

## L'absence de lien entre la culture et le développement en Afrique\*

### La Problématique dans son contexte historique

Le problème de la culture et du développement est au moins aussi vieux que les sciences sociales qui sont dans une large mesure un produit de l'Occident. L'on peut identifier en Occident deux traditions principales qui remontent au dix-neuvième siècle. Il s'agit notamment de l'idéalisme et du matérialisme que nous appelons aujourd'hui libéralisme et marxisme, respectivement. La première de ces deux traditions est hégémonique et a été étudiée en long et en large dans le domaine des sciences sociales académiques qu'avec le déclenchement de l'actuelle crise économique mondiale, qui a été témoin de la renaissance de l'économie politique et de la suprématie des études néo-marxistes, en particulier dans la théorie du développement. Cette évolution a eu pour corollaire une nouvelle confrontation entre ces deux principales traditions européennes, ce qui a coïncidé dans le Tiers Monde avec la remise en question des sciences sociales eurocentrées, remise en question qui à son tour s'explique par l'intensification des luttes anti-impérialistes qui l'ont précédée.

Notre intention n'est pas ici de retracer dans le détail l'histoire de ces différentes traditions. Toutefois, pour instaurer un éventuel débat ou une quelconque recherche en Afrique sur la question de la culture et du développement, il peut s'avérer opportun d'identifier les écoles de pensée occidentales pertinentes :

(a) l'école la plus connue dans la tradition libérale est celle dénommée « école de la modernisation », qui compte des théoriciens tels que W. E. Moore, N. J. Smelser, B. F. Hoselitz, E. M. Rogers, D. McLeleland, etc. bien qu'au nombre de ces auteurs figurent aussi bien des sociologues que ce l'on pourrait appeler des « économistes institutionnels », leurs travaux découlent fondamentalement de la théorie des « options de valeurs » de Talcott Parsons, qui est exposée dans *The Social System* (1948). Dans cet ouvrage, Talcott Parsons établit un modèle qui comporte deux pôles ou opposés binaires, la modernité et le traditionalisme. Certains indices qu'il appelle « options

Archie Mafeje  
American University,  
Le Caire, Égypte

de valeurs » peuvent servir à identifier ces pôles. Exprimés en termes simples il estime que le traditionalisme est à la modernité ce que le particularisme est à l'universalisme, ce que l'autonomie est à l'hétéronomie, ce que l'action impulsive est à l'action réfléchie, ce que le globalisme est à la spécificité. Ces attributs dépendaient du type de valeurs sociales reconnues dans chaque société ; néanmoins, des changements importants d'un bout à l'autre du spectre, c'est-à-dire en passant progressivement du traditionalisme à la modernité signalaient les mutations sociales.

Les parsoniens se sont toujours défendus d'utiliser un schéma dichotomique opposant la tradition à la modernité, car estiment-ils, il s'agit plutôt d'un continuum pouvant combiner plusieurs variables. Si l'on admet cette théorie, cela implique une démarcation nette par rapport à la sociologie de Weber dont Talcott Parsons est censé être l'héritier présomptif en Amérique. Max Weber est connu dans le domaine de la sociologie pour son analyse du type idéal et sa relativité culturelle. Chez Parsons, le type idéal devient le type réel, susceptible d'être mesuré sur l'échelle progressive de la modernité. Par ailleurs, la société moderne capitaliste à l'image de celle des États-Unis devient l'objectif de tout développement écartant ainsi la relativité culturelle pour la remplacer par un modèle ethnocentrique absolu, la société bourgeoise occidentale. Cela implique aussi un modèle de développement unilinéaire.

(b) Avec le temps le paradigme parsonien influença aussi les anthropologues culturels en Amérique, surtout ceux de l'École de Chicago naissante alors. Les plus connus parmi eux sont Robert Redfield (*The Primitive World and its Transformation*, 1953) et Oscar Lewis (*The Children of Sanchez*, 1961). D'après eux, la société traditionnelle primitive allait évidemment de pair avec « les cultu-

res arriérées » / « petites traditions », ces dernières s'opposant aux « cultures avancées » / « grandes traditions » qui caractérisent la société industrielle moderne. Bien qu'on le déplore du point de vue du romantisme libéral, les sociétés primitives ou traditionnelles étaient condamnées à être balayées par la civilisation moderne, témoin, la pénétration de villages traditionnels même au fin fond de pays comme le Mexique, par les valeurs rustiques ou traditionnelles étaient progressivement écartées par des valeurs modernes, « universelles ». À l'inverse des théoriciens de la « modernisation », les anthropologues culturels ne se demandaient pas si ce phénomène était souhaitable ou nécessaire, il était simplement pour eux inévitable. Sous cet angle leur position s'apparentait davantage à celle de Weber qu'à celle de Talcott.

(c) L'école des évolutionnistes technologiques, souvent appelée l'école des évolutionnistes technologiques du Columbia est la troisième et la moins réputée dont le cheval de bataille est le développement et les valeurs sociales. Marvin Harris et George Foster sont les plus connus de ces anthropologues, mais certains autres, notamment des économistes, puisent leurs idées dans la philosophie instrumentaliste de C. E. Ayres. Les défenseurs les plus acharnés de cette philosophie sont K. Balwin, R. Manners, E. Service et Louis Junder. Ils soutiennent que les valeurs sociales peuvent rentrer dans deux catégories principales, d'une part les valeurs cérémoniales et d'autre part les valeurs instrumentales. Les sociétés traditionnelles se caractérisent par la prédominance de valeurs « cérémoniales » qui militent contre l'expérimentation alors que les sociétés modernes se distinguent par des valeurs « instrumentales » qui encouragent l'expérimentation et récompensent l'innovation technologique. Cette thèse nous rappelle le parallèle que fait Talcott Parsons entre « action réfléchie » et « action impulsive » entre « la valeur de l'effort accompli » et « celle du rôle consacré par la coutume ». Ces deux thèses imputent le progrès social à l'initiative et à l'effort personnels. Il existe toutefois une différence entre elles à savoir que selon la sociologie parsonienne,

le progrès technologique est une caractéristique des sociétés modernes et c'est ainsi que « le système social » fonctionne, se maintenant constamment en équilibre, alors que chez les évolutionnistes technologiques la technologie est à la fois une force motrice et une force qui libère des valeurs « cérémoniales ».

(d) La quatrième école de la tradition occidentale est, comme nous l'avons déjà souligné, le marxisme, qui s'oppose aux précédentes. N'était-ce son épistémologie, c'est du paradigme des évolutionnistes technologiques que celui des marxistes se rapprocherait le plus. Tandis que dans la théorie marxiste une distinction est faite, d'une part, entre la superstructure qui représente des rationalisations philosophiques et légales, des idéologies sociales, des formes et croyances culturelles et, d'autre part, l'infrastructure qui désigne un ensemble de forces matérielles et productives, ce sont ces deux dernières (travail accumulé et vivant) qui jouent un rôle déterminant. La superstructure y est considérée comme une sous-catégorie, c'est-à-dire qu'elle est une émanation des conditions prévalant dans l'infrastructure. C'est pourquoi dans la théorie marxiste le concept de « culture » n'est guère approfondi (cf. Worsley 1981) sauf au sens large de « civilisation » ou de développement des arts.

La seule fois où la « culture » a été traitée correctement dans la théorie marxiste, c'est lorsqu'elle s'est penchée sur la question du droit des nations à l'auto-détermination ou sur la définition de la nation en tant que telle. Même alors, elle en fait une catégorie toujours subjective, et ceci indépendamment des problèmes qu'ont posés aux marxistes les concepts de langage et de famille, qui l'un et l'autre chevauchent la supra- et l'infrastructure. Les relations de parenté supposent probablement des relations à la fois culturelles et de production. Le langage peut être à la fois symbolique/expressif et instrumental au niveau de la cognition et de la conceptualisation comme c'est le cas lors de la mise au point d'une science. Tout ceci nous amène à avancer que le marxisme procède du rationalisme européen et se révèle inapte à traiter ce que nous percevons comme des aspects subjectifs de l'existence sociale. Cependant il faut reconnaître qu'il accorde la prépondérance aux facteurs matériels par rapport aux facteurs non matériels en réaction contre l'idéalisme hégélien. L'on se pose

donc la question de savoir si les disciples de Marx à travers le monde devraient à jamais être hantés par l'ombre d'Hegel.

### La problématique dans son contexte contemporain

Comme nous le savons bien, les « théories de la modernisation » sont en net recul depuis la moitié des années 60, et ceci en partie à cause du désappointement généralement ressenti vis-à-vis du fonctionnalisme (cf. Gouldner, 1971). En réalité, la raison en est plus précisément la réaction nationaliste des spécialistes en sciences sociales du Tiers Monde contre la thèse soutenue en Occident ou dans les pays du Nord selon laquelle leurs pays devraient pour se développer copier servilement l'Occident/le Nord. L'attaque la plus virulente contre « les théories de la modernisation » a été lancée en Amérique Latine par les théoriciens de la « dépendancia » en particulier rejetant toute la thèse qui voulait que le sous-développement en Amérique Latine soit le fait des valeurs ou de la culture traditionnelles (cf. Sunkel 1980). Ils firent valoir plutôt que ce phénomène résultait des facteurs structurels qui ont entraîné la dépendance du Sud vis-à-vis du Nord, limitant par la même occasion le développement autonome du Sud. L'on reconnaît que c'est probablement Gunder Frank qui a sonné le glas des « théories de la modernisation » en publiant en 1966 son article intitulé « Sociology of Development and Under-development of Sociology ». Selon le verdict final, les « théories de la modernisation » étaient empiriquement invalides à en juger par l'expérience latino-américaine et théoriquement insuffisantes « selon les normes établies par ces théories de la modernisation ».

Une interprétation claire et précise de ce qui précède pourrait mener à la conclusion que la culture en tant que telle est sans rapport avec le problème du développement. En fait, les relations structurelles entre pays développés et pays en développement constituent le problème fondamental. En d'autres termes, sans attribuer un rôle actif à la culture dans le processus de développement, les Latino-Américains sont convaincus que les cultures qui existent dans leur région ne constituent pas un frein au développement. L'on comprend que les Latino-Américains dont la culture moderne est un produit de la culture européenne (y compris leur langue) pouvaient se permettre

d'adopter cette attitude minimaliste. Par conséquent, si la culture peut être considérée comme une variable commune aux Latino-Américains et à l'Europe méditerranéenne, alors leur sous-développement ne peut s'expliquer si l'on retient cette même variable. La conclusion logique de cet état de fait est que le nationalisme des théoriciens de la *dependancia* était plutôt *structurel* que culturel. Cette conclusion pourrait déplaire à certains Latino-Américains chauvins. Cependant, du point de vue de la sociologie de la connaissance il est assez significatif que la critique la plus acerbe à l'endroit des théories qui attribuaient le sous-développement aux différences culturelles provenait d'Amérique Latine. Pour pouvoir déterminer l'importance d'une quelconque variable, il convient toujours de pouvoir préserver la constance de certaines variables. Pour les raisons énoncées antérieurement, l'Amérique Latine est la seule région du Tiers Monde qui puisse le faire, culturellement parlant.

Les années 70 furent témoin de la régression de l'école de la « modernisation » (cf. Gouldner, 1971 et Bottomore et autres collaborateurs, 1982) face à la montée des théoriciens de la *dependancia*. Les théoriciens de la *dependancia* avaient prévu les luttes anti-impérialistes ou nationalistes, mais n'avaient pas envisagé la renaissance culturelle du Tiers Monde qui a atteint son point culminant avec la révolution iranienne et l'intégrisme musulman d'une manière générale. Indépendamment de l'ambiguïté de leurs incidences politiques à ce jour, il est évident que les révolutions contre la domination occidentale ont dans l'ensemble réussi à attirer davantage l'attention sur les cultures et traditions locales. C'est à cette source que se sont abreuvés les mouvements nationalistes. Cependant, cette quête d'authenticité et d'une identité propre n'a pas nécessairement été liée directement à ce que l'on appelle dans le jargon actuel, développement. Les nationalistes du Tiers Monde invoquent souvent les cultures locales, sans dire clairement le genre de société nouvelle qu'ils souhaitent bâtir, comme l'illustrent les cas de l'Iran et de l'Afghanistan. Les nationalistes africains ont manifesté un grand intérêt pour le capitalisme occidental, ce qui est une contradiction à l'ère de l'impérialisme. Alors, on peut se poser la question intéressante de savoir par où les intellectuels africains commenceraient si un véritable débat devait s'engager sur le sujet.

Il est évident que les théories évolutionnistes les obligeraient à considérer le capitalisme industriel et la culture bourgeoise comme étant à ce jour le summum du développement. Le point de vue anthropologique d'auteurs comme Kroeber ou Redfield et le relativisme culturel de Weber les attireraient peut-être, mais ce serait succomber à l'idéalisme libéral qui n'a pratiquement rien à voir avec le mauvais usage établi du développement. Il est vrai que Weber dans son *The Protestant Ethic and the Rise of Capitalism* (1921) s'est penché sur la question des valeurs et du développement. Toutefois, l'on a critiqué Weber, tout comme les anthropologues classiques, pour avoir ignoré les forces structurelles et matérielles dans sa théorie du développement et du changement. Ce sont avant tout (mais pas exclusivement) les marxistes qui ont fait cette critique, à commencer par Lukac dans *Tour de Force, History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (1926). Cependant, comme nous l'avons souligné à titre de mise en garde, les marxistes n'ont jamais considéré la « culture » comme un concept important dans leur théorisation de la société. Ainsi, un appel radical à la réintroduction de la culture dans les études de développement quoique justifié dans les luttes anti-impérialistes et nationalistes est plein d'ambiguïtés. C'est, d'une part, un rejet des théories de la « modernisation », essentiellement impérialistes, d'autre part une déviation par rapport à la théorie marxiste classique qui est anti-impérialiste dans la mesure où elle est anti-capitaliste. En conséquence, ce terrain étant tout à fait nouveau, toute in-

vestigation dans ce domaine devrait être abordée avec circonspection.

### Nécessité de la culture

Il est généralement reconnu que ce qui distingue l'homme de la bête c'est la culture. Elle caractérise l'espèce humaine et la répartit dans le temps et dans l'espace comme en témoigne l'histoire des civilisations humaines. La civilisation occidentale moderne est la première à avoir essayé d'homogénéiser la culture. Cette tentative est à la fois appauvrissante, culturellement parlant, et défavorable au développement dans la mesure où elle écarte de nombreuses autres possibilités imprévues. Toutefois, il ne faudrait pas considérer que l'appel à l'étude de ces autres possibilités est un ensemble d'affirmations sans nuances. Toutes les cultures sont en butte à des mutations. Depuis la célèbre définition de Tylor (1871), l'on sait généralement ce que renferme la notion de culture. Ce que l'on ne sait pas d'avance ce sont certaines de ses composantes qui pourraient se développer davantage. C'est là un problème délicat et complexe que l'on ne peut débrouiller en se fondant sur une théorie reçue ou un universalisme imaginé. Pour cela, il faut connaître à fond la dynamique de la culture africaine dans son contexte contemporain. Il doit en être ainsi parce que les Africains des temps modernes ne peuvent en aucun cas revivre leur passé colonial. Ceci ne porte pas atteinte aux appels à l'authenticité.

En effet, les intellectuels du Tiers Monde réclament une indigénisation des sciences sociales. Ceci présuppose un rejet de

la théorie reçue et une conscience ou une connaissance des schèmes de pensée et des comportements indigènes. L'Afrique étant le continent le plus affecté par l'impérialisme intellectuel et culturel se trouve aux prises avec la plus terrible crise de développement de tous les temps. Pourtant, les intellectuels africains n'ont fait aucune proposition précise devant remédier à cette situation. Cette lacune pourrait être un indice de l'aliénation sociale de la plupart des intellectuels africains. Par exemple lorsque des avis sont demandés sur le problème du développement rural et agricole, les « experts » des anciens empires coloniaux ont davantage à dire que les intellectuels africains. La raison en est que ces derniers se nourrissent de rêves de grandeur, en s'imaginant qu'ils peuvent atteindre le sommet sans bâtir des fondations solides qui en Afrique se trouvent (culturellement et pratiquement parlant) dans le secteur agricole. S'il y a un trésor à découvrir en Afrique, c'est très probablement là qu'il est enfoui. Le défi que nous devons relever c'est d'élaborer les outils intellectuels qui nous permettront de le découvrir. Cette recherche ne peut être entreprise isolément, mais collectivement, dans le cadre d'une série d'ateliers et de séminaires au cours desquels seront exposés des documents mûrement préparés, s'appuyant sur la réalité régionale et locale.

LE FESPAC prévu à Dakar en décembre 1988 pourrait offrir une plate-forme utile et pratique pour introduire ce thème, pour poser des questions pertinentes, et mettre en place un dispositif dans le cadre duquel seront menées les discussions et les recherches à venir.

\* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 1, 1988 (p. 8-10).