Afrique, telles que la montée des femmes chefs de ménages par leur prise en charge du budget familial, leur emprise sur les décisions importantes et, en conséquence, la mise en cause du principe de la suprématie du mari, engendrent une nouvelle conflictualité dans la vie conjugale. Les Programmes d'ajustement structurel (PAS) imposés aux États africains par le Fonds monétaire international (FMI) et la Banque mondiale, dans les années 1970-1980, ont également un impact grave sur les relations matrimoniales. La baisse [54] des salaires et leur irrégularité exposent les ménages à des formes d'explosion dont les conséquences peuvent être fatales. Et Ela de présenter le cas d'un ménage tiré d'une enquête de récit de vie effectuée au Cameroun en 1994 ³¹.

Trois mois après la baisse des salaires, M. Beko n'arrive plus à subvenir aux besoins de sa famille jadis paisible. Néanmoins, Mme Beko vent des beignets dans le hangar qui leur servait de garage. Le mari ne lui apporte aucun soutien. Très vite, son petit capital s'effondre, les factures impayées s'accumulent. Pire leur fille aînée est renvoyée du lycée où travaille son père, pour non paiement des frais de scolarité. Mme Beko veut des explications. Son mari tempête. Alors éclate le conflit : refus de manger, rentrées tardives, boycott des relations sexuelles, sorties intempêtes, violence, etc. Après enquêtes, Mme Beko se rend compte que son mari a une liaison extra-conjugale avec une femme libre et salariée (Pangop, 1994 cité par Ela, 1999 : 115).

En dernière analyse, l'« histoire de ce ménage illustre les mises en scène de la conflictualité dans ces pays d'Afrique où le “dehors est dur” » (*ibidem* : 115).

³¹ Alain Pangop, « Quand la pauvreté s'installe, l'amour s'échappe par la fenêtre », dans *Génération*, no 003, 24-30 août, 1994.

2.3.2. La rue, le pouvoir, le conflit et la violence

[Retour à la table des matières](#)

Au-delà des conflits conjugaux et familiaux que nous venons d'analyser, il convient de considérer ceux qui affectent violemment et souvent la vie quotidienne des « gens ordinaires » qui sont provoqués par leurs rapports avec l'État ou le pouvoir. En effet, soutient Ela, si « l'homme est un être de chaque jour, une attention particulière doit être accordée à l'examen des fondements qui rendent compte des dynamiques de violence et des situations conflictuelles dans la vie quotidienne » (*ibidem* : 115).

Au cours des vingt-cinq dernières années, la rue comme lieu de banalité est devenue un champ où se cultive la « culture de conflits et de violence ». La régulation des transitions démocratiques durant la décennie 1990-2000 par les États africains a fait de la rue un espace où le pouvoir, le citoyen et le citoyen se rencontrent. Cette rencontre se traduit le plus souvent par un conflit inégal et violent qui oppose le « pot de fer » - c'est-à-dire la police, la gendarmerie et parfois l'armée, ces forces munies de matraques, de bombes lacrymogènes et de mitraillettes - et le « pot d'argile » - c'est-à-dire les jeunes [55] qui pour se défendre n'ont le plus souvent que des cailloux, des slogans et des tracts. L'enjeu de ce conflit « c'est la réappropriation du pouvoir **par le peuple « ET » de la fondation d'un nouvel ordre politique** » (*ibidem* : 117), soit la démocratie.

En effet, si la seule réponse que l'État donne aux demandes sociales et politiques du peuple est la radicalisation par l'intensification de la violence et de la répression, c'est parce que le contrôle de la rue et d'autres espaces comme les campus universitaires, la cour des Lycées et le marché par les manifestants devient synonyme de « capture du pouvoir lui-même. En prenant possession de cet espace, l'on assure une véritable emprise sur l'ensemble du système social et politique » (*ibidem* : 116).

Les coûts humains liés à la violence des régimes de dictature dans les processus démocratiques en Afrique sont lourds et témoignent de ce que Ela décrit comme les « chiffres de l'horreur qui structurent la

vie au long des jours et des nuits » (*ibidem* : 119). Il propose des indicateurs pour évaluer le « prix de la démocratie » à partir de ce qu'on observe dans la vie quotidienne :

1. le nombre de victimes de la violence policière ;
2. les arrestations arbitraires ;
3. les détentions abusives ;
4. les tortures dans les camps de la mort et les commissariats de police ;
5. les bastonnades des leaders de l'opposition ;
6. la répression des centaines de journalistes et la violence de la liberté d'opinion ;
7. l'exclusion des étudiants accusés d'être à l'origine des revendications à l'université ;
8. l'état de misère et de clochardisation dans lequel on laisse mourir les universités considérées comme un foyer d'opposants et de rebelles ;
9. l'exil forcé des intellectuels, des artistes et des créateurs engagés ;

[56]

10. l'intimidation et l'étouffement des forces critiques condamnées à l'exil intérieur (musiciens, écrivains, hommes et femmes de théâtre, milieux d'affaires, élites religieuses indociles).

Outre la répression des manifestations de masse, il convient d'ajouter la répression et l'harcèlement policiers que subissent au quotidien « les vendeurs à la sauvette » et les jeunes de la rue. Mais au-delà de ce prix élevé de la démocratie et malgré le fait que l'on a assisté au retour en force des dictatures dans des pays comme le Togo, le Cameroun, la République démocratique du Congo, Ela considère quand même que tous événements conflictuels et violents qui se passent dans la quotidienneté dans la rue, font de celle-ci un espace singulier où l'on peut lire et vivre les mutations sociales, politiques et culturelles de l'Afrique contemporaine.

2.3.3. La rue, la précarité, la débrouille, le conflit et la violence

[Retour à la table des matières](#)

Ela approfondit son analyse des conflits en prenant pour objet d'étude l'univers de la précarité et de la débrouille. Il part du constat que des contraintes structurelles, en l'occurrence la faillite et l'épuisement du modèle néocolonial de croissance et de développement, les processus d'exclusion des individus, des groupes ou des régions des réseaux officiels d'accumulation, le développement d'une « économie de prédation », la mainmise des sociétés multinationales sur d'importantes ressources naturelles, les PAS, etc. ont produit des contextes d'insécurité matérielle et de crise de subsistance qui représentent des situations favorables à l'explosion des conflits et de différentes formes de violence dans les sociétés africaines. Ceux-là et celles-ci se produisent à partir du rapport des acteurs sociaux à l'argent dans les échanges économiques. Les « sociétés africaines, écrit Ela, affrontent "la violence de l'argent" dans un contexte de découplage entre la croissance démographique et la création des richesses » (*ibidem* : 121).

Dans sa démarche, Ela propose une orientation de la recherche sur les conflits au quotidien qui consiste à mettre en lumière les effets de cette violence dans les faits ordinaires comme :

1. les manières de manger, de s'habiller, de se loger, de s'éclairer ou de se déplacer ;
2. les attitudes et les comportements en matière de procréation ;
3. l'accès au marché de la santé, du savoir, du travail et du mariage ;

[57]

4. les rapports sociaux au cœur de la vie quotidienne : relations de proximité et de voisinage, visites, etc. (*ibidem* : 121).

Les « gens d'en bas » pour qui ces faits deviennent contraignants, les stratégies qu'ils développent dans une situation difficile d'accès aux ressources, demeurent la rue où ils exercent le « métier de la débrouille » pour exister ou vivre. L'univers de la débrouille se présente dès lors comme un lieu où se déploie un imaginaire de survie dont l'enjeu est le pouvoir. Selon Ela, la mise en œuvre d'une « sociologie de la débrouille » s'articulant avec une sociologie politique et une « économie politique des conflits au ras du sol » demeure un champ à explorer. Il indique quelques repères ouvrant des perspectives d'analyse. Il s'agit de faire un effort d'étude pour revisiter « l'économie réelle » des pays d'Afrique où l'on assiste au « triomphe de l'informel ». Dans cette perspective, Ela convie les chercheurs africains à :

1. restituer l'univers de la débrouille avec ses ruses, ses tactiques, ses stratégies, ses réseaux, et ses formes d'organisation dans les pratiques quotidiennes ;
2. retrouver les modes de gestion de l'incertitude par une culture du risque ;
3. reconsidérer le royaume de la débrouille comme un monde féroce et dur structuré par les formes occultes ou ouvertes de violence. Plus radicalement, il s'agit de voir comment à travers l'art de la débrouille, les ruses de l'intelligence des ordinaires se manifestent par les pratiques et les comportements où se révèlent les dynamiques de l'imaginaire politique (*ibidem* : 122).

En termes d'hypothèse, l'analyse de ces thématiques permettrait de cerner une culture de la débrouille qui réactualise au quotidien une mémoire historique « d'insoumission et d'indocilité », (caractéristique de *l'homo africanus*) dès lors qu'émergent, en marge de normes établies, de nouveaux rapports au travail, à l'argent et à l'État. D'ailleurs l'observation de *l'homo economicus* du secteur informel justifie une telle hypothèse : généralement il est rebelle aux vocabulaires et au discours officiels, à l'ordre établi, il rejette l'autorité, tourne en dérision les mots d'ordre, les slogans des partis politiques, les noms des dirigeants. Le désordre est pour lui une source de pratique sociale nova-

trice pouvant déboucher sur la création d'un ordre nouveau, etc. Tout se passe comme si face à « l'incapacité de l'État à formuler des politiques sociales dignes de ce nom, les gens s'organisent : [58] "Profession : je me débrouille". Le dynamisme et la créativité dont ils font preuve se déploient dans tous les domaines. Pour survivre, la génération des "débrouillards" ne s'embarrasse d'aucun scrupule : tendance à investir les corps par l'accélération de la prostitution ; réappropriation des pratiques officielles d'extorsion et d'escroquerie ; mainmise sur les circuits de la spéculation et contrôle des marchés parallèles ; émergence des comportements compétitifs dans le cadre d'un ordre social fondé sur la culture de la débrouille » (*ibidem* : 123).

Ela voit ces stratégies de survie comme des mécanismes de discordance et d'indiscipline qui s'érigent en un véritable système informel de « résistance » dans des rapports conflictuels entre les acteurs sociaux et l'État. Dans la vie de chaque jour, le monde de la rue est une véritable jungle où règne la culture de la violence avec ce qu'elle comporte de tensions, de luttes entre gangs, d'agressions, de travail forcé des jeunes, de trafics d'enfants, de drogue, etc. Mais « vivre de la rue » ou « vivre dans la rue », c'est vivre constamment dans l'insécurité matérielle, physique et psychologique. Cette situation a pris des proportions alarmantes dans les capitales ou les grandes villes africaines comme Lagos³², Dakar³³, Abidjan, Kinshasa, Yaoundé ou Douala où « l'insécurité a ses rues et ses quartiers ». Face à l'État qui s'avère incapable d'assurer la sécurité des citoyens devant le mouvement de « la violence informelle », les populations inventent leurs méthodes de répression et de prévention des délits, tandis que les « gens d'en haut » ont recours à des sociétés de protection privées. « Le contrôle de l'espace ne cesse d'échapper à l'ordre public au profit des sociétés de sécurité qui prolifèrent dans un climat d'insécurité qu'elles risquent d'entretenir pour justifier leur existence et se perpétuer » (*ibidem* : 125).

L'enracinement des toutes les formes de violence dans la vie quotidienne témoigne sans ambages de la crise des fondements des sociétés africaines. Mais selon Ela il serait hasardeux de conclure à l'except-

³² Lire Michèle Maringues, « Lagos la violente », dans *Le Monde*, 5 janvier 1996.

³³ Lire Abdoulaye Mbodj, « Pikine : la psychose de l'insécurité demeure », dans *Le Soleil* (de Dakar), 10 septembre 1997.

tionnalité africaine quant au développement de l'insécurité et des types d'agression dans la vie urbaine en Afrique, car il s'agit de phénomènes universels de l'urbanisation. En effet, partout dans le monde on observe que l'aggravation des inégalités socio-économiques s'accompagne de la [59] croissance de l'insécurité. Dans ce sens, il faut voir dans les conflits et la violence qui prolifèrent au quotidien dans les villes en Afrique les conséquences de la crise de l'ordre social et politique qui se traduit par l'accroissement des disparités, de la paupérisation des citoyens, de la faiblesse de l'État, de l'augmentation des espaces publics qui échappent à son contrôle et de la criminalisation de ceux qu'il contrôle. Ela interpelle un certain africanisme qui serait tenté, dans ce contexte de crise, de se référer à l'ethnie ou à la région pour rendre compte des tensions et des dissensions qui caractérisent les rapports entre groupes sociaux. « Il nous faut résister aux ravages de l'africanisme pour comprendre en profondeur les phénomènes d'insécurité et les formes de violence vécues dans nos sociétés » (*ibidem* : 126). En l'occurrence, c'est l'analyse des logiques d'exclusion et de frustration des populations précarisées, à partir de la sociologie de la quotidienneté, qui permet de bien saisir les fondements des conflits dans la vie quotidienne en Afrique.

L'on sait avec Simmel que les rapports conflictuels au sein de la société transforment le lien social existant en même temps que se mettent en place des mécanismes de recomposition d'un nouveau lien social. Le processus revêt donc deux aspects intimement liés, dont l'un a pour fonction la régulation des conflits et des formes de violences qu'ils engendrent, et l'autre la provocation de l'émergence des stratégies de cohésion sociale. Dans les sociétés africaines, le processus s'opère par le rabat sur la famille et la parenté, puis procède à la réinvention des rapports d'entraide. En effet, écrit Ela « que l'on constate la force et l'obstination avec lesquelles certains individus s'accrochent à des lambeaux de parenté pour survivre dans un contexte de crise et de paupérisation. Des arrangements s'opèrent en vue d'une réactualisation des réseaux de solidarité permettant d'assurer la permanence des structures de la famille élargie. Tout est organisé pour "re-capturer" les noyaux familiaux afin de les soumettre aux contraintes du système communautaire des droits et obligations fondés sur les rapports lignagers » (Ela, 1997 : IX).

Tout se passe donc comme si les mécanismes sociaux pour le maintien de la cohésion familiale sont particulièrement intenses dans les situations d'insécurité et de précarité³⁴. Mais Ela met en garde contre toute généralisation, car les situations sont diverses. Dans certaines sociétés et contextes on assiste à un renforcement des liens et des réseaux familiaux. Dans d'autres, lorsque la capacité de [60] prise en charge des obligations de parenté est très limitée on observe à un repli stratégique autour de la famille restreinte. Toutefois devant ces réalités, Ela ne manque pas de souligner l'ambiguïté de la renaissance du tissu associatif qui contribue à l'insertion sociale des catégories sociales exclues et précarisées. Cela signifierait que dans les sociétés africaines, il existerait d'autres facteurs non encore identifiés qui participeraient au processus de cohésion sociale consécutif à la rupture du lien social par des conflits. « On le voit : il est urgent d'identifier les logiques qui fonctionnent dans "les sociétés en grappe", de repérer les garde-fous, les poches de pouvoir qui se neutralisent dans les sociétés où malgré toutes les dissensions sociales, l'on retrouve des espaces de convivialité, et les nouveaux réseaux de solidarité alors même que les contraintes économiques fragilisent les liens familiaux traditionnels » (Ela, 1999 : 130-131)³⁵. Mais selon Ela, la religion demeure un facteur incontournable dont on doit tenir compte dans la recherche sur le processus de recomposition du lien social.

2.4. Contribution de Jean-Marc Ela à la sociologie africaine

[Retour à la table des matières](#)

L'intérêt fondamental d'une étude sociologique est sa contribution significative à l'avancement de la connaissance de la réalité sociale, c'est-à-dire son apport à l'explication ou à l'intelligibilité du phénomène social étudié. Dans son œuvre, Jean-Marc Ela contribue à plusieurs égards à la sociologie en Afrique noire. Par sa démarche, il

³⁴ Philippe Antoine et al., *Les familles dakaroises face à la crise*, Paris, ORS-TOM, 1995.

³⁵ Jean-Marc Ela se réfère à Marc Pilon et al., *Ménages et familles en Afrique : approches des dynamiques contemporaines*, Paris, CEPED, 1997.

montre comment peut s'appliquer empiriquement la méthodologie de la sociologie de la vie quotidienne. Le choix des facteurs d'analyse qu'il fait sont en général des choses qui font l'objet de conversation populaire et de régulation coutumière au quotidien, à tel point qu'elles (choses) sont devenues banales pour le sens commun. Par exemples, « le regard conflictuel », « le refus de l'époux de manger le repas de sa femme », « les disputes autour des relations sexuelles entre les partenaires », etc. En montrant que ces banalités renvoient à des conflits au sein de certaines structures sociales bien précises, il apporte une contribution originale ou même inédite à la sociologie de la vie conjugale dans aspects conflictuels, à la sociologie de la famille [61] africaine dans ses ramifications ou ses enchevêtrements avec les belles-familles, la parenté, le voisinage, etc.

L'analyse d'Ela montre que dans un contexte de crise politique et socio-économique, la rue devient au quotidien un univers de rapports conflictuels entre l'État et les citoyens, une véritable jungle où la violence sous toutes ses formes crée l'insécurité chez les jeunes et les couches sociales qui vivent dans la précarité. Par ailleurs, dans cet ordre social en brisure, l'auteur identifie quelques mécanismes sociaux de recomposition du lien social. Dans cette perspective, Ela propose dans le contexte des sociétés africaines, une analyse sociologique théorique de la cohésion sociale, concept-clé qui renvoie nécessairement à celle des rapports dialectiques entre exclusion sociale et insertion sociale (ou intégration sociale) ainsi qu'à la notion fondamentale de lien social.

En Afrique noire où il y a des notions à (re)définir ou à inventer, de la méthodologie à réapproprier, des éléments de théorie appropriés à élaborer pour rendre compte le mieux possible des phénomènes sociaux énigmatiques propres aux sociétés africaines, Ela prend toujours soin d'indiquer au cours de sa démarche des analyses de la réalité sociale à approfondir et des nouvelles pistes de recherches sociologiques à effectuer. C'est là aussi une de ses non moins importantes contributions au développement de la sociologie de l'Afrique.

[62]

**SOCIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA
OU QUAND LA SOCIOLOGIE PÉNÈTRE EN BROUSSE.**

Chapitre III

L'AFRIQUE ET LA SCIENCE

[Retour à la table des matières](#)

Jean-Marc Ela a été toujours préoccupé par le rapport de l'Afrique à la science comme mode de connaissance de la réalité sociale et de ses applications à l'amélioration des conditions de vie des « gens d'en-bas ». Lorsqu'il était professeur à l'Université de Yaoundé I au Cameroun, il avait engagé un important travail d'animation scientifique et pédagogique. Il avait notamment axé la recherche sociologique et l'enseignement de cette discipline sur les grandes problématiques de l'Afrique postcoloniale (population, environnement, croissance urbaine, crise de l'État et du développement, etc.). En 1994, il écrit : *Restituer l'Histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire* dans lequel il affirme que « si l'on veut sortir le Continent noir du musée des connaissances européennes, il faut promouvoir au sein des universités africaines l'enseignement des sciences sociales qui assument le poids du présent, avec les tensions et les conflits, les crises et mutations qui s'imposent à l'observation »³⁶. Considérant que l'Afrique constitue un enjeu de la connaissance, Ela plaide pour un questionnement épistémologique des

³⁶ Jean-Marc Ela, *Restituer l'Histoire aux sociétés africaines. Promouvoir, les sciences sociales en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1994, quatrième de couverture.

sciences sociales et un renouvellement des savoirs à partir des réalités socioéconomiques quotidiennes des « gens d'en-bas » dans le but explicite d'améliorer leurs conditions d'existence.

En exil politique au Canada depuis 1995, il réexamine et approfondit ses réflexions sur ces sujets dans des ateliers issus de deux programmes, celui du Centre de recherche pour le développement international (CRDI) et de la Fondation Rockefeller³⁷, de formation à la recherche des étudiants africains et canadiens inscrits dans les universités canadiennes, programmes administrés par l'Université du Québec à Montréal (UQAM) (Canada) de 1996 à 1999. De 1996 à 1998, il a été co-directeur avec la professeure de science politique Bonnie Campbell à l'Université du Québec à Montréal du Programme canadien de formation à la recherche pour le développement en Afrique, financé par le Centre de recherche pour le développement international (CRDI) (Canada), puis formateur dans l'Atelier francophone du Programme « African Development Dissertation Workshops » [63] de la Fondation Rockefeller³⁸. Dans le cadre des activités du Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), il a assumé en 1997 la direction scientifique de l'Institut sur la gouvernance démocratique consacré à l'économie politique des conflits en Afrique.

Le thème des ateliers était « La recherche dans le contexte social et culturel africain ». Les interventions de Jean-Marc Ela sur ce thème ont constitué le ferment de son Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique (2001). Partant du principe selon lequel le développement passe par la recherche scientifique, il propose une « démarche qui vise à susciter une dynamique de recherche pour le développement à partir des enjeux théoriques, méthodologiques et pratiques dont l'examen s'articule autour de trois axes : les piliers de la recherche participative ; la contextualisation de la recherche pour le développement ; la réappropriation des résultats de la recherche par les acteurs locaux » (Ela, 2001 : 18). Pour Ela, prendre en compte les populations locales dans la finalité de la recherche constitue un défi majeur pour un nouveau projet scientifique en Afrique noire. Ces trois thématiques supposent un nouvel apprentis-

³⁷ Voir Journal *L'UQAM branché*, vol. XXV, no 10, 15 février 1999.

³⁸ Voir Journal *L'UQAM branché*, vol. XXV, no 10, 15 février 1999.

sage des trois principales étapes du processus de la méthodologie de la recherche en sciences sociales qu'il convient de rappeler ici.

1. La première étape est celle de la rupture épistémologique qui « consiste précisément à rompre avec les préjugés et les fausses évidences qui nous donnent seulement l'illusion de comprendre les choses. La rupture est donc le premier acte constitutif de la démarche scientifique » (Quivy et Campenhoudt, 1988 : 16). C'est le moment où le chercheur formule une question bien claire et élabore la problématique de la recherche.
2. La deuxième étape est celle de la construction qui consiste à élaborer un modèle d'analyse ou un cadre théorique ou cadre de référence et à y insérer la problématique. Le modèle d'analyse est un ensemble cohérent fait de définitions des concepts et de propositions dont on détermine les liens logiques entre eux. Bref, c'est le « produit d'un travail rationnel fondé sur la logique et sur un bagage conceptuel valablement constitué » (*ibidem* : 16). On y déduit des hypothèses s'il y a lieu.

[64]

3. La troisième étape est celle de la constatation ou de la vérification de celles-ci à partir de l'observation en recueillant des informations par des instruments de mesure (questionnaires, entretiens individuelles ou de groupe, documents, etc.), informations ou données qu'on traitera et analysera à la lumière du cadre théorique.

Dans la mesure où il s'agit de la recherche pour le développement en Afrique, il faut une pédagogie appropriée pour ce nouvel apprentissage de ces trois étapes. Cette pédagogie doit :

1. mettre l'accent sur les enjeux d'entreprendre un projet de recherche dans le contexte africain ;
2. examiner les conditions permettant de repenser et d'approfondir les démarches d'une recherche dont l'utilité sociale est évidente ;

3. indiquer les éléments épistémologiques permettant de soumettre tout l'appareillage méthodologique de la recherche à l'épreuve des réalités africaines.

Dans sa critique, Hubert Gérard a qualifié cet ouvrage de « manifeste pour une nouvelle recherche, voire un nouveau paradigme au sens de T. S. Kuhn » (Gérard, 2004 : 145). Ce paradigme, c'est d'une part l'analyse critique du rapport historique de l'Afrique à la science en général et aux sciences sociales produites par l'Occident et d'autre part, la définition d'un nouveau projet de science pour l'Afrique, c'est-à-dire selon l'expression même de Jean-Marc Ela de « réinventer la science pour construire en Afrique les sociétés où l'être humain peut s'épanouir dans la totalité et la profondeur des dimensions de son existence » (Ela, 2006a : 387).

3.1. Pour une définition de la science

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir rappelé la définition de la science par quelques auteurs-clés (Morin, 1999 ; Heidegger, 1958 ; Boutot, 1990 ; Portier, 1998 ; Popper, 1984), Ela (2006a : 29-37) présente les grandes caractéristiques suivantes de la science :

- c'est un savoir issu de l'esprit humain, un discours sur la réalité basée sur l'observation de la réalité, mais qui n'est pas la réalité elle-même ;

[65]

- la démarche scientifique exige des méthodes rigoureuses adaptées à l'observation et à l'étude d'un objet donné. Cette démarche implique l'objectivité, c'est-à-dire la capacité pour le scientifique de prendre distance par rapport à ses propres valeurs pour appréhender la réalité ;
- le savoir scientifique est un savoir élaboré par une pluralité d'individus, susceptible d'être critiqué et contrôlé par d'autres chercheurs dans la perspective de la « falsifiabilité » dont parle

Karl Popper (1984), c'est-à-dire qu'une affirmation scientifique doit s'appuyer sur une démonstration permettant à d'autres chercheurs de faire, s'ils le peuvent, la démonstration de sa fausseté ;

- la science suppose l'existence d'un paradigme (Kuhn, 1983)³⁹. Un paradigme n'est pas immuable et peut donc être sujet à des révolutions paradigmatiques et se transformer en faveur de ce qui sera devenu la ligne principale de la conduite scientifique ;
- la définition de la science n'est jamais neutre ;
- le statut de la science demeure un enjeu perpétuel ;
- faire la science nécessite alors un certain pouvoir d'imposer une façon de voir les choses à la majorité. Cela implique des risques et une capacité de persuasion pour renverser ce qui autrefois était admis par tous.

3.2. La raison n'est pas une invention grecque : retour aux origines de la science

[Retour à la table des matières](#)

« Depuis plus d'un siècle, les historiens débattent de la question (de l'origine exclusivement grecque de la raison). Pendant longtemps, on a décrit l'histoire de la pensée grecque comme le passage du mythe à la raison. Auparavant dans les périodes plus reculées, les hommes auraient vécu sous l'empire des dieux, des croyances magiques. Puis soudainement, avec la naissance de la philosophie et des sciences, les hommes auraient accédé à la pensée rationnelle. Ce beau récit n'est plus admis aujourd'hui ». « La thèse selon laquelle les cultures qui ont précédé la Grèce ne sont pas rationnelles n'est plus recevable », affirme Bernard Vitrac, chercheur au CNRS et spécialiste des mathématiques [66] de l'Antiquité. En effet, les grandes civilisations babylonienne ou égyptienne, antérieures à la civilisation grecque, ont développé un imposant corpus de connaissance en médecine, en astrono-

³⁹ Un paradigme peut se définir comme une manière de voir le monde qui s'impose à une société au travers d'une discipline scientifique à un moment de l'histoire de la science et de la pensée.

mie, en mathématique, en botanique. « Ces savoirs n'étaient ni des croyances, ni des simples savoirs empiriques », ajoute B. Vitrac. Les Babyloniens étaient par exemple de grands astronomes. Ils avaient su décrire le mouvement des étoiles avec précision, et prédire leur position à un moment donné. En géométrie, ils avaient fait de nombreuses découvertes : ils connaissaient bien avant que Pythagore ne les démontre, les propriétés du triangle rectangle (le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des autres côtés). Les Babyloniens savaient aussi résoudre des équations algébriques, comme celles du premier ou du deuxième degré. Ils possédaient bien d'autres connaissances en médecine et en botanique. Une partie du savoir grec est tributaire des civilisations égyptienne et babylonienne. Les civilisations qui ont précédé les Grecs avaient donc acquis des connaissances élaborées non réductibles à quelques croyances ou recettes techniques. Comme d'ailleurs la plupart des civilisations humaines. « Il n'existe pas de civilisation qui n'ait pas de connaissances », affirme Maurice Caveing, chercheur au CNRS et lui aussi spécialiste des mathématiques antiques. Depuis que Claude Lévi-Strauss a rédigé *La pensée Sauvage*, les anthropologues ont bien montré qu'il existe dans toutes les sociétés dites « primitives » des corpus de connaissances botaniques, zoologiques, médicales, techniques, etc. qui ne se réduisent nullement à des croyances mythiques » (Dortier, 2000/2001 : 6).

Il est donc erroné d'affirmer que l'Occident est le seul auteur de la connaissance et du savoir. Se présentant comme l'héritier direct de la Grèce antique, l'Occident définisseur de l'histoire de la science n'a reconnu que l'héritage gréco-romain et judéo-chrétien de la science en oubliant :

- l'apport de l'Égypte noire (« Antériorité nègre de la civilisation égyptienne » de Cheik Anta Diop) à la science grecque ;
- l'avance de la science chinoise au 17^e siècle par rapport à l'Europe (ex : ce n'est pas Gutenberg qui a inventé l'imprimerie, le papier et l'imprimerie ont été importés de Chine) ;
- l'apport des sciences arabes (psychologie, sciences de la nature). Au total, la science occidentale est héritière des apports de toutes les civilisations de l'humanité. L'idée de supériorité de prétention de détenir la science originelle et universelle

oblige donc l'Occident à vouloir « scientiser » les autres nations à son savoir.

[67]

3.3. Regard africain sur la science

[Retour à la table des matières](#)

« En fait, dit Ela, le débat de la problématique des rapports entre l'Afrique et la science occidentale remonte à la fin des années 1940 alors qu'elle était le sujet essentiel du mouvement d'idées qui s'était constitué autour d'Alioune Diop, fondateur de la revue *Présence africaine*⁴⁰ et surnommé « Socrate Africain ». De manière particulière, c'est la pensée globale de Diop qui a fortement inspiré Ela pour son *Projet de science africaine*. Il fait alors une relecture des textes fondamentaux de Diop. Dans le premier numéro de cette revue culturelle du monde noir, celui-ci écrit en substance :

Le développement du monde moderne ne permet à personne ni à aucune civilisation naturelle d'échapper à son emprise. Nous n'avons pas le choix. Nous nous engageons désormais dans une phase héroïque de l'histoire. Le salut n'est offert qu'à ceux qui croient en l'homme, en la valeur de l'action humaine et de la science (...). Nous autres, Africains, nous avons besoin de prendre goût à l'élaboration des idées, à l'évolution des techniques (...). Nous devons nous saisir des questions qui se posent sur le plan mondial et les penser avec tous, afin de nous retrouver un jour parmi les créateurs d'un ordre nouveau⁴¹.

Cette citation d'Alioune Diop a fait prendre conscience à Ela de l'importance du doute, du questionnement de la science teintée du particularisme occidental. Diop approfondit sa pensée en disant que « personne, n'a le privilège d'avoir maîtrisé l'Histoire et le Progrès (...). Au lieu des quelques centaines de millions de cerveaux qui se chargent de penser, de diriger et de féconder le monde (...), on sou-

⁴⁰ Le premier numéro de *Présence africaine* date de 1947.

⁴¹ Alioune Diop, *Présence africaine*, no 1, 1947, p. 9, cité par Jean-Marc Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 19.

haite la transformation des hommes d’outre-mer en cerveaux et bras adaptés à la vie moderne et partageant la responsabilité de penser et d’améliorer le sort du genre humain »⁴². Cette assertion met en relief une tradition de soif d’hégémonie de l’Occident en matière de science. Ailleurs, Diop dénonce cette tradition. « Comment ne pas regretter que des hommes de culture, des plus éminents, en arrivent à énoncer innocemment, et sans trouble que l’Occident seul a la vocation de l’universel »⁴³. Dans le no [68] 46 de *Présence africaine* en date de 1963, Ela dégage une citation d’Alioune Diop qu’il considère comme fondamentale : « nous avons hérité de l’Occident une dissociation presque schizophrénique de l’esprit et de la matière, de la pensée et de l’étendue. Pendant des siècles, il a été possible aux hommes de culture de vivre et de penser au-dessus du peuple voué à la vocation de masse. La science était l’apanage d’une caste. Il n’est plus possible désormais, de s’en tenir à un tel dualisme. La montée irréversible des peuples du Tiers-monde exige une révolution dans l’expression même de la connaissance. Le savoir doit s’épanouir en culture, c’est-à-dire en termes de vie quotidienne, de richesse communautaire. Il doit être ouvert, c’est-à-dire appris en termes de savoir-faire »⁴⁴.

Pour le jeune étudiant africain en France qu’Ela était, cette pensée de Diop constituait une révélation, à savoir qu’on lui disait dans un langage tout à fait nouveau (c’est-à-dire un langage qu’il n’avait jamais entendu dans l’Université française), qu’on peut parler de révolution dans l’expression même de la connaissance. Poursuivant sa critique du rapport de l’Occident à la science, le fondateur de *Présence africaine* remet en question le concept couple de « tradition et modernité » de Georges Balandier (1965). Il écrit que « le dualisme “tradition-progrès” sous-tend, en fait, un conflit supposé entre l’irrationnel et le rationnel. Or la vie quotidienne est aussi peuplée d’irrationnel que de rationnel – dans la société moderne comme dans la société traditionnelle le raisonnement scientifique n’élimine pas chez le même

⁴² *Ibidem* : 19-20.

⁴³ Alioune Diop, *Présence africaine*, no spécial 809-10, 1956, cité par Jean-Marc Ela, *L’Afrique à l’ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L’Harmattan, 2006, p. 20.

⁴⁴ Cité par Jean-Marc Ela, *L’Afrique à l’ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L’Harmattan, 2006, p. 20-21.

esprit le raisonnement arbitraire »⁴⁵. Une tension existe donc entre la tradition et la modernité. Pour Diop, cette tension se résume par un conflit entre l'irrationnel (tradition) et le rationnel (modernité). Or, les deux existent et sont utiles, puisque ce n'est pas parce que la tradition est jugée irrationnelle qu'elle ne possède aucun savoir. Ainsi, l'Afrique peut user de sa composante traditionnelle pour mieux définir sa science, une science qui tiendrait davantage compte de ce qu'est le continent que celle venant des Occidentaux.

Lors du 2^e Congrès mondial des Écrivains et des Artistes Noirs, tenu cette fois-ci à Rome en 1959, on s'est interrogé sur les disciplines de la science dans le contexte africain et il fut clair que l'Afrique [69] devait se « voir et s'apprécier elle-même » par la science. Le double défi à l'époque se résumait par : 1) la position de l'Afrique dans la science et 2) l'initiative des autorités africaines dans le domaine. Ce double défi découle en même temps des enjeux de la rationalité, soit du débat sur la recherche, sur une nouvelle façon de faire de la science, c'est-à-dire à partir de l'ouverture sur les différentes cultures du monde et, précisément pour l'Afrique, cette ouverture doit débiter par la rencontre entre le savoir traditionnel issu des villages africains transmis par l'oralité (*l'école sans murs*) et le savoir acquis dans les établissements universitaires. Chacun de ces savoirs possède ses propres spécificités et peut être adapté au milieu. Des idées qui précèdent, Ela tire les propositions fondamentales et les réflexions suivantes sur le champ du savoir :

1. Le rapport à la science doit être daté et situé, c'est-à-dire appréhendé dans le temps et l'espace, car le « texte et le contexte du savoir » représentent les deux faces d'une même médaille. Dans cette perspective, la « science occidentale » doit être replacée dans le temps et l'espace occidentaux et la « science africaine » se développer à partir du contexte africain.
2. Le « non-occidental n'est pas le non-savoir ».
3. Le « savoir traditionnel n'est pas incompatible avec la démarche scientifique ».

⁴⁵ Alioune Diop, *Présence africaine*, no 55, 1965, cité par Jean-Marc Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 21.

4. La culture traditionnelle comprend des formes de transmission et d'élaboration du savoir pouvant constituer un « style africain de recherche scientifique ».

Lorsqu'on soumet ces propositions à l'épreuve de la science occidentale dans ses fondements épistémologiques, sa méthodologie, ses concepts, ses fonctions cognitive et performative, on ne peut constater que le « caractère étranger et fragmentaire de la recherche scientifique en Afrique » (Ela, 2006a : 21). Et l'a bien vu, Jean Stoetzel aussi qui écrit :

Nous avons une certaine communauté de langage, de cadres conceptuels propres à "l'Occident", pris cette fois dans un sens plus large, celui d'une civilisation d'origine européenne. Or il y a, bien entendu, d'autres systèmes culturels que les systèmes "occidentaux" pris en ce deuxième sens. Il est clair que nous nous sommes développés autour du bassin de la Méditerranée avec un certain nombre de concepts en commun, des idées fondamentales qui sont inaperçues de la plupart de leurs propres utilisateurs : il est tout à fait évident que notre conception de la psychologie, de la sociologie, repose sur une certaine image de la personne et du groupe social, et des rapports de personnes à [70] l'intérieur du groupe social. C'est une conception à la fois chrétienne et, ne craignons pas de le dire, individualiste, et ceci même dans les pays socialistes. Or, non seulement dans le passé, mais à la minute même où nous écrivons ce n'est aucunement le fait des autres peuples de la planète. On pourrait faire remarquer que, dans le domaine des sciences exactes et naturelles, il y aurait des choses semblables à dire, car une interprétation biologique et physiologique de l'homme qui n'est pas la même que la nôtre par exemple en Afrique. La médecine africaine, la médecine des "sauvages", la médecine des sorciers, la médecine de brousse, personne n'en parle jamais : c'est une médecine des effets : est-elle meilleure ou moins bonne que la nôtre, là n'est pas la question, elle existe comme institution (Stoetzel, 1963 : 133).

On le voit bien, des chercheurs européens (donc non africains) mêmes soulignent clairement que l'Afrique en particulier est ignorée ou absente du « Monde-Science » dominé par la « science occidentale ». Pour assurer l'autorité de l'Afrique contemporaine dans toutes ses dimensions sociétales et l'inscrire dans le « Monde-Science », les Africains doivent s'appropriier (ou réapproprier) car : « Ne pas cher-

cher à POSSÉDER SCIENTIFIQUEMENT l'Afrique serait la meilleure formule pour laisser ruiner à jamais l'autorité africaine dans le monde »⁴⁶. Il s'agit d'un défi qui oblige le chercheur africain à « examiner les dimensions sociopolitiques et économiques des enjeux de la rationalité. Il inaugure le débat sur la recherche d'une autre manière de faire la science en restant ouvert à la diversité culturelle » (Ela, 2006a : 23).

3.4. Un nouveau paradigme pour la science en Afrique

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit là évidemment d'une entreprise potentiellement révolutionnaire qui aura des conséquences pour la science elle-même, ses institutions et pour les sociétés africaines de façon plus générale. Mais au premier chef, le chercheur africain formé en Occident doit remettre en question les connaissances acquises. « Face à cet enjeu crucial, jusqu'à la fin de mes études en 1969, je devais revoir tout l'édifice intellectuel qui s'était construit en moi. En effet, je portais une double mémoire qu'il me fallait articuler pour refaire l'unité de mon esprit. Cette mémoire s'est constituée à l'ombre de l'Université européenne et à partir du mouvement d'idées qui, pour ma génération, a surgi autour d'Alioune Diop et de *Présence africaine* » (*ibidem* : 22).

[71]

Dès lors, Jean-Marc Ela a compris que toute démarche scientifique en Afrique doit :

1. Remettre en question l'hégémonie de l'Occident en science et montrer ainsi la voie par laquelle l'Afrique va conquérir sa place spécifique dans la production et la communication des connaissances scientifiques.

⁴⁶ Alioune Diop, *Présence africaine*, no 49, 1964, cité par Jean-Marc Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 22.

2. Demander aux chercheurs africains de prendre une distance relative par rapport aux connaissances scientifiques acquises dans les universités occidentales ou occidentalisées.
3. Déterminer les fondements épistémologiques et méthodologiques concrètes à cette « science-autrement » pour l’Afrique.
4. Réhabiliter les savoirs populaires en tablant sur les projets déjà en cours dans des centres de recherche et d’intervention sociale en Afrique.
5. Réhabiliter les langues locales dans la production et la communication des connaissances scientifiques pour que puissent s’exprimer les spécificités africaines et pour rapprocher du citoyen, la science et ses institutions, notamment l’université et les centres de recherche.
6. Demander aux scientifiques africains de centrer leurs recherches sur les besoins et le mieux-être de leurs populations.

Utopie que cette entreprise élanienne d’une science africaine ? Certes pas. Certains africanistes européens l’y ont aussi pensé au cours de leur carrière. Tel est le cas particulier de Hubert Gérard, professeur émérite de l’Université catholique de Louvain (Belgique) et préfacier du livre d’Ela (2006a) :

Certes, enseignant à plus d’étudiants africains qu’européens et étant confronté aux problèmes de population et de développement de ce continent, je ressentis le besoins de ce que j’appelais, de manière concise et imprécise, une science africaine qui était loin d’être une science au rabais mais plutôt une science où pourraient s’exprimer les spécificités africaines et qu’il m’était toutefois impossible d’inventer ni même de profiler. Les échanges de vues que j’eus, trop rarement d’ailleurs, avec Jean-Marc Ela à ce propos me raffermirent dans mes opinions tout en leur donnant plus de fondements épistémologiques et leur [72] ouvrant des perspectives plus concrètes particulièrement quant à la personne qui pourrait s’en charger ⁴⁷.

Et c’est en Jean-Marc Ela qu’il trouve cette personne en raison de sa vaste culture humaniste, de ses nombreuses années de pratiques so-

⁴⁷ Hubert Gérard, « Préface », Jean-Marc Ela, *L’Afrique à l’ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L’Harmattan, 2006, p. 13.

ciales et pastorales en milieu rural (chez les Kirdi du Nord-Cameroun) et urbain (les jeunes du Sud-Cameroun) comme sociologue et théologien auxquelles s'ajoutent ses enseignements universitaires en Afrique, en Europe et en Amérique du Nord. Ela même détaille la révolution « copernicienne » qu'il a dû faire pour définir, élaborer et proposer une science africaine. Explicitement, il lui a fallu :

1. reprendre les intuitions clé et les thématiques issues de son expérience de vie et de recherches fondamentales et appliquées ;
2. se fixer un axe d'études et un cadre de référence sur l'Afrique face aux enjeux de la science ;
3. se recentrer sur les aires problématiques où le débat sur la science est ouvert dans le monde contemporain ;
4. suivre l'évolution des discours et des recherches sur le statut des sciences et leurs rapports avec la société ;
5. interroger la refondation de la science dans un contexte de crises de mutations où se pose le problème des relations entre les savoirs théoriques et les savoirs pratiques ;
6. identifier les tendances qui se font jour dans un environnement institutionnel dont on ne peut ignorer les pressions et le poids des contraintes dans le choix et les orientations en matière de recherche ;
7. examiner les défis qu'une nouvelle génération de chercheurs africains doit relever pour repenser la science dans un contexte où la prétention de l'Occident à être l'instance souveraine de la raison risque en permanence de masquer les formes de violence de la rationalité dans notre histoire ;

[73]

8. partir des questions inédites qui surgissent autour des relations Nord/Sud pour reprendre l'essentiel des préoccupations sur ce que signifie faire la recherche à l'ère des réseaux.

Pour bien situer son ambition scientifique, Ela prend soin d'énumérer les propositions et les défis que représente la science pour le chercheur africain :

1. la science et ses applications de recherche constituent des pratiques sociales, c'est-à-dire guidées par la société elle-même selon son propre développement ;
2. dans la crise de rationalité qui touche l'ensemble du monde, le défi des chercheurs, pour le futur, est de réinventer cette science en vue d'une plus grande contribution au développement des sociétés et de permettre aux humains de s'épanouir durant leur existence. Ce défi à multiples visages est autant applicable à l'Afrique que l'ensemble du monde ;
3. la science est actuellement prise dans le carcan économique et devient un simple outil de propagande du néolibéralisme, et ne répond pas à sa mission utilitaire pour l'ensemble de l'humanité.

Plus spécifiquement pour l'Afrique, le conflit existant entre la modernité et la tradition oblige une ouverture vers la conciliation pour une recherche orientée vers le service aux citoyens. Au-delà d'une appropriation de l'Afrique de sa propre science, le continent a aussi le défi d'établir une science également ouverte sur le monde, soit par la création de réseaux nationaux et internationaux.

3.5. Pour une « science africaine »

[Retour à la table des matières](#)

Faire la science autrement pour l'Afrique implique de revoir les rapports au savoir, de tenir compte « des arts de faire » dans le processus de production des connaissances. « Ce défi nécessite de saisir la banalité scientifique en observant l'art du bricolage (fabrication des connaissances) dont les chercheurs sont capables quand ils inventent leurs méthodes de découverte » (Ela, 2006a : 70). Le défi est donc de réinventer la rationalité scientifique, rétablir l'unité dans le savoir passablement fragmenté et s'exprimant par la remise en question du paradigme occidental. Cela signifie qu'il faut :

1. tenir compte de la complexité du monde, prôner un nouveau paradigme universel ;

[74]

2. encourager l'interdisciplinarité dans les sciences naturelles et dans les sciences humaines et sociales ;
3. établir des réseaux entre les universités et centres de recherche au niveau national et international ;
4. remodifier la portée des concepts, apporter de nouvelles questions, redéfinir les disciplines ;
5. créer de nouvelles questions pour sortir de la passivité imposée par l'économie ;
6. détruire nos certitudes pour retomber dans les incertitudes pour une recherche constante de la vérité scientifique.

La science est culture. La science africaine doit donc être contextualisée et prendre en compte les cultures et les sensibilités africaines dont les grands traits qui paraissent communs aux sociétés africaines seraient les suivants :

1. il y a une communion entre l'homme et la nature (environnement naturel) ;
2. l'intuition et l'intelligence émotionnelle sont des traits de caractère de *l'homo africanus* ;
3. il y a une sorte d'union entre le monde matériel (visible) et le monde spirituel (invisible) ;
4. la subjectivité et l'affectif sont importants dans la personne psychologique ;
5. il existe une rationalité africaine ;
6. la dominante de l'oralité et du verbe dans la communication. Les sociétés africaines sont des sociétés d'oralité et du verbe ;
7. le peuple africain et le peuple noir en général entretiennent une certaine « méfiance » de l'Occident à cause de l'esclavage, la colonisation et l'exploitation.

Tous ces éléments sont compatibles avec la science, comme nous l'avons déjà souligné. Concernant plus spécifiquement l'Afrique, ce continent doit lui aussi user des différents points pour s'approprier la science et contribuer à établir un paradigme scientifique davantage humaniste en mettant l'homme [75] au centre de ses préoccupations. De plus, ce paradigme doit prendre ses distances par rapport à l'approche colonialiste. En effet, les sciences sociales de l'époque coloniale, et même par la suite, ont nié toutes rationalités à l'*homo africanus*. Mais de nos jours, on considère comme acquis le fait que les sociétés africaines rurales et urbaines sont traversées par des rationalités diverses : rationalités économique, culturelle, symbolique, religieuse, etc. Il s'est développé en Afrique noire, au cours des années 1980, une sociologie interactionniste de type wébérien qui met en action l'*homo sociologicus africanicus* doté de rationalité ou d'intentionnalité. Il appartient au chercheur de découvrir les rationalités ou les logiques multidimensionnelles des acteurs sociaux situés et datés eu égard aux sociétés africaines (Assogba, 2007).

Le positivisme exclut l'intuition et l'imagination comme éléments de la science. Mais pour l'interactionniste de type wébérien, ces deux éléments sont compatibles avec les sciences humaines et sociales. Celles-ci ne peuvent être fécondes sans l'imagination et l'intuition, et nombreuses sont les découvertes attribuées au hasard qui sont à l'imagination, cette faculté de l'invention (Selye, 1973). L'imagination découle généralement de l'émotion propre à l'être humain. De même la science, création humaine, n'en est pas une sans l'imagination créatrice du scientifique. Dans le même ordre d'idée, on peut dire que l'intuition est la source de l'imagination et que la science est le produit de l'imagination. Bref, l'activité scientifique n'est pas exempte d'éléments non rationnels. La science et la mythologie ne sont pas non plus dissemblables. Les grands scientifiques ont associé les mythes à la pensée scientifique. C'est le cas par exemple d'Isaac Newton qui était alchimiste et scientifique, faisait souvent le lien entre la science et les croyances religieuses (Dobbs, 1981). Dans sa démarche scientifique, le chercheur africain doit donc prendre en compte les mythes et croyances magiques des sociétés africaines.

3.5.1. Les savoirs endogènes et l'université africaine nouvelle

[Retour à la table des matières](#)

Les sociétés africaines ont développé au cours de l'histoire un important corpus de connaissances, de savoir-faire et de savoir-pratique dans les domaines de la vie sociale pour s'adapter à leur environnement : astronomie, zoologie, mathématique (la preuve étant la géométrie visible dans la confection des paniers), en médecine naturelle, en poids et mesures, en gestion du terroir, en agriculture, en architecture, en industrie du bronze et du fer, en science de la nature (les Dogons du Mali sont capables de classer les plantes en 22 familles principales et en 11 sous-familles). Cet important corpus constitue la « science africaine » de la nature qui fait déjà l'objet de recherches et [76] d'enseignement dans des universités et centres de recherches d'Afrique (Gérard, 2004). À cela s'ajoutent la musique et les arts africains. Le scientifique africain doit se débarrasser du complexe qu'a créé chez lui la prétention du monopole de la science par l'Occident, reconnaître que les savoirs endogènes de l'Afrique constituent des éléments scientifiques qui sont compatibles avec la science en tant que création humaine. **Les savoirs des créations millénaires des peuples africains pour résoudre leurs problèmes d'existence et de vie.** Mais les chercheurs africains ont tendance à ne pas les considérer comme des acquis historiques à partir desquels ils doivent réfléchir, travailler dans une perspective de progrès adaptés à l'évolution des sociétés africaines. « Le drame des Africains est qu'ils ignorent superbement l'œuvre accomplie par les générations précédentes, et s'imaginent que l'Afrique n'a rien apporté à l'humanité dans le domaine des sciences et des techniques. Il est temps de remédier à cet état de choses » (Metinho, 1994 : 55).

Les savoirs traditionnels doivent faire l'objet de recherches fondamentales et de recherches appliquées de la part des scientifiques africains. Une telle œuvre pourrait sans doute alimenter une réflexion épistémologique et serait d'un apport africain à la science en général. Mais pour réaliser cette entreprise, il faut démocratiser les savoirs traditionnels qui sont détenus par les Anciens ou les « vieux sages ». Pour cela, on conscientisera ces derniers pour qu'ils initient ou donnent accès aux chercheurs à ces savoirs. En effet, en Afrique noire où la stratification sociale selon l'âge est une réalité toujours vivante, l'émergence de l'esprit scientifique « passe par l'instauration de l'au-

tonomie du sujet et de la pensée dans un contexte social et culturel où le respect de l'autorité ne peut servir de norme de référence pour la vie intellectuelle » (Ela, 2006a : 172). Cela demande de repenser le rapport au savoir en prenant en compte « les arts de faire » que mettent en œuvre les producteurs de connaissances. Ce défi, dit Ela, nécessite de « saisir la banalité scientifique en observant l'art du bricolage ⁴⁸ dont les chercheurs sont capables quand ils inventent leurs méthodes de découverte » (*ibidem* : 70). Cette démarche suppose que faire la science relève de la vie quotidienne.

Dès lors, une université africaine nouvelle devient une nécessité. Elle doit, évidemment, être de qualité, c'est-à-dire un système d'enseignement supérieur capable de produire, de transmettre et [77] d'améliorer les connaissances, tout en étant utile à la société. Elle doit donc être en mesure de faire de la recherche et d'user de ressources fiables et de capacités technologiques adéquates. Déjà dans les années 1980, la Conférence d'Arusha en Tanzanie organisée par l'UNESCO stipulait que « le seul moyen d'améliorer les conditions de vie des populations africaines est d'assurer le développement de leurs capacités scientifiques et technologiques dans l'unité et la solidarité » (*ibidem* : 186). L'université africaine nouvelle doit être un lieu de haut savoir où la recherche scientifique ne sera pas uniquement fondamentale mais aussi appliquée, de manière à aider les sociétés africaines à assurer leur développement économique, social et culturel.

Dans cette perspective, le chercheur africain est observateur (le scientifique) et acteur (le citoyen et l'agent de changement social). Bien sûr, l'université africaine nouvelle nécessite des investissements financiers et matériels importants. Mais l'état des lieux actuel des États africains constitue potentiellement un frein à la réalisation de ce projet. Citons entre autres :

1. les crises politiques récurrentes sources d'instabilité des États ;
2. l'insuffisance du budget national consacré à l'éducation supérieure ;

⁴⁸ Jean-Marc Ela utilise la notion de bricolage dans le sens de la créativité du chercheur à travers l'utilisation des procédés de tout genre pour fabriquer les connaissances scientifiques.

3. la pénurie de chercheurs et la fuite des cerveaux ;
4. le peu d'intérêt des jeunes étudiants aux programmes de science ;
5. le faible salaire des professeurs-chercheurs ;
6. la surcharge des professeurs autant à l'université qu'à l'extérieur de leur travail afin d'augmenter leur salaire ;
7. les professeurs préférant faire la consultation pour les organisations internationales (Banque mondiale, Fonds monétaire international, Banque africaine de développement, PNUD, UNESCO, etc.) ;
8. la négligence de la recherche ;
9. l'absence de la culture scientifique, de documentation, d'équipes et de réseaux de recherche ;

[78]

10. l'isolement de la minorité des professeurs qui font la recherche ;
11. la proportion du budget national consacrée nettement supérieure à celle du système d'éducation.

Au total, de telles conditions incitent des chercheurs à migrer vers les pays du Nord ou à y rester après leur doctorat. « Parmi les causes de départ, en plus de l'insécurité de la plupart des intellectuels dans leurs territoires d'origine, l'insignifiance des salaires et de la difficulté de trouver un travail conforme à la formation reçue, il faut insister sur la peur de sombrer dans la médiocrité dans un contexte anti-culturel et politique qui, en Afrique, privilégie les carrières publiques, le fonctionnariat, au détriment de la recherche fondamentale, de la diffusion des idées et des débats scientifiques (*ibidem* : 207).

La résolution préalable de ces problèmes s'impose. Elle passe par une réforme nationale en profondeur de l'enseignement supérieur et de la recherche qui consisterait notamment à :

1. revoir sa mission et ses objectifs ;
2. revoir et/ou développer de nouveaux programmes ;

3. innover en matière de pédagogie universitaire ;
4. rénover ou implanter des infrastructures (bibliothèques, laboratoires de recherche, amphithéâtres, etc.) ;
5. implanter les nouvelles technologies de l'information et des communications (NTIC) ;
6. investir dans le capital humain (instauration d'une culture scientifique, bourses d'études pour les sciences sociales et les sciences de la nature, salaire intéressant pour les professeurs-chercheurs, politique d'insertion des diasporas scientifiques et techniques dans l'enseignement et la recherche nationale, etc.) ;
7. élaborer une politique d'éthique de la recherche ;
8. faire rayonner l'université à l'intérieur et à l'extérieur des pays.

[79]

3.6. L'Université africaine nouvelle et la recherche

3.6.1. La recherche en sciences sociales

[Retour à la table des matières](#)

La recherche en sciences sociales est très utile à la compréhension du monde et de ses rouages. Elle permet, entre autres, de mieux comprendre les problèmes sociaux comme la pauvreté, la situation des femmes, l'environnement, les maladies comme le Sida, l'exclusion sociale et économique des jeunes, les pratiques sociales des collectivités locales en milieu rural et en milieu urbain, etc. Le chercheur africain fera comprendre ces problèmes sociaux selon la représentation de l'univers social et l'expérience existentielle de l'*homo africanus*. Ce faisant, on établit une « nouvelle alliance de la science et de la culture pour répondre aux nouvelles demandes sociales, intellectuelles et scientifiques de notre temps » (*ibidem* : 234). Toutefois, le chercheur africain doit savoir que la crise de l'Afrique est d'abord une crise de regard. C'est pourquoi il doit toujours questionner les concepts et

théories occidentaux qui, pour des raisons historiques, guident jusqu'ici la lecture des sociétés africaines.

Particulièrement en sciences sociales, les préoccupations scientifiques du chercheur africain doivent refléter sa prise de position politique face aux rapports historiques entre l'Occident et l'Afrique (esclavage, colonisation, décolonisation, néocolonialisme, démocratisation) qui, à ce jour, ont imposé leurs marques dans la recherche et la méthodologie des sciences sociales appliquées à l'Afrique. Il y a une sorte de crise épistémologique qui caractérise la réflexion des intellectuels africains comme une incapacité des sciences sociales occidentales à rendre compte des pratiques quotidiennes en milieu africain. Certes la science occidentale a produit diverses explications des problèmes politiques, économiques et sociales de l'Afrique, mais au-delà de ce savoir ethnocentrique, les sciences sociales ont besoin d'un renouvellement épistémologique qui puisse mettre en lumière les pratiques sociales des populations africaines et trouver des réponses à leurs conditions d'existence et de vie. L'africanisme des sciences sociales a l'obligation d'inventer un nouveau paradigme en mesure de contrer la réflexion narcissique et patrimonialiste de l'Occident. Les sciences sociales africaines devront intégrer le quotidien pour donner un sens nouveau à l'homme de la rue et à la débrouille, qui ne marginalise pas les pratiques sociales du « monde d'en-bas », mais au contraire, les porte à l'avant-scène de la réflexion. En somme, une investigation de la manière africaine d'investir la société conduira à la production de nouvelles connaissances qui feront émerger une science sociale proprement africaine.

[80]

En un mot, c'est tout le discours qui fonde les savoirs sur l'Afrique qu'il faut soumettre à l'examen pour ensuite réinstaurer en Afrique sa « propre science » en suivant les trois démarches suivantes (*ibidem* : 258-265) :

1. Le processus de *déconstruction et réfutabilité* (Popper, 1984). Ici il s'agit de déconstruire les images et les représentations dont l'Afrique et les Africains ont fait l'objet au cours de leur long séjour dans l'espace mental de l'Occident. Car selon ces

critères de Popper, rien de ce qui a été dit sur l'Afrique ne peut être considéré comme une vérité infaillible et irrévocable.

2. L'état de *surveillance intellectuelle du soi* (Bachelard, 1949). C'est l'attitude, l'état d'esprit qui définit le climat général où est appelé le chercheur en sciences sociales en Afrique. Il s'agit pour lui d'user de vigilance permanente et de garder la distance critique qui met l'intelligence du chercheur en éveil et lui permet, dans le contexte africain, d'aller au-delà de *l'homo politicus* définissant l'Africain-type à partir de l'État selon ses identités ethniques et tribales.
3. *Le défi de l'innovation théorique*. Le chercheur africain doit résister à la tentation du « mimétisme conceptuel » et à « l'empire de l'empirisme ». C'est un héritage de l'anthropologie coloniale selon lequel pour « comprendre les sociétés africaines, il suffirait de coller à la pratique du terrain en privilégiant les phénomènes exceptionnels dont on décrit les particularismes à l'intérieur de la société et de l'État, sans aucune référence aux réalités massives du continent qui sont prises dans la toile d'araignée du capitalisme mondial en pleine expansion » (Ela, 2006a : 264). Le chercheur africain nouveau doit s'engager résolument dans la théorisation et contribuer aux débats scientifiques dans les lieux de production nationale et internationale des connaissances.

Pour réussir cette révolution paradigmatique, certaines conditions doivent être remplies dont les plus importantes consisteraient à :

1. accorder une plus grande importance au rôle de l'université dans la recherche, faire en sorte qu'elle se donne une nouvelle vision d'elle-même ;
2. revoir la formation et la recherche sociale et scientifique à la lumière de cette nouvelle vision ;

[81]

3. revoir les modes de transmission des connaissances ;

4. créer de nouveaux outils d'analyse et de compréhension de la vie quotidienne (sur le terrain, concepts, théories, méthodes, grilles d'analyse) ;
5. encourager les efforts de déconstruction et de construction des paradigmes africains (décloisonner les discours, rupture avec le néolibéralisme) ;
6. impliquer l'Afrique dans les débats scientifiques mondiaux ;
7. rapprocher la science des populations ;
8. critiquer le rôle du savoir et de la production des connaissances dans les processus de changement social ;
9. rendre aux sociétés sociales leur légitimité dans un contexte d'inventivité et de créativité ;
10. ouvrir de nouveaux débats sur la recherche (en lien avec des thèmes touchant la situation africaine) ;
11. encourager autant la recherche fondamentale que la recherche appliquée ;
12. se réapproprier l'Afrique comme objet d'étude.

La recherche sociale doit cibler des thèmes de recherche qui constituent des enjeux économiques, politiques, sociaux et culturels pour les sociétés africaines en crise. Ela (2006a) propose les problématiques de recherche qui lui paraissent les plus importantes ou les plus évidentes :

1. la définition des identités plurielles, des espaces de culture, des pratiques, des langages, des codes et des normes dans la construction des sociétés africaines ;
 2. l'étude des nouveaux rapports de force dans les sphères politique, économique, sociale et culturelle ;
 3. l'étude du renouvellement des systèmes d'inégalité ;
- [82]
4. l'évaluation des enjeux africains dans la mondialisation économique et leurs impacts au quotidien ;
 5. l'étude de l'importance de la femme et de son apport actuel et à venir au niveau économique, politique, social et culturel ;

6. l'étude des pratiques sociales novatrices des « gens d'en-bas » en milieu rural et en milieu urbain ;
7. l'étude des problèmes des sociétés africaines actuelles (pauvreté, famine, etc.) pour mieux faire face aux enjeux futurs ;
8. l'étude des diverses visions, valeurs, idéaux, buts et aspirations des différents groupes ;
9. l'analyse des mouvements sociaux, leurs logiques et stratégies et leurs impacts dans le changement social.

Bien sûr, la mise en œuvre de ces perspectives de recherche et d'analyse de ces problématiques doit s'inscrire dans le nouveau paradigme de recherche en Afrique.

3.6.2. La recherche en sciences de la nature

[Retour à la table des matières](#)

Il est primordial que la circulation du savoir africain se fasse dans le monde scientifique afin de démontrer la vérité sur ce continent. Toutefois, il est contraire à la raison de prendre pour acquis que la science africaine est pauvre. Elle n'est pas pauvre, mais tout simplement différente de celle occidentale. Malgré les grandes difficultés en termes de ressources et de méthodologies de recherche, l'Afrique démontre de très belles réalisations en sciences de la nature dans les domaines importants suivants (Ela, 2006a : 326-328) :

1. la science africaine possède une maîtrise avancée dans la fabrication de spécialités pharmaceutiques à partir des plantes médicinales ;
2. elle détient une expertise en génie génétique de plantules d'eucalyptus par clonage de spécimens hybrides ;
3. des opérations à cœur ouvert se tiennent à Treichville à Abidjan ;

[83]

4. des travaux sont effectués par les généticiens africains en ressources naturelles pour l'amélioration et la protection de la vie animale et végétale, en plus d'une préoccupation des écosystèmes et des problèmes de pollution ;
5. au Kenya, un laboratoire international de recherches animales a été mis sur pied à Nairobi. Ce laboratoire se spécialise dans le programme de contrôle de la trypanosomiase. Le bureau de Nairobi publie un bulletin trimestriel de santé et de production animale en Afrique ;
6. toujours à Nairobi au Kenya, le Conseil international pour la recherche afro-forestière (fondé en 1977) s'intéresse à l'entretien, à la production et à la bonne gestion des arbres ;
7. au Nigéria, l'Institut international d'agriculture tropical d'Ibadan effectue de la recherche agricole, soit spécifiquement sur la gestion des récoltes et l'amélioration du rendement de certaines variétés de légumes, céréales et tubercules. Cet institut possède une bibliothèque de 70 000 livres et 70 000 cassettes et disquettes ;
8. au Cameroun, l'Université de Yaoundé fut choisie par l'OMS pour administrer le projet de recherche et de formation en biotechnologie en sciences médicales ;
9. on note des performances inédites de chercheurs africains dans les domaines suivants :
 - en ingénierie : création de prototype de machines ;
 - en génétique : création de nouvelles variétés végétales ;
 - en médecine : mise au point de certains produits pharmaceutiques aptes à juguler quelques maladies incurables ;
 - en biochimie ;
 - en élevage expérimentale : l'Institut des techniques agronomiques de l'Université du Burundi a permis de sélectionner une race bovine plus robuste et plus productive de lait et l'Université du Congo a procédé à la sélection d'une variété de maïs à haut rendement.

L'éventail de ces réussites scientifiques africaines démontre bien la rigueur et le vouloir de l'Afrique à améliorer le sort de ses populations. Le problème qu'il faut évoquer ici est le manque de diffusion de ces réussites, puisque l'Occident et d'autres endroits dans le monde restent ignorants de ces travaux. Il existe donc des inégalités scientifiques majeures dont l'Occident est le maître et l'Afrique l'esclave. L'enjeu est fondamental et se veut l'idée même de la science. Comment rééquilibrer les choses ? Comment faire pour en arriver à une juste redistribution du savoir et du pouvoir entre les nations ? La solution se résume en quelques points (Ela, 2006a : 334-339) :

1. l'Afrique doit se réinventer, établir un nouvel espace de discours où elle pourra se questionner sur l'ethnocentrisme occidental de la science. Elle doit penser autrement et s'accaparer la science ;
2. l'Afrique doit découvrir le rôle de la science dans le fondement des inégalités entre le Nord et le Sud. Elle doit comprendre que ces inégalités s'expliquent par la situation de quasi monopole du marché du savoir par les pays riches qui contrôlent le développement et le destin des nations plus pauvres ;
3. dans le contexte de mondialisation actuel, l'Afrique doit penser réseau, doit échanger pour changer. Il devient capital pour le continent d'établir des relations et de devenir maître dans cette pratique pour oublier son complexe d'infériorité et faire sa place dans le monde.

« En recherche, un réseau peut être défini comme un système non hiérarchique et non bureaucratique décentralisé qui permet à des institutions et/ou à des individus de travailler ensemble, d'échanger des informations, des idées et des résultats en vue d'atteindre des objectifs communs, en se renforçant mutuellement. Chaque participant doit travailler avec les autres d'une manière volontaire et ne pas être seulement lié aux autres par un intermédiaire de coordination » (Ela, 2006a : 337). Cela implique d'établir des partenariats désormais sur une base d'égalité et de confiance. Cela consiste à donner « la parole à d'autres manières de voir les questions et d'y répondre en se rappelant

toujours que l'humanité est multiculturelle : tel est le défi du partenariat entre les chercheurs du Sud et ceux du Nord qui travaillent en réseaux » (*ibidem* : 347). C'est un moyen d'ouvrir des espaces de débats pour faire avancer la recherche.

[85]

3.7. Métissage scientifique

[Retour à la table des matières](#)

Un métissage doit se faire dans la science pour être le reflet de la réalité mondiale. Ce métissage oblige un regard différent. Comme Éla le dit, « cette science se produit à travers les regards croisés où s'affrontent les sociétés et les cultures. Il s'agit ici d'apprendre de l'autre en apprenant à s'interroger sur soi-même. Cela suppose d'abord une capacité d'écoute de l'autre » (*ibidem* : 352). Cette réalité nécessite le décentrement des connaissances, l'ouverture des lieux d'échange. Ce défi invite les Africains et les autres nations à une écoute mutuelle, à un entrecroisement des regards. Il invite les pays du Nord à céder une part de leur pouvoir. Pour l'Afrique, il s'agit de produire un savoir spécifique sur l'Afrique, mais aussi de participer à la production d'un discours de portée universelle, à partir de l'historicité, de l'expérience et des pratiques africaines.

Mais on ne saurait trop le souligner, pour se positionner en acteurs-clés dans « l'universalité », il est essentiel que les chercheurs africains se créent des réseaux scientifiques non seulement au niveau national, mais également au niveau international. Les diasporas scientifiques et technologiques installées dans les pays du Nord (l'Europe et l'Amérique du Nord) et dans les pays du Sud doivent être impliquées dans ces réseaux (Assogba, 2002 et 2009). La configuration du réseautage est « Nord-Sud » et « Sud-Sud ». Bref, l'Afrique doit désormais faire sa place dans le monde, travailler à une collaboration Nord-Sud dans l'élaboration de politiques scientifiques, dans l'octroi d'ouvrages et de bourses, dans l'accueil des nouveaux chercheurs, dans les stratégies d'insertion et dans l'établissement durable de réseaux internationaux forts dans une optique de « savoir pluriel », d'une « science monde ». Pour que l'Afrique puisse enfin « faire sa place », ses chercheurs

doivent être capables de se faire voir et entendre. Une nouvelle rationalité accordant une importance aux relations internationales dans le monde du savoir s'impose.

De nouvelles conditions de production de la science doivent alors être élaborées en ce sens : savoir échanger les savoirs, ne pas simplement les mettre en ligne sur Internet et obliger des triages et des traitements. Le métissage dans les sciences oblige un regard différent. L'Occident, dit Ela, doit « mettre de l'eau dans son vin » et remettre en question son impérialisme, puisque le monde qu'il a contribué à créer n'est plus le même et s'ouvre de plus en plus. Cette réalité nécessite le décentrement des connaissances, l'ouverture des lieux d'échange. Ce défi invite les Africains et les autres nations à une écoute mutuelle, à un entrecroisement des regards. Il met aussi en question l'impérialisme [86] occidental, obligeant l'Afrique et les autres nations à travailler ensemble pour créer un environnement favorable aux initiatives scientifiques de tous et chacun. Enfin, ce défi invite les pays du Nord à céder une part de leur pouvoir. La rationalité doit être partagée et s'exprimer à travers des langages différents.

3.7.1. Rendre la « science métissée » au citoyen

[Retour à la table des matières](#)

La nouvelle rationalité exige de rendre la science « métissée » au citoyen, c'est-à-dire que la science doit être au service d'autrui. La science doit donc être humaine. Ce rapport à autrui s'inscrit dans une perspective de la nouvelle rationalité de la science qui se doit de répondre aux problèmes sociaux. Dans ce rouage, il est question d'éthique et de responsabilités que la science doit dégager. L'État et la société civile doivent se concerter avec les scientifiques afin d'élaborer une politique de la science. Cette nécessité entre dans le jeu des défis qui sont nombreux (*ibidem* : 373-374) :

1. avoir une vision du potentiel scientifique, des réseaux et des stratégies scientifiques liées aux enjeux ;
2. planifier convenablement l'utilisation des chercheurs et leur fournir un support convenable ;

3. créer un tissu scientifique africain favorable à l'établissement de réseaux nationaux et internationaux ;
4. gérer adéquatement, dans le but d'une répartition juste et équitable, des ressources publiques pour une bonne performance de la recherche autant fondamentale qu'appliquée dans un souci des enjeux de société se rattachant au développement humain, social et durable ;
5. veiller au respect des droits et libertés de parole et de pensée, de publication, de diffusion et de circulation permettant aux scientifiques d'apporter convenablement leur expertise et leurs réflexions dans les débats publics sur les questions d'avenir de la société africaine et mondiale ;
6. réhabiliter les métiers de la recherche ;

[87]

7. susciter la conscience des responsabilités et de l'éthique chez les milieux scientifiques face aux enjeux de la société, tant au niveau politique, social, culturel, économique et environnemental ;
8. exercer la fonction critique de la science envers les idéologies dominantes ;
9. promouvoir les conditions de visibilité pour permettre aux chercheurs africains de se faire entendre comme voix du Sud dans la science mondiale ;
10. créer des réseaux, des liens novateurs entre les chercheurs du Sud et ceux du Nord.

Par rapport à ces défis, trois objectifs majeurs doivent unir les chercheurs (*ibidem* : 374) :

1. amalgamer savoir scientifique et savoir endogène ;
2. gérer plus efficacement les coopérations entre les différents acteurs (État, société, science) pour la diffusion des connaissances ;

3. créer une politique de recherche en écoutant les points de vue des principaux intervenants (État, société civile, chercheurs, universités).

Dans un tel contexte, cela obligera l'Afrique à mobiliser toutes les ressources nécessaires ainsi que les moyens pour y arriver. Cela nécessitera la participation de l'État, mais aussi celle des citoyens qui devront aider à ce que leurs chercheurs puissent se faire entendre en mettant sur pied un espace où ils pourront diffuser le savoir à l'intérieur des frontières, mais aussi à l'extérieur. Les chercheurs devront aussi mettre l'épaule à la roue en sortant de leurs labos et en se faisant davantage visibles sur le terrain. Malheureusement, ces belles réponses à la future rationalité scientifique démontrent qu'actuellement ce n'est pas le cas. En effet, « (...) l'exercice de la rationalité scientifique est une activité dont le contrôle et la gestion échappent au reste de la société » (*ibidem* : 375). Cependant, ce n'est pas seulement l'Afrique qui est confrontée à cette situation, puisque même en Occident, les citoyens se sentent étrangers à la science (science et société évoluent en solitaire). La recherche scientifique doit contribuer au développement humain et social. Pour ce faire, la production du savoir doit prendre en compte les « gens d'en-bas » en les faisant participer à la science et devenir des co-chercheurs. Ainsi on démocratise la science qui devient un espace d'échanges et de débats entre [88] « chercheurs-acteurs » et « acteurs-chercheurs ». La « science métissée » est en lien avec la société globale, les idées et la culture. Ces facteurs doivent se recouper pour former un système unique où la définition des priorités et de financement fait l'objet d'une « politique scientifique » (impliquant tous les acteurs, soit l'État, la société et les scientifiques). La « science métissée » est ouverte à la pluridisciplinarité. Elle doit être ouverte à l'union entre la société et elle-même, en offrant une place aux pratiques traditionnelles pouvant servir à son développement. Une contribution scientifique de la diaspora africaine : par un retour des gens de cette diaspora vers leur pays d'origine ou à tout le moins renouer avec celui-ci ; par une aide à la diffusion mondiale des réalités de la science africaine ; par l'entretien de relations, de réseaux propices au développement du savoir et de la science en Afrique ; par l'utilisation des NTIC. Une motivation des jeunes chercheurs africains : en leur donnant les outils, les moyens de pratiquer la

science et de faire leur recherche ; en contribuant à les encourager à participer au développement local et national ; en leur faisant redécouvrir leurs « capacités d'imagination et de recherche ».

3.8. Pour une culture des sciences dans les sociétés africaines

[Retour à la table des matières](#)

« L'Africain qui nous a compris est celui-là qui, après la lecture de nos ouvrages, aura senti naître en lui un autre homme, animé d'une conscience historique, un vrai créateur, un Prométhée pour une nouvelle civilisation et parfaitement conscient de ce que le terre entière doit à son génie ancestral dans tous les domaines de la science, de la culture et de la religion »⁴⁹.

Une culture scientifique africaine est celle qui rend capables la génération actuelle et les jeunes générations de chercheurs de :

1. réinventer la science pour construire en Afrique les sociétés où l'être humain peut s'épanouir dans la totalité et la profondeur des dimensions de son existence ;
 2. reconnecter la science à la société ;
- [89]
3. préparer les nouvelles générations de chercheurs à apporter des solutions aux populations et de répondre à leurs besoins ;
 4. repenser le travail intellectuel et scientifique vers le quotidien ;
 5. revoir le développement durable des pays, puisqu'il ne peut s'accomplir dans des conditions de totalitarisme de marché ;
 6. refonder la science, revoir sa rationalité, repenser les rapports au savoir et le fonctionnement même de la science.

⁴⁹ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 16, cité par Jean-Marc Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 385.

Par rapport à ces derniers éléments, il existe des enjeux. Ces derniers sont liés à la crise des sciences en Occident attribuable à l'économie de marché et la mondialisation. Ela demande de remettre en cause l'intelligibilité de cette science qui, depuis Galilée, fonde le savoir sur les mathématiques et les chiffres. Il demande aux individus d'être critiques et de questionner ce savoir. Ce questionnement doit aboutir à la réconciliation du mythe et du symbolique, de la science et de la conscience et du rationnel et de l'irrationnel. Bref, déboucher ce débat sur une nouvelle rationalité scientifique. Cette autocritique est primordiale pour l'Afrique qui doit comprendre que la science est culture et que la science occidentale n'est pas une science mondiale, mais une « ethnoscience ».

Pour refonder la science, cela prend des conditions spécifiques (Ela, 2006a : 391-405) :

1. revoir le regard de l'Afrique par rapport à elle-même et ses semblables, utiliser une lunette différente pour regarder le monde via une nouvelle conceptualisation de la recherche et des moyens de production du savoir (pensée critique, espace de débats, rupture et renouveau, science métisse et regard croisé, pluralisme des relations, culture) ;
2. revoir les grilles d'analyse de l'Occident causant l'africanisme ;
3. prendre les rennes débouchant vers une appropriation de la science et une nouvelle rationalité permettant de sortir de l'anonymat ;
4. négocier avec l'héritage du passé, c'est-à-dire considérer le rôle des pays du Nord en terme de sciences et de production des connaissances, tirer des leçons de l'histoire (relations scientifiques entre l'Égypte et la Grèce antique, cette dernière ayant façonné le savoir [90] occidental, dont cette historicité tente de démontrer que toutes les grandes civilisations se sont développées grâce à la science des autres – l'Afrique, comme les autres, doit puiser dans cet héritage commun en prenant ce qui est utile et nécessaire pour son propre développement) ;
5. savoir établir des relations, des réseaux, être à l'écoute de l'autre, savoir échanger pour changer ;

6. créer un axe d'innovation, devenir acteur de l'histoire par le rôle de la recherche et la responsabilité des nouvelles générations de chercheurs (le « capital scientifique » se veut la base de tout changement social en Afrique) ;
7. donner un rôle majeur à l'enseignement, créer avant même l'université, soit dès l'école maternelle et primaire, un environnement propice à susciter l'intérêt de la science chez les jeunes (savoir communiquer la science pour qu'elle devienne plus sociale, apprendre à raconter l'histoire de la science, rénover l'éducation en formant les enseignants à la rééducation scientifique des jeunes, mettre sur pied des programmes et des méthodes pédagogiques encourageant l'éveil de l'esprit scientifique en sortant des écoles et des universités pour aller sur le terrain afin de préparer les jeunes à la réflexion rationnelle ; bref, créer une culture scientifique chez les jeunes, des habitus intellectuels) ;
8. travailler à ce que la population soit mieux en mesure de comprendre les enjeux de la science (ouvrir la science à la population, alphabétiser les gens à la science via les chercheurs qui se doivent d'être plus impliqués dans le milieu et être plus communicateurs en utilisant des moyens tels que l'audio-visuel, l'oralité, Internet, la radio, la télé, les journaux, les revues, soit autant de moyens anciens et modernes pour propager la culture scientifique dans un jargon accessible) ;
9. faire en sorte que la science et son savoir habitent dans la créativité et l'imagination dans une optique d'aventure collective (l'enseignement et la formation doivent jouer en faveur de cette avenue) ;
10. contribuer à ce que la discipline, l'éthique et l'ascèse caractérisent désormais la science (rôle politique et plus grand rôle social en ce sens).

[91]

Ainsi, la science doit retrouver son humanité, car elle est pratiquée par des individus qui forment cette humanité et personne ne peut renier cette nature. L'Afrique doit se retrouver, se regarder dans le miroir pour savoir qui elle est, ce qu'elle détient en terme de science et

de savoir, afin de se donner sa propre identité lui permettant de s'approprier sa science et de faire sa place dans les sciences culturelles du monde en vue de compléter la science du monde, la science dite universelle.

[92]

**SOCIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA
OU QUAND LA SOCIOLOGIE PÉNÈTRE EN BROUSSE.**

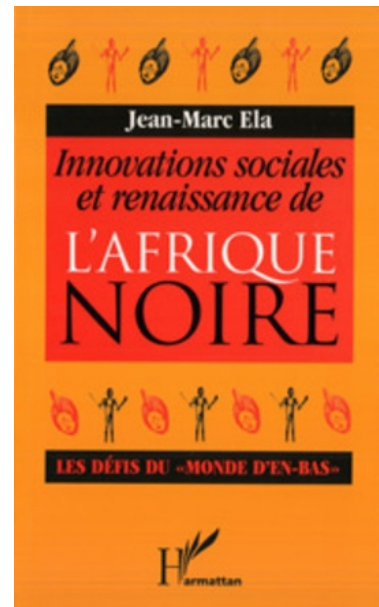
En guise de conclusion

[Retour à la table des matières](#)

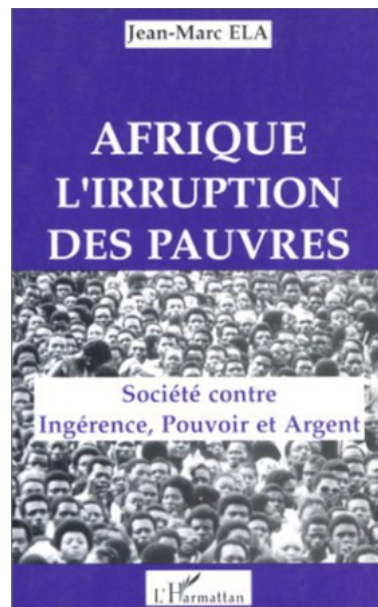
J'ose espérer que cet opusculé contribuera, tant soit peu, à l'avancement des travaux qui sont consacrés et seront consacrés au *Sociologue et Théologien Africain en boubou*. Dans l'immédiat, il intéressera d'abord les étudiants, professeurs et chercheurs africains et ensuite aussi les africanistes européens, américains, canadiens, antillais et latino-américains qui s'intéressent ou qui s'intéresseront à la sociologie de Jean-Marc Ela, un des savants du Continent noir. L'œuvre d'Ela résistera à l'usure du temps. En cela elle est universelle.



ELA, Jean-Marc (2006). *Travail et entreprise en Afrique. Les fondements sociaux de la réussite économique*, Paris, Karthala.



ELA, Jean-Marc (1998). *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire. Les défis du « monde d'en-bas »*, Montréal / Paris, L'Harmattan.



ELA, Jean-Marc (1994). *Afrique : l'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*, Paris, L'Harmattan.

[93]

**SOCIOLOGIE DE JEAN-MARC ELA
OU QUAND LA SOCIOLOGIE PÉNÈTRE EN BROUSSE.**

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

[Retour à la table des matières](#)

AKANA, Parfait D. (2012). « Jean-Marc Ela, théologien. Entretien avec Eloi Messi Metogo », dans *Terroirs. Revue africaine des sciences sociales et de philosophie*, vol. 8, nos 1-2, p. 23-31.

AKOUN, André et Pierre ANSART (1999). *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert/Seuil.

ALAWADI, Zelao (2012). « Une sociologie des montagnes au Cameroun septentrional : sur les traces de Jean-Marc Ela », dans *Terroirs. Revue africaine des sciences sociales et de philosophie*, vol. 8, nos 1-2, p. 53-66.

ALPE, Yves *et al.* (2005). *Lexique de sociologie*, Paris, Éditions Dalloz.

AMRANI, Fadila, Gilles MANCERON et Bernard WALLON avec la collaboration de la Ligue des droits de l'homme et France terre d'asile (1993). *Cent poèmes sur l'exil*, Paris, le Cherche-Midi.

ASSOGBA, Yao (2009). [*Les diasporas africaines, substitués à l'État social ou agents de développement*](#), Cahier de l'Alliance de recherche université-communauté en innovation sociale et développement des communautés (ARUC-ISDC), série recherches, no 26, Gatineau, Université du Québec en Outaouais.

ASSOGBA, Yao (2007). *[La raison démasquée. Sociologie de l'acteur et recherche sociale en Afrique](#)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

ASSOGBA, Yao (2004). *[La sociologie est-elle une science ? Entretien avec Raymond Boudon et systématisation de la démarche d'explication en sociologie](#)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

ASSOGBA, Yao (2002). « Diaspora, mondialisation et développement en Afrique », dans *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 15, no 1, p. 98-110.

ASSOGBA, Yao (2000). *Insertion des jeunes, organisation communautaire et société. L'expérience fondatrice des Carrefours jeunesse-emploi au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.

ASSOGBA, Yao (1999a). *[Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou](#)*, Paris, L'Harmattan.

ASSOGBA, Yao (1999b). *[La sociologie de Raymond Boudon. Essai de synthèse et applications de l'individualisme méthodologique](#)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval / Paris, L'Harmattan.

BACHELARD, Gaston (1949). *[Le rationalisme appliqué](#)*, Paris, Presses universitaires de France.

BALANDIER, Georges (1965). *Anthropologie politique*, Paris, Presses universitaires de France.

[94]

BASKOUDA, Jean-Baptiste (1988). *Baba Simon, le père des Kir-dis*, Paris, Cerf.

BOUDON, Raymond (2002). « À quoi sert la sociologie ? », dans *Cités*, 10, p. 133-156.

BOUDON, Raymond (2000). *Études sur les sociologues classiques II*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Quadrige ».

BOUDON, Raymond (1998). *Études sur les sociologues classiques*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Quadrige ».

BOUDON, Raymond (1979). *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*, Paris, Hachette Littérature.

BOUDON, Raymond (1977). *Effets pervers et ordre social*, Paris, Presses universitaires de France.

BOUDON, Raymond (1971). *La crise de la sociologie. Questions d'épistémologie sociologique*, Paris / Genève, Droz.

BOUTOT, Alain (1990). « Science et philosophie » dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 20, s.p.

CADOR, Grégoire (2000). *On l'appelait Baba Simon*, Yaoundé, Presses de l'UCAC / Éditions Terre africaine.

CHEZA, Maurice (2009). « Un théologien à l'écoute de son peuple. Jean-Marc Ela (1936-2008) », dans *Spiritus*, no 194, p. 116-118.

DEVISCH, René (2012). « *Laudatio* pour le Professeur Jean-Marc Ela », dans *Terroirs. Revue africaine des sciences sociales et de philosophie*, vol. 8, nos 1-2, p. 21.

DOBBS, Betty J. (1981). *Les fondements de l'alchimie de Newton ou La chasse au lion vert*, Paris, Guy Tredaniel-E. de la Maisnie.

DORTIER, Jean-François (2000/2001). « Y a-t-il eu un miracle grec », dans *Sciences humaines*, hors-série, Histoire et philosophie des sciences, no 31, p. 6-7.

DUBOIS, Michel (2000). *Premières leçons sur la Sociologie de Raymond Boudon*, Paris, Presses universitaires de France.

DURKHEIM, Émile (1978). [*De la division du travail social*](#), Paris, Presses universitaires de France.

ELA, Jean-Marc (2007). *Recherche scientifique et crise de la rationalité. Livre I*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (2007). *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique. Livre II*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (2007). *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique. Livre III*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (2006a). *L'Afrique à l'ère du savoir. Science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (2006b). *Travail et entreprise en Afrique. Les fondements sociaux de la réussite économique*, Paris, Karthala.

ELA, Jean-Marc (2006c). *Fécondité et migrations africaines. Les nouveaux enjeux*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (2003). *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala.

ELA, Jean-Marc (2001). *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (1999). « Vers une économie politique des conflits au ras du sol », dans *Africa Development*, vol. 24, nos 3-4, p. 103-133.

ELA, Jean-Marc (1998). *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire. Les défis du « monde d'en-bas »*, Montréal / Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (1997). « Préface », dans Marc PILON, Thérèse LOCOH, Kokou VIGNIKIN et Patrice VIMARD (éds), *Ménages et familles en Afrique. Approches des dynamiques contemporaines*, Paris, CEPED.

ELA, Jean-Marc (1996). « Apprendre à apprendre dans une université en crise », dans Thérèse Des Lierres, *Enseignement supérieur : stratégies d'enseignement appropriées*, Actes du Colloque de l'AIPU-UQAH, 9 au 11 août, Hull, Université du Québec à Hull, p. 15-21.

ELA, Jean-Marc (1994). *Afrique : l'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (1994). *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (1992). *Le message de Jean-Baptiste. De la conversion à la réforme dans les Églises africaines*, Yaoundé, Éditions Clé.

ELA, Jean-Marc (1990). *Quand l'État pénètre en brousse... Les ripostes paysannes à la crise*, Paris, Karthala.

ELA, Jean-Marc (1989). *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (1985). *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala.

ELA, Jean-Marc (1983). *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala.

ELA, Jean-Marc (1982). *Voici le temps des Héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, en collaboration avec R. Luneau, Paris, Karthala.

[96]

ELA, Jean-Marc (1982). *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala.

ELA, Jean-Marc (1981). *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain*, Paris, Centre Lebreton.

ELA, Jean-Marc (1980). *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (1971). *La plume et la pioche. Réflexion sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique noire*, Yaoundé, Éditions Clé.

GÉRARD, Hubert (2004). « Pour une appropriation africaine de la recherche scientifique et de la formation des chercheurs », *Recherches Sociologiques*, vol. XXXV, no 1, p. 145.

HEIDEGGER, Martin (1958). *Essais et conférences*, Paris, Gallimard.

KUHN, Thomas S. (1983). *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.

LAZARSELD, Paul F. (1970). *Philosophie des sciences sociales*, Paris, Gallimard.

LEFEBVRE, Henri (1961). *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche.

LEFEBVRE, Henri (1958). *Critique de la vie quotidienne I. Introduction*, Paris, L'Arche.

MENDRAS, Henri et Michel FORSÉ (1983). *Le changement social. Tendances et paradigmes*, Paris, Armand Colin.

MESSI METOGO, Eloi (2012). « Jean-Marc Ela, théologien. Entretien avec Eloi Messi Metogo », dans *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de philosophie*, vol. 8, nos 1-2, p. 24.

METINHOUE, Pierre Goudjinou (1994). « L'étude des techniques et des savoir-faire traditionnels : questions et méthodes », dans Paulin Hountondji (éd.), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Paris, Éditions CODESRIA, p. 55-70.

MORIN, Edgar (1999). *Science avec conscience*, Paris, Seuil.

NAHAVANDI, Firouzeh (2005). *Du développement à la globalisation. Histoire d'une stigmatisation*, Bruxelles, Bruylant.

NKRUMAH, Kwame (1960). *Autobiographie de Kwame Nkrumah*, Paris, Présence Africaine.

POLITIQUE AFRICAINE (1995). « Ela prit l'exil forcé », dans *Politique africaine*, no 59, p. 165-170.

POPPER, Karl (1984). *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot.

PORTIER, Jean-François (1998). « La production des sciences humaines » dans *Sciences humaines*, no 80, s. p.

[97]

QUIVY, Raymond et Luc Van CAMPENHOUDT (1988). *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Bordas.

SALL, Mohamadou (2012). « Réinvestir les faits de population en Afrique », dans *Terroirs. Revue africaine des sciences sociales et de philosophie*, vol. 8, nos 1-2, p. 44-51.

SELYE, Hans (1973). *Du rêve à la découverte*, Montréal, Éditions La Presse.

SIMMEL, Georg (1908a). *Conflict and the web of group affiliations*, New York, Free Press.

SIMMEL, Georg (1908b). « Digressions sur l'étranger », dans Y. Grafmeyer et I. Joseph, *L'École de Chicago*, Paris, Aubier Montaigne, 1984, s. p.

SIMMEL, Georg (1903). « Métropoles et mentalités », dans Y. Grafmeyer et I. Joseph, *L'École de Chicago*, Paris, Aubier Montaigne, 1984, s. p.

SOÉDÉ, Nathanaël Yaovi (2009). *Cri de l'homme africain et christianisme. Jean-Marc Ela, une passion pour l'opprimé*, Abidjan, Imprimerie SEPRIM IVOIRE. Plon.

STOETZEL, Jean (1963). « Un bilan mondial des sciences sociales et humaines est-il possible ? », *Revue française de sociologie*, vol. 4, no 2, avril-juin, p.131-143.

WEBER, Max (1964). [*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*](#), Paris, Plon.

ZOA, Anne-Sidonie (1995). *Les ordures à Yaoundé. Urbanisation, environnement et politique au Cameroun*, Paris, L'Harmattan.

Fin du texte