

## Remarques sur *Anthropology and Africa*\*

(Sally Falk Moore, 1994, University Press at Virginia, Charlottesville - Ville)

### Préambule

D'abord il est important de noter qu'il ne s'agit point ici d'une analyse littéraire mais d'un article qui s'intéresse aux idées fortes et aux grandes perspectives contenues dans l'œuvre de Sally F. Moore. Bien entendu nous n'essayerons pas spécialement d'épouser le format du livre, par contre, dans la mesure du possible, nous veillerons à coller systématiquement aux idées avancées. Ensuite, une telle entreprise pourrait servir de mise en garde à propos des idées que Sally F. Moore développe sur l'Afrique et l'anthropologie ; des idées qui, j'imagine, surprendront plus d'un intellectuel africain. Il faut le dire, pour moi tout au moins, cela a été une véritable surprise de voir que de tous les anthropologues ayant travaillé sur l'Afrique, elle est la seule qui ait décidé de faire la déclaration finale sur l'anthropologie et l'Afrique. Peut-être faudrait-il prendre cela comme une preuve de son courage et de son profond dévouement pour sa profession.

Mais, cela ne veut pas dire que dans certaines conditions il faut confondre courage et témérité, aussi bien du point de vue professionnel que politique.

L'histoire de l'anthropologie en Afrique est une chose ; son importance idéologique et sa pratique dans l'Afrique moderne en sont une autre. D'ailleurs, la question de savoir quelle anthropologie et quelle Afrique, reste toujours posée. Probablement, la jeune génération d'an-

**Archie Mafeje**  
American University,  
Le Caire, Égypte

thropologues et ce que Sally F. Moore appelle avec dédain les champions de la « mentalité coloniale » sont moins optimistes qu'elle, quant à l'avenir de leur profession. Les anthropologues africains qui ne sont pas du tout cités dans son livre n'ont pas encore résolu leur dilemme politique et intellectuel. En Afrique du Sud et dans les pays voisins l'anthropologie *volkekunde* fait partie du passé douloureux et aujourd'hui elle est rejetée par les Africains comme étant colonialiste et raciste. « Anthropologie » et « Afrique » apparaissent donc comme deux abstractions qui du point de vue concret pourraient représenter n'importe quoi. Dans ce contexte, il est intéressant de noter que les Euro-Américains peuvent aisément parler « d'études africaines », mais pas « d'anthropologie africaine ». La différence de connotation ne réside pas dans la phraséologie elle-même, qui est parfaitement symétrique, mais dans l'action qui en résulte. Dans les études africaines, il ne fait aucun doute que l'Afrique est l'objet, alors que l'anthropologie africaine pourrait avoir à s'intéresser, entre autres objets, à l'étude d'un besoin typiquement africain. Bien que n'étant pas reconnu par les figures de prou de l'anthropologie,

l'impulsion est réelle et elle est probablement plus intense en Afrique australe. Si on se fonde sur ce constat, l'alternative serait d'abolir l'anthropologie, et on le sait bien, c'est exactement ce qui a été fait ailleurs par les nationalistes africains.

Il est donc évident que les intellectuels contemporains, quels qu'ils soient, doivent faire face à cette antinomie entre l'impérialisme intellectuelle et l'aspiration des peuples d'Afrique à l'autodétermination. Ce n'est pas simplement un problème de « cadres de penseurs » comme pourrait le penser Sally F. Moore, mais plutôt, et plus concrètement, de politiques de création de la connaissance concrètement, dans une situation où l'on impose tout et son contraire. À cet égard, un peu de sociologie de la connaissance ne serait pas inutile, même parmi les piliers de l'anthropologie. Quels sont les acteurs et l'audience de l'anthropologie des années 1990 ? Quels sont les objets et les raisons de l'anthropologie ? Pourquoi « L'anthropologie et l'Afrique et non « L'anthropologie et l'Europe ou l'Amérique » ? L'ouvrage de Sally F. Moore répond de manière implicite à un certain nombre de ces questions. Dans cet article nous proposons de les rendre explicites.

### L'orientation

De toute évidence *Anthropology and Africa* n'est pas destiné au public africain. Néanmoins, son auteur espère particulièrement qu'il sera lu en Afrique (pVII).

Par qui et pour quelles raisons, on ne sait pas. Le livre ne pouvait pas non plus avoir l'ambition de servir de guide anthropologique pour les créateurs de l'anthropologie en Afrique, les Anglais. Par conséquent on ne peut que supposer qu'il a été surtout écrit à l'attention des anthropologues américains ; qu'ils soient de la nouvelle génération comme de la vieille, ils sont venus en Afrique sur le tard, et pourrait tout ignorer de l'anthropologie britannique en Afrique. Et même si c'était le cas, tout Africain qui s'est abreuvé à la source des meilleures traditions anthropologiques d'Oxford et de Cambridge, trouverait que le livre tout entier n'est qu'un tissu de contrevérités intelligemment enrobées. Ce n'est pas tant dans le contenu du livre mais dans l'intention inavouée, ce qui est à l'opposé de l'historiographie tendancieuse. Ce pourrait être un stratagème pour éviter de se prêter à un jeu de massacre ou une subtilité diplomatique pour ne pas trop montrer son jeu.

Si une femme à la réputation établie comme Sally F. Moore diplômée de Harvard, veut dire à ces collègues anthropologues que :

- a) ils ne devraient pas s'intéresser au « tapage » anticolonial parce qu'il est suranné et que le colonialisme lui-même n'était pas le fléau qu'on en a fait, mais simplement un produit de son époque, qui a toutefois été à l'origine d'une permissivité illimitée à l'égard des colonies (p.20) ;
- b) ils ne devraient pas se préoccuper des parvenus radicaux et grossiers qui sont dans leurs rangs et qui sont obsédés par le « lien colonial » dans la constitution de l'anthropologie, et que l'anthropologie était une profession noble, malgré l'indiscrétion coloniale (p.20) ;
- c) il faudrait reconnaître que l'anthropologie, depuis le commencement et par définition, est une discipline impérialiste qui étudie les « autres » (p.9) et que l'anthropologie est toujours issue du monde impérialiste (p.2) ;
- d) l'Afrique, en raison de sa véritable nature, est un laboratoire anthropologique dont la vocation est de produire « une bonne moisson d'études sur les idées et les pratiques culturelles non européennes » ; un laboratoire dans lequel aucun problème social ou intellectuel connu ne peut être étudié (1) (cela me fait penser aux maladies tropicales et l'Afrique) :

- e) les Africains devraient arrêter de se lamenter et de pleurnicher sur le colonialisme, parce que c'est leur propre condition qui l'a rendu possible ; aujourd'hui, sans le colonialisme, on en a la preuve avec le lourd tribut face au SIDA, les famines face aux explosions démographiques, et la violence politique qui remplit les camps de réfugiés (p. 4) ; et,
- f) étant donné les circonstances, les riches et les plus forts devraient aller de l'avant et ne se méfier que des gouvernements africains capricieux (p.117). Cela ne donnerait-il pas les contradictions existantes plus apparentes ? Au lieu de tourner autour du pot, n'est-il pas préférable de se montrer tel qu'on est pour que tout le monde sache à quoi s'en tenir ? Pour un anthropologue, il est bon de se rappeler que s'il y a une chose que les « primitifs » ne savent pas faire c'est bien lutter dans l'ombre.

### Le legs colonial

L'anthropologie et la période coloniale constituent la moitié de la brève étude de Sally F. Moore et c'est tout à fait justifié. Avant toute chose il faudrait accepter qu'il ne saurait y avoir de spectacle s'il n'y a pas d'acteurs. Il n'y a pas à dire, les anthropologues de la période coloniale étaient de grands personnages et des personnes attachantes. J'ai connu personnellement la génération suivante d'anthropologues britanniques depuis Malinowski, Radcliffe-Brown, et Evans-Pritchard. Je ne me rappelle pas avoir eu de l'aversion pour l'un d'entre eux, à l'exception de Henry Forsbrooke, le dernier colon Directeur de l'Institut Rhodes-Livingstone et ancien Commissaire de District au Tanganyika – un anthropologue colonialiste à la manque à tous égards. Les anthropologues que j'ai connus en Angleterre et en Afrique, comme Audrey Richards, Fortes, Leach, Godoy, Firth, Scapera, Gluckman, Mitchell, Beattie, Victor, Monica Wilson, Philip Mayer, Southall, Gutkind, Apthorpe, Blacking et quelques autres moins bien connus, étaient réellement des libéraux. Mais un jour au cours d'une conversation banale Mary Douglas m'a rappelé que c'était un gros mot et que c'était « kascher » d'être à gauche.

Était-ce une pierre gentiment lancée dans mon jardin ou non, le fait est que souvent j'avais, avec certains d'entre eux, des discussions houleuses sur la question colo-

niale et le racisme blanc. Une fois, le débat était si intense qu'un de mes mentors, Audrey Richards, avait dû me rappeler que pendant la Seconde Guerre mondiale ils ont sué sang et eau dans les colonies, vraisemblablement au profit des colonisés. Une autre fois, au cours d'une réunion tenue à Lusaka, c'était au tour de Max Gluckman le guerrier Zoulou, se sentant trahi, de me menacer du poing en guise d'avertissement, pour me dire que mes critiques à leur endroit ne marcheraient pas parce que hier seulement les colons blancs les accusaient de trahison et aujourd'hui ce sont les Africains devenus indépendants qui les traitent de colonialistes. Richards et Fortes me désavouèrent en fin de compte, alors que Monica Wilson pria pour mon âme et déclarait aux autres que s'ils voulaient savoir ce que l'on pensait de l'autre côté, je faisais partie de ceux qu'il fallait écouter. Prenant le contre-pied de cette situation, Sally F. Moore dépeint une situation remarquable et empreinte de sérénité.

Malgré le fait que les anthropologues appartenaient à la société dominante, leur intérêt se portait sur les populations dominées, sur leurs affaires et sur leur bien-être. Les anthropologues se mêlaient sans problème aux populations autochtones au sein desquelles ils travaillaient, souvent partageant leur vie, ne souffrant d'aucune discrimination raciale et ne respectant aucune des barrières sociales érigées entre les administrateurs et leurs administrés qui étaient de mise auprès des administrateurs et des colons blancs (p. 20).

Les propos de Sally F. Moore sont aussi contraires à l'anthropologie qu'ils sont faux. Partout où ils ont été les anthropologues ont été traités en *Bwana Mkubwa* ou en *Mama* en vertu de la couleur de leur peau et du contexte colonial. Les populations autochtones étaient pleines d'égards pour eux et à leur service à la demande. Le fait que certains d'entre eux étaient plus gentils que d'autre et n'utilisaient pas la « méthode brutale » de Nadel qui convoquait ses enquêtés sous sa tente pour leur arracher des informations, est sans rapport avec la question. Ce qui reste ce sont des rapports de super-ordination et de subordination ou l'exploitation sociale et politique. Au niveau officiel, il faudrait encore faire une autre distinction. Eu égard à leur classe sociale, la première génération d'anthropologues britanniques venue en Afrique jouissait des mêmes pouvoirs que les administra-

teurs coloniaux avec lesquels ils ont collaboré pour développer ce qu'on a, par la suite, appelé l'anthropologie appliquée. Les exemples ne manquent pas avec Seligmans, Nadel et Evans-Pritchard au Soudan, J.G. Jones au Nigeria, Audrey Richards en Ouganda, Mitchell en Rhodésie, Lestrade van Warmelo, Odendaal, et Hammond-Tooke en Afrique du Sud. En outre, Daryll Forde fit de son mieux à partir du Royal Anthropological Institute de Londres. Sally F. Moore peut en témoigner :

À Londres, la profession s'employait de temps à autre à essayer de persuader le gouvernement que l'anthropologie pouvait effectivement être utile à l'administration coloniale. Vers le milieu des années 1920, la nature de l'interface entre les intérêts des intellectuels et ceux de l'administration était devenue plus claire (pp.19-20) (Remarque le choix des mots).

Il en fut autrement avec la génération suivante d'anthropologues britanniques qui ont vu le soleil des indépendances se lever en Afrique, je pense notamment à Victor Turner, Mary Douglas, John Beattie, ainsi qu'à bon nombre de leurs contemporains de l'école de Manchester. Non seulement ils n'ambitionnaient pas de bâtir une nation, mais encore l'administration coloniale était loin de leurs préoccupations. Tout de même, le prestige et la respectabilité n'en avaient pas trop souffert. Avec l'avènement des indépendances les choses devaient rapidement évoluer. La première génération d'anthropologues britanniques venue en Afrique au lendemain des indépendances, à l'image de Caroline Hutton, Ann Charman, Suzette Heald, Joane Vincent, Rachel Yeld, Sandy Robertson et quelques autres n'ont joui d'aucun prestige ou respectabilité. Ils étaient à leur propre compte. L'environnement politique et idéologique était hostile. On les pressait de se justifier. De manière générale ils répondaient en étant anticolonial – de l'anthropologie anticoloniale – et dénonçaient le fonctionnalisme structurel. Ils évitèrent les études tribales comme la peste et choisirent des sujets thématiques qui se focalisaient sur les processus de transformation. La plupart d'entre eux étaient de grands chercheurs, mais on ne sut jamais s'ils ont fait ou n'ont pas fait de la reproduction de l'anthropologie dans un contexte en mutation. Ce qui est certain, c'est qu'ils n'ont jamais joui de la même aura que leurs prédécesseurs. En fait, jusqu'au moment où

je quittais Cambridge aucune de mes étudiants n'était disposé à aller en Afrique pour faire un travail de terrain. L'un d'entre eux choisit de partir en Mongolie, un autre en Amazonie, et un autre encore dans les montagnes de l'Atlas. C'est pourquoi lorsque Sally F. Moore parle d'une activité anthropologique en plein essor en Afrique, j'avoue que je ne comprends pas. Dans son livre, elle a d'énormes difficultés à étayer sa thèse. Mais pour le moment je persiste, les tendances que j'ai soulignées plus haut ont marqué non seulement le déclin de l'anthropologie coloniale en Afrique, mais également à sa suite l'atrophie de l'anthropologie en Afrique elle-même. Bien entendu, dans le contexte de la discussion qui précède, les personnalités et les attributs personnels n'étaient pas en cause, mais plutôt le colonialisme. L'anthropologie a été identifiée au colonialisme à cause de son objet et son épistémologie de l'altérité. Elle a été introduite par des personnes dont les intérêts étaient les mêmes que ceux des administrateurs coloniaux. Le fait que les deux partageaient la même position structurelle et collaboraient souvent pour parfaire le système de contrôle politique souhaité, a permis aux Africains de faire la part des choses, politiquement et idéologiquement. Ceux qui pensent que les anthropologues s'intéressaient aux objets de leurs études et les défendaient, chaque fois que de besoin, n'ont rien compris, et leurs arguments sont trop subjectifs pour être utiles. Le paternalisme implicite mis à part, la protection de groupes individuels n'était pas synonyme d'anticolonialisme à outrance, et c'est ce message que le nationalisme africain véhiculait.

Ils étaient nombreux les anthropologues libéraux qui détestaient les « agitateurs » et les fauteurs de trouble noirs et ils ne voulaient pas qu'ils s'approchent de « leurs gens », presque autant que Sally F. Moore déteste les critiques de la « mentalité coloniale » au sein de l'anthropologie. Les deux seuls anthropologues de ma connaissance qui se sont joints au mouvement nationaliste dans les pays où ils faisaient leurs recherches ont créé des remous auprès des administrateurs coloniaux ; ils en ont également créé auprès de leurs collègues qui estimaient que ce n'était pas « nécessaire ». En outre, lorsqu'un anthropologue de l'Institut Rhodes-Livingstone est tombé amoureux d'une jeune femme originaire de la « tribu » qui faisait l'objet de son étude et qu'il voulut la marier, il a été contraint

à la démission et recommandation lui avait été faite de quitter la Rhodésie du Nord. La même situation s'est répétée à Makerere lorsqu'au lendemain des indépendances une jeune femme anglaise a eu un enfant avec un Masai, à la différence qu'elle a réussi à le garder et à rester en Ouganda devenue indépendante. Le colonialisme et le racisme sont allés de pair, même au sein de la communauté des anthropologues. Ce n'est pas surprenant car ils appartenaient tous deux à la communauté coloniale. Quels que soient les changements qu'il y a eu, ils n'étaient pas dû à un changement des « cadres de pensée » parmi les anthropologues, comme le sait si bien Sally F. Moore, mais à la dynamique de la décolonisation.

### Déconstruction ou reconstruction de l'anthropologie ?

Sally F. Moore, naturellement, ne croit pas que la déconstruction de l'anthropologie soit une procédure historiquement déterminée, et elle ne cache pas son aversion pour ceux qui le croient. Dans son livre elle fait la remarque suivante :

Les rapports entre l'anthropologie et l'entreprise coloniale ont fait l'objet de beaucoup d'attaques acerbes dans les années 1960 et 1970. Par la suite ces rapports sont devenus un problème politiques parmi les critiques « radicaux » au sein de l'anthropologie, juste là où de tels rapports n'avaient aucune pertinence pratique, c'est-à-dire dans une réaction postcoloniale, les autres attaques sont venues du côté des intellectuels africains qui voulaient reprendre le contrôle de la recherche portant sur leurs propres sociétés. Ces attaques se sont poursuivies pendant des décennies (p.22).

Dans un livre qui se veut un guide historique d'anthropologie, la moindre des choses serait que ces enfants naturels y soient cités comme des auteurs de plein droit, Mais aucun d'eux ne figure dans le livre, à l'exception de James Clifford et Paul Rabinow. Leur omission est tendancieuse. Quelle que soit l'opinion que l'on a des thèses déconstructionnistes de la fin des années 1960 et 1970 dans l'anthropologie, historiquement et sociologiquement c'est quelque chose d'important. *Anthropology And the Colonial Encounter* (Asad 1973), *Reinventing Anthropology* (Hymes 1974), et le symposium sur « Responsibility of the Social Scientist », dans *Current Anthropology*,

9, 1968 ont probablement été des tournants dans l'anthropologie. Quels que soient les arguments avancés par des personnes comme Sally F. Moore, qui pensent que les auteurs de ces textes ne faisaient que reprendre ce que les anthropologues avaient déjà fait, ils ne peuvent être que malavisés et superficiels. L'intensité du débat qui s'est poursuivi pendant plusieurs décennies prouve qu'il y avait bien plus que cela.

Tout d'abord, ils ont révélé une crise paradigmatique en développement au sein de l'anthropologie ; une crise qui a été créée par des transformations sociales et économiques d'unités d'analyse anthropologiques. Ensuite, ils constituaient une réponse à la révolution anticoloniale dans des régions comme l'Afrique. Les anciens sujets coloniaux refusaient d'être traités en objet de curiosité, d'où l'intervention politique des gouvernements nouvellement indépendants. Enfin, il y avait en Europe et en Amérique un ferment politique et intellectuel qui avait pris la forme de mouvements étudiants qui dans les années 1960 remettaient en question les formes traditionnelles de la connaissance et leur organisation, ce qui risquait de donner un coup d'arrêt à l'épistémologie, surtout dans les sciences sociales. Il y avait également la montée en puissance du mouvement Black Power (Pouvoir noir) à l'origine de l'ouragan de Montréal en 1969, et du mouvement de protestation contre la guerre du Vietnam en Amérique.

Nous avons là une combinaison de forces historiques qui ont été déterminantes dans la prolongation des soi-disant invectives. Malgré la complaisance de Sally F. Moore la bataille n'est peut-être pas finie, qui sait ? Pour le moment et contrairement à ce qu'elle affirme, il faut noter qu'il n'y a pas de cadre théorique observable au moment où l'anthropologie est considérée comme une discipline ; il n'existe pas non plus, ne serait-ce qu'en Afrique, de paradigmes dominants qui font la distinction entre ce qui peut passer pour de l'anthropologie et les autres disciplines des sciences sociales. Ce qui semble être le cas, c'est qu'il suffit de s'autoproclamer anthropologue par avance, pour qu'à l'image d'un décret, le travail fourni devienne « anthropologique ». En outre, il est encore plus intéressant du point de vue du témoignage et de l'épistémologie des sujets et des objets de Sally F. Moore, de noter que les Afri-

cains sont laissés en rade, pendant que le travail anthropologique en Afrique est en plein essor. Comme pour renforcer ce qu'elle dit, elle ne cite aucune auteur africain, à l'exception de Mudimbe pour des raisons négatives sur lesquelles nous reviendrons plus tard. Nous nous contenterons de dire que, s'il faut se fonder sur ce que l'on sait de l'état actuel des études africaines la véracité de ses propos est mise en question.

En rejetant la critique déconstructionniste comme n'étant pas fondée, Sally F. Moore nous dit ceci :

Hormis les vitupérations des années 1960 et 1970, qui souvent devenaient aussi ennuyeusement conformistes que les hommes de paille conceptuels qui en étaient souvent l'objet, il y avait aussi une forte remise en question des modèles sur lesquels reposait une très grande partie de la théorie anthropologique. L'ahistoricité et les constructions sélectives du paradigme fonctionnaliste-structurel apparurent au grand jour. Les critiques de la « mentalité coloniale » constituaient un aspect de la proposition plus globale qui voulait qu'une nouvelle série de problématiques fût abordée (pp. 22-23).

C'est là une affirmation qui n'est pas sans rappeler Sarastro réprimant l'hystérie de la Reine de la Nuit dans *La flûte enchantée* : sans illustration aucune mais imposant. À quel moment l'ahistoricité du fonctionnalisme-structurel est-elle apparue au grand jour et qu'est-ce qui a été à l'origine de cette nouvelle révélation, sinon dans une large mesure les « vitupérations » des années 1960 ? Il est vrai que le fonctionnalisme structurel n'était pas perçu de la même façon par tous les anthropologues britanniques, et des personnes comme Leach, Firth et Audrey Richards pouvaient difficilement être pris pour des fonctionnalistes-structurels, mais en plus ils n'ont rien à voir dans la disparition du paradigme fonctionnaliste-structurel. C'était la génération suivante qui avait orchestré l'attaque en règle contre le fonctionnalisme structurel, d'abord de l'extérieur pendant leur deuxième cycle universitaire au milieu des années 1960, et plus tard de l'intérieur à l'image des prétentieux « radicaux » de Sally F. Moore. On peut citer parmi eux Adam Kuper, Maurice Bloch, Ralph Grillo, Jim Faris, Jack Stauder (qui a été renvoyé de Haward à cause de son obsession pour la « mentalité coloniale »), et Marilyn Strathern,

pour ne citer que ceux que j'ai connus à Cambridge. Il y en avait d'autres à l'University College de Londres. La protestation de cette jeune génération a eu un impact non pas sur l'ancienne génération d'anthropologues, intermédiaire, surtout sur Jacky Goody et Mary Douglas. À Oxford, pour avoir le même effet il semble qu'il fallait subir une certaine mutation spirituelle à l'image de Rodney Needham. Mais ce qui est sûr c'est qu'au cours des séminaires et des discussions informelles, des personnes comme Jack Goody et Mary Douglas étaient généralement très attentives à ce « tapage » et ont commencé à s'y intéresser indirectement de peur que la vieille garde ne les accuse d'encourager la rébellion. Dans la mesure où cela est vrai, contrairement aux sages de Sally F. Moore qui savaient tout depuis le début, c'est la jeune génération qui les a libérés. Pour ce qui concerne Jack Goody il est possible de faire un graphique montant de manière précise ces changements que Enid Schildkrout et Keith Hart, devenus membres de sa famille élargie, pourraient trouver amusants.

Concernant l'ahistoricité du « fonctionnalisme-structurel », il est évident que pour accuser ses partisans d'ahistorisme il fallait le faire de dehors. Les fondateurs du fonctionnalisme-structurel britanniques étaient ahistoriques par choix et par conviction : l'anthropologie était pour eux une science qui établissait des rapports de causalité tirés de l'observation directe, alors que l'histoire appartenait aux humanités, établissait des rapports de causalité de manière indirecte, en ayant recours à l'extrapolation. Par conséquent, l'histoire n'était pas et ne pouvait pas être partie intégrante de l'anthropologie. Cela n'a rien à voir avec la prise de consciences de « la dimension temporelle » au sens premier où l'emploie Sally F. Moore. Bien entendu, les facteurs temps et évolution étaient présents dans les préoccupations de tous les anthropologues, mais pour le fonctionnalisme-structurel le problème était de savoir comment l'intégrer dans son argumentation théorique, sans devenir historique, probablement dans le sens de l'histoire sociale. Cela comportait des implications déconstructionnistes qui ne pouvaient être abordées sans apporter à la discipline elle-même des changements radicaux. Par exemple, chaque anthropologue britannique d'envergure concluait sa monographie avec en annexe les récents changements survenus dans la communauté qu'il/elle étudiait. D'ailleurs

certaines sont allés plus loin et sont retournés dans leur « tribu » quelques années plus tard, ainsi ils avaient deux tableaux statiques séparés dans le temps ; cela leur permettait de faire une comparaison dans le cadre de ce que l'on appelle la méthode diachronique.

Il y avait également des monographies dévolues aux transformations sociales, la plus célèbre étant *Analysis for Social Change*, par G. et M. Wilson (1945). Ainsi que le souligne effectivement Sally F. Moore, le livre faisait la comparaison de deux modèles ou stéréotypes statiques de société (« Primitive » Vs « Moderne »). Cet ouvrage comporte implicitement un certain nombre de présuppositions coloniales et eurocentriques qui ont été battues en brèche par Ben Magubane dans son article, *A Critical Look at Indices used, in the Study of social Change in Africa* (1971). Dans la ligne de mire de sa critique on retrouve certains travaux faits par les membres de l'école de Manchester, pour laquelle Sally F. Moore ne cache pas ses faveurs. Ce qui est surprenant, peut-être pas tant que ça, c'est qu'elle ne fait pas mention de l'œuvre de Magubane, malgré l'impact que celui-ci a eu sur la jeune génération d'anthropologues, en Grande Bretagne comme aux États-Unis.

Sally F. Moore pense que « l'analyse situationnelle » et la « méthode du cas élargie » introduites par les membres de l'école de Manchester ont aidé l'anthropologie à s'affranchir de la version du « système fermé » du fonctionnalisme. Mais elle ne dit pas si oui ou non ils sont restés fonctionnalistes si s'ils sont devenus historiques. Assurément, l'analyse situationnelle était dynamique et passionnante comme tout art dramatique. Mais où cela a-t-il abouti ? Cela a abouti à la confirmation d'un équilibre fonctionnel rendu possible grâce au conflit ritualisé ou ordonné. Comme le reconnaît Sally F. Moore, une grande partie de tout cela s'inspirait des travaux et des idées de Gluckman, comme on le retrouve, par exemple, dans *Rituals of Rebellion in South-East Africa* (1952), *Custom and Conflict in Africa* (1955), et *Order and Rebellion in Tribal Africa* (1963). *Schism and Continuity* de Victor Turner était coulé dans le même moule. Même dans ses travaux ultérieurs qui portaient sur les systèmes symboliques, à l'image de *The Forest of Symbols* (1967), et *The Drums of Affliction* (1968), il n'a jamais abandonné l'idée de la réconciliation ou du

sursis structurel en affirmant la solidarité communautaire par le biais du rituel. Dans ce sens il était beaucoup plus durkheimien que levi-straussien. Comme autre exemple intéressant de l'école de Manchester, nous avons *Tribal Cohesion in a Money Economy*, par William Watson (1958). Il cherchait à montrer que les *Mambes* de la Rhodésie de Nord participaient à une économie monétaire sans pour autant perdre leur cohésion, tribale, c'est-à-dire qu'ils s'arrangeaient pour trouver un équilibre dynamique dans un contexte de situation économique en mutation. Comme vous l'aurez remarqué, le référent dans toutes ces études c'est la « tribu ». Cela veut dire que, loin de transcender le cadre tribal, l'analyse situationnelle n'a réussi qu'à reconnaître des explosions rhapsodiques à l'intérieur de la même mélodie, comme dans les motels médiévaux.

Sally F. Moore reconnaît à Gluckman d'avoir semé la graine, se référant en particulier à l'analyse d'une situation sur le pont en terre zouloue et à ses propos selon lesquels un mineur africain est un mineur, voulant dire par là qu'une fois qu'ils vendant leur force de travail dans les zones urbaines les Africainss oublient leur appartenance tribale et deviennent des prolétaires urbains comme tout le monde. Mais dans le cadre des discussions sur la détribalisation en Afrique Gluckman n'avait pas été en mesure de défendre sa position au cours du symposium historique sur les mutations sociales en Afrique moderne, tenu à Kampala en 1959, parce qu'il admit qu'une fois que le travailleur africain retournait à son village il se « retribalisait » (Southall 1961). C'est Watson qui a donné la réponse à cette affirmation qui semblait paradoxale, en disant que le travailleur migrant africain n'avait pas à faire le choix entre ces deux mondes ; il appartenait aux deux. Gluckman ne pouvait pas tellement apprécier, parce que son attitude subjective (il me l'a dit à plusieurs reprises) voulait qu'on laissât les Africainss jouir tranquillement de leur splendeur traditionnelle, si on ne voulait pas d'une révolution totale faute d'avoir pu faciliter cette jouissance. À cet égard, il sympathisa avec le parti communiste sud-africain. Même avec cela, il est resté un colon rebelle, ce qu'il ne pouvait ni comprendre ni accepter. Sally F. Moore non plus d'ailleurs, à cause du fait qu'elle était incapable on peu disposée à considérer l'histoire comme étant le fruit de plusieurs interprétations de la réa-

lité, et peut-être aussi à cause d'une croyance profonde dans l'objectivité absolue de ses propres perceptions.

### **Mutation sociale sous forme d'histoire non reconnue**

Dans son livre, Sally F. Moore donne une certaine signification au fait que Gluckman a grandi en Afrique du Sud, où la confrontation entre blancs et noirs est beaucoup plus directe et s'impose d'elle-même. Est-ce pour cette raison ou une autre ? Toujours est-il que sous le thème de la « détribalisation » elle établit une longue comparaison entre les Wilson et les Mayer. Les ouvrages en question sont *Analysis of Social Change* (1945) par les premiers, et *Townsmen and Tribesmen : Conservation and The Process of Urbanization in a South African City*, par les seconds (1961). La question est de savoir si la « perte de la culture » ou la « détribalisation » de la part d'un Africain est synonyme d'une grande mutation d'un état « primitif » vers un état « civilisé », ou *a contrario*, la fidélité aux traditions « tribales » est-elle une marque de conservatisme ou de refus de la « civilisation » ? Ce sont là des questions de fond et d'actualité en Afrique et le choix des œuvres opérés par Sally F. Moore est tout sauf parfait. On comprend difficilement qu'on puisse comparer une œuvre de 1945 à une autre de 1961. Au livre des Mayer s'oppose *Langa : A Study of Social Group in an African Township* (1963) par M. Wilson et A. Mafeje ou « The Growth of Peasant Communities » par Monica Wilson, in M. Wilson and L. Thompson (eds.), *The Oxford History of South Africa* Vol. II (1971).

Dans *Townsmen and Tribesmen*, les Mayer ont identifié une catégorie de personnes qu'ils appellent le peuple rouge, c'est-à-dire ceux qui se peignent avec une ocre rouge ou plongent leur habits traditionnels dans de l'ocre rouge (*amaqaba* en Xhosa) Selon les Mayers, ces peuples sont conservateurs parce qu'ils refusent de se séparer de leurs valeurs et de leurs habitudes et de s'adapter à l'environnement urbain. Les Mayer sont pleins d'admiration pour eux parce qu'ils veulent rester eux-mêmes, mais en même temps ils reconnaissent qu'il sont désavantagés dans le milieu urbain puisque la préférence est donnée aux « scolarisés ». Ces derniers sont des chrétiens convertis, autrement dit des *amagqoboka* en Xhosa. Au début ils étaient obligés

d'apprendre les trois R dans les écoles des missionnaires et c'est pourquoi on les a appelés les « scolarisés » (*abantu basikolweni*) en Xhosa. Pour le modèle eurocentrique ils représentaient la modernité et on leur donnait la priorité.

Cependant, avec le temps et la fin de la ségrégation ou apartheid, ce ne sont pas tous ceux qui s'étaient convertis au christianisme qui avaient accès à l'éducation, et l'éducation de type moderne n'était pas rejetée par tous les animistes. Par conséquent, la distinction entre les deux devenait de plus en plus difficile, surtout en zone urbaine où tout le monde porte des habits européens. Donc, les Mayer n'ont pu arriver à leur classification qu'avec des questions subjectives qui permettaient aux personnes interrogées de donner les réponses qui leur convenaient. Ce qui fait que jusqu'ici, on ne sait pas si les personnes interrogées font effectivement partie du « peuple rouge ». Toute ce que l'on sait, c'est qu'ils étaient des migrants ruraux et conservateurs.

En nous penchant sur l'œuvre relative à Langa, nous avons évité ce que nous pensions être une erreur de procédure de la part des Mayer. Au lieu de réfléchir en terme de scolarisé et de peuple rouge, nous avons réfléchi en terme de « population à orientation rurale » et « population à orientation urbaine ». À Langa la tâche n'a pas été difficile parce que les travailleurs migrants étaient logés dans des baraquements, alors que la population urbaine africaine permanente était logée dans des bungalows individuels de la municipalité. À la première catégorie, la population elle-même avait donné le nom de *amagoduka* (ceux qui retournent chez eux), aux autres elle avait donné le nom de *abantu baselokishini* (ceux qui sont en location ou les gens de la ville). Ensuite, conscients du fait que le flux de travailleurs migrants allant dans des villes comme Cape Town est favorable à ceux qui sont quelque peu scolarisés, nous avons essayé de voir si l'orientation vers les zones urbaines notée chez les migrants était un tant soit peu en corrélation avec autre chose que le niveau moyen d'éducation de la population appelée *amagoduka*. Il apparut que le migrant moins scolarité ou analphabète avait tendance à être plus conservateur et plus tourné vers le monde rural que ceux qui avaient été scolarisés plus longtemps ; ces derniers se sentaient plus à l'aise dans les rapports qu'ils avaient avec

ceux qui sont en location, et dont ils avaient acquis leur code grâce à l'enseignement scolaire. Ceci n'avait rien à voir avec la « détribalisation », mais plutôt à une différenciation sociale ou formation de classe au sein de la population urbaine africaine de Cape Town. A ce sujet, même les migrants conservateurs ne sauraient être considérés comme « peuple rouge » ou « peuple scolarisé » ou identifiés selon leur « appartenance tribale ». Il s'agit simplement de paysans migrants qui se reconnaissent des régions ou districts d'origine communs. Pour cette raison, au lieu de parler d'eux en terme de « membres d'une (de la) tribu », nous avons adopté la terminologie habituellement utilisée en zone urbaine : les *homeboys*.

Clide Mitchell a rencontré certaines de ces difficultés dans ce qui était alors les deux Rhodésies. Sally F. Moore parle de son *Kaleka Dance* (1956) mais pas tellement de son *Tribalism and the Plural Society* (1960). Souvent, la question s'est posée de savoir si le travail de Mitchell était anthropologique ou sociologique. Dans ses études urbaines, Mitchell a souvent eu recours au vocable « tribalisme » comme terme de référence, mais il soutenait qu'il pouvait indépendamment se référer à autre chose. Par exemple, dans la zone cuprifère où l'environnement était pluri-ethnique, il était d'avis qu'avec leur *dance Kalela*, les Bisa ne cherchaient pas à affirmer leur identité tribale, mais plutôt leur identité ethnique. Il soutenait que dans l'interaction quotidienne de la zone cuprifère l'identité ethnique était plus importante que tout. Même pour cette affirmation il a nuancé ses propos, en soulignant que, ce qu'il avançait n'était valable que pour les rapports entre Africains, et non entre blancs et noirs. Dans ce dernier cas, les différences ethniques n'ont aucune conséquence. Il s'est apesanti sur la question dans *Tribalism and the Plural Society*. Effectivement, il y aborde la question des rapports entre la race, l'ethnicité et la classe dans une société coloniale. Dans le contexte de cette dernière analyse, Mitchell avait l'occasion de se décider sur son terme de référence, c'est-à-dire entre « tribalisme » et « ethnicité », mais il ne l'a pas fait. Ses danseurs Kalela de la zone cuprifère auraient pu être considérés comme des paysans migrants à orientation rurale par opposition aux dirigeants syndicalistes sans appartenance ethnique, scolarisés et à orientation urbaine, ces derniers

étaient censés faire partie de la future élite nationaliste qui a dirigé le mouvement anticolonial. En Rhodésie du Sud et en Afrique du Sud, c'est encore une fois la classe scolarisée et à orientation urbaine qui a dirigé la lutte contre la domination raciale et l'oppression exercées par des régimes minoritaires blancs. Par conséquent, les Wilson ne pouvaient pas s'être trompés sur toute la ligne lorsqu'ils ont supposé que les élites africaines qui se modernisaient étaient antithétiques aux formations sociales précoloniales. Ils supposaient que ces éléments tendraient vers le type européen, et non pas seulement vers le type africain moderne avec ses propres valeurs sociales. Dans une sortie fracassante lors d'un séminaire tenu à Leiden il y a quelques années, Adam Kuper accusa les anthropologues chrétiens d'Afrique de prosélytisme parce qu'ils utilisaient la conversion au christianisme comme indice de modernité ou de « civilisation ». Même s'il ne le dit pas, ceci explique indirectement le repli des anthropologues juifs davantage derrière les conservateurs que derrière les « scolarisés ». Pour un Africain ce n'est pas immédiatement compréhensible car la majeure partie des Africains ne sait pas reconnaître un juif d'un chrétien. Pour eux, ce sont tous des Blancs venus en Afrique. Était-ce une indication d'une subtile concurrence entre anthropologues pour les âmes africaines, on ne le saura jamais et cela n'a peut-être pas d'importance.

Ce qui précède montre qu'il y a un peu de tout dans les soi-disant études urbaines en Afrique. Certaines d'entre elles n'étaient anthropologiques que de nom, pas du point de vue du contenu. Mais dans leur totalité le référent principal c'était « tribu », « tribal » ou « tribalisme » (j'ai peut-être influencé Monica Wilson pour qu'elle ne fasse pas la même chose dans *Langa*). Pourquoi en est-il ainsi ? Sally F. Moore déclare de façon plutôt agaçante et suffisante :

L'idée de la « tribu » était fermement ancrée dans la mentalité des Africains et des étrangers, mais elle était loin d'être une unité naturelle d'analyse. Elle n'était manifestement pas « naturelle » et pour bien des questions elle n'était pas l'unité d'analyse la plus significative (p. 92).

Cela est en opposition avec la déclaration franche de Gulliver (1965) qu'elle cite. Il déclare ceci :

L'unité d'analyse naturelle de l'anthropologue en Afrique a été la tribu – pas la « tribu » dans le sens de la tribu sous le régime colonial mais la « tribu » tout simplement (p.92).

Malgré les prétentions eurocentriques de Sally F. Moore, ils n'ont pas déconstruit le concept de la « tribu » dans le discours anthropologique. Ce sont les Africains qui l'ont fait par ma personne en 1971, lorsque j'ai publié mon article sur « The Ideology of Tribalism ». Il est intéressant que mon point de départ ne soit pas l'article de Gulliver paru en 1965 et cité plus haut, mais les traités intitulés *Tradition and Transition in East Africa : Studies of the Tribal Element in the Modern Era*, dont il était l'éditeur. Dans son introduction, Gulliver expliquait que :

Nous ne l'utilisons plus (le terme « tribu » dans un esprit de défiance quelconque, encore moins de rabaissement et de dénigrement. Nous l'utilisons simplement parce qu'il continue d'être largement employé en Afrique de l'Est, lorsqu'il parlent anglais...entre eux là-bas (p.2).

En 1994, Sally F. Moore nous sert la même excuse. Combien de fois faut-il répéter que le terme « tribu » est absent des langues africaines et que le concept de « tribu » a été imposé en Afrique, par les Européens? Ce qui est ethnographiquement connu, c'est que les Africains comme tout le monde d'ailleurs, sont conscients de leur appartenance à un groupe ethnique et linguistique. La question théorique qui se pose est donc la suivante : comment savoir que ceci est prédictif d'une « prise de conscience tribale », ou du fait que la collectivité dont ils se réclament est nécessairement une tribu ? Le fait que les anglophones africains et étrangers utilisent le terme ne prouve rien du point de vue anthropologique, et en fait, du point de vue conceptuel, cela pourrait apporter de l'eau à mon moulin. La deuxième question théorique qui s'ensuit est celle-ci : en l'absence de « tribus » conceptuelles ou réelles, quelles catégories sémantiques reste-t-il à l'anthropologue pour donner un nom à son unité d'analyse ?

Sally F. Moore n'a aucune réponse à ces questions. Elle se réfugie dans des aspects thématiques, comme la question du genre, les systèmes alimentaires, la réforme agraire, l'histoire juridique, un peu d'histoire sociale, la guérilla, et les études

développementales. Mais elle admet aussi que la discipline a connu quelque remous qui ont donné lieu à des spécialisations qui « ont proliféré à un point tel que, souvent elles ont davantage en commun avec des sujets parallèles dans d'autres disciplines qu'avec d'autres secteurs de l'anthropologie » (p.122). Cela remet en question son affirmation selon laquelle l'anthropologie est, aujourd'hui plus que jamais, en effervescence en Afrique. Sur les quelques cinq cents références qu'elle a données dans son livre, il n'y a environ qu'une quarantaine d'études faites par des anthropologues sur l'Afrique depuis 1986. Sa discussion sur l'anthropologie « post-indépendances africaines » laissait déjà prévoir cette disette lorsqu'elle disait : « ...il faudra faire avec un certain louvoiement entre les premières monographies et les dernières... » (p.87). En fait, elle a invoqué les noms des ancêtres de l'anthropologie en vain parce qu'il n'y avait pas grand-chose à se mettre sous la dent. Dans les moments cruciaux lorsqu'elle a eu à démontrer la présence actuelle de l'anthropologie, elle n'a cité que cinq œuvres pour illustrer l'exubérance de l'entreprise anthropologie en Afrique. Se rendant compte que même ces derniers ne se suivant pas logiquement, dans le sens disciplinaire, elle entreprit un plaidoyer spécial :

Leurs auteurs ont trois choses en commun : une connaissance des œuvres pionnières anthropologiques en Afrique, une parfaite connaissance des grands problèmes théoriques qui se posent à la discipline, et une solide confiance dans la méthode du travail de terrain » (p.22).

Dans le contexte de déconstruction de l'anthropologie coloniale et de l'anthropologie tout court, c'est méthodologiquement et épistémologiquement naïf. La raison en est que maintenant on donne à tous les africanistes chercheurs en sciences sociales les origines de la littérature anthropologique et la méthode de travail de terrain; et les questions théoriques que les anthropologues sont censés aborder sont maintenant du domaine public, comme le prouve son propre témoignage. Par conséquent, assez de faux-fuyants !

Pour terminer, avec la question de « l'africanité », Sally F. Moore a très probablement raison de dire du texte de Mudimbe dans *The Invention of Africa*

(1985) et en général, qu'il est « complexe, indigeste et très dogmatiques ». Mais l'hostilité de Mudimbe envers l'anthropologie coloniale est partagée par beaucoup de chercheurs africains. Pour un intellectuel africain, nourrir ce sentiment ne nécessite pas des études en anthropologie. Il lui suffit simplement d'avoir une parfaite connaissance des textes anthropologiques classiques. Ce qui est important ce sont les images de l'Afrique qu'il évoque et leur association avec le passé colonial. Sally F. Moore pense à tort que ce n'est plus de mise aujourd'hui que la colonisation est révolue et déverse sa bile sur les critiques de la « mentalité coloniale ». Ces questions restent à l'heure actuelle très vivaces auprès des intellectuels africains auxquels elle ne semble pas prêter attention, comme le montrent ses références dans lesquelles les Africains brillent par leur absence. Ceci pourrait confirmer l'existence d'un sentiment qui abrite les Africains à propos d'un racisme et d'un eurocentrisme blancs.

L'insistance des écrivains comme elle qui pense que l'anthropologie est l'étude des non-civilisés par les civilisés (pour être plus loquace) est susceptible d'exacerber ce genre de sentiments. Les intellectuels africains indépendants sont en mesure de décider du genre de relations qui sera toléré ou non en matière de création de connaissances. L'obsession apparente de Mudimbe par le problème de l'altérité n'est pas socialement uniforme, malgré le fait qu'il réside aux États-Unis. Ce qui m'intéresse dans son livre, ce n'est pas sa compréhension de l'anthropologie ou autre, mais sa maîtrise de l'étymologie de l'altérité *Africanus*, telle qu'elle a été perçue par les Européens à travers les âges. Les textes classiques (que je n'ai aucune difficulté à décoder pour avoir passé le plus clair de ma jeunesse à apprendre les classiques dans un internat de missionnaires) ont un avantage, à savoir, les auteurs n'ont aucune gêne à exprimer leurs préjugés contre l'Afrique. Ce n'était qu'un continent de sauvages (lisez « tribus ») et de serpents venimeux. Une telle candeur ne me gêne pas ; j'en ai pris l'habitude en Afrique australe. Pour tout dire, j'aime les mambas noirs aussi mortels qu'ils soient et je souhaite que les Africains puissent s'en inspirer. Peut-être que si cela était, leur continent cesserait d'être la cour de récréation des détenteurs de la connaissance absolue et qu'eux, en retour, perdraient leur altérité absolue.