

## Archie Mafeje et les Sciences sociales en Afrique

La mort d'Archie Mafeje au mois de mars 2007 fut un choc terrible pour de nombreux chercheurs et militants politiques africains. Mafeje fut incontestablement l'un des spécialistes des sciences sociales africaines les plus importants qui ont cherché à déconstruire l'anthropologie tout en essayant de construire une nouvelle méthodologie de recherche débarrassée de ces disciplines inspirées par le colonialisme, dans des discours sociologiques plus généraux pour expliquer le contexte africain. Sur le plan politique également, il n'y a pas de doute que Mafeje fut un panafricaniste engagé, voué à la cause de l'émancipation et de la libération africaines, un enseignant éminent et un grand militant de la liberté politique, intellectuelle et culturelle africaine. Ses réalisations demeurent des jalons importants dont les jeunes chercheurs africains peuvent s'inspirer pour établir cette nouvelle approche qu'il s'est évertué à mettre en place dans la production des connaissances africaines, dans la recherche de la liberté intellectuelle et de la responsabilité sociale africaines.

J'ai rencontré Archie Mafeje durant les beaux jours de la lutte pour la libération africaine à l'Université de Dar-es-Salaam où il était professeur de sociologie dès 1969, et par la suite à Harare. À chacun de ces endroits, il fut un brillant dialecticien progressiste et un défenseur des intérêts des travailleurs. Il ne prit pas de position politique publique en faveur d'un quelconque parti politique ou mouvement de libération en Afrique du Sud, son pays de naissance, bien qu'il fut connu pour sa prise de position trotskyste sous l'égide du Unity Movement of South Africa qui comptait un certain nombre d'organisations estudiantines. Mais dans le milieu universitaire, il adopta une position plus large qui lui permit de garder contact avec la communauté intellectuelle en général.

La première contribution de Mafeje en tant que jeune anthropologue fut un article pionnier intitulé « The Ideology of

Dani W. Nabudere  
Université Makerere, Kampala,  
Ouganda

Tribalism » qu'il rédigea en 1970 pour la *Journal of Modern African Studies* (Revue des Etudes Africaines Modernes). L'article suscita un large débat contestant le concept anthropologique d'« économie duale » et la prétendue nature statique de la société africaine qu'impliquaient les concepts de « tribu » et de « tribalisme ». Durant cette première période, Mafeje soutint que la société africaine était composée de classes sociales, tout comme n'importe quelle autre société, en introduisant les concepts marxistes de classe et de formation de classe. Il devint l'un des anthropologues africains qui contestaient la discipline de l'anthropologie coloniale, laquelle était considérée comme la « servante du colonialisme ». Lors de la huitième Assemblée générale du CODESRIA tenue à Dakar, au Sénégal, en 1995, il osa même déclarer que l'anthropologie était une discipline « morte » en Afrique. Il procéda effectivement à la rédaction d'une monographie que le CODESRIA a publiée comme Série des Monographies 4/96, pour justifier ses déclarations et donner à ses pairs anthropologues africains l'occasion de le « démentir ».<sup>1</sup>

Mafeje alla plus loin pour démontrer que l'ultime souci de son essai était d'interroger l'anthropologie en tant que discipline et de contester les pouvoirs en vertu desquels elle prétend étudier « l'autre » en tant « qu'objet du passé » et sa prétention à aborder le présent « sans faire de distinction injuste entre les sujets du tiers-monde et ceux des pays impérialistes » (Mafeje 1996:1). La problématique qu'il se fixa dans cet essai fut d'étudier la déconstruction de l'anthropologie « en référence à l'ex-monde colonial » et en

tant qu'émanation du Nord, et de placer le débat de la déconstruction dans le contexte africain. Cela lui permit de s'engager « irrévocablement » à adopter un paradigme différent dans l'application de l'ethnographie en Afrique. Il le fit en écrivant son livre intitulé *The Theory and Ethnography of African Social Formations: The Case of the Interlacustrine Kingdoms*, qu'il rédigea en 1986 mais publia en 1991. Ce livre peut être en effet considéré comme un *magnus opus* de Mafeje en ce sens qu'il expose l'approche de la recherche qu'il a recommandée pour l'Afrique et par conséquent, sa contribution doit être jugée sur cette base.

Mafeje explique qu'il a employé la « formation sociale » interlacustre à la fois en tant que synthèse de ses explorations théoriques et idéologiques antérieures et banc d'essai pour ses idées déconstructionnistes, d'abord en s'éloignant du concept de « culture » en tant que catégorie d'analyse qui a été employée dans l'anthropologie. Cela s'expliquait par le fait que le concept n'avait pas de frontières parce qu'il était largement répandu dans l'espace, notamment en situation de communication meilleure ; et pour cette raison il ne pouvait pas être employé en tant que catégorie de désignation dans l'analyse sociale. Ensuite, il a également refusé d'employer le concept de « société » pour les mêmes raisons en élaborant la théorie d'analyse des royaumes interlacustres d'Afrique de l'Est, car il pouvait y avoir des « sociétés » à l'intérieur de sociétés.

On peut donc dire, à bien des égards, que le Professeur Mafeje a opéré une véritable rupture par rapport au passé anthropologique en écrivant ce livre, car il lui a permis de poser le problème des concepts anthropologique et marxiste, en cherchant à développer une nouvelle compréhension de l'analyse des changements dynamiques dans les « formations sociales » africaines. Son analyse de l'ethnographie des royaumes interlacustres a donné lieu à

une théorie des « formations sociales » de ces royaumes en s'appuyant sur une méthode discursive qui reposait sur les histoires locales avec une force interprétative puissante émanant des épistémologies des autochtones et de leurs « connaissances cachées ». Sur la base de cette théorie, il a soutenu que les pasteurs se trouvant dans les dix royaumes de la région interlacustre, qui avaient à la fois des tendances segmentaires et centralisatrices, ont contesté la notion selon laquelle ces royaumes furent « envahis » par les pasteurs hamites bâtisseurs d'empires, venus de l'Égypte prédynastique. À la place, il a reconstruit une histoire de leur « formation sociale » qui reposait sur les processus locaux d'action politique fondée sur une ethnographie détaillée où convergeaient à la fois les pasteurs et les communautés sédentaires (Mafeje, 1991:20).<sup>2</sup>

À partir de là, le Professeur Mafeje put contester la notion entière de communauté pastorale particulière descendue du nord avec des bovins à longues cornes, associée au peuple Hima/Tutsi en tant que groupe racial avec des caractéristiques politiques spéciales pour introduire un nouveau système politique. Ses recherches ont démontré qu'on pouvait trouver ce type de bétail en Sierra Leone, le long du Fleuve Niger et à l'extrême sud en Namibie. Il indiqua que les agriculteurs Bantu autochtones et les peuples Babiito nilotiques avaient une tradition de pasteurs et que par conséquent, le processus de formation d'état dans l'Empire du Bunyoro ne pouvait se comprendre qu'en termes de relations sociales dialectiques et d'interactions qui se sont développées entre les deux modes de production et d'existence. Il nota :

Les Bairu ont assuré la base agricole et les services, et les pasteurs, déchargés des obligations pénibles mais ayant le contrôle des biens de prestige, se sont permis de les transformer en un mécanisme de contrôle politique et de mystification rituelle. Ce phénomène, impliquant les mêmes catégories sociales, s'est répété dans cinq autres royaumes des régions interlacustres d'Ankore, du Burundi, du Rwanda, de Buhaya et de Buzinza (Mafeje 1991:22).

L'anthropologue britannique John Beattie avait soutenu que lorsque la dynastie Babiito succéda à la dynastie Chwezi dans l'empire du Bunyoro Kitara, ces nouveaux souverains « semblèrent étranges et gros-

siers aux habitants » et il fallut leur enseigner les manières appropriées pour des dirigeants de l'élevage de bétail et la consommation de lait. À partir des preuves ethnographiques qu'il a recueillies auprès des populations, Mafeje constata que les Babiito étaient traditionnellement des pasteurs et qu'il n'était pas possible qu'ils aient « méconnu l'élevage de bétail », bien qu'il fût probable qu'ils « ne connaissent pas les institutions de la royauté qui, à Bunyoro, étaient centrées sur les troupeaux sacrés et le régime lacté des rois ».

Les analyses de Mafeje et de Peter Rigby, qui ont fait des recherches sur les Masais de la Tanzanie en ayant recours à une approche phénoménologique marxiste, ont démontré que la relation organique entre des gens qui ont des modes d'existence et des cultures différents doit éclairer toute analyse de société en tant que processus dialectique des relations sociales et économiques. Il faut démontrer que la formation sociale qui se produit historiquement résulte de ces relations sociales organiques et des actions politiques. Et seule une étude ethnographique détaillée permet d'y arriver, plutôt que des constructions *à priori* hypothétiques, fondées sur des convictions idéologiques.

Pour aboutir à cette méthode de conceptualisation, Mafeje tenta d'abandonner les anciens concepts anthropologiques ainsi que les concepts marxistes polissants, en choisissant la « formation sociale » comme unité d'analyse et renonçant aux concepts de « culture » et de « société ». En interrogeant l'emploi du concept « d'ethnographie » par les Comaroff,<sup>3</sup> il adopta la « formation sociale » et sa propre notion « d'ethnographie » en tant que « concepts essentiels » en écrivant son livre. Ce faisant, il prit ses distances vis-à-vis de Balibar et de Samir Amin dans leur emploi de la « formation sociale » comme signifiant une « expression de modes de production ». Il préféra plutôt l'utilisation de la « formation sociale » comme synonyme « d'expression de modèle économique et de modèle de pouvoir ».

Le contre-argument en faveur de cet écart était que l'on ne pouvait pas avoir recours à un concept abstrait tel que le « mode de production » pour désigner « la même réalité sociale concrète qu'ils sont censés expliquer ». L'autre contre-argument était que l'emploi du concept de « mode de production » par Balibar et Amin avait un référent organisationnel où l'économie et

la politique jouaient un rôle déterminant, et qui pouvait être subsumé sous le concept de « pouvoir ». Par conséquent, par souci « d'équilibrer » le concept marxiste de modèle économique : « J'ai inventé ce qui aurait été « l'exemple de pouvoir » mais cette invention, selon Mafeje, s'est avérée trop maladroite du point de vue linguistique. Ainsi, il s'est plutôt décidé en faveur du « modèle de pouvoir », ce qui, en réalité, était incompatible avec la démarcation marxiste entre « structure » et « superstructure ». Ayant pris sa décision, il adopta l'expression « formation sociale » comme unité d'analyse *par excellence*. C'est ainsi que l'étude des royaumes interlacustres devint une série de « formations sociales en devenir », qui se croisèrent de telle sorte que l'étude expliquait comment ces royaumes indépendants seraient devenus une formation sociale ou un état s'il n'y avait pas eu l'intervention coloniale. Cela montrait que l'expression « formations sociales » selon Mafeje comportait des « modèles renouvelables en fonction de la nature des forces sociales et politiques qui interviennent, qu'elles soient intérieures ou extérieures ».

Le Professeur Mafeje continua d'élaborer sa théorie et l'ethnographie des formations sociales africaines en expliquant qu'en tant qu'unités d'analyse, ses « formations sociales » n'étaient pas définies selon leur ethnographie mais selon leurs « modes d'organisation » ; par conséquent, il importait peu de savoir quels individus appartenaient à une formation sociale donnée, mais plutôt « ce qu'ils faisaient réellement dans leurs efforts pour s'affirmer » :

J'ai été frappé par le fait que, dans les luttes sociales ultérieures, les gens cherchent à se justifier eux-mêmes et non pas tant leurs causes qui demeurent cachées. Ils le font en écrivant des textes particuliers qui leur confèrent, à eux et aux autres, certaines identités qui, à leur tour, deviennent la grammaire des mêmes textes, les règles du jeu ou, si vous voulez, le *modus operandi*, dans un discours social où on assigne aux individus des statuts et des rôles catégoriques en vertu des identités qui leur sont attribuées (Ibid.).

Ayant clarifié son deuxième « concept clé » d'« ethnographie », Mafeje déclara qu'il était « radicalement différent de celui des théoriciens du Nord ou des anthropologues classiques ». Se référant

aux résultats de ses recherches sur les royaumes interlacustres, il affirme :

Ce sont ces textes auxquels je fais référence comme de l'ethnographie. Ils sont déterminés du point de vue social et historique, c'est-à-dire qu'ils peuvent être écrits et modifiés par les mêmes personnes au fil du temps, ou bien des textes semblables pourraient être écrits par des personnes ayant une base culturelle différente dans des conditions analogues. Par conséquent, le « contexte » est plus fondamental pour leur codification (Mafeje 1996:34).

Par conséquent, s'il faut ajouter foi à, ou mettre en doute, l'affirmation du Professeur Mafeje selon laquelle il a fait un saut de la discipline de l'anthropologie, en tant que « servante du colonialisme », à « l'ethnographie » telle qu'il l'a définie plus haut, c'est par rapport à sa tentative d'élaborer une thèse fondée sur ces « textes » en tant qu'approche pertinente pour expliquer les conditions africaines. Mafeje résume cette tentative lorsqu'il conclut :

La dernière leçon méthodologique que l'on peut tirer de l'étude, c'est que les connaissances ethnographiques détaillées nous aident à éviter les interprétations mécanistes. Loin d'ouvrir la voie au relativisme ou au particularisme, elles nous permettent de décoder ce qui pourrait nous frapper à première vue comme étant des choses si différentes et nous mettent ainsi dans une position où nous pouvons découvrir les unions cachées. À titre d'exemple, nous avons constaté que les noms « tribaux » servaient non pas à identifier des tribus mais à désigner des catégories de statuts dans les formations non tribales, comme « Bairu » et « Batutsi ». Par ailleurs, les renseignements ethnographiques ont montré que contrairement aux stéréotypes selon lesquels les pasteurs étaient les fondateurs des royaumes de la région interlacustre, ni les pasteurs, ni les agriculteurs ne peuvent

s'en attribuer le mérite. De même, les renseignements ethnographiques nous empêchent de traiter l'élevage et l'agriculture comme des choses à part. Les royaumes résultaient d'une synthèse dynamique d'éléments sociaux tirés de ces deux traditions et les modes d'existence en vigueur en leur sein servaient d'alternatives politiquement contrôlées... Ces découvertes nous permettent de produire des codes plus objectifs et de placer dans une optique adéquate les complexités historiques et ethnographiques des sociétés africaines (Mafeje 1991:128-9).

Ici, l'affirmation de Mafeje est d'ordre épistémique, si tant est qu'elle est vraie, car elle détruit la façon dont l'anthropologie coloniale et l'ethnologie impériale ont servi à classer les sociétés humaines selon leurs caractéristiques fondamentales. Ces approches refusaient aux « objets » colonisés la connaissance d'eux-mêmes, puisqu'ils étaient considérés comme « primitifs » et « rétrogrades ». En revanche, « l'ethnographie » telle qu'employée ici par Mafeje était un produit fini de textes sociaux qui ont été écrits par les populations elles-mêmes en tant que producteurs de connaissances. Dans cette approche, le chercheur ne fait qu'étudier les textes des populations afin de pouvoir les décoder et les rendre compréhensibles aux autres chercheurs en tant qu'interprétations systématisées de « connaissances » existantes mais « cachées ». Selon Mafeje, cette approche « marquait une rupture nette d'avec l'épistémologie européenne sujet/objet.

Ainsi, avec l'approche de Mafeje, nous avons réalisé une rupture philosophique d'avec les « contraires dialectiques » dualistes inhérents à l'anthropologie coloniale, si bien qu'au lieu de l'épistémologie « sujet/objet » du colonisateur, « nous » et « eux », nous avons une « synthèse » ou une « convergence » d'éléments sociaux tirés, dans le cas des royaumes

interlacustres, des deux traditions de pasteurs et d'agriculteurs pour être en corrélation dans un tout représenté par l'existence du royaume. Cela signifie que Mafeje avait découvert une nouvelle épistémologie derrière les « connaissances cachées », qu'il a pu extraire grâce à une approche « ethnologique » ou ce qu'il appelle « connaissance ethnologique » de « l'objet » colonial devenu le sujet maintenant.

Mais Mafeje agit comme un chercheur ou un érudit neutre qui se tient en dehors de la nouvelle épistémologie, car il nous informe qu'en abandonnant les anciens concepts et approches, il a également adopté une « méthode discursive » qui n'était pas fondée sur une quelconque épistémologie mais « traduisait un certain style de pensée ». C'est fort de ce « style de pensée » qu'il peut étudier les textes des populations pour les décoder et les rendre compréhensibles aux autres chercheurs comme des interprétations systématisées de « connaissances » existantes mais « cachées ». Mais dans ce cas, en quoi diffère-t-il du chercheur colonial qui prétend être « neutre » et « objectif » ? C'est peut-être l'héritage auquel doivent se frotter les jeunes chercheurs. De toute évidence, le Professeur Mafeje a apporté une contribution certaine de son vivant, en élaborant une nouvelle science sociale et une nouvelle philosophie en abandonnant l'anthropologie coloniale.

## Notes

1. A. Mafeje (1996), *Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?* Série des Monographies du CODESRIA 4/96, Dakar: CODESRIA.
2. A. Mafeje (1998), *The Theory and Ethnography of African Social Formations: The Case of the Interlacustrine Kingdoms*, Dakar: CODESRIA.
3. J. & J Comaroff (1972), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview Press.