

13/03/05 20:03

CONFLIT DES RATIONALITES
DESTINEE ET DESTINATION DES RECHERCHES AFRICANISTES

par

HONORAT AGUESSY

Que les recherches menées sur l'Afrique doivent être intensifiées et démultipliées, nous sommes nombreux à l'affirmer et à l'exiger. Leur destinée est liée à celle de la prise de conscience des Africains et de leur désaliénation radicale. Cependant, la destination actuelle de certains travaux ne cesse de nous inquiéter, au point que la question essentielle qui se pose à ce propos est de savoir si ce qui les dirige est la science ou une certaine idéologie non formulée quoique active.

En d'autres termes, la science ne serait-elle pas devenue l'esclave ou le prête-nom d'une idéologie ? Tenons-nous-en à l'anthropologie et essayons de démêler les multiples implications de cette question. Quelles sont les finalités que les chercheurs assignent à leurs travaux ? Visent-ils, tout simplement, à vérifier une théorie ? Visent-ils exclusivement à accumuler des matériaux pour l'enseignement universitaire ? Entreprennent-ils leurs enquêtes sans aucune finalité, mais sur commande, en vue d'une utilisation qui les dépasse ? Entreprennent-ils ces travaux pour destiner leurs conclusions à la critique ? En bref, qu'en est-il de leurs motivations **et des contraintes structurelles qui encadrent leurs discours ?**

Les travaux et le sort des Africains

Certaines critiques de l'approche ethnologique se demandent à quoi ont servi et servent encore ces travaux pour les Africains.

Bien sûr, les publications connaissent une ère de prospérité considérable. Mais, les informateurs africains qui ont rendu possible la production de ces livres ont-ils les moyens pour prendre connaissance des résultats obtenus ?

Le savant a-t-il prise sur le domaine indigène ou autochtone ? En d'autres termes, la science rend-elle compte de la situation qui prévaut en Afrique et préoccupe les Africains ?

Considérons, à ce propos, la démarche de celui qui, en pleine période coloniale, est allé le plus loin qu'il pouvait en collant de près avec la réalité africaine. Il s'agit de Georges Balandier. Dans *Afrique ambiguë*, la notion de « situation coloniale » est très

importante. Elle rend compte de la nécessité d’embrasser l’étude des Fang du Gabon et des Ba-Kongo du Congo, selon une optique dynamique où les tensions, les conflits, les crises latentes sont prises en compte et analysées. Le jeu des variations internes, référées à une même « situation de contact », analysé à propos des Fang et Ba-Kongo, permet à l’auteur de dire comment « le processus d’urbanisation, dans un pays où les villes sont nées de la colonisation, et l’extension croissante de l’emploi salarié, au détriment de l’ancienne économie de subsistance, apparaissent en tant que phénomènes majeurs ». La notion de « situation coloniale » constitue un complexe conceptuel, sans lequel aucune « étude actuelle et concrète des sociétés colonisées s’efforçant à une saisie complète » ne saurait s’accomplir. En notant les déséquilibres que recèlent les sociétés en transition ou mutation, l’auteur, pour rester attentif à tous les facteurs impliqués dans la situation coloniale, précise même le sens que peut prendre parfois un certain conservatisme africain. Le conservatisme peut ne pas être une manifestation stérile mais avoir une valeur « fonctionnelle » dans la mesure où il sert à donner un sens aux innovations qui savent l’utiliser au moins formellement et se faire accepter grâce à lui et avoir une valeur dynamique dans la mesure où il sert à l’affirmation d’une culture représentative d’une société globale de quelque envergure ».

Une telle démarche et celle mise en œuvre dans *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, soucieuses de tenir compte, sociologiquement, de l’ensemble des valeurs produites ou reprises, pour faire front au péril colonial, satisfaisaient, incontestablement, l’objectif que l’auteur s’était assigné, à savoir, prendre en considération, entre autres, une situation où « la montée des nationalismes nouveaux, [...] donne à ce problème une acuité et une actualité qui ne tolèrent guère l’indifférence ».

Plusieurs remarques s’imposent à propos d’une telle entreprise.

Par sa méthode, elle ne procède pas à une discrimination déguisée entre les sociétés, en cantonnant l’Afrique, comme beaucoup d’autres auteurs le font, dans le cadre des sociétés ethnographiques. En ce sens, elle est devenue un classique pour toute approche sociologique et dynamique du terrain africain. Avec les R. Firth, E. Leach, M. Gluckman, Apter, W. Wertheimer, etc., l’attention du sociologue est désormais dirigée sur les déséquilibres sociaux, les lignes de fissure dans la structure globale de toute société, les conflits inhérents à toute société et leur traitement par la production de moyens efficaces.

Même si l’autochtone décèle, ici et là, telle ou telle méprise dans les éléments d’information analysés, la méthode est pertinente et répond à son objectif. Cependant un problème demeure non résolu. L’auteur parle lui-même de l’acuité et de l’actualité de problèmes

« qui ne tolèrent guère l'indifférence ».

En quoi un savant, extérieur aux préoccupations du milieu, peut-il combattre l'indifférence ? La science européenne peut-elle dépasser ce qu'on appelle « approche » pour accéder à la saisie réelle de la situation africaine ? Affirmons, avec force, que ce qui est en cause, ici, est non pas le statut d'étranger du savant (nous sommes hommes et rien d'humain ne doit nous être étranger, comme le proclamait l'Africain Térencia), mais sa position d'extériorité « décidée » par rapport aux problèmes ou contradictions qui écartèlent les groupes constituant la société étudiée et dont les paramètres subjectifs et objectifs doivent être mis en place dans l'analyse.

Il semble que le désir de combattre l'indifférence soit non compatible avec l'idéologie de l'objectivité du savant. Avec cette idéologie, le savant fait comme s'il y avait l'objet à étudier d'un côté, et lui-même de l'autre, entretenant une relation d'extériorité radicale. Or le sujet-savant est d'emblée traversé par l'objet d'étude. La coupure extérieur-intérieur passe à travers le sujet-savant, ne serait-ce qu'en tenant compte de la théorie spontanée ou élaborée avec laquelle il appréhende la situation. Le désir de combattre l'indifférence est d'autant plus non compatible avec l'idéologie de l'objectivité du savant, que cette idéologie est étroitement liée au « mythe » de neutralité de l'observateur. Avec ces mythes et idéologie conjugués, le savant africaniste ne laisse-t-il pas les choses dans leur état initial ?

Les sociétés africaines considérées comme sociétés ethnographiques

En tout cas, ces difficultés éprouvées par les scientifiques pourtant bien disposés à étudier sociologiquement la réalité indigène, se traduisent, à un autre niveau, **à savoir celui qui classe délibérément les sociétés africaines dans le cadre des sociétés ethnographiques**, entendant par là qu'elles sont fragiles et précaires, qu'elles sont menacées de disparition irrémédiable. Pour eux, ces sociétés ne sont pas viables. Cette non-viabilité transparait de diverses tentatives nouvelles de mise en place des concepts qui définissent les sociétés ethnographiques : sociétés sans écriture, sociétés sans machine, sociétés sous-développées... Ainsi, la scripturalité, **pourrait-on penser**, ne peut qu'éliminer l'oralité, la technique machiniste (technique-aliénation), ne peut qu'enrayer d'autres modalités de technique (technique-médiation). Ce sont là, prétend-on, des facteurs « scientifiques » pour apprécier le degré d'évolution d'une société et son insertion, soit dans la catégorie inférieure des sociétés « ethnographiques », soit dans la catégorie supérieure des sociétés « sociologiques ».

Mais, en quoi le fait d'avoir produit une écriture a fait éviter à

la société *bamoun* d'être traitée de société ethnographique ? En quoi l'utilisation de l'écriture *vai* a fait éviter à la Sierra Leone d'être considérée comme société ethnographique ? Et les sociétés qui se servent de *nsidibi* au Calaba (au Nigeria oriental), du *basa*, du *mende* (en Sierra Leone et au Liberia) bénéficient-elles d'un traitement scientifique différent ?

Sans rien ignorer de l'appréciation de Lévi-Strauss, par exemple, sur l'ethnocentrisme et de la pertinence de sa théorie générale sur la pensée à partir d'études ethnographiques, disons qu'une démarche comme la sienne n'a rien de commun avec l'étude disparate de sociétés singulières dites « originales » à laquelle peuvent se livrer d'autres chercheurs sans déboucher sur des conclusions générales situant la portée et l'objet de leurs travaux. Il n'est pas donné à tout chercheur d'élaborer une théorie générale sur l'humanité, grâce à la confrontation de nombreux cas et aux leçons qu'on peut en tirer.

À défaut de pouvoir déboucher sur des conclusions générales de l'envergure de celles de Georges Balandier et Claude Lévi-Strauss, par exemple, l'entreprise ethnographique part d'une implicite philosophie de l'histoire nourrie par un évolutionnisme sans fondement. L'entreprise ethnographique s'appuie sur une certaine norme spontanée de la société, au regard de laquelle elle se penche avec condescendance sur le sort misérable des sociétés autres que la société normative.

Tout se passe comme si l'histoire était un fleuve (européen, bien sûr) coulant vers une fin déterminée : la société européenne, et charriant les cadavres que sont les sociétés autres, pour les déposer à chacun de ses tournants. C'est donc parce que les sociétés africaines sont pour eux des cadavres en sursis et, par là, gravement menacées de disparition, qu'ils essaient de recueillir leurs dernières manifestations de vie. On les étudie pour autre chose qu'elles-mêmes.

Ce n'est pas la compréhension de leur principe fonctionnel, de leur capacité multiforme d'intégration d'éléments nouveaux et de production de valeurs nouvelles qui les intéressent.

Primitif, sauvage, race, etc., s'agit-il de concepts d'analyse ou de réalités repérables en Afrique ?

Primitif

Si le XIX^e siècle, avec Ribot, a parachevé une certaine définition de la psychologie : « Étude de l'homme adulte, blanc, civilisé », cette norme psychologique aura son équivalent en ethnographie.

Ribot n'avait fait que conclure les entreprises de ses devanciers dont a) Auguste Comte, qui s'en tenait à l'homme adulte et sain, b) Lélut, qui a introduit la précision : homme blanc. Comme on le

voit, il aura fallu alors quatre normes pour définir la psychologie à savoir : la santé, la maturité, la couleur, la civilisation.

Il suffit d'importer ces normes en anthropologie pour voir comment s'est dessinée la société de référence qui, tout au long de son histoire, a été comme une obsession pour certains ethnographes.

De nombreux ethnologues actuels, pour des raisons différentes de l'un à l'autre, ont dénoncé cet ethnocentrisme ; il semble qu'il soit si inhérent au mode d'être de l'entreprise ethnographique que toute dénonciation paraît vaine ! Tous ceux qui emploient les termes primitifs, sauvages, races (dans un cadre normatif) prennent-ils les mêmes précautions que Van der Leeuw, Lévi-Strauss et le généticien Jacques Ruffié par exemple ?

Le primitif, dans *Structure de la mentalité primitive* et *L'homme primitif et la religion*, de Van der Leeuw, n'a nullement le sens d'inférieur que lui a donné Lucien Lévy-Bruhl par exemple. L'entreprise de Van der Leeuw visait à parvenir à une essence pure de la chose étudiée, par la détermination de ce qui est fondamental. Il s'agit, comme chez Ditley, de déterminer un type idéal de structure.

Par conséquent, le concept de primitif, pour Van der Leeuw aussi bien que pour Claude Lévi-Strauss, ne connote pas un rapport *antérieur-postérieur*, inférieur-supérieur. **Nulle part le primitif n'a existé et n'a été repéré comme tel : un type idéal.**

Il y a pour Van der Leeuw, du primitif au moderne, un rapport de pureté à impureté dans la manifestation de l'essence. Car chez le primitif, l'essence pure de la mentalité dégagée ne se trouve dénaturée par aucune autre structure, alors que chez le civilisé, elle est dénaturée par l'esthétique et la science. L'un des points essentiels, chez Van der Leeuw, c'est l'entrelacement et la cohabitation de la conscience de l'homme moderne. De plus, il faut concevoir la possibilité de plusieurs normes et non une seule norme comme l'implique le concept normatif de normal.

Il faut concevoir la norme en accordant son attention, en même temps, à l'enfant, au poète, au paysan, à l'homme de science, au directeur d'entreprise... les éléments de la mentalité primitive que tout homme ordinaire possède en lui, ne sont pas des vestiges rudimentaires comme les évolutionnistes tendraient à le dire.

Sauvage

C'est, peut-être, à propos de cette cohabitation et de cet entrelacement de la structure mentale primitive et moderne dans la science de l'homme moderne, que l'auteur de *Totémisme aujourd'hui*, et de *Pensée sauvage* ne sera pas d'accord avec Van der Leeuw.

Pour bien comprendre sa position et conversion, qu'il opère dans *Pensée sauvage*, il faut se rappeler que les concepts sauvage et primitif n'ont pas la même histoire. C'est au XVIII^e siècle qu'il devint un *concept normatif*. C'est, au contraire, du XIX^e siècle que le *concept empirique* de primitif tient sa valeur. Lévi-Strauss hérite de cette histoire différente des deux concepts. Le sauvage c'est un nom et une image donnés à une norme de vie qui sert à juger et déprécier les normes d'histoire et de culture. Le primitif, c'est l'élémentaire, l'initial indifférencié.

En rompant avec l'idée de cohabitation des structures primitives et modernes, il a voulu éliminer, par là-même, le concept de développement qui dénote le passage d'une structure à l'autre. A quelque niveau qu'on se trouve, structure sauvage ou cultivée, il y a achèvement et non-développement possible. Ainsi, si certains peuples n'ont pas d'histoire (ou une certaine histoire), ce n'est pas une preuve d'infériorité ; c'est qu'ils n'ont pas voulu en avoir. Le mythe, pour eux, constitue une fidélité têtue à un passé conçu comme modèle intemporel. De plus, il y a identité de démarche et non coupure entre pensée sauvage et pensée cultivée. Tout simplement, le déterminisme a été joué avant d'être connu et représenté. Pour Claude Lévi-Strauss, l'univers de la pensée sauvage et celui de la pensée cultivée sont si communs que le savant commence à admettre que le message est l'objet de la connaissance et tient compte des physiques et sémantiques, tout comme la pensée sauvage considère l'information comme véhiculation de sens.

En préférant le couple sauvage-cultivé, au sens biologique, au couple primitif-civilisé, en rejetant le concept de développement par le refus de la coexistence des structures primitive et moderne, Claude Lévi-Strauss demeure d'accord, cependant, avec Van der Leeuw pour ne pas reconnaître d'existence repérable à ce qui n'est qu'un type idéal.

C'était déjà la démarche de Rousseau, lorsqu'il définissait l'état de pure nature à côté de la jeunesse du monde et de l'état de guerre constituant, tous trois, l'état de nature. Rousseau a toujours précisé qu'il a voulu être radical, c'est-à-dire creuser jusqu'à la racine. C'est dire que l'état de pure nature auquel il parvient n'a jamais existé et n'existera peut-être jamais, à moins qu'il ait existé dans un espace sans lieu !

Race

Venons-en au concept de race ; il a toujours existé certains spécialistes de l'anthropologie physique et physiologique qui répartissent hiérarchiquement les hommes selon trois catégories : les *Leucodermes* (blancs), les *Xanthodermes* (jaunes) et les *Mélanodermes* (noirs). Cependant les généticiens modernes font, à

ce propos, des mises au point scientifiques très importantes.

C'est ainsi que, pour ne prendre qu'un exemple, Jacques Ruffié, directeur d'un centre d'hémotypologie et professeur au Collège de France a souligné la part importante des conditions écologiques et extérieures : climat (chaleur, froid), nutrition, conditions psychosociales, éducation reçue dès la naissance, etc. Dans cet ordre d'idées, il demande, avec d'autres spécialistes, qu'on parle plutôt de populations et non de races.

On nous objectera que, depuis le XVIII^e siècle, Buffon, dans *De l'Homme*, insistait déjà sur la part du climat dans ce qu'il appelait les variétés dans l'espèce humaine, de sa problématique ; c'est vrai. Mais l'entreprise des généticiens modernes diffère dans la mesure où elle ne part pas du préjugé idéologique des implications ethnocentriques, expansionnistes et dominatrices liées au monogénisme de Buffon.

Ces mises au point scientifiques intéressent-elles ceux qui, d'emblée, tiennent à trouver des races inférieures et à repérer les points névralgiques où on peut précipiter leur disparition ?

Il ne semble donc pas que les précautions scientifiques prises par les savants qui ont élaboré les concepts de sauvage, primitif, population (au lieu de race) en limitant et précisant leurs champs d'application, influent l'idéologie de certains spécialistes des voyages qui tiennent à ramener des primitifs existant réellement et dont l'exotisme est distrayant pour l'esprit.

Ethnographie, science sans vérification ?

Nous commencerons par souligner comment la procédure d'enquête porte témoignage du caractère spécifiquement colonialiste de l'entreprise ethnographique.

D'abord, l'enquête-interrogatoire dénote l'exercice d'un pouvoir qui n'est concevable et réalisable que dans le cadre des rapports de subordination. En effet, l'enquêteur tient à l'enquêté le discours suivant : « Dis-moi tout ! Dis-moi tout en ce qui te concerne, en ce qui concerne ta famille et en ce qui concerne les secrets de ta société. Le commandant t'en intime l'ordre ». Ce n'est pas un hasard si la production ethnographique a consigné la place prépondérante de l'administrateur, du militaire et du prêtre. Tous ces personnages détenaient un pouvoir certain dans le contexte colonial. Ils ont tenu à fonder un sur-savoir pour le pouvoir. Par exemple, des anthropologues connus tels que Meek enquêtant chez les Ibo après leur révolte, ou Ratray, ou Nadel qui avait un poste d'officier à Khartoum, sans oublier E. Evans Pritchard envoyé chez les Azande comme agent de renseignements, obéissaient à une demande colonialiste de domestication des autochtones. Même si, apparemment, ils viennent en élèves (mais en élèves autoritaires

appuyés par le pouvoir), ils permettent à d'autres de venir pour dominer, commander, imposer leur volonté. Le travail de ces hommes est apparu comme un système de collecte de renseignements destinés à favoriser la prise de décisions par le pouvoir colonial en face de problèmes variés : structures foncières, chefferies, révoltes, organisation religieuse, manipulation des symboles, etc.

Même si l'entreprise d'enquête n'a pas abouti à un asservissement au pouvoir colonial et a pu constituer en un discours contre-pouvoir, jusqu'à devenir avec Jomo Kenyatta (voir *Au pied du Mont Kenya*), un discours de contestation, le mode d'enquête-interrogatoire a été, sous un autre, de manifestation du pouvoir asservissant.

Cette manifestation de pouvoir asservissant s'affirme, avec netteté, dans la discrimination que l'enquêteur-colon tient à faire entre un bon témoignage et un mauvais témoignage, au point que nous assistons à une distribution sociale entre notable et homme du commun. Le notable, c'est celui qui sert ; c'est celui qui prélève le savoir auprès de ses parents et compatriotes et le met à la disposition de l'enquêteur.

L'enquêteur appelait ou plutôt impliquait l'aveu. L'enquêteur adresse la requête suivante au notable (extracteur du savoir) ou à tout autre enquêté : « avoue-moi tout » ; « avoue tout ce que le groupe sait, fait, pense et veut ». L'indigène enquêté devient, en un sens, un accusé à qui on donne la parole uniquement pour avouer ce qu'il sait. On essaie d'extraire du discours de l'informateur-accusé, une vérité qu'il disait sur lui-même et sur son groupe ; on en produit le fait scientifique. En ce sens, le chef de canton était une figure de premier plan. Il était tout d'abord, pensait-on, un extracteur d'impôts. C'est ainsi que *l'Éveil Togo-dahoméen* de décembre 1932 (n° 12), écrivait de lui ce qui suit :

« Quand on voit passer un chef de canton porté dans son hamac, entouré de jolies femmes parées agitant des chasse-mouches, ou bien confortablement assis sur les coussins de son automobile, on se dit : « voilà un homme heureux » ».

Erreur, il n'est pas tellement heureux, le pauvre homme. Il porte avec lui ses soucis. Et le plus gros, c'est ce paquet de tickets d'impôts de capitation qu'il lui reste sur le bras, dont il n'arrive pas à dénicher les titulaires parce que les chefs de maison se dérobent, ce paquet de tickets qui se chiffrent à 2 ou 3 000 francs et dont l'Administration attend la rentrée en monnaie sonnante et trébuchante ».

En bref, on note ici, en ethnographie, le jeu complexe et la lutte entre pouvoir et savoir. Dans ces conditions, rien ne dit si l'enquête débouche sur les révélations exactes concernant les sociétés étudiées, tant il est vrai que les informations obtenues sont la

résultante d'une véritable épreuve de force. L'enquête avouait-il tout, comme on le lui demandait ? Ou bien les résultats avouaient-ils l'échec de l'entreprise ? Quelle est, dès lors, la nature du « fait produit » par l'ethnographe ?

De toutes façons, pour que cette entreprise soit une entreprise scientifique, l'enquêteur devrait en venir à une mise à l'épreuve de la conclusion à laquelle il aurait abouti.

Or, il y a un mépris tel du jugement de l'autochtone concernant les conclusions provisoires ou définitives du travail ethnographique, qu'on est en droit de se demander quelle peut être la garantie du discours scientifique auquel prétend aboutir l'ethnographe africaniste.

Un travail ethnographique d'envergure, qui prendrait pour point de départ ces travaux partiels pseudo-scientifiques, ne risque-t-il pas de s'orienter sur de mauvaises pistes ?

Il semble qu'il y ait des limites aux paralogismes de l'ethnographe. L'ethnologue, quant à lui peut toujours confronter le cas « original » qu'on lui apporte avec d'autres cas, et déceler des lacunes ou erreurs malgré la place de la singularité et de l'originalité de la société en question. Si bien qu'il peut découvrir un fait scientifique qu'il n'a jamais observé.

Dans ces conditions, est-on tenu d'aller sur le terrain, « son » terrain ? Les théories ethnologiques africanistes ne deviennent-elles pas une fête, c'est-à-dire, une commémoration d'une réalité ou d'un événement qui n'a jamais existé nulle part ?

Le Voyage de l'ethnographe et de l'ethnologue : ses motivations

Par conséquent, l'ambiguïté du comportement et des démarches de l'africaniste nous amène, par un biais ou un autre, à nous demander ce qu'il en est de ses motivations !

Peut-être devons-nous rester attentifs à la réponse significative et personnelle d'un éminent américain, non-africaniste, Claude Lévi-Strauss, qui écrivait dans *Tristes Tropiques* : « Aujourd'hui, je me demande parfois si l'ethnographie ne m'a pas appelé, sans que je m'en doute, en raison d'une affinité de structure entre les civilisations qu'elle étudie et celle de ma propre pensée. Les aptitudes me manquent pour garder sagement en culture un domaine dont, année après année, je recueillerais les moissons : j'ai l'intelligence néolithique. Pareille aux feux de brousses indigènes, elle embrasse des sols parfois inexplorés ; elle les féconde peut-être, pour en tirer hâtivement quelques récoltes et laisse derrière elle un territoire dévasté¹ ». Il faut être porté par un grand idéal pour faire ce retour sur soi-même et adopter cette attitude humble et

1. C. LEVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Edition de poche, p. 39.

conséquence avec ses convictions logiques. En effet, le même auteur dit ailleurs : « Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès, si tant est que le terme puisse alors s'appliquer, n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nombreux objets² ».

Nous voyons ici, que le métier d'ethnologue a été une vocation pour lui. Le voyage, ce déplacement pour accéder à un « ailleurs », et appréhender un « autre », a constitué le moyen d'accomplissement de cette vocation. Ses thèses montrent clairement le parti logique et épistémologique qu'il a tiré de la réalisation d'une telle vocation.

Les africanistes se reconnaissent-ils dans l'évocation de ces motivations ? ou bien, s'en tiennent-ils aux justifications contingentes servies par les politiciens pour voiler les vraies motivations ?

Il semble que ce retour sur soi pour saisir les motivations de son entreprise ne soit pas le propre de nombreux africanistes. Cependant, un certain nombre d'entre eux ont fait allusion à cet appel vers un « ailleurs », cette fuite vers « l'autre » ou cette difficulté d'être au sein de sa propre culture. Nous n'insisterons pas sur les passages d'*Afrique Fantôme* où Michel Leiris fait état des impressions de son entreprise. Jean Guiart écrit à ce propos :

Comment par exemple comprendre tout ce qui nous choque aujourd'hui dans l'Afrique fantôme sans replacer l'auteur dans son cadre ultra-urbain, dans son milieu professionnel d'artistes et d'esthètes, sans savoir quels salons il fréquentait, sans connaître les thèmes agités à ce niveau, thèmes qui définissent une certaine culture française entre 1920 et 1940 ; sans savoir par quel processus l'état du moment de l'anthropologie anglo-saxonne était disséqué, dirigé, et retransmis sur Paris, en particulier par M. Mauss qui avait tout lu ; sans savoir quels étaient les alibis du moment que se donnaient les intellectuels de gauche vis-à-vis d'un colonialisme dont ils vivaient plus ou moins explicitement ; sans savoir ce que pouvait recouvrir de mépris serein vis-à-vis des hommes, l'attrait professé alors pour les sociétés exotiques ; sans rechercher le lien entre le voyage de Gide en Afrique noire et celui de Michel Leiris ? L'hagiographie n'est pas plus de mise aujourd'hui au niveau des 'idées générales' qu'à celui de la « légende dorée ». Les stratégies de carrière sont déterminées par la tradition culturelle, même si elles sont établies de la meilleure foi du monde. L'écriture est la technique essentielle de l'intellectuel, de l'universitaire et du chercheur. Acte de volonté, chaque ensemble d'expression écrite, article ou volume, est destiné à un public, large ou restreint, et s'inscrit

2. C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 254-55.

dans un système de références socio-économique. Il faut bien vivre .

Considérons maintenant une situation où l'auteur minimise ses complexes personnels, et se recherche une justification différente. Robert Jaulin, dans *La Mort Sara*, s'est interrogé sur son entreprise et déclare :

peut-être fuyai-je les blancs, non que je fusse à la recherche d'un contexte ou d'un monde meilleur, contexte « abstrait », la « science », un monde meilleur, « l'autre », moins encore que j'eusse souci de régler, par le moyen de cet ailleurs, des problèmes propres. Des problèmes propres : en leur double dimension, psychologique, individuelle, ou sociologique, collective, civilisationnelle.

[...] Ni maître, ni esclave, je ne thésaurisai, ne souhaitai, ni ne revendiquai. La science ou l'ailleurs ne me sortaient d'aucun pétrin « moral », ne m'éloignaient d'aucun drame caché, non qu'un drame ne fit d'autant problème en moi que l'on m'avait enseigné la distance à son égard ; ce drame, je le fuyai certainement sans pouvoir me le dire, mais il ne m'était nullement propre ou réservé ; loin d'être caché, il était ouvert – il constituait l'odieux de notre civilisation³ ».

Pour Robert Jaulin, le « commerce à l'ailleurs » a plutôt accentué « ce mal d'aise, en contexte blanc ». Ce n'est donc pas pour résoudre ses complexes qu'il a dû se rendre en Amazonie et en Afrique : « Je devins un peu africain, un peu indien, non pour me perdre ou perdre ma blancheur, simplement que “ma science”, mon projet de respect des différences faisait aller chacun de nous (eux, moi) au-delà de lui-même, le rendait soucieux de savoir vivre la civilisation de l'autre⁴ ».

Il y a partout, ici aussi, l'appel vers un « ailleurs », vers « l'autre », même si la raison manifeste de cet appel est la recherche du dialogue.

Mais, ce qu'il y a de caractéristique et de nouveau chez cet auteur, c'est la volonté de se servir de ce dialogue pour convaincre ses interlocuteurs africains et amazoniens de la validité de leur culture. Il entend, par ses recherches en pays sara, aider le Sara à vivre, intensément et sans complexe, ses propres valeurs sara. Nous voyons ainsi sur quoi débouchent ses recherches : aider les minorités menacées par l'ethnocide à prendre conscience de leur place dans le concert des cultures qui constituent le patrimoine universel. La science ne doit pas être synonyme d'anesthésie « de la vie culturelle, ou indifférence devant les véritables problèmes qui se posent quotidiennement à l'homme. Elle doit être, en un sens, connaissance du contexte et intervention adéquate pour le bien de « l'autre » et de tous.

En bref, ces différentes motivations refoulées ou non, reconnues

3. R. JAULIN, *La Mort Sara*, p. 8.

4. *ibid.*, p. 10-11.

ou déplacées, montrent que le voyage vers « ailleurs » et vers « l'autre », constitue pour son bénéficiaire une sorte de psychagogie. L'un de ses épisodes significatifs « sur le terrain », demeure la curiosité en direction du mode « d'initiation » indigène. La plupart du temps, cette initiation autochtone est à la fois désirée et refusée par l'enquêteur européen. Ce refus, à mi-chemin du parcours de l'initiation, mérite d'être interrogé. Ne traduit-il pas une reprise de conscience de la position de domination ethnocentrique ?

Pour Jean Monod, l'ethnologie qui « se donne pour l'accès à l'autre », « n'est dans sa pratique effective qu'un discours du soi s'étendant, grâce à l'autre nié, au-delà de ses frontières actuelles. Elle est une tentative de récupération du soi-autre, du soi refoulé, par la greffe sur le soi de convention de tous les autres, assassinés avec sa complicité, dont elle se donne en même temps pour l'au-delà (ils sont notre « passé », etc.)⁵ ».

Du Voyage psychagogique à la nouvelle perspective

Mais voici que ce long voyage vers « ailleurs », se déplace de plus en plus de l'extra-Europe vers l'Europe elle-même. Les études ethnographiques sur l'Europe se multiplient. Une nouvelle génération de chercheurs étudie la sorcellerie, les relations sociales, les jeux, la religion traditionnelle, etc., en Europe. C'est ainsi qu'on étudie le système du don à Ferden (Loetschental, Suisse), les lieux du culte traditionnel en France, la sorcellerie en Normandie, les coutumes des paysans de l'Algérie, les noms, les sobriquets, à Minotion, un village du Nord de la France), les noms, en Europe du sud-est, le régime foncier en Hongrie, etc.

C'est dire que « l'ailleurs et l'autre » ne sont plus situés à l'autre bout du monde. Ils sont près ; même si le groupe, objet d'étude, demeure toujours différent du groupe d'origine du chercheur. Mais, on dirait que l'entreprise ethnographique exige, parmi ses réquis, le maintien d'un minimum de distance et de déplacement, condition d'existence de « l'ailleurs » et « l'autre ».

Si l'on ajoute à ce déplacement, le fait qu'en France, par exemple, s'est créé un Musée des arts et traditions populaires françaises, dans un contexte ethnographique, le renouveau dans la perspective de l'étude des sociétés ne peut qu'être frappant.

Et pourtant, ce renouveau qui s'opère sous nos yeux demeure

5. R. JAULIN, « Un riche Cannibale », dans *Les Temps modernes*, p. 1063.

(N. d. l. R.) Ces critiques ont aussi été faites dans le cadre des Antilles par Francis Affergan. Celui-ci souligne le caractère nécessairement contradictoire de la recherche de l'altérité par l'anthropologue et l'ethnologue. Il met en valeur quelques sophismes du raisonnement ethnologique ainsi que les rapports de l'ethnologue à la politique et à un certain type d'ethocentrisme. Voir Francis AFFERGAN, *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF 1999. Voir aussi, du même auteur, *La Pluralité des mondes*, Paris, Albin Michel 1997.

ambigu. En effet, les lieux votifs (arbres, roches, rivières...) dont on parle à propos de la France, les différents éléments ethnographiques étudiés, **sont présentés avec l'idée que cela révèle un passé et une société qui ne nous concernent pas.**

Même quand nous avons affaire à des pratiques encore vivaces, on les relègue dans « le jadis ».

« L'ailleurs » réduit au minimum, récupère sa force dans « le jadis ». Ainsi, le temps se substitue à l'espace.

Dans cette tendance qui se dessine sous nos yeux, nous assistons à un spectacle curieux de prime abord : des historiens français célèbres comme Duby et Leroy Ladurie, par exemple, se montrent séduits par l'ethnologie, sinon par l'ethnographie. Ils la tiennent pour un point de santé pour le savant, qui doit scruter surtout la dimension temporelle ou chronologique. Peut-être s'agit-il là d'un phénomène de compensation d'une discipline à l'autre. Dans le contexte africaniste, cependant, nous aurions souhaité le phénomène contraire : voir l'ethnographie devenir.

En dehors de la tendance que nous venons de noter, la complexité de la réalité sociale africaine appelle la mutation de l'ethnologue en sociologue et l'étude des sociétés africaines dans un cadre qui ne soit plus atemporel ou réduit à un passé passéifié.

Soulignons qu'en étudiant les sociétés africaines exclusivement selon l'éclairage ethnographique, on manque une partie essentielle de la réalité sociale africaine et on crée une ambiguïté qui ne peut être levée qu'à la condition de tenir compte des deux considérations suivantes : premièrement, la non-contemporanéité des différentes instances du phénomène social total ; deuxièmement, la science n'est pas une logique pure et simple, à fortiori les sciences sociales et humaines.

La non-contemporanéité des instances

Voyons en quoi consiste la non-contemporanéité des différentes instances ! Notons d'abord que le phénomène social total se compose d'un certain nombre d'instances au sein desquelles l'instance économique n'est pas contemporaine de l'instance religieuse, tout comme l'instance culturelle n'évolue pas au même rythme que l'instance politique, etc. Toute société présente la coprésence de ces différentes instances sans qu'elles soient contemporaines.

La dynamique de la société consiste dans la manifestation de l'entrelacement et de la disparité des temps spécifiques aux différentes instances. Si ces énoncés sont vrais à propos de toute société, qu'elle soit africaine, asiatique, océanienne, américaine ou européenne, il est toujours loisible de trouver partout des instances dont le temps plus lent autorise l'approche ethnographique.

Mais on ne saurait, pour autant, traiter le tout dynamique de la société de manière exclusivement ethnographique en réduisant le rythme de la société globale à celui de l'instance la plus lente. Autant prendre le Japon, en 1971, et dire que la seule approche qui rende compte du statut de sa société est l'approche ethnographique, comme c'était le cas à propos des Aïnous du Japon. L'appréhension globale pertinente serait l'appréhension sociologique situant chaque instance selon son temps propre et s'aidant de l'ethnographie le cas échéant. Sinon, nous aurons affaire à des décrets de réduction autoritaires et à des « discours du maître » traduisant le rapport dominateur-dominé, discours qui n'aura rien à voir avec le « discours scientifique ». **(Ce discours rejoint celui tenu par Habermas dans *La Technique et la science comme idéologie...*)**

La science n'est pas une logique pure et simple

Venons-en maintenant au fait que la science n'est pas une logique pure et simple : c'est, en d'autres termes, annoncer ce que doit être le discours scientifique pour répondre aux **requis** des sciences conjoncturelles que sont les sciences humaines et a fortiori leur application au champ africain.

Si toute recherche vise à produire une démonstration, elle ne saurait se contenter de l'autovalidation que se donne tel ou tel système formel. Elle doit être une expérimentation. Sans cette expérimentation, qui n'est pas forcément celle de la physique, de la chimie ou des sciences naturelles, les résultats non justifiés que l'on présente sur telle ou telle société ne peuvent que traduire une idéologie plus ou moins explicite, et présenter un semblant de système social.

Enfin, pour éviter d'être une « fête » dans la cité endogame des scientifiques qui « jouissent sans partager », la recherche africaniste doit s'effectuer selon la conception de la science considérée comme processus pratique de transformation du monde. Car c'est dans cette perspective de transformation du monde que les sociétés étudiées ont produit leurs valeurs et les modifient pour s'adapter au contexte de l'actualité. Ainsi, le mythe de la neutralité, l'idéologie de l'objectivité du scientifique seront mis à leur juste place, dans le cadre des sciences conjoncturelles.

Ce faisant, le scientifique africaniste montrera qu'il a compris que c'est pour répondre à des problèmes pratiques, arracher quelque chose au monde et transformer quelque chose du monde, que les sociétés africaines ont conçu et réalisé ce qui peut lui paraître aujourd'hui figé, dépassé. De cette façon, il évitera de livrer, en toute innocence parfois, des dossiers dont, à d'autres niveaux, on pourrait se servir à n'importe quelle fin (la plupart du

temps, pas pour le bien de l'Afrique).

Faire connaître les problématiques et les résultats

Le chercheur africaniste ne peut éviter cette utilisation (parfois répondre) des résultats de son travail qu'en saisissant avec rigueur les phénomènes étudiés dans un cadre sociologique où la sociologie soit considérée comme une science expérimentale. Pour reprendre une idée de Bourdieu : « En fait, la sociologie est une science expérimentale ; le sociologue n'est pas un homme de cabinet qui réfléchit sur son expérience vécue, mais un homme qui se donne les moyens de recueillir, non seulement l'expérience vécue des autres, mais surtout leur conduite, leurs actions réelles ». C'est à partir de cette connaissance scientifique des actions, de la conduite et des propos des autres que le sociologue africaniste parvient à la constitution d'un système de relations objectives et intelligibles. Ce travail du sociologue doit s'intégrer à l'acte de transformation du monde des acteurs étudiés. S'il faut combattre l'aspect purement formel de la construction à laquelle parviennent de nombreux africanistes à l'instar de certains de leurs collègues américanistes, où ces africanistes perdent de vue ce que déclare Alain Touraine : « Le sociologue n'est plus un observateur. Sa recherche devient forcément une intervention, même si elle est rejetée et si ses effets sont annulés. L'information recueillie est renvoyée après traitement à l'informateur. Le meilleur succès de la recherche est que le sociologue parvienne à prévoir les modifications du comportement de son informateur induites par la transmission d'une information se rapportant à son propre comportement⁶ ». « Le sociologue, ajoute-t-il plus loin (p. 54), ne regarde pas des acteurs jouer une pièce ; il contribue à découvrir la pièce qui sera un jour écrite parce qu'elle aura été d'abord jouée. Mieux encore, il travaille avec les acteurs pour qu'ensemble ils apprennent à reconnaître ce qui est en jeu ». L'étude ne peut porter que sur la relation du sociologue et de son objet, jamais sur cet objet seul. Le sujet-savant est d'emblée traversé par l'objet d'étude, écrivons-nous plus haut en dénonçant le neutralisme et l'objectivisme (dits scientifiques) en ethnographie.

Être africain, avant de saisir la réalité... ?

Mais, ce rejet de l'idéologie de l'objectivisme et du mythe du neutralisme signifie-t-il que seuls des acteurs peuvent saisir la réalité sociologique ? Suffit-il plus précisément, d'être africain pour saisir la réalité sociologique africaine ?

Répondre oui impliquerait que la sociologie est une entreprise

6. TOURAINE, A., *Pour la Sociologie*, édit. Points, p.48.

ou une science spontanée. Or, elle requiert la rupture avec le savoir spontané et l'illusion de transparence de la réalité sociologique. De plus, la nature de l'objet de la sociologie appelle une distance rigoureuse vis-à-vis des impressions, des opinions ou des vécus des acteurs. Comme l'écrit Touraine : « l'objet de la sociologie, les relations sociales, n'est jamais donné immédiatement à l'observation. La relation est recouverte par la règle, le discours, l'idéologie. Les acteurs, surtout quand ils sont engagés dans des rapports qui mettent en cause les grandes orientations de la société et son mode de domination sociale, ne sont pas conscients et organisés⁷ ». « La sociologie consiste à expliquer les conduites sociales, non par la connaissance de l'acteur ou par la situation où il se trouve, mais par les relations sociales où il est engagé » (p. 16). De plus « Tout acteur tend à se maintenir, à se consolider, à se cacher derrière une organisation » (p. 22) et il convient d'arracher les faits sociologiques des faits sociaux où ils sont enfermés (p. 25).

Mais ce serait une erreur de revenir à l'opinion des savants qui prétendent que le fait d'être africain empêche le chercheur d'appréhender la réalité sociale sans passion. La sociologie n'est pas l'astronomie.

En conclusion, la formation scientifique rigoureuse du scientifique africain et l'intérêt vital qu'il porte aux réalités sociales de son milieu, créent plutôt une présomption favorable à une étude sociologique vivante et viable car il est apte à combiner la dimension théorique ou des connaissances avec la pratique quotidienne de l'acteur à qui il incombe de transformer sa société.

Honorat AGUESSY.

(.)

7. Jean MONOD, « Un riche Cannibale », dans *Les Temps modernes*, p. 1063.