La fin de l'Anthropologie : à feu Archie Mafeje

Introduction

Le cri proclamant la Mort de l'Anthropologie s'est élevé il y a plusieurs décennies du camp européen qui a vu le début de cet ordre épistémologique sous le nom d'« Anthropologie coloniale ». P. Worsley (de la Grande-Bretagne) fut le premier, en présentant son article intitulé « The End of Anthropology » au congrès anthropologique de 1966. Ce concept fut discuté à nouveau à un congrès africain qui s'est tenu à Dakar en 1991, où A. Mafeje annonça la mort de l'Anthropologie en Afrique. Il réitéra ce concept dans une importante étude dans laquelle il annonça que l'anthropologie s'était suicidée et qu'un nouveau départ de cette science allait être annoncé.

L'Anthropologie est l'une des sciences sociales les plus attachées à l'ordre politique et économique mondial, du fait de son lien étroit avec le colonialisme et l'expansion du capitalisme industriel, puis financier, au-delà des frontières de l'Europe. Ainsi, l'anthropologue devint un colonialiste vulnérable, comme a eu à le dire James Hawker (1963), puisque l'Anthropologie était créée par l'administration coloniale comme un moyen d'« améliorer » son efficacité. Certains jeu-

nes anthropologues américains la considéraient même comme une science impériale, car elle était étroitement liée aux guerres américaines des années 1960. Une telle évaluation s'est traduite par différentes approches de la science par l'école française (des *Annales*) d'un côté, et l'école marxiste ou celle du Matérialisme Historique de l'autre.

Des conceptions aussi diverses de cette science pourraient expliquer pourquoi ses protagonistes africains ont annoncé sa « mort » à leur congrès de Dakar en 1991, ou dans les études de Mafeje, à la poursuite d'une renaissance sur de nouveaux fondements pour sa base méthodologique et théorique, et dans l'optique de nouveaux objectifs sociaux.

Partant de ces considérations, nous passons à l'étude des aspects suivants de l'Anthropologie :

I. Les principales critiques adressées aux objectifs et méthodes de l'Anthropologie

II. Les tentatives de reconstruction de l'Anthropologie comme appui au développement dans l'État postindépendance

III. Les efforts pour transformer les concepts et la méthodologie après la déclaration de la fin de l'ancienne Anthropologie, puis essayer de l'indigéniser dans le contexte des réalités africaines.

Cela revient à débattre de la doctrine de l'universalité des sciences sociales lorsqu'elles sont appliquées aux sociétés africaines, c'est-à-dire, la nécessité de fragmenter les disciplines au profit de valeurs scientifiques holistes et globalisantes. Dans cette quête, diverses parties africaines sont à la recherche de nouveaux traits de l'Anthropologie africaine, ou Ethnographie, telle que construite par Archie Mafeje.

Le point de vue critique

Certains critiques de l'Anthropologie mettent l'accent sur le rôle de l'anthropologue plutôt que sur la méthodologie de cette science. Cela pourrait expliquer la profusion de débats autour de personnalités scientifiques qui ont contribué à la recherche anthropologique, tels que Edward Evans-Pritchard, Charles Seligman, Nadel, Malinowski et d'autres. Cependant, leurs liens avec les administrations coloniales et impériales étaient toujours déplorés comme un défaut dans leur activité scientifique. Une telle position a amené P. Rigby à souligner que le fils d'Evans-Pritchard a aidé les forces américaines au Vietnam dans les années 1960, en continuation du rôle de son père au Soudan avec les forces britanniques ! Nous relevons également les études de Malinowski sur l'acculturation en Afrique du Sud comme une base théorique des idéologies de l'apartheid dans ce pays.

Cependant, l'Anthropologie Critique est allée plus loin, vers des perspectives critiques plus avancées, bien qu'elle restât réformiste dans l'ancien cadre. A cet égard, il existe plusieurs tendances, telles que :

- la Position apologétique : elle perpétue la position conservatrice en affirmant que l'anthropologue était « un colonialiste malgré lui » et que nombre d'entre eux appréciaient leur travail et avaient de l'affection pour les populations sur lesquelles ils travaillaient. Ce point de vue était porté à l'extrême par Talal Asad (1973), qui soutenait que considérer l'ancienne anthropologie comme simplement « coloniale » relevait la fois de l'arbitraire et de la naïveté. Par contraste, Mafeje et Rigby considéraient une telle critique conservatrice comme une sorte d'autodéfense, ou de protection du domaine d'emploi, qui n'offre pas de correctif théorique ou épistémologique. Ainsi, ils ont conclu en déclarant la mort de la science pour faire place à un nouvel ordre épistémologique;
- Certains chercheurs considéraient que la « rénovation », si toutefois il y en avait, venait toujours du Nord, ce qui signifie que l'Anthropologie africaine est vide de substance, puisque les contributions africaines sont presque nulles, malgré les efforts du nigérian Bassey Andah et du ghanéen Kwesi Prah. Ainsi, l'Anthropologie africaine ne revendique toujours aucun anthropologue africain. En Occident cependant, quelques innovations réelles ont été notées, comme dans *Reinventing Anthropology*, de Dell Hymes (1972) et *Writing Culture* de James Clifford et George Marcus (1986);
- Ce qu'il y a de commun entre la nouvelle rénovation du Nord et le nouvel ordre épistémologique, c'est que toutes deux suivent l'école du modernisme et du postmodernisme. Ainsi, l'affirmation selon laquelle la vieille anthropologie était fonctionnelle, ou fonctionnelle/structurelle au point de mener à l'éclatement de la méthodologie épistémologique et au rejet des études inclusives de la société et de l'Etat, s'applique également à l'école postmoderniste qui a tendance à étudier les cultures et les minorités locales, ou les thèmes fragmentés de la linguistique, de la littérature ou des rationalités. Certains ont relevé que le Nord pointait sa critique en direction du fonctionnalisme anglo-saxon, essayant de le réformer, alors que les chercheurs francophones n'avaient pas recours à l'anthropologie fonctionnelle, ayant adopté la politique de l'intégration qui produisait une sorte d'impérialisme culturel qui débouche sur un appel au dialogue culturel, et non à se débarrasser de l'anthropologie;
- Les critiques de l'Anthropologie ne pouvaient s'approcher d'aucune des écoles du matérialisme historique, de l'économie politique ou de l'historiographie sociale. Ils ne s'approchaient même pas de la sociologie, malgré leurs revendications de méthodes interdisciplinaires. Les intellectuels Afrikaners et afro-américains ont joué un rôle négatif dans la conception d'une Anthropologie critique, soit à travers le romantisme de certains, le développementalisme d'autres, ou l'implication d'autres encore dans l'institution anthropologique impérialiste.

D'où l'attaque d'Archie Mafeje et Ben Magubane contre la vieille Anthropologie et l'annonce de sa mort, afin de jeter les bases d'une nouvelle Ethnographie africaine. Cette attaque était motivée par l'emploi abusif par le système d'Apartheid de ce que l'on appelle « Ethnologie de l'Apartheid' pour mettre en place la ségrégation raciale, et il était tout à fait normal que les chercheurs sud-africains reprennent une telle attaque.

La tentative de reconstruction de l'Anthropologie

Les politiciens africains ont joué un rôle, directement ou indirectement, dans les tentatives d'« auto-émancipation » de l'Anthropologie par le refus de créer des études de cette discipline dans les nouvelles universités des Etats post-indépendants. Cette situation est due à l'expérience directe de certains d'entre eux (Kenyatta, Nkrumah, etc.), ou des conditions de construction de l'Etat/la nation moderne, ainsi que la nécessité de la sociologie développementale et de l'évasion de l'Anthropologie du tribalisme et du racisme qui se fragmente. Les anthropologues anglo-saxons ont essayé de sauver leur réputation lorsqu'ils ont adopté

le thème du « Changement Social » à leur congrès à Kampala (1959), mais en vain. La contre-attaque est venue des anthropologues africains à leurs congrès de Yaoundé (1989) et Dakar (1991). Lors de ces congrès, les africains ont posé le slogan « Post Anthropologie », tandis que certains d'entre eux sont allés jusqu'à déclarer la Mort de l'Anthropologie. Or, les historiens à l'origine de ces tentatives considèrent ces initiatives en faveur de la renaissance, ou de la construction de l'anthropologie du développement, comme étant toujours au stade pragmatique et non comme constituant une négation de l'ancien ordre épistémologique sur la voie de la création d'une nouvelle Ethnographie africaine.

À cet égard, nous soulignerons la position pragmatique de Kwesi Prah (à Dakar, 1991), qui a fait remarquer que l'Anthropologie britannique insistait sur le fonctionnalisme en tant qu'ordre non historique ancré dans la « Culture européenne ». Il a conclu en invitant les africains, de même, à étudier la « Culture africaine » dans le cadre de la construction nationale, et à fouiller profondément l'étude de soi, tout en construisant une anthropologie africaine comme un système interdisciplinaire qui pourrait utiliser la méthodologie marxiste dans l'analyse sociale des phénomènes sociaux saillants (CODESRIA, 1991).

Pour stigmatiser la position pragmatique, Mafeje a souligné la position de A. Bujera (Kenya), qui mettait en exergue le rôle de l'Anthropologie dans le développement comme étant une tendance récente aux États-Unis, où les investisseurs prévoyaient de développer l'Afrique avec l'aide des anthropologues. Il a soutenu qu'il ne faut pas que ce domaine reste grand ouvert aux occidentaux tous seuls, alors qu'ils ne connaissent pas la culture et l'ethnographie africaines.

Certains se sont opposés à cette tendance développementale comme étant dépourvue de base théorique, et ont accusé ses protagonistes de présenter une nouvelle forme impérialiste de l'ancienne anthropologie (E. Leach), ou à tout le mieux, de chercher à utiliser l'Anthropologie comme un mécanisme pour des projets que la bureaucratie locale ne peut pas gérer. Ifi Amadiume a proposé au congrès de Dakar la liquidation de l'Anthropologie, et son remplacement par l'Histoire sociale africaine, ou l'Historiographie sociale, ce qui était une indication sûre de son influence par la francophonie et l'école d'histoire sociale des *Annales* françaises, et de sa dépendance à l'égard de l'Histoire orale, du Folklore et d'autres arts populaires en tant que source d'interprétation de la société. L'influence de l'école de Cheikh Anta Diop sur les anthropologues de l'Afrique occidentale francophone était évidente dans l'inclusion de la « situation des femmes » comme nouveau thème pour l'Anthropologie.

Le Dr. Abdel Ghafar Ahmed (du Soudan) prit part au débat sur l'Anthropologie dans sa contribution au livre de Talal Asad (1973), suivie d'un certain nombre d'études socio-anthropologiques sur le Soudan, d'un point de vue critique. Cependant, Mafeje le considérait comme un « développementaliste vulnérable » « contre son gré », malgré sa critique ouverte de l'Anthropologie coloniale et du fonctionnalisme traditionnel. Ahmed rassemblait ses contributions sur le sujet dans *Anthropology in the Sudan* (2003), en s'appuyant sur l'hypothèse selon laquelle l'ancien anthropologue était en fait un colonialiste malgré lui, à cause du contexte et de l'environnement politique dans lesquels il travaillait. Cependant, l'approche développementale est venue dans le contexte de la société totale dans l'Etat moderne, plutôt que la société fragmentée précédente. Ce changement d'approche a été appliqué à ses études sur l'unité et la diversité dans la société soudanaise. Ainsi, Ahmed a fait sa contribution à la théorie et au domaine sur le thème de la désintégration de l'autorité tribale, et en évaluant l'autorité de l'élite sur une base politique et de classe, et comme fondement pour la hiérarchie de la société dans son ensemble, non de la tribu en tant qu'entité isolée comme dans l'Anthropologie traditionnelle.

Les études d'Ahmed reflétaient donc ses efforts pour aider à développer l'Anthropologie, plutôt que de déclarer sa mort ou sa négation. Ainsi, les titres de ses diverses contributions – *Unity and Diversity*, *The Changing Systems in Rural Areas*, et *Anthropology and Development Planning in the Sudan* – indiquent la possibilité de transformer le rôle de l'Anthropologie dans le contexte social du Soudan.

Quelle fin pour l'anthropologie ?

Parler de la « Fin » de l'Anthropologie ne signifie pas sa négation complète, mais plutôt, la négation de son legs fonctionnel non-historique et de sa méthodologie, qui refusait toute approche historique, encore moins l'histoire sociale, de l'ensemble de l'édifice social. Alors que le rejet visait l'Anthropologie coloniale, tel que susmentionné, les tentatives en vue de la transformer sont venues du « Nord » sous forme de méthodes modernistes ou postmodernes qui ont entraîné la référence à la « post anthropologie ».

Ces tentatives, à leur tour, ont suscité la crainte, avancée par les écoles française et marxiste, que l'« Anthropologie impérialiste » ne vienne remplacer la vieille « Anthropologie coloniale ». Cependant, la plupart des chercheurs africains considèrent toutes ces tentatives comme des « efforts du Nord » pour reproduire l'ancien thème sous de nouvelles conditions mondiales.

L'accent a été mis ici sur la nécessité d'indigéniser les sciences sociales dans les congrès d'anthropologie africains (Hountondji en 1993 et Mafeje en 1996). Ils refusaient d'accepter la progression européenne holiste tout en refusant une telle totalité pour la société africaine, ou que le postmodernisme européen puisse entraîner l'application de la vieille perspective empirique colonialiste morcelée à l'Afrique et au tiers monde uniquement, tandis que la société occidentale bénéficierait toute seule de la mondialisation (Mafeje 1996). Samir Amin aussi réitère ce thème lorsqu'il écrit : « La société capitaliste du Centre, fondée sur la rationalité, est en train d'exporter l'Irrationalité vers notre Monde du Sud seulement ».

Reconstruction des vieux concepts

Ce refus s'est d'abord présenté comme un rejet des anciens concepts d'Anthropologie traditionnelle. C'était le travail de jeunes anthropologues africains qui rejetaient les concepts de « Tribalisme » et « Les caractéristiques des races humaines », ainsi que d'autres qu'ils attribuaient au colonialisme et à ses laquais. Nous étudierons brièvement certaines de ces contributions.

P. Rigby dénonce de telles tentatives dans son ouvrage *African Images* sous le titre : « The Racist Ideology Creates the Legend of the Hamites ». Il y dénonce l'extravagance qui consiste à vanter leur ascendance sociale sur leurs voisins en raison de leurs origines ancestrales caucasiennes, etc. Il souligne le discours sur les peuples de l'Est et de l'Afrique centrale, dans lequel certains anthropologues coloniaux comme Hinde proposaient l'uti-

lisation de quelques groupes de ce genre pour dominer d'autres groupes au profit du pouvoir colonial. L'affirmation était que ces groupes (les Massai) en tant que Hamites étaient supérieurs à leurs voisins Nilotes, comme le faisaient valoir les études anthropologiques.

La même « théorie » de la supériorité raciale des Hamites a été également étendue au Rwanda et au Burundi où les tutsis ont été utilisés pour dominer les hutus, en accord avec la recommandation d'un autre anthropologue. De telles affirmations nécessitaient une évaluation spéciale des caractéristiques physiques, psychologiques et mentales des tutsis, pour expliquer la discrimination continue à leur avantage et leur domination des hutus, et même, expliquer les luttes post indépendance et les interventions colonialistes. Rigby retrace ici la légende des hamites :

> au 19e siècle, comme l'a appliqué J.H. Speke pour la première fois en 1865, sur les études portant sur l'Afrique de l'Est. Les anthropologues ont adopté cette légende une fois de plus au 20e siècle jusqu'en 1950, sous forme de « nilo-hamites ». Cette dernière forme a été appliquée en 1953, dans l'étude ethnographique de l'Afrique sous la direction de Galvier et son épouse. Cette étude cherchait à établir l'« infériorité de la Race nègre » en soutenant que l'histoire de l'Afrique de l'Est ne peut pas être expliquée, sauf par une invasion de blancs Caucasiens !

Mafeje et Southall et autres – selon Rigby – ont réfuté la légende Hamite mais celle-ci s'est poursuivie comme une mythologie populaire dans l'historiographie de l'Afrique de l'Est. Cheikh Anta Diop également a réfuté la mythologie des hamites, en déclarant que l'affirmation selon laquelle les Dinka, les Shiluk, les Nuer ou les Massaïs avaient une origine caucasienne revient à soutenir que les grecs n'étaient pas blancs ! De telles affirmations reviendraient à dire que tout groupe civilisé en Afrique a une origine non-africaine, ce qui signifie que les Dinka ou les Massaï étaient différents des masses « primitives » qui les entouraient. En fait, ces groupes ont une très longue histoire en Afrique.

C'était aussi un rejet de l'école de Seligman qui soutient que les hamites pasteurs sont venus par vagues d'immigration du Caucase, en passant par l'Afrique du Nord et la vallée du Nil. Cette école est arrivée à de telles conclusions après l'étude des tribus animistes du Soudan nilotique, et l'affirmation que les mélanges entres ces immigrants supérieurs et les nègres locaux ont produit les Massaï et les Baganda, et plus tard, les Bahima Nkule, et cetera. De telles affirmations – selon Rigby – ont été transmises par les disciples et les collègues de Seligman, tels que Malinowski et Evans-Pritchard.

La contribution de Mafeje dans la mise en question des concepts anthropologiques coloniaux est apparue pour la première fois dans son étude sur l'idéologie du tribalisme (1972suivie de l'étude de l'ethnographie de la région des Grands Lacs (1991). Il considérait qu'il n'était pas facile de séparer les sciences sociales de l'idéologie et que si les africains avaient écrit leur histoire, les résultats auraient été différents. Ainsi, nous devrions étudier la motivation qui se cache derrière de tels écrits.

À cet égard, Mafeje fait l'analyse suivante, dans laquelle il note que le système occidental des concepts entraîne l'apparition du terme « tribalisme » dans n'importe quelle étude qui utilise la terminologie européenne coloniale sur l'Afrique. Même un siècle plus tard, l'idéologie européenne restait toujours fixée au terme tribalisme pour décrire la société africaine. Les britanniques insistaient sur l'utilisation du terme et leurs étudiants en Afrique de l'Est et dans le Sud l'utilisaient à leur suite, malgré le fait que les habitants du Sud ne l'utilisaient jamais, mais faisaient référence à la « nation », au « peuple » et au « clan », ou parfois à la « terre » (de la personne). L'Anthropologie anglo-saxonne recherchait toujours le tribalisme pur qui correspondait à la politique de l'indirect rule préconisée par Lord Lugard, et Sir Donald Cameron. Certains anthropologues pensaient qu'une telle politique aidait à préserver la cohésion et la stabilité sociales. Plus tard, quand ces anthropologues ont commencé à étudier les sociétés urbaines, ils ont attribué certains phénomènes folkloriques pénétrant la société urbaine tels que les danses d'origine rurale, comme une indication de la persistance du tribalisme dans un contexte urbain (p. ex., l'étude de Mitchell sur la danse du Kalela dans la Copper Belt), pour éluder toute référence à la distinction sociale ou de classe dans les villes.

Quand les anthropologues ont commencé à étudier le changement social, ils ont de nouveau fait référence à la résistance tribale au changement, plutôt qu'à sa désintégration ou la perte de stabilité. Watson fait même référence à la stabilité tribale en situation d'économie monétaire. Nous trouvons ici une divergence entre politiciens et anthropologues, les premiers attribuant l'échec des tentatives de modernisation au tribalisme, tandis que les derniers pensent que le tribalisme soustend le succès ou l'échec de la modernisation, selon le cas.

Il reste à répondre à la question de savoir si le tribalisme peut exister sans tribus. Si l'on accepte la définition classique que « Les tribus sont des groupes autonomes qui se livrent peu ou pas au commerce extérieur », alors les anthropologues devront expliquer si toutes les entités politiques africaines sont des tribus. Qu'en est-il des grands royaumes tels que Lwabola ou le Zulu? Ou devons-nous accepter qu'on les appelle des super tribus, comme le font certains anthropologues ?

Schapira a essayé d'éviter la divergence en appelant les tribus des « groupes politiques distincts » qui administrent leurs affaires sans intervention étrangère… ainsi la tribu est considérée comme étant au-dessus de toute forme connue d'organisation humaine. C'est seulement avec l'avènement du modernisme et les contributions des études politiques et sociales que la culture a été introduite comme critère d'évaluation de la tribu (J. C. Mitchell, M.G. Smith).

Selon Mafeje, le concept de tribu, grande ou petite, par les anthropologues, peut être acceptable pour les sociétés précoloniales, au sein desquelles la tribu vivait dans un isolement relatif en tant qu'entité définie dans le temps et la localité, et vivant d'autonomie de subsistance. Toutefois, une telle définition ne peut pas s'appliquer après l'intrusion du colonialisme européen et l'inclusion des sociétés dans le système monétaire capitaliste et le marché mondial. La nouvelle division du travail et les nouveaux modes de production et de distribution ont donné aux sociétés africaines une base radicalement différente. Ainsi, ce n'est plus une question de portée, mais plutôt de changements qualitatifs de l'ordre social et économique. Nous ne pouvons pas totalement nier le rôle de la tribu en Afrique, mais nous devons faire la distinction entre le recours à une tribu comme un symbole d'intégrité et d'estime de soi, et son utilisation comme un moyen pour se maintenir au pouvoir, dans la capitale de l'Etat

moderne ou l'exploitation des membres d'une tribu dans le contexte d'une société moderne.

Pour simplifier Mafeje : le tribalisme devient une idéologie sans existence objective comme on le prétend. Il devient une sorte de fausse conscience des soi-disant membres de la tribu et une aberration à laquelle a recours l'élite pendant qu'elle exploite les « membres de sa tribu ». C'est une idéologie au sens marxiste du terme, mais aussi une idéologie pour les africains qui partagent l'idéologie occidentale avec leurs collègues en Occident.

Avec le changement social, les populations appartiennent souvent à la région plutôt qu'à la tribu, à l'exemple du Transkei en Afrique du Sud, ou des immigrants au Cap. Ainsi, le concept de région précède celui de tribu, comme l'a fait le critère de culture que les anthropologues britanniques ignoraient parce qu'ils étaient isolés du structuralisme. En Afrique du Sud, ceux qui parlent la langue Xhosa partagent la même culture sur une région très large, même s'ils appartiennent à différentes entités politiques. En Afrique du Sud, on se sert de la culture pour atteindre un statut social plus élevé, pouvons-nous alors appeler cela aussi du tribalisme ? De fait, certains l'appellent encore tribalisme !

Pourquoi maintenir autant le concept de tribalisme dans un contexte urbain et une économie de marché ? D'abord, parce qu'il aide à mêler la nature de l'économie et les rapports de pouvoir entre les africains, et entre eux et le monde capitaliste, comme le concept de féodalisme était utilisé en Amérique latine pour dissimuler les relations impérialistes capitalistes.

Mafeje introduit le concept de « Caractéristiques régionales » afin de faciliter la situation des éléments culturels dans une société élargie, ainsi que la compréhension des transformations de classe dans cette société. Il maintient que l'anthropologie doit utiliser un concept qui peut être généralisé pour couvrir les sociétés humaines et que le tribalisme ne peut pas être ce concept.

Dans son livre sur la théorie de l'ethnographie (1991), Mafeje affirme que la première génération d'ethnographes européens en Afrique a généré un corpus considérable de matériels qui sont devenu des classiques dans ce domaine. Il croit en outre qu'ils ont adopté certains concepts fixés tels que la tribu, le clan et la lignée, etc. Ils ont également eu recours à des catégories opposées pour la classification, telles que les Etats acéphales par opposition aux Etats centralisés, les sociétés patriarcales par opposition aux sociétés matriarcales, les sociétés pastorales contre les sociétés agricoles, etc. Toutes ces classifications étaient considérées avec mépris par l'anthropologue britannique Edmund Leach qui appelait ces méthodes une « Collection de papillons ». En dehors de l'approche clairement organique de l'anthropologie structurelle fonctionnelle, toutes ces classifications sont de nature empirique, voire statique, essayant d'entasser divers objets dans un sac étroit. Elles créent en outre des modes de pensée qui mènent directement à une position ahistorique. On note ici qu'en biologie, de telles méthodes de classification ont été abandonnées au profit des réactions plus dynamiques de biochimie que l'on trouve dans toutes formes de vie. Dans les sociétés humaines, certains phénomènes sociaux peuvent sembler être de types variés, mais en dernière analyse, on constate qu'il s'agit de manifestations différentes ou de permutations du même phénomène, par exemple les types d'existence ou de classifications sociales. Tout cela fait que nous prenons garde de ne pas tomber dans les pièges de l'évolutionnisme ou de l'historicisme.

Si de telles études peuvent compléter nos connaissances acquises, elles ont peu d'effet sur les systèmes idéologiques classiques, étant donné qu'elles utilisent les mêmes catégories classées pour parvenir pratiquement aux mêmes résultats. De surcroît, la description ethnographique ou la théorisation est loin de leur centre d'attention.

Cependant, une telle critique n'inclut pas par la force des choses tous les historiens des sociétés africaines. Comme on trouve dans *Modes of Production in Africa*, publié sous la direction de D. Grummey et C.C. Stewart (1981), un grand effort de la part des auteurs pour théoriser l'histoire africaine. Ils ont essayé d'appliquer les concepts de matérialisme historique à l'histoire africaine précoloniale, en se servant de concepts épistémologiques africains acceptés et d'un éventail de concepts marxistes tels que « modes de production », « classes », « plus-value » et « rapports de production capitalistes », pour expliquer cette histoire. Ils ont fait un effort sérieux pour attirer les historiens anglophones loin de leur empiricisme, sans faire montre d'une volonté similaire pour apprendre de l'ethnographie africaine, si ce n'est pour attirer le plus de « faits » historiques possibles et les expliquer par des normes et classifications acceptées d'avance.

Mafeje déclare (1991) qu'il a délibérément cherché à éviter toutes généralisations de ce genre. Il considérait l'ethnographie comme une norme à l'aune de laquelle évaluer tous les concepts précédents qu'il ne considérait pas comme allant de soi. En utilisant une telle méthode, certaines hypothèses épistémologiques en tant que telles, y compris le marxisme, ont fait l'objet de doute et doivent être soumises à la discussion culturelle, comme le fait remarquer Y. Tandon. Au lieu d'être submergé par des thèses théoriques, Mafeje a pris une thèse fondamentale qu'il a soumise à sa méthode de doute et d'examen. Il a appliqué ce système à la thèse de S. Amin sur le « Mode de production tributaire » dont l'histoire était différente de celle de la perspective de l'histoire européenne, et à ce titre doit être jugée selon ses propres termes.

Je suis d'accord avec Mafeje que son étude avait surtout pour but d'établir une formulation conceptuelle de certains des phénomènes et des rapports sociaux en Afrique noire qui, pendant longtemps, avaient été examinés de façon biaisée par des non africains. Il s'agissait de montrer que la plupart de ces concepts étaient présentés de manière inexacte pour prouver l'absence de corrélation entre le langage universel des sciences sociales basé sur l'expérience historique européenne et la langue locale telle que comprise par les impérialistes.

Comme nous le voyons, le problème est l'authenticité des sciences sociales, étant donné que certains de leurs textes n'ont pas de contexte historique, et afin de les saisir pleinement, nous devons comprendre leur contexte historique. L'argument ici, ce n'est pas que les formations sociales sont régies par l'ethnographie s'y rattachant, mais que cette dernière explique la classification sociale, les codes de conduite sociale et la reproduction idéologique. Une couche sociale donnée n'a besoin de se comporter d'une certaine manière nulle part au monde. Les capitalistes africains peuvent mettre de côté la possibilité de doubler la valeur ajoutée, pour des raisons de parenté. Au Buganda, les chefs propriétaires gagneront plus de valeur en rendant leur main-d'œuvre politiquement dépendante plutôt qu'en la pressant. Pour évaluer ces aspirations au

développement, de telles idées sont toutes pertinentes et crédibles, voire objectives. Nous ne devons pas perdre de vue que tous les dialectes locaux, ainsi que toutes les langues, peuvent induire en erreur, et que c'est le contexte qui pourrait guider l'analyse. Quand nous lisons les langues locales, nous ne sommes pas face à un objet qui est clair en tant que tel, et c'est exactement l'erreur des empiricistes et des globalistes. Le décodage du symbole signifie en général une traduction experte d'une langue ambiguë pour la rendre plus claire. Ainsi, lorsque nous insistons sur la compréhension des dialectes locaux, ce n'est nullement dans l'intention de rejeter le langage social scientifique actuel ; nous insistons plutôt sur une compréhension claire de l'expérience locale, et donc d'une meilleure crédibilité et objectivité. Du point de vue des théories sociales, cela implique un processus approfondi d'examen, de classification et de réarrangement.

S'exprimant sur la libération de la discipline, Mafeje a rappelé que parmi ceux qui montraient de l'intérêt pour développer une théorie sociale radicale en Afrique et partout ailleurs, Samir Amin occupait une place éminente. Bien qu'il ne puisse pas être classé parmi ceux qui déclinent les détails, et poursuivent en présentant des questions dont l'issue est certaine, il sera cependant toujours consulté pour sa pensée critique et sa recherche de nouvelles idées. Bien que de telles idées puissent ne pas être toujours fondamentales, elles présentent en général des conclusions logiques.

Archie Mafeje ne défend donc pas l'idée de la Fin de l'Anthropologie afin de liquider un ordre épistémologique, mais plutôt de mettre en place une alternative plus appropriée à ce concept qui, selon lui, entraîne une théorisation anthropologique d'un autre genre.

Références

Ahmed, Abdel G.M., (2003), *Anthropology in the Sudan*, Utrecht: International Books.

Amin, S., (1994), Ideology and Social Thought', *Bulletin du CODESRIA*, septembre.

Asad, T., (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter,* Londres: Ithaca Press.

CODESRIA, (1991), 'Symposium on Anthropology', *Bulletin du CODESRIA*, novembre.

Grummey, D., et Stewart, C.C. (dir.) (1981), *Modes of Production in Africa*, Beverley Hills, CA: Sage.

Hountondji, P., (1997), *Endogenous Knowledge,* Dakar: CODESRIA.

Mafeje, A., (1971), 'The Ideology of Tribalism', *Journal of Modern African* Studies, vol. 9.

Mafeje, A., (1991), The Theory and Ethnography of African Social Formations, Dakar: CODESRIA.

Mafeje, Archie (1996a), *Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of An Era?*, Dakar: CODESRIA.

Mafeje, A., (1996b), 'Review on Anthropology and Africa', *Bulletin du CODESRIA*, juin.

Magubane, B., (1971), 'A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Modern Africa', *Current Anthropology*, vol. 12.

Rigby, P., (1996), *African Images: Racism and the End of Anthropology*, Oxford: Berg Publishers.

Shivji, I.G. (1976), *The Silent Class Struggle*, Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.

Temu, A., (1981), *Historians and Africanist History*, Londres: Zed Books.