

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v15i36.5868>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



## SCIENCES SOCIALES DÉCENTRÉES EN AFRIQUE ? ESQUISSE DE LA MÉTHODE ARCHITECTURALE, DE L'ÉPISTÉMOLOGIE DE LA TRANSGRESSION, ET DE LA DIALECTIQUE DE L'AUTENTICITÉ

*Ciências sociais descentralizadas na África? Um esboço do método arquitetônico, da epistemologia da transgressão e da dialética da autenticidade*

**Edith Ekodo Mvondo**  
Université de Douala / Cameroun

**Résumé:** Le présent article est une réflexion sur le décentrement des sciences sociales en Afrique, à travers une méthode développée par Dika Akwa Nya Bonambela, et deux épistémologies de Fabien Eboussi Boulaga et Jean-Marc Ela. Cet ensemble constitue trois lignes épistémologiques, respectivement nommées la méthode architecturale, la dialectique de l'authenticité et l'épistémologie de la transgression. La méthode architecturale met l'accent sur la matérialité des savoirs en analysant comment les structures physiques et sociales influencent leur production et les inscrivent dans des contextes locaux et globaux. La dialectique de l'authenticité se focalise sur les tensions entre tradition et modernité, où l'authenticité n'est pas un héritage figé, mais un processus de réinvention continue. L'épistémologie de la transgression dépasse les cadres épistémiques imposés, pour promouvoir des savoirs autonomes et critiques vis-à-vis des hégémonies intellectuelles. L'analyse de ces approches met en évidence la nécessité d'adopter une épistémologie plurielle, qui valorise la diversité des démarches et des perspectives dans la production des savoirs. Cependant, elle met également en garde contre les faiblesses et les insuffisances qui peuvent apparaître lorsque chaque méthode est utilisée, sans tenir compte des contributions et des *insights* offerts par les autres approches.

**Mots clés:** Décentrement, méthode architecturale, dialectique de l'authenticité, épistémologie de la transgression, matérialité des savoirs.

**Resumo:** Este artigo é uma reflexão sobre o descentramento das ciências sociais em África, através de um método desenvolvido por Dika Akwa Nya Bonambela, e duas epistemologias de Fabien Eboussi Boulaga e Jean-Marc Ela. Em conjunto, estas constituem três linhas epistemológicas, designadas respetivamente por método arquitetônico, dialética da autenticidade e epistemologia da transgressão. O método arquitetônico enfatiza a materialidade do conhecimento, analisando a forma como as estruturas físicas e sociais influenciam a sua produção e o inscrevem em contextos locais e globais. A dialética da autenticidade centra-se nas tensões entre tradição e modernidade, em que a autenticidade não é um património fixo, mas um processo de reinvenção contínua. A epistemologia da transgressão ultrapassa os quadros epistémicos impostos para promover um conhecimento autónomo que critica as hegemonias intelectuais. A análise destas abordagens realça a necessidade de adotar uma epistemologia plural, que valorize a diversidade de abordagens e perspectivas na produção de conhecimento. No entanto, alerta também para as fragilidades e insuficiências que podem surgir quando cada método é utilizado sem ter em conta os contributos e as perspectivas das outras abordagens.

**Palavras-chave:** Descentramento, método arquitetônico, dialética da autenticidade, epistemologia da transgressão, materialidade dos saberes.

### Introduction

Le besoin de procéder à un décentrement en science sociale en Afrique a soulevé de nombreux débats autour des fondements, des lieux de production et des outils

conceptuels sur lesquels les savoirs continuellement produits se sont adossés. Ces discussions interrogent d'une part la légitimité des méthodologies appliquées en sciences sociales en Afrique, ainsi que la place des savoirs africains dans les canons académiques dominants, notamment ceux issus de la pensée occidentale<sup>1</sup>. D'autre part, elles explorent la manière dont les discours sont construits, interprétés et légitimés dans différents contextes, en mettant l'accent sur les préjugés épistémologiques qui valorisent certains savoirs tout en marginalisant d'autres dans les sphères académiques<sup>2</sup>. Il s'agit aussi de comprendre comment les chercheurs africains se positionnent face aux cadres méthodologiques hérités des anciennes puissances coloniales. La pensée africaine devient alors un terrain propice pour examiner à la fois les limites et les potentialités de ce décentrement, en invitant à repenser les modalités par lesquelles ces chercheurs se réapproprient ces outils d'analyse et en proposent de nouveaux<sup>3</sup>.

Les méthodes élaborées par Dika Akwa Nya Bonambela, Fabien Eboussi Boulaga et Jean-Marc Ela s'inscrivent pleinement dans la réflexion sur le décentrement des sciences sociales en Afrique. La méthode architecturale<sup>4</sup> met l'accent sur la matérialité des savoirs en analysant les structures physiques et sociales qui conditionnent leur production. La dialectique de l'authenticité<sup>5</sup>, pour sa part, propose une réinvention constante pour dépasser les oppositions figées entre tradition et modernité. Enfin, l'épistémologie de la transgression<sup>6</sup> vise à détruire les cadres imposés, en accordant la primauté aux savoirs critiques et autonomes.

En confrontant ces trois perspectives, elle trace des lignes épistémologiques susceptibles d'enrichir le décentrement méthodologique des sciences sociales en Afrique, qui connaît un renouveau notable. Elles donnent place à une réévaluation des conditions de production de la connaissance, tout en soulignant les défis liés à l'aboutissement à une véritable autonomie épistémologique sur le continent. Ces approches incarnent des réponses individuelles aux défis que pose ce décentrement, et, lues de manière comparative, elles représentent une réinterprétation de la production des savoirs, s'appuyant sur des contextes spécifiques et des héritages culturels. Elles symbolisent un sens commun et une portée qui éclairent les enjeux contemporains des sciences sociales en Afrique par la matérialité des savoirs endogènes dont elles s'inspirent. Bien que distinctes dans leur démarche, elles partagent une vision commune de repenser les savoirs africains en s'appuyant partiellement sur les méthodologies héritées, adossée sur des théories positivistes<sup>7</sup>, ou de proposer de nouvelles endogènes.

Le présent article pose le problème de la légitimité des épistémologies dominantes dans un paysage académique africains encore influencé par des paradigmes occidentaux. En particulier, il s'agit de comprendre comment Dika Akwa Nya Bonambela, Fabien Eboussi Boulaga et Jean Marc Ela, mettent en lumière leurs outils d'analyse pour mieux refléter les spécificités culturelles et sociales en Afrique, tout en s'attaquant aux héritages coloniaux sur la production de savoirs. Pour explorer cette question, nous examinerons

<sup>1</sup> Voire: Ngugi wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit : La politique de la langue dans la littérature africaine*, La Fabrique, 2011, pp.120-156; Marie-Anne Paveau, *Les prédiscours : Sens, mémoire, cognition*, Lambert-Lucas, 2019, 304p.

<sup>2</sup> Paulin J. Hountondji, *Sur la "philosophie africaine" : Critique de l'ethnophilosophie*, François Maspero, 1977, pp.8-102.

<sup>3</sup> Mudimbe, V.Y, *L'invention de l'Afrique : Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris : Éditions Karthala, pp 23-80; Wiredu Kwasi, *La philosophie africaine : une histoire critique*, Paris: Présence Africaine, 1996, pp 58-72.

<sup>4</sup> Dika Akwa nya Bonambela, *Les Descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Osiris Africa, 1985

<sup>5</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, 1977; *Christianisme sans fétiche : Révélation et domination*, Karthala, 2011.

<sup>6</sup> Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère*, Karthala, 2001; *L'Afrique à l'épreuve des faits. Le long chemin vers le développement*, Karthala, 2006; *L'Afrique à l'ère du savoir. Science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2007; *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*, Livre III, Paris, L'Harmattan, 2007; *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

<sup>7</sup> Dika Akwa Nya Bonambela, *Les problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaines*, L'Harmattan, 1998, pp.192- 290

leurs contributions dans leurs approches respectives — la méthode architecturale, la dialectique de l'authenticité et l'épistémologie de la transgression. En parallèle ou lecture croisée comparative de comment ces perspectives s'articulent et peuvent faire sens en communs.

### 1. Dika Akwa Nya Bonambela : Une approche architecturale ou la méthode Mulongui

La méthode architecturale de Dika Akwa Nya Bonambela repose sur une critique de l'ethnologie, discipline qui a fortement contribué à l'élaboration de ce que Valentin Yves Mudimbe désigne comme la « Bibliothèque coloniale », un concept qu'il utilise pour analyser les implications des savoirs et discours produits durant la période coloniale<sup>8</sup>. Il démontre comment ces connaissances continuent d'influencer les perceptions et représentations de l'Afrique dans le monde contemporain. Selon lui, cette « Bibliothèque coloniale » ne se limite pas à une simple collection de livres ou de documents ; elle représente un système complexe de savoirs qui impose des récits et des images spécifiques de l'Afrique et de ses populations<sup>9</sup>.

Dika Akwa Nya Bonambela soutient que le savoir se produit par l'interaction sociale. Ainsi, l'étude des sociétés implique une compréhension des logiques internes, souvent enracinées dans des structures et des imaginaires qui se manifestent à travers les expériences vécues au quotidien. Concrètement, il définit la méthode architecturale, ou mulongui, comme une construction évolutive composée de plusieurs systèmes interconnectés, caractérisés par des relations d'analogie et d'homologie. Ces systèmes développent une pan-structure régie par des lois précises, telles que l'homomorphisme, l'autorhythmicité, l'actualisation-potentialisation et la centration-périphérisation, aboutissant à une taxinomie des structures et à la combinatoire des éléments en associativité<sup>10</sup>. En d'autres termes, cette méthode vise à saisir les similitudes et les correspondances structurelles entre les éléments d'un système, tout en prenant en compte les contradictions présentes dans la réalité sociale. Elle s'efforce d'intégrer à la fois les dimensions globales et les spécificités d'un contexte africain marqué par divers changements civilisationnels, structurels et institutionnels.

Le Mulongui se déploie à travers un cheminement en trois étapes principales, chacune étant accompagnée par des registres du temps qui façonnent les différentes visions intégrées dans la méthode architecturale<sup>11</sup>. Les trois axes—vertical, horizontal et oblique—se combinent avec le point d'intersection et le rapport entre deux vecteurs ou champs perceptifs, symbolisant ainsi la dynamique des sociétés africaines. Cette approche permet de saisir la réalité dans sa globalité et ses spécificités, se traduisant par une dialectique du Tout, des ensembles et des parcelles, présente à tous les niveaux de la réalité.

À travers ses dynamiques, la réalité évolue de mutation en mutation, donnant lieu au phénomène d'homomorphisme. Chez Dika Akwa Nya Bonambela, ce phénomène est compris comme une manière d'interpréter les relations entre divers systèmes culturels ou sociaux. Il souligne que l'on peut transposer une structure culturelle dans une autre tout en préservant des relations analogues, sans pour autant aboutir à une reproduction exacte. De cette manière, chaque microcosme se présente comme une totalité, renvoyant à ses propres parcelles et à son macrocosme. Il revient alors à l'observateur de repérer ces diverses totalités et de les appréhender. De plus, la réalité objective possède la particularité que ses éléments peuvent être juxtaposés, superposés ou hiérarchisés. Ainsi, ces trois visions s'entrelacent, chacune amplifiée par le phénomène de diffusion. L'axe horizontal découle de la juxtaposition des éléments, tandis que l'axe vertical est également déterminé

<sup>8</sup> V.Y. Mudimbe, *L'invention de l'Afrique : Réflexion sur l'idée de l'Afrique*, Présence Africaine, 1988, pp.17-20.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 53-55.

<sup>10</sup> Dika Akwa Nya Bonambela, *Nyambéisme et mode d'organisation des négro-africains : la perception africaine du Monde*, thèse d'État, ss dir. du professeur Michel Alliot, Université de Paris VII, vol. 1, 1985, p.1283.

<sup>11</sup> Dika Akwa nya Bonambela, *Les Descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Osiris Africa, 1985, pp.368-370.

par cette juxtaposition. L'axe oblique, configuré sous forme d'escalier, justifie le point d'intersection, où la rencontre des axes fixe la réalité dans sa diffusion et sa centralité.

L'axe vertical qui représente l'Afrique des nationalités est essentiel pour comprendre le registre du temps, et favorise une approche diachronique plutôt que synchronique. Il se caractérise par une homogénéité qui renvoie à des éléments disjoints. La logique des mouvements, dans ce contexte, révèle à la fois une vaste diversification des structures et une unification sous-jacente. Deux approches principales émergent : la vision d'en haut et la vision d'en bas. La vision d'en haut offre une perspective macroscopique, permettant d'accéder aux détails à partir de ce qui peut être observé à l'œil nu. Cela conduit à une compréhension globale apparente, où le chercheur peut identifier d'autres éléments qui semblent séparés. À première vue, ces éléments peuvent donner l'impression d'être statiques, mais ils sont en réalité le produit d'une diversité de faits qui émergent d'une donnée initiale.

En complément, la vision d'en bas permet d'explorer une vue microscopique, qui remonte au détail en examinant les sous-ensembles issus du grand ensemble des relations de base. Cette approche aide à reconstituer l'unité ou le global. Pour un anthropo-historien extérieur, cette vision microscopique n'est pas immédiatement apparente. Étranger au milieu qu'il étudie, il fait face à la difficulté de saisir toutes les fibres des relations sociales. Il peut donc ne pas percevoir les connexions essentielles qui interagissent au sein d'un élément, rendant difficile sa compréhension complète. Toutefois, que ce soit par la vision d'en haut ou celle d'en bas, les deux approches demeurent déterminantes. Elles permettent de montrer, de comprendre et d'analyser avec quelle intensité les relations se traduisent en groupements ou en organisations au sein de la société.

L'axe horizontal, représente l'Afrique des nations, il permet d'appréhender le registre de la spatialité, c'est-à-dire la manière dont les individus se rapportent à l'espace<sup>12</sup>. Cet axe facilite l'insertion d'un élément dans un milieu donné et se décline en deux visions : celle du dehors et celle du dedans. La vision du dehors met en lumière la dichotomie, où les éléments apparaissent multiples et autonomes les uns par rapport aux autres. Cette perspective, souvent adoptée par des observateurs étrangers, présente la défaillance d'offrir une lecture partielle des réalités sociales. En revanche, la vision du dedans révèle les éléments adjoints et les insère dans un mouvement d'uniformisation, élargissant progressivement leur champ opérationnel. Le dernier axe, l'axe oblique, se concentre sur l'Afrique des régiments d'âge et des parties. Cette approche met l'accent sur l'historicité, permettant ainsi de cerner les éléments dans leur dimension plurifonctionnelle et leur hiérarchie. L'axe oblique se décline en quatre visions respectives. La première, la vision du dessus ou rasante, permet de saisir les entités singularisées ; cependant, ce réductionnisme peut amener l'observateur à négliger la dimension globale. La vision du dessous ou étagée révèle la mesure globale comme un filon à multiples paliers, mettant en lumière les hiérarchies qui se dessinent à un moment donné. Ensuite, la vision plongeante ou du sommet met en évidence les différences entre les entités, soulignant leurs particularités. Enfin, la vision de l'avant englobe la totalité des ensembles autour d'un pivot, faisant ressortir le mouvement de centralisation qui les caractérise.

Toutes ces données convergent en un point d'intersection des axes qui représente le centre des éléments et leur périphérie. Ce point constitue le lieu de rencontre où se révèle le commun des éléments interagissant dans les différents axes. À ce niveau, on appréhende les produits et sous-produits de l'histoire, chacun renvoyant à l'autre dans un continuum perpétuel fait de cycles, d'actualisation et de potentialisation des éléments en fonction des conjonctures. Ces conjonctures influencent alors la détermination et la lecture des produits et sous-produits. Ce point d'intersection allie une vision focalisante et une vision globalisante, permettant ainsi d'aboutir à une saisie à la fois macroscopique et microscopique, qui s'établit dans une distinction et une totalisation des faits.

<sup>12</sup> Ekodo Mvondo Edith, « Dika Akwa nya Bonambela: une controverse à la reconstruction de l'unité Culturelle Africaine », Mémoire de Master IRIC, 2020, pp 78-102.

La critique de Dika Akwa Nya des approches ethnologiques eurocentrées souligne la nécessité d'une méthode architecturale capable de saisir la complexité et l'interconnexion des réalités africaines. En remettant en question le monisme et le réductionnisme, il ouvre une réflexion essentielle sur la manière dont le savoir est construit. Sa revendication d'une approche inductive valorise l'interaction sociale et les expériences vécues, tout en repensant la compréhension des sociétés africaines. Dans cette méthode, l'enchevêtrement de la réflexivité et de l'objectivité soulève une question centrale: cette approche constitue-t-elle une limite à l'objectivité que l'on espère atteindre en sciences sociales ?

En ce sens, la méthode architecturale soulève une question relative au positionnement du chercheur dans le champ de recherche. Bien que la prise de conscience de son engagement personnel puisse enrichir l'analyse, elle crée également une tension potentielle entre cet engagement et la capacité du chercheur à traiter les données et les contextes sociaux de manière objective<sup>13</sup>. Cette dualité peut mener à la subjectivité, et perturber ainsi la clarté des conclusions ce qui risque de compromettre la rigueur scientifique, dans la mesure où en adoptant une approche réflexive, le chercheur peut être amené à surinterpréter les données et à projeter ses propres conclusions<sup>14</sup>. Cette dynamique peut entraîner des interprétations des faits qui ne reflètent pas fidèlement la réalité, mais qui sont plutôt le produit des sensibilités et des préjugés du chercheur<sup>15</sup>. Par conséquent, l'intégration de la réflexivité dans la méthodologie pourrait potentiellement entraver la quête d'une vérité objective, en favorisant la subjectivité plutôt qu'une neutralité critique<sup>16</sup>. Ce paradoxe soulève la question de savoir si l'engagement personnel du chercheur, censé enrichir la recherche, ne se transforme pas en un obstacle à une analyse véritablement objective. En mettant l'accent sur les relations et les émotions qui imprègnent le tissu social, la méthode de Dika Akwa risque de s'éloigner des fondements empiriques rigoureux nécessaires pour garantir l'objectivité<sup>17</sup>. Ce glissement vers une interprétation plus subjective pourrait compromettre, dans certains cas, la validité des résultats obtenus, remettant ainsi en question « l'intégrité même de la recherche »<sup>18</sup>.

Si Dika Akwa Nya Bonambela se concentre sur la complexité des systèmes sociaux, Fabien Eboussi Boulaga défend la nécessité de réaffirmer une voix authentiquement africaine face aux discours dominants. Cette dualité crée un espace de dialogue fécond entre les deux penseurs.

## 2. Fabien Eboussi Boulaga : La dialectique de l'authenticité en question

Comme Dika Akwa Nya Bonambela, Fabien Eboussi Boulaga pose le problème de la libération théorique et scientifique de l'Afrique au plan conceptuel et épistémologique. Mais, la ligne d'approche de l'auteur, à la différence du premier, repose sur l'idée de la défaite historique du *Muntu*, consacrée par l'épisode de déracinement violent à son soi-même à la suite de sa rencontre avec l'autre. Elle assume la colonisation comme une relation violente qui a régi les rapports du *Muntu* au colon, et envisage d'en faire l'élément d'appui pour son émancipation.

L'une des questions majeures que Fabien Eboussi Boulaga pose est « comment lire la philosophie sans en faire un moyen de fuir notre condition, d'éluder les questions que

<sup>13</sup> Voir Bourdieu Pierre, *Les Règles de l'art : Genèse et structure du champ littéraire*, Éditions du Seuil, 1990, pp 88-102 ; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, 1991, 272p.

<sup>14</sup> Martyn Hammersley & Paul Atkinson, *Ethnography: Principles in Practice*, Routledge, 2007 (third edition), 320p.

<sup>15</sup> Donald L. Kirk & Maurice L. Miller, *Reliability and Validity in Qualitative Research*, Sage Publications, 1986, pp70-88.

<sup>16</sup> Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, SAGE Publications, 2011 (4e édition), p.150

<sup>17</sup> John W. Creswell & David Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Sage Pubns, 2018, 275p.

<sup>18</sup> David Silverman, *Doing Qualitative Research*, SAGE Publications, 2013 (4e édition), 328p.

pose notre situation ? »<sup>19</sup>. La réponse qu'il apporte à cette interrogation est de procéder à la *dialectique de l'authenticité*, qui consiste en une méthode de discussion, de raisonnement et d'interprétation qui réconcilie l'Afrique à son passé; l'objectif étant d'assurer son présent. Elle s'opère en deux temps majeurs: la déconstruction et la reconstruction<sup>20</sup>. Le triptyque méthodologique, qui la caractérise, est répartie en trois phases: l'identité et le passé historique comme moyen de libération de l'en-soi<sup>21</sup>; la contestation et l'introspection comme moyen de libération du pour-soi<sup>22</sup> et les topiques comme moyen de construction d'un mode de vie en coexistence avec celui du pour-autrui. Dans un contexte de critique de la colonialité qui perdure après les décolonisations politique, l'auteur propose la philosophie pour le sujet africain comme une arme de libération et d'affranchissement de la servitude temporelle et historique à laquelle il fut soumis.

Le premier moment qui est celui de l'identité et du passé historique comme moyens de libération de *l'en-soi*, consiste en la récupération du passé et du pouvoir colonial pour en faire d'une part un lieu d'examen et de réexamen qui consiste à interroger des schémas et canons de domination imposé au *Muntu par autrui*. D'autre part, l'affirmation de son identité par la contestation de ce qui le met en péril<sup>23</sup>. Il faut par la suite questionner l'héritage de cette rencontre violente comme: «le lieu pour nous de comprendre ce qui a fait notre contestation, et qui nous a rendu nous-mêmes autres, et étrangers à nous au moment où nous sommes entrés en relation avec l'autre»<sup>24</sup>. Faire une critique sans complaisance du passé, pour emprunter cette expression à Marcien Towa<sup>25</sup>, ne signifie pas le ressusciter intégralement dans son espace et sa temporalité de survenance, à moins d'avoir expérimenté toute ses manifestations. Pour Fabien Eboussi, cette crise résulte de l'expression d'un «besoin de se situer par rapport à «l'Europe»»<sup>26</sup>. La cause qui a alimenté et entretenu tout ceci est «cette confiance en une illumination extérieure qui viendrait élucider l'Africain à lui-même, le délivrer de sa nuit»<sup>27</sup>. À partir de l'attestation de son humanité par lui-même, «le discours du Muntu se constitue d'abord en soi, en postulant l'identité de tous les Nègres dans la même attitude et la même conscience. Cette articulation met en évidence l'idée d'être un tout et d'appartenir à un tout global. Il implique de refléter et de ressortir la réalité du monde vécu, ainsi que des expériences ordinaires des Africains. Selon l'auteur, ce discours se caractérise donc par son «immédiateté» ou se dévoile une «pensée en soi, des systèmes qui s'imposent dans leur originalité et leur particularité, en même temps qu'ils peuvent être confrontés avec d'autres»<sup>28</sup>.

Le deuxième moment est celui de la contestation et de l'introspection comme moyens de libération du pour-soi, consiste d'une part à ne pas admettre la condition qui a été la sienne pendant l'expérience coloniale, mais d'opérer une «mise en ordre du chaos» à travers une quête des voies et moyens susceptibles d'aboutir à une «suppression de la contradiction», et d'autre part de procéder à une observation méthodique du *Muntu* par lui-même, de ses états et de sa vie intérieure<sup>29</sup>. Après ses travaux de libération spirituelle sous couleurs de «reprise africaine du christianisme», et du dé-enracinement

<sup>19</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, 1977, p185.

<sup>20</sup> *Ibid*, p186.

<sup>21</sup> *Ibid*, pp.175-178.

<sup>22</sup> *Ibid*, pp.178-180.

<sup>23</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine*, Présence Africaine, 2011, pp. 5-6.

<sup>24</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, 1977, p5

<sup>25</sup> Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique de l'histoire en Afrique*, Présence Africaine, 1982, pp.3-4.

<sup>26</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine*, Présence Africaine, 1993, p40

<sup>27</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, 1977, p219.

<sup>28</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, 1977, p220.

<sup>29</sup> *Ibid*, p.221.

sociopolitique qui persistent, c'est le lieu pour Fabien Eboussi Boulaga de montrer qu'il est question pour le *Muntu* de construire une cohérence de son récit sur lui-même relativement à celui établi par l'autre mais qui, avec le fil du temps, s'est constitué en lui comme un discours «vrai». C'est à la suite de cet exercice qu'intervient la prise de conscience à l'action et à l'exigence.

Selon Fabien Eboussi Boulaga, la prise de conscience ici est celle d'une désaliénation possible, qui découvre l'aliénation comme une auto-aliénation et non comme un pur fait. Une fatalité. Une telle démarche implique une «renonciation à eux-mêmes» de la part de l'Occident, pour faire place à la vérité du *Muntu*. Selon Fabien Eboussi Boulaga, cette «vie libre et raisonnable» à laquelle le *Muntu* aspire est une lutte permanente et incessante contre la «possibilité de la violence, contre la menace toujours latente de la servitude»<sup>30</sup>. À partir de ces actions : «le discours du *Muntu* se constitue alors pour soi, en se donnant, dans sa forme et son contenu, le langage de son histoire, qui est le devenir d'une raison historique ou d'une histoire raisonnable»<sup>31</sup>. Ce que doit éviter le *Muntu* ici c'est de tomber dans le piège d'abord d'une aliénation à partir la perte de ses savoirs et savoir-faire; ensuite d'opérer un «faux dépassement» des itinéraires tracés à partir de «l'être collectif d'aliénation». Ici, Eboussi met en avant le danger que le *Muntu* perde son identité culturelle et ses repères traditionnels en abandonnant ses propres savoirs et compétences, souvent sous l'influence de la colonisation et de la modernité occidentale. Cette perte entraînerait une aliénation, c'est-à-dire un éloignement de soi-même, de ses racines et de sa propre culture. Dans un deuxième temps, Eboussi avertit également contre la tentation d'un dépassement artificiel ou mal engagé des conditions d'aliénation. Ce faux dépassement se manifesterait si le *Muntu* cherchait à rompre avec son passé et son héritage colonial de manière superficielle ou sans une réelle réappropriation. Ce serait un refus de son propre parcours historique et collectif, ce qui pourrait le conduire à reproduire d'autres formes d'aliénation.

Ce que propose Eboussi Boulaga, c'est une voie médiane : *une reprise de soi*. Cela signifie que le *Muntu* doit réexaminer son passé colonial, non pour le rejeter complètement, mais pour comprendre les implications et les intégrer de manière constructive. C'est une manière de produire des conditions africaines spécifiques pour l'avenir, tout en restant fidèle à l'essence de ce qu'il est. Cette reconstitution doit s'appuyer sur un «*substrat de base*», c'est-à-dire les fondements culturels et identitaires propres à l'Afrique, tout en tenant compte des transformations subies à travers l'histoire. Cela fait écho à l'idée que la décolonisation ne peut être simplement une rupture avec le passé colonial, mais nécessite une réflexion profonde et une réappropriation critique de celui-ci pour en extraire des éléments permettant une véritable renaissance africaine.

Le troisième et le dernier moment est celui des topiques comme lieu de construction d'un mode de vie en coexistence avec celui du *pour-autrui*. Cette dimension tient compte du caractère intégré du *Muntu* dans un monde où il est parti. C'est-à-dire que le *Muntu* ne vit pas en autarcie, et ne jouit encore moins de «l'exterritorialité». De ce fait, il est une entité au sein d'un monde global, défini et encadré par des normes auxquelles il ne saurait se soustraire. C'est la raison pour laquelle Fabien Eboussi Boulaga souligne que : «Les problèmes de la particularité sont déterminés par l'avènement d'une histoire mondiale»<sup>32</sup>. Fabien Eboussi Boulaga voit en l'art topique, comme tout art : «la construction d'un mode de la vie en jeu ou forme de langage qui en manifeste l'essence, l'invisible profondeur, et en assure ainsi la transmissibilité comme un procès du bien vivre»<sup>33</sup>. Ceci émet queloin de se confiner dans la simple périphérie du *Muntu*, son discours doit : «se constituer pour autrui, c'est-à-dire se montrer universel, intelligible et accessible à tous». Ceci dit, l'authenticité dans une telle démarche ne doit en aucun cas

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 222

<sup>32</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, 1977, p.225.

<sup>33</sup> Eboussi Boulaga Fabien, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011, p.232

renvoyer à un « repli sur soi ». Le *Muntu* n'a pas non plus besoin de renoncer à lui pour cohabiter avec l'autre, ou encore de se mettre à l'écart relativement à l'autre.

Fabien Eboussi Boulaga pose la question de la libération théorique et scientifique de l'Afrique, ancrant son analyse dans l'idée d'une défaite historique du *Muntu*, marquée par la violence de la colonisation. Cette violence, loin d'être seulement un obstacle, devient pour lui un levier d'émancipation. Eboussi Boulaga ne prône pas une récupération nostalgique du passé, mais plutôt une réappropriation critique de celui-ci. Il ne s'agit pas d'idéaliser l'héritage colonial ou précolonial, ni d'encourager une opposition figée entre le soi africain et l'autre (occidental ou non)<sup>34</sup>. Au contraire, son projet vise à dépasser ce type de dichotomie et de proposer un « dialogue des lieux. Cela signifie que l'œuvre d'Eboussi s'efforce de traverser les contradictions inhérentes aux lieux pour ouvrir la voie à une émancipation qui, sans renier ni l'histoire coloniale ni les interactions interculturelles, les transcende afin de façonner une Afrique prête à répondre présente à la rencontre des mondes.

En outre, le processus d'introspection que Fabien Eboussi propose, soulève des questions fondamentales sur l'identité collective et l'ouverture à l'autre. La prise de conscience du *Muntu*, bien qu'elle implique une libération de l'Afrique vis-à-vis de l'Occident, pourrait-elle conduire à une fermeture sur soi, négligeant les interconnexions qui caractérisent notre monde contemporain ? La construction d'un mode de vie qui coexiste avec celui de l'autre (le "pour-autrui") doit être abordée avec prudence. L'« autolimitation » dont parle l'auteur, bien qu'elle encourage une réflexion critique sur son identité propre, peut aussi entraîner le risque de diluer cette identité dans un contexte mondial. Par conséquent, la véritable émancipation résiderait dans un équilibre subtil : il s'agit d'affirmer son identité tout en s'engageant de manière authentique avec l'autre. Ce dialogue permettrait la co-construction d'identités plurielles, ouvrant la voie à une véritable science sociale, plus inclusive et adaptée aux réalités complexes du monde actuel, d'où « le dialogue des lieux »<sup>35</sup>.

### 3. Jean-Marc Ela : L'épistémologie de la transgression et la théorie de l'afro renaissance

L'Afrique est confrontée à des violences internes, à des contestations d'ordre politique, social et économique, ainsi qu'à la persistance du sous-développement dans certaines régions, aggravée par l'inefficacité de politiques de développement perçues comme dépendantes de l'extérieur et inadaptées aux réalités locales. Des obstacles mettent en lumière l'incompatibilité entre certains modèles de développement et les réalités environnementales locales. La place des sciences sociales et leur rôle deviennent donc primordiaux, interpellant l'intellectuel africain. En matière de production des savoirs en Afrique, Jean-Marc Ela illustre les problèmes de la recherche dans la perspective de sa contextualisation. Il élabore ce qu'il appelle une « épistémologie de la transgression », un procédé méthodologique défini à partir du contexte africain. Cette approche vise à fonder les sciences sociales sur le principe de la recherche participative<sup>36</sup>, afin qu'elles revoient leur démarche et leur rapport à la construction des savoirs. L'objectif est d'élargir leur champ d'action et de mettre en corrélation directe tous les partenaires de la recherche, dans le but de libérer le génie créateur de l'Afrique et de faciliter la réappropriation des savoirs à travers un nouveau modèle de recherche<sup>37</sup>. Cela permet d'ouvrir la voie à des dispositifs mieux adaptés<sup>38</sup> et d'établir une action conjointe entre le chercheur, les acteurs d'intervention et les acteurs locaux. Selon Jean-Marc Ela, l'épistémologie de la

<sup>34</sup> Ibid., pp.155-156.

<sup>35</sup> Eboussi Boulaga Fabien, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011, p.235.

<sup>36</sup> Ela Jean-Marc, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p.8.

<sup>37</sup> Jean Marc Ela, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p.35.

<sup>38</sup> Ibid., p.15.



transgression consiste à « articuler dissidence et recherche scientifique », et exige une « véritable décolonisation des connaissances et des esprits » en vue d'une reconquête africaine de l'initiative scientifique<sup>39</sup>. Il est question d'élaborer un discours authentiquement africain qui remet en cause les fondements du savoir déformant sur le continent africain. Il est aussi question de créer un cadre au sein duquel les Africains parlent d'eux-mêmes, et où la production des connaissances sur l'Afrique est libre, déchaînée de l'idéologie occidentale d'exploitation, d'assujettissement et de marginalisation, et ayant un lien direct avec les besoins immédiats de l'Africain. L'épistémologie de la transgression repose sur trois principales démarches que nous allons présenter successivement :

D'abord « le processus de déconstruction et de réfutabilité du corpus des idées, du stock des images et des représentations dont l'Afrique et les Africains ont fait l'objet au cours de leur long séjour dans l'espace mental de l'Occident »<sup>40</sup>. Elle a pour but de permettre à l'Afrique de se débarrasser de l'héritage colonial, en lui donnant la possibilité de se départir de toutes les connaissances qui ont été façonnées sur elle. Ce sont des connaissances fondées sur des mythes et des représentations occidentales qui n'ont pas de lien avec les réalités africaines. Ces connaissances ont pour objectif de construire une contre-réalité de l'Afrique, afin de permettre de rompre avec l'héritage colonial. Cette démarche de reconstruction, comme le souligne Ernest-Marie Mbonda<sup>41</sup> est particulièrement bénéfique, car elle permet à l'Africain de se recentrer sur ses véritables enjeux et d'examiner en profondeur ses propres défis, libéré des prismes coloniaux. Ce processus va au-delà des luttes pour la reconnaissance ou la validation par l'autre, en s'attachant plutôt à défaire les héritages imposés (déconstruction), à se réapproprier les savoirs et perspectives locales (décolonisation), et à bâtir des solutions enracinées dans les réalités africaines (reconstruction). Ainsi, il ouvre un espace pour une pensée authentiquement africaine, indépendante des revendications ou des supplications adressées à l'extérieur, orientée vers un avenir propre et affirmé<sup>42</sup>.

En les maîtrisant et en y accordant plus d'importance, le chercheur se concentre davantage sur les procédés endogènes qui sont les seuls susceptibles d'apporter des solutions rentables et fiables. Elle amène à opérer une lecture avisée des élaborations antérieures sur l'histoire de l'Afrique à travers un questionnement profond et réformateur. Il s'agit d'effectuer un examen et un réexamen des perspectives épistémologiques en usage, pour identifier leur compatibilité ou non avec les réalités sociales africaines. L'idée est d'aboutir à une critique sur soi, de sa propre condition intellectuelle, pour envisager la création d'un homme neuf. Bien au contraire, ils donnent à la mémoire collective toute sa valeur, en mettant sur le même piédestal tous les acteurs de la société. C'est à l'issue de cette action qu'on assiste à la libération du potentiel, car elle permet de « valoriser l'intersubjectivité entre le chercheur et les populations qu'il étudie »<sup>43</sup>. On assiste à une implication collective de tous les membres de la société, ce qui crée un cadre favorable à l'expression du génie. Une telle perspective aboutit à une écoute à la source, qui nous amène à nous écouter par nous-mêmes et à construire un discours de nous-mêmes. La transgression nous oblige alors à nous écouter nous-mêmes pour construire et reconstruire des théories scientifiques adaptées à nos réalités.

Ensuite, vient l'« État de surveillance intellectuelle de soi »<sup>44</sup>. Il s'agit selon Jean-Marc Ela, « d'exercer une sorte de vigilance permanente et de garder la distance critique qui met l'intelligence du chercheur en éveil »<sup>45</sup>. En effet, l'intellectuel africain, comme tout chercheur en sciences sociales est partie prenante du milieu ou de la société qu'il étudie.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 262-263.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.258

<sup>41</sup> Ernest-Marie Mbonda, *Une décolonisation de la pensée : études de philosophie afrocentrique*, Paris, Sorbonne Université Presse (« Philosophies »), 2021, 441p.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp.219-302

<sup>43</sup> *Ibid.*, p40.

<sup>44</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique et crise de la rationalité, Livre I, Paris L'Harmattan, 2006, p.260.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

Ses connaissances premières sur un certain nombre de questions sont susceptibles de menacer ses rendus de terrain. De plus, s'il ne maintient pas cette vigilance, il risque de reproduire l'écueil d'une lecture occidentale déformée des sociétés africaines. Ce type d'analyse ethnocentrée enferme ces sociétés dans une perspective fragmentée et privilégie les structures de parenté, au détriment d'une compréhension plus complète de leurs réalités. Selon Jean-Marc Ela, le chercheur africain doit se libérer de l'influence des approches théoriques sans pertinence. C'est cet éveil qui l'empêche de succomber au poids des obstacles qui encombreront le cheminement vers une recherche intellectuelle authentique en Afrique, dans la perspective où : « la recherche est une exigence à l'égard de soi-même »<sup>46</sup>, aussi, elle se situe « au cœur d'une confrontation des rationalités » comme le souligne Jean-Marc Ela.

Face à un accaparement occidental des mécanismes d'élaboration d'une épistémologie, c'est la capacité cognitive et créative de l'Afrique qui est mise à l'épreuve. Elle doit se positionner parmi les contributions majeures à la recherche, tout en développant une production scientifique qui place l'Afrique et les Africains au centre de ses préoccupations. Les chercheurs africains doivent entreprendre un effort de démarcation et de distanciation vis-à-vis des modèles théoriques qui se présentent comme des évidences incontestables<sup>47</sup>. L'état d'esprit de tout chercheur Africain doit rester éveillé, non seulement parce qu'il ne peut se passer des connaissances qui l'ont précédé, mais aussi parce qu'il doit éviter de se faire une construction de la situation historique de l'Afrique à partir d'un regard eurocentré.

Enfin vient « le défi de l'innovation théorique »<sup>48</sup> ou l'Africanisme. Dans un contexte où la pensée eurocentrée dominait autrefois la production des connaissances en Afrique, souvent marquée par un mimétisme conceptuel et le maintien de modèles hérités de l'anthropologie coloniale, Jean-Marc Ela proposait l'africanisme comme alternative. Il cherchait à établir une nouvelle logique africaine de la connaissance et de l'accès au savoir. Selon lui, l'africanisme implique « le renoncement à tout ce qui fait démarche scientifique : la recherche de la généralisation des lois »<sup>49</sup>. Cependant, depuis lors, des évolutions notables ont eu lieu. Des mouvements intellectuels africains contemporains, ainsi que des initiatives locales et panafricaines, ont commencé à déconstruire ces approches eurocentrées pour promouvoir des savoirs ancrés dans les réalités africaines. Aujourd'hui, loin de se limiter au rejet des modèles externes, ces efforts visent à inscrire la production de connaissances africaines dans une dynamique mondiale, tout en affirmant une autonomie intellectuelle propre à l'Afrique. Il s'agit d'une posture qui prend en compte les réalités de terrain sur lequel la recherche s'effectue. Dans le cas précis de l'Afrique, une telle démarche a pour but non seulement de permettre une écriture de l'histoire de l'Afrique débarrassée des « prêts à penser » pour la faire entrer dans les « spécificités africaines », mais aussi de repenser le rapport de l'Afrique aux autres sociétés.

Jean-Marc Ela, en proposant l'épistémologie de la transgression, souligne la nécessité d'un renouvellement radical des méthodes de recherche en Afrique, et insiste sur l'importance d'une contextualisation des savoirs<sup>50</sup>. Dans un environnement où les politiques de développement extraverties se sont révélées inefficaces, il devient nécessaire de réévaluer la manière dont les connaissances sont construites. Toutefois, cette approche soulève la question de la responsabilité éthique des chercheurs : dans quelle mesure peuvent-ils réellement s'émanciper des cadres théoriques hérités de l'Occident tout en restant connectés à leur propre réalité socioculturelle ? L'idée de déconstruction des représentations occidentales de l'Afrique, bien que nécessaire, peut également entraîner des dérives si elle n'est pas accompagnée d'une réflexion critique sur les savoirs

<sup>46</sup> *Ibid.*, 262

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.263

<sup>48</sup> Jean-Marc Ela, *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, Livre I, Paris L'Harmattan, 2006, p.264.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Lire à ce sujet Edith Marguerite Ekodo Mvondo, « Production scientifique et décolonisation des savoirs en Afrique Subsaharienne : Lecture croisée des œuvres de Dika Akwa nya Bonambela, Fabien Eboussi Boulaga et Jean Marc Ela (1955-2011) », Thèse de Doctorat, Université de Douala, 2024, pp.189-194.

endogènes. La dialectique réside ici dans la tension entre la valorisation des connaissances locales et la nécessité d'une introspection critique qui évite à la fois le repli sur soi et l'adoption aveugle de paradigmes extérieurs.

Par ailleurs, le défi de l'innovation théorique qu'évoque Ela, en promouvant l'africanisme, ouvre la voie à une production de savoirs qui ne se contente pas de réagir à l'empreinte colonialiste, mais qui cherche à redéfinir les contours de la connaissance sur le continent. Cela nécessite cependant une vigilance constante, comme il le souligne, afin d'éviter que la recherche ne devienne un simple écho des discours dominants. L'africanisme doit donc se positionner non seulement comme une alternative aux modèles eurocentrés, mais aussi comme un véritable laboratoire d'idées capable de fusionner les héritages culturels et les réalités contemporaines. Ce faisant, la recherche africaine pourrait offrir un cadre d'analyse qui intègre les spécificités locales tout en dialoguant avec d'autres paradigmes globaux, établissant ainsi une dynamique de co-construction de la connaissance qui valorise l'interconnexion des savoirs dans un monde en constante évolution.

#### 4. Conclusion

La problématique de la recherche et de la décolonisation des savoirs reste prééminente dans la production scientifique de Dika Akwa Nya Bonambela, Fabien Eboussi Boulaga et Jean-Marc Ela, avec un accent sur la quête des moyens, des procédés et des mécanismes adaptés. La préoccupation qui apparaît dans leur production scientifique est de savoir comment l'homme africain peut devenir un producteur de savoirs dans un monde où aucun peuple ne peut plus prétendre au monopole scientifique<sup>51</sup>. Leur projet est donc de renouveler le débat méthodologique et épistémologique sur les rapports entre l'Afrique et la science, et de proposer un cheminement qui rend compte des particularités des sociétés africaines. Cette démarche s'inscrit dans une découverte et valorisation des savoirs *subalternes*, proche des préoccupations des épistémologies du Sud<sup>52</sup>.

Leur approche constitue un appel à la réflexion et à l'action, qui invite les chercheurs africains à s'approprier des outils d'analyse adaptés aux contextes culturels et historiques. Ce renouvellement épistémologique ne consiste pas seulement en une adaptation des méthodologies dominantes, mais implique une revalorisation des savoirs locaux et des traditions intellectuelles marginalisées, écho direct à la pensée de Boaventura de Sousa Santos sur la nécessité d'une science pluriverselle, qui reconnaît la diversité des modes de connaissance). En intégrant diverses perspectives et en encourageant une circulation des idées, ces penseurs œuvrent pour une science sociale décentrée qui ne se limite pas à une réflexion sur l'Afrique, mais qui émane du continent et le réaffirme comme acteur dans la production du savoir.

Il s'agit aussi d'une redéfinition des relations science et société en Afrique, qui souligne la nécessité d'un dialogue entre les savoirs historiques et contemporains. Ce faisant, ils nous rappellent que la décolonisation n'était pas que politique et économique et la décolonisation des savoirs pas seulement un impératif académique, mais un enjeu fondamental pour l'émancipation intellectuelle et la construction d'un avenir plus équitable pour les sociétés africaines<sup>53</sup>. Ce projet trouve écho dans les épistémologies du Sud, qui, tout comme Dika Akwa, Eboussi Boulaga et Jean-Marc Ela, visent à reconstruire un cadre épistémologique où les savoirs non occidentaux ne sont plus relégués à la périphérie, mais inscrits dans leur richesse et leur validité.

<sup>51</sup> Mignolo, Walter D, *The Idea of Latin America*, Blackwell Publishing, 2009, 248p.

<sup>52</sup> Santos Boaventura de Sousa, *Epistemologies from the south. Justice against epistemicide*, Boulder, Paradigm publisher, 2014, 252p.

<sup>53</sup> Edith Marguerite Ekodo Mvondo, « Production scientifique et décolonisation des savoirs en Afrique Subsaharienne : Lecture croisée des œuvres de Dika Akwa nya Bonambela, Fabien Eboussi Boulaga et Jean Marc Ela (1955-2011) », Thèse de Doctorat, Université de Douala, 2024, p.189.

## Bibliographie

- Bourdieu Pierre, *Les Règles de l'art : Genèse et structure du champ littéraire*. Éditions du Seuil, 1990.
- Creswell, John W, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Sage Publications, 2014.
- Denzin, Norman K., et Lincoln, Yvonna S, *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, 2011.
- Dika Akwa Nya Bonambela, « Lectures de l'espace africain » in Étienne Leroy et al. (dir.), *Enjeux fonciers en Afrique Noire*, Paris, Orstom/Karthala, pp.115-118, 1982, [https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/doc34-07/02598.pdf](https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/doc34-07/02598.pdf)
- Dika Akwa Nya Bonambela, *Problèmes de l'Anthropologie et de l'histoire africaines*, Yaoundé, éd. Clé, 1982.
- Dika Akwa Nya Bonambela, *Nyambéisme et mode d'organisation des négro-africains : la perception africaine du Monde*, thèse d'État, ss dir. du professeur Michel Alliot, Université de Paris VII, t. 1, vol. 1 & 2 & 3 et t. 2, vol. 1 & 2, 1985.
- Dika Akwa Nya Bonambela, *Les Descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Yaoundé, éd. Osiris-Africa, 1985.
- Dika Akwa Nya Bonambela, *Les Descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Publisud, 1991.
- Eboussi Boulaga Fabien, *La Crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- Eboussi Boulaga Fabien, « Sur la philosophie africaine en Afrique », *Raison ardente*, n° 22, 1985, p. 71-76.
- Eboussi Boulaga Fabien, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.
- Eboussi Boulaga Fabien, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011.
- Eboussi Boulaga Fabien, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991.
- Ekodo Mvondo Edith, « Dika Akwa nya Bonambela: une controverse à la reconstruction de l'unité Culturelle Africaine », Mémoire de Master IRIC, 2020.
- Ekodo Mvondo Edith, « Production scientifique et décolonisation des savoirs en Afrique Subsaharienne : Lecture croisée des œuvres de Dika Akwa nya Bonambela, Fabien Eboussi Boulaga et Jean Marc Ela (1955-2011) », Thèse de Doctorat, Université de Douala, 2024.
- Ela Jean-Marc, *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, Livre I, Paris L'Harmattan, 2006.
- Ela Jean-Marc, *L'Afrique à l'ère du savoir. Science, société et pouvoir*, Paris, L' Harmattan, 2007.
- Ela Jean-Marc, *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*, Livre III, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Ela Jean-Marc, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Giddens Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, 1984.

- Hammersley Martyn, et Atkinson, *Ethnography: Principles in Practice*, Routledge, 2007.
- Hountondji, Paulin, *Sur la philosophie africaine*, Paris : François Maspero, 1977.
- Kasereka Kavwahirehi, *La traversée comme dépassement de la raison grammairienne chez Fabien Eboussi Boulaga et Georges Ngal*, *Université Université Dalhousie, Vol. 90 (Printemps 2010)*, pp. 51-63.
- Kirk, Samuel A., et Miller, Geoffrey, *Reliability and Validity in Qualitative Research*, Sage Publications, 1986.
- Mbonda Ernest-Marie, *Une décolonisation de la pensée : études de philosophie afrocentrique*, Paris, Sorbonne Université Presse (« Philosophies »), 2021.
- Mignolo, Walter D, *The Idea of Latin America*, Blackwell Publishing, 2009.
- Mudimbe, V.Y, *L'invention de l'Afrique : Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris : Éditions Karthala, traduit par Jean-Pierre Savidan, 1994.
- Paveau Anne, *Les prédiscours: Sens, mémoire, cognition*, Paris: Éditions Lambert-Lucas, 2019.
- Santos Boaventura de Sousa, *Epistemologies from the south. Justice against epistemicide*, Boulder, Paradigm publisher, 2014.
- Silverman, David, *Doing Qualitative Research*, Sage Publications, 2003.
- Towa Marcien, *L'essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé, Point de vue, 1971.
- Wa Thiong'o, Ngugi, *Décoloniser l'esprit*, Paris : La Découverte, 2011.
- Wiredu Kwasi, *La philosophie africaine : une histoire critique*, Paris: Présence Africaine, 1996.

---

Docteur en Histoire des idées (Université de Douala / Cameroun)  
Rédactrice en chef de la Revue scientifique "Eboussi Studies"  
E-mail : [edifhekodo@gmail.com](mailto:edifhekodo@gmail.com)