

L'anthropologie en liberté ! tentative difficile, suicidaire à la limite

Muena-Muanza Ntumba

Volume 7, numéro 2, 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006134ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006134ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ntumba, M.-M. (1983). L'anthropologie en liberté ! tentative difficile, suicidaire à la limite. *Anthropologie et Sociétés*, 7(2), 67–76.
<https://doi.org/10.7202/006134ar>

L'ANTHROPOLOGIE EN LIBERTÉ! TENTATIVE DIFFICILE, SUICIDAIRE À LA LIMITE.



Ntumba, Muen-Muanza
Département d'anthropologie
Université Laval

« La rigueur pour la rigueur..., déracinée de son fondement historique laisse le monde réel où règnent la domination et l'exploitation intact. Cette rigueur exsangue échoue même à répondre à la question: comment a-t-il émergé, ce Muntu si préoccupé par l'exercice de la rigueur pour la rigueur?... Et ceux qui ne font aujourd'hui que réfléchir... comme fonction socialement reconnue, comment y sont-ils arrivés, socialement et historiquement parlant? Comment le déraciné... et les masses africaines rejetées dans l'inessentialité pourront-ils encore faire un tout organique? » Wamba 1980: 232-233.

« L'aliénation du spécialiste africain des sciences sociales peut être suffisamment forte pour qu'il ne sente même pas qu'il y a là un problème, son problème, celui de sa société. ...de la science qu'il pratique. Il pourrait,... avec une rigueur exemplaire, poser sur l'Afrique un regard d'Occidental, et toutes ses recherches... pourraient n'être que confortations de l'idéologie occidentale. » Mudimbe 1982: 56.

« La montée de la science moderne coïncide avec la suppression des sociétés non occidentales par les envahisseurs occidentaux. Ces sociétés ne sont pas seulement physiquement supprimées, elles perdent aussi leur indépendance intellectuelle... Leurs individus les plus intelligents obtiennent un bonus supplémentaire: ils sont introduits dans les mystères du rationalisme occidental, avec à son sommet — la science occidentale. » Feyerabend 1979: 336-337.

Ce qui sera dit ici des tentatives que fait l'anthropologie pour s'écarter des voies habituelles, le sera du point de vue d'un universitaire africain qui se veut critique par rapport à sa spécialité et à sa formation sociale, sans trop jouer à la politique de l'autruche. Je me pencherai surtout sur les difficultés majeures qui empêchent les multiples tentatives faites en anthropologie de s'écarter réellement des sentiers battus. Ces difficultés, il faut le souligner d'entrée de jeu, existent depuis la genèse de l'anthropologie. Cette genèse montre les contraintes qui limitent toutes les entreprises de liberté.

Comme science, l'anthropologie apparaît au 18^e siècle européen dans le sillage des transformations socio-économiques conduites par les forces sociales dominantes de l'Europe dans leurs États en consolidation et dans les divers espaces du monde qu'elles s'étaient subordonnés. Comme beaucoup d'autres sciences, elle est issue d'un mode de production spécifique qui, sur la base d'une division hiérarchique des tâches en travail intellectuel et en travail manuel, libère d'importantes forces sociales du travail directement productif pour des tâches spécialisées de production des discours¹. L'anthropologie

1. La distinction entre travail productif et improductif est faite, selon Marx, du point de vue du capital dans le monde de production capitaliste. « Marx appelle productif tout travail producteur de plus-value et qui contribue donc directement à reproduire le fonds sur lequel est payée sa propre reproduction (son salaire). Est dit improductif tout travail, même salarié et oppressif, qui ne produit point de plus-value, même s'il est indispensable à la réalisation de celle-ci (vendeurs, agents de publicité...) ou à la circulation du capital (employés de banque) ou — cas de la recherche indépendante et de l'enseignement... — s'il crée des conditions de la production capitaliste » (Gorz 1973: 288). Cette distinction devrait cependant être nuancée.

s'explique donc socio-historiquement par le capitalisme impérial qui a mis l'Occident dans un rapport souverain avec d'autres sociétés. Elle est elle-même, à la suite des dominations économique, militaire, politique... de l'Occident dans le monde entier, l'une des expressions de sa domination culturelle.

Tout ceci est connu et mieux exposé sans doute par maints auteurs dont Assad 1973, Copans 1974 et 1975, Leclerc 1972, Mafeje 1976 et Mudimbe 1982 tout récemment. Cependant, nous n'en tirons pas tous les mêmes conclusions. Qu'est-ce que tout cela implique et exige pour une anthropologie qui prétend prendre un certain recul? Il est important à mon sens de resserrer davantage la problématique d'une anthropologie en liberté dans cette perspective globale des fondements et non seulement sectorielle (celle des problèmes spécifiques et spécialisés à résoudre). Sur ce terrain des interrogations globales, tout le monde pourrait plus facilement prononcer une parole originale de contestation.

D'après moi, le défi majeur qui est lancé à l'anthropologie dès sa genèse et qu'elle n'a pas encore relevé, c'est précisément de se libérer (de s'écarter) de sa matrice sociale: l'Occident impérialiste, de ses options sociales, de leurs sécrétions et présupposés. Dans la lignée de certains intellectuels africains qui ne veulent pas se cacher la réalité sociale en train de se faire en Afrique, même si c'est à leur profit, je perçois les difficultés de tous ordres qui annulent presque les initiatives prises pour sortir l'anthropologie du socle occidental. Je les repère à trois niveaux au moins: au niveau du réseau sémantique et des concepts opératoires d'abord, à celui du pouvoir souverain, universel de la rationalité scientifique et de ses implications ensuite, enfin au niveau des nécessités pratiques de vie des anthropologues.

Je perçois d'abord comme d'autres, la difficulté de briser le cercle des configurations culturelles et épistémologiques occidentales qui servent de procédures habituelles d'encadrement des anthropologues dans l'Euramérique et dans des espaces soumis, en Afrique en l'occurrence.

Ce problème du réseau des constellations occidentales, des découpages conceptuels et des concepts opératoires difficiles à chambarder ne doit pas être racialisé. Il ne sera pas nécessairement résolu par l'investissement de l'anthropologie par les Noirs « évolués » d'Afrique par exemple. C'est sous-estimer l'impact du pouvoir rigoureux et normalisateur du cadre scolaire sur la pratique et le langage de ces « évolués ». Les anthropologues africains sont formés à « l'école d'une rationalité parfaitement étrangère aux codes fondamentaux de leurs cultures et aux concepts philosophiques de leurs univers historiques » (Mudimbe 1982: 25). S'ils n'ont donc eu d'autre passé que celui d'une famille anti-africaine (« évoluée ») et d'un système d'enseignement qui normalise en fonction d'une société occidentale de classes, l'on ne peut trop attendre d'eux une création radicalement nouvelle.

À titre d'exemple, ces quelques distinctions catégoriales de base, dualisantes et disjonctives: nature-homme, objet-sujet, matière-esprit, corps-âme, langage-pensée, social-individuel, etc. (cf. Tshiamalenga 1977). Ces distinctions qui sous-tendent diverses problématiques bloquent l'anthropologue dans un univers culturel et sont comme des lunettes qui orientent ses regards². Les principaux concepts opératoires et théories dominants ne s'opposent-ils pas sur la base des dites distinctions et de leurs différentes combinatoires? Des sciences morcelées se sont consolidées à partir de ces oppositions dont les racines plongent dans un passé occidental lointain (grec, judéo-chrétien sans doute) et qui ont su résister à l'assaut de nombreuses révolutions sociales. La psychologie

2. Par des exemples concrets, Tshiamalenga montre dans quel profil différent apparaît la « pensée » (meji ou lungenyi) en langue ciluba. Elle est comme toutes les autres activités de l'homme, une activité qui se fait en dehors de la distinction âme-corps ou esprit-matière. Elle est jetée (kewla meji) comme un caillou, allongée (kulunga lungenyi) comme un fil, tressée (kuluka meji) comme une natte, tendue (kunana meji) comme un arc, envoyée (kutuma meji) comme un message, etc... (cf. Tshiamalenga 1981: 145.).

étudie l'aspect présumé spirituel de l'homme (l'âme), alors que l'anatomie, la physiologie, la médecine... scrutent le corps.

En outre, les catégories analytiques utilisées pour repérer les prétendus niveaux des faits sociaux : l'économique, le social, le politique, etc. ne vont pas sans poser des problèmes. Les rapports complexes qui tissent la dense réalité sociale les défient constamment. Elles sont pourtant là comme des grilles qui s'imposent et dont il n'est pas facile de se défaire dans les analyses et dans les explications.

Je perçois ensuite l'autre difficulté majeure, celle qu'éprouvent les anthropologues, à l'instar d'autres scientifiques, à subvertir la souveraineté universelle de la rationalité scientifique et ses implications. Véritable pierre d'achoppement que contournent jusqu'ici différentes tentatives de liberté en anthropologie et devant laquelle elles viennent échouer. Ces tentatives laissent entier le problème de distancier l'anthropologie de l'Occident impérialiste, en particulier de la souveraineté de sa culture sur les autres cultures, souveraineté rendue elle-même possible par l'élévation de sa culture savante au-dessus de ses propres cultures populaires. Mudimbe circonscrit bien cette difficulté coriace :

« Le courant structuraliste en ethnologie tente, par l'écart qu'il entend établir par rapport à l'Occident, d'être le reflet d'un regard respectueux de la différence et, à ce titre, dit étudier les sociétés différentes pour elles-mêmes et en elles-mêmes. Et pourtant, là encore, le problème de fond reste celui du rapport de la culture occidentale aux autres cultures. Et... l'on peut affirmer que le raffinement, acquis depuis un siècle, des moyens d'analyse ne change pas la nature même de l'entreprise : au temps des Lumières comme de nos jours, celle-ci ressortit à la volonté d'universalisme, au postulat de réductibilité immédiate de tous les phénomènes sociaux à une même grille » (Mudimbe 1982 : 56).

Parmi toutes les sciences de l'Occident, j'avais cru que celle qui allait contribuer le plus, par son ouverture à d'autres trajectoires sociales, à détrôner le monarque universel (la science souveraine) était l'anthropologie. Il n'en est rien en réalité. Au lieu de relativiser la science — et ses codes — en la mettant en rapports moins hiérarchiques avec les savoirs non occidentaux, l'anthropologie s'est contentée de reproduire la science de façon élargie, malgré les intentions, déclarées ou non. Les raffinements des méthodes et des théories, la création de nouveaux champs... couvrent un pouvoir agrandi de la rationalité scientifique, un pouvoir intégrateur³ et totalitaire.

« Même de hardis penseurs révolutionnaires, écrit Feyerabend, s'inclinent devant le jugement de la science. Kropkine veut bien briser toutes les institutions existantes, mais il ne touche pas à la science. Ibsen va très loin pour démasquer la condition de l'humanité contemporaine — mais il conserve la science comme mesure de vérité. Evans-Pritchard, Lévi-Strauss et d'autres ont reconnu que la « pensée occidentale », loin d'être un sommet solitaire du développement humain, était troublée par des problèmes qu'on ne retrouve pas dans d'autres idéologies — mais ils excluent la science de leur relativisation de toute forme de pensée. Même pour eux, la science est une structure neutre, contenant des connaissances positives indépendantes de la culture, de l'idéologie ou des préjugés » (Feyerabend 1979 : 340).

La science se construit à partir de ce présupposé : la fausseté du sens commun qu'elle dépasse dans un savoir rationnel vrai et universel⁴. Ce présupposé n'a pas conduit qu'à

3. L'intérêt manifesté ces derniers temps par exemple pour les « guérisseurs autochtones » en Afrique ne doit pas donner le change. Ces guérisseurs ne sont pas les collègues des médecins « évolués ». Ces derniers ou d'autres scientifiques cherchent à savoir comment ceux-là opèrent pour intégrer ce savoir-pratique dans le seul savoir-pratique de guérison, la médecine occidentale. La fin du processus de récupération sera peut-être la disparition des guérisseurs. Mais la résistance de ces derniers et les diverses contradictions de la médecine occidentale en milieu africain empêchent d'espérer leur fin imminente.

4. Dans le cas des sciences de l'homme, les acteurs sociaux sont réduits au statut de chose, d'objet (au sens occidental). En ce sens, les concepts comme ceux de masse, de social, de société... posent problème puisqu'ils procèdent de ce présupposé. La « masse », qu'est-ce à dire sinon, dans le présupposé de fait, un ramassis d'individus imbeciles, aveugles et incultes ? Le social et la société ne sont-ils pas supposés être des objets simplement naturels dont le fonctionnement peut être ramené à quelques lois ? J'utilise moi-même ces concepts en étant conscient de leur validité limitée.

des bêtises. Son opérationnalisation a débouché au contraire sur des résultats concluants et même spectaculaires : surtout le développement sans précédent des « forces productives » en sciences positives mais aussi l'engineering social dans le cas des sciences sociales. D'où la souveraineté universelle (la sacralisation presque) de la rationalité scientifique, souveraineté par rapport aux savoirs populaires de l'Occident et aux savoirs non occidentaux. L'anthropologie participe de cette auréole de la rationalité scientifique sans la contester. En se voulant une science orthodoxe, c'est-à-dire une discipline qui subsume la diversité des lectures « sauvages » (internes ou externes à l'Occident) du vécu social sous une lecture, présumée la seule vraie, la scientifique, elle se comporte paradoxalement comme une science de l'ordre social dominant (des classes et des sociétés dominantes) et non du contre-ordre (des différentes formes de résistance). Elle reconduit la division hiérarchisante des tâches (de commandement et d'exécution) au sein des sociétés dites « modernes » et fonde la souveraineté historique de l'ordre social capitaliste impérial sur tout autre ordre social. La prétention qui anime la rationalité scientifique à dire la vérité universelle de façon monopoliste sur le réel, social ou autre, et à être la mesure de toute vérité, recèle en elle des potentialités d'impérialisme. Elle a fondé historiquement les structures et les projets coloniaux et néo-coloniaux de l'Occident impérialiste comme ses récentes missions universelles de bienfaisance (de coopération, d'aide, etc.).

Ainsi, ne pas subvertir le pouvoir souverain et universel de la rationalité scientifique, c'est avaliser l'une de ses implications majeures : une philosophie de l'histoire de l'humanité qui place l'Occident au sommet d'une ligne évolutive unique. Cette lecture réductionniste des trajectoires sociales repose sur des postulats fort tenaces. L'on postule qu'il n'y a qu'un seul référent obligé pour l'humanité : un passé, un présent, un avenir, ceux de l'Occident. Comme Hegel qui fait culminer en lui l'histoire de la pensée rationnelle, l'Occident capitaliste ou sa critique socialiste se pose comme fin de l'histoire de l'humanité conçue comme lignée unique et linéaire des transformations sociales. Le sens de l'histoire ne serait plus à réinventer.

Toutes les théories du « développement » ou de la « modernité » renforcent ces postulats et en procèdent. Les pompes avec lesquelles l'Occident est présenté comme le lieu des refontes sociales ininterrompues ne doivent pas trop éblouir. Ce qui est préconisé en fait n'est qu'un passé récent de cet Occident, passé universalisé dans des luttes et au nom duquel des tentatives sont faites pour briser toutes les résistances en fermant le devenir à toute autre alternative de restructuration sociale profonde. Ce sont des théories de l'ordre social dominant et impérial, des théories de l'occidentalisation, qui naturalisent l'expérience occidentale en ses derniers développements et banalisent les options sociales défendues par d'autres forces sociales qui résistent dans le monde.

Au nom de la rationalité scientifique souveraine, universelle et de ses effets fascinants (l'accroissement des « forces productives » et de la bureaucratie...), une lutte idéologique⁵ est engagée dans ces théories contre toutes les formes non occidentales de société. Le concept d'histoire, ses sous-concepts dont le passé, le présent et l'avenir, sont soumis à des acrobaties et glissements sémantiques qui simplifient énormément diverses expériences sociales, voire celles de l'Occident lui-même. À entendre les discours courants, l'Occident ne vivrait plus d'aucun passé, d'aucune tradition. Il serait constamment en mouvement vers l'avant. Serait-ce à cause des changements continus des sciences et des techniques ? Et même sur ce plan, peut-on oublier que n'importe quelle innovation se fait sur la base des traditions antérieures qui déterminent son orientation future ? Serait-ce au niveau des rapports sociaux de production ? À y regarder de près, ils ne se sont pas créés aujourd'hui et la croissance des forces productives ne les a pas abolis. Serait-ce sur le plan de la religion ? Le christianisme traverse en Occident plusieurs révolutions sociales et ne date pas d'aujourd'hui. Pourtant, dans tous ces cas comme dans d'autres, personne

5. Cette lutte est aussi socio-économique, culturelle, etc...

ne parlera d'involution, de passéisme, de tradition, d'ancêtres morts ressuscités⁶. Personne ne parlera de science traditionnelle ni de religion traditionnelle par exemple. Le présupposé fondamental est que le passé ne serait plus réserve des modèles pour la restructuration. Cependant tous les modèles dominants de société aujourd'hui en Occident et ailleurs ont pour référent des ancêtres occidentaux morts que les générations actuelles s'épuisent à ranimer. Il est clair qu'ici comme ailleurs, un ancêtre qu'on ranime n'est plus exactement le même.

Pour l'Afrique, le problème de certains « évolués », désormais définiteurs et décideurs uniques de son devenir — imposture et transition historique —, est de ne pas réduire la réalité sociale à leur situation en banalisant celle plus complexe des « masses » qu'ils rejettent dans l'inessentialité. Le problème est de savoir s'ils peuvent, en évitant un mimétisme préjudiciable, se montrer créateurs en ne ranimant pas uniquement une seule souche d'ancêtres morts sur qui repose leur vie. Je me demande si aucune information de leurs passés respectifs ne peut être retenue par les diverses couches sociales des générations africaines actuelles pour restructurer l'ordre social dominant et impérial qui, même dans plusieurs modèles socialistes existants, ne semble pas avoir dépassé le capitalisme d'État! Je me demande si la réanimation de certains ancêtres d'Afrique, et non seulement d'Occident, ne pourrait pas aider à questionner en théorie et en pratique la sacralisation du statut des bureaucrates qui planifient le « développement » et l'imposent sur tout le territoire national sans consultation et discussion de fond avec les « masses » laborieuses — paysannes et ouvrières — (cf. Ela 1982)! Ce croisement de référents pourrait en outre soumettre à un nouvel examen, même dans le modèle socialiste qui est en Occident la dernière tentative théorique et pratique de reconstruction fondamentale de la société capitaliste, la logique productiviste et instrumentale. Il faut refuser de considérer comme naturelle la poursuite des objectifs uniques de plus grande productivité par la science et la technique qui consacrent le contrôle triomphant et sans scrupule de l'environnement naturel et social par les industriels privés ou publics, les technocrates et les bureaucrates. Cette logique exclut celle de la communication, celle des débats populaires (cf. Habermas 1979). Certaines expériences des générations antérieures (vécues pas certaines couches sociales aujourd'hui) pourraient faire éviter aux générations présentes en Afrique des folies qui leur font croire comme en Occident qu'une société peut se passer d'un environnement naturel. Je n'ai fait que mentionner quelques concepts qui se fauillent dans divers discours et qui relèvent d'une lecture évolutionniste unilinéaire et triomphante de l'histoire datant du siècle des Lumières.

J'aimerais souligner, pour terminer ce point sur lequel je me suis attardé, l'axiologie qui me semble caractériser cette monopolisation du sens de l'histoire. Cette lecture hiérarchisante des sociétés et de leurs trajectoires, justifiée par tout culte en la souveraineté universelle de la science, me semble procéder par une sorte de logique manichéenne, dans ces couples oppositionnels et exclusifs : bien et mal, vrai et faux. Cette logique aboutit à certains jugements de valeur. C'est d'après ce modèle des oppositions sémantiques où le bien et le vrai se trouvent du côté de l'Occident, le mal et le faux du côté de la résistance non occidentale, que se feront d'autres couples oppositionnels qui se remplaceront au fur et à mesure que se modifieront les rapports de force entre les sociétés antagonistes : chrétien-païen, lumière-ténèbres (obscurantisme), évolution (civilisation)-involution (barbarie), progrès-régression, modernité-tradition, développé-sous-développé, etc.

J'ai suffisamment insisté sur le fait qu'une des principales limites du pouvoir subversif de l'anthropologie réside dans le fait qu'elle se veut, en amont comme en aval, une entreprise scientifique, c'est-à-dire une rationalité scientifique souveraine et universelle, à l'instar d'autres sciences. J'ai montré aussi les implications idéologiques et axiologiques

6. « Pour ce qui est de l'Occident, [écrit Bimwenyi avec justesse], nos auteurs trouveront tout à fait normal d'invoquer à longueur de pages les mânes d'un Thalès de Milet... ou d'un Kant ou d'un Hegel. Et personne ne parlera alors d'archéologie » (Bimwenyi 1977 : 279).

de pareil culte de la rationalité universelle et souveraine. Il est probable que beaucoup d'anthropologues critiques n'éprouvent aucune difficulté à s'écarter de telles implications. Je me suis demandé cependant si le manque de distanciation nette du pouvoir absolu et universel de la rationalité scientifique dans l'exercice même de notre science, exercice qui marginalise les savoirs non occidentaux et leurs tuteurs, ne conduisait pas à ces implications ?

Je passe enfin à la dernière difficulté qui limite diverses tentatives du recul en anthropologie. Ces tentatives ne peuvent être trop radicalisées surtout à cause de l'impuissance pratique des anthropologues et de tous les intellectuels, africains y compris, par rapport aux métiers spécialisés qui assurent leur reproduction dans un système social précis. Nos conditions matérielles et intellectuelles de vie déterminent nos positions dans ce problème de l'écart que nos sciences morcelées — non seulement l'anthropologie — ont à prendre par rapport à l'Occident. Elles feront de plusieurs des suiveurs ou des « réalistes » qui accomplissent leur tâche spécialisée avec une rigueur exemplaire sans poser des problèmes radicaux qui remettraient en cause leur vie et leur survie en tant que détenteurs uniques de vérité dans tel ou tel domaine. De quelques-uns, elles feront tout juste de beaux écrivains ou parleurs critiques que les nécessités pratiques de la vie obligeront à composer avec les métiers et la société qu'ils critiquent mais qui les font vivre. Cette situation contradictoire des critiques est inconfortable. C'est pour cela que plusieurs intellectuels africains refusent de la vivre et préfèrent évacuer de telles tensions nuisibles pour leur vie en étant franchement les apôtres fidèles de la souveraineté universelle de la science et globalement de l'occidentalisation (de la mission civilisatrice). C'est pour cela aussi que ceux qui se risquent à la vivre ne peuvent pas pousser trop loin leurs critiques. Cette situation contradictoire explique en effet, d'après moi, les cercles vicieux dans lesquels les critiques se font et les perspectives modérées dans lesquelles le problème d'écart est posé, et seulement de temps en temps, dans quelques sciences constituées. Ces perspectives sont en Afrique celles de l'africanisation des sciences et rarement celles qui envisageraient la refonte et la relativisation de la Science, mieux la transformation de son pouvoir souverain et des autres structures hiérarchiques répressives pour les « masses ». Précisément parce qu'il s'agirait à la limite d'un projet suicidaire, préconisant la disparition de certains privilèges de la classe d'intellectuels. Tout projet radical d'écart en sciences ne devrait-il pas aboutir à la limite à la redistribution du savoir souverain et par conséquent du pouvoir et de la richesse qui soutiennent socialement l'existence du savoir souverain ? Ne peut-on pas penser que la difficulté qu'éprouvent les intellectuels à relativiser la souveraineté de leurs spécialités et la rationalité scientifique qui fonde cette souveraineté, résiderait dans la difficulté pratique à se relativiser eux-mêmes puisque leur vie en dépend ? Ne résiderait-elle pas, autrement dit, dans la difficulté qu'ils ont à imaginer une autre restructuration des rapports sociaux où ils ne seraient plus nécessaires, où les « masses » n'auraient plus besoin de « missionnaires » ? Le rôle de l'intellectuel organique des « masses » tel que préconisé par Wamba (1982) est certes un pas important pour l'intellectuel dans son essai de dissociation critique de l'ordre social dominant, mais le problème de ses rapports aux « masses » reste entier. Il ne sera pas résolu si les intellectuels organiques des « masses » résistantes se pensent et se comportent comme seuls intellectuels organiques.

Tout ce que je viens de souligner à propos des difficultés multiples qui tempèrent et annulent souvent tout effort de recul réel en anthropologie peut paralyser et décourager. Un certain pessimisme et même un certain fatalisme auxquels beaucoup cèdent guettent ces quelques réflexions. Je ne pense pas qu'il faille céder au fatalisme et au découragement. D'ailleurs, le découragement, l'indifférence comme la neutralité ou la rigueur sont, dans les rapports des forces en présence, favorables à l'ordre social dominant. C'est une manière de s'engager dans la constitution du sens de l'histoire, de consolider un pouvoir des classes dominantes et un modèle de société.

Que faire alors de l'anthropologie ? Pas plus en anthropologie que dans les autres sciences, il n'existe de recettes face à ces problèmes des fondements. Les problèmes soulevés me semblent plus importants que les solutions. Il nous montrent les limites de

nos tentatives de recul par rapport à l'Occident et les contradictions dans lesquelles elles se font, la mienne y compris. Il n'y a pas de solution unique aux contradictions soulevées. J'ai suggéré entre les lignes, quant à moi, ce qui peut être réalisé dans la situation contradictoire qui est la nôtre. Quelques mots suffiront pour expliciter cela et terminer mon propos.

Il faut éviter, en inversant la logique manichéenne, de qualifier de naturellement mauvais tout ce qui vient de l'Occident et de naturellement bon tout ce qui relèverait de l'africanité qui n'a jamais existé nulle part et à aucune époque comme un système clos et achevé. Comme les « masses » africaines qui essaient de mettre de leur côté tout ce qui — de l'Afrique ou de l'Occident — se présente à leur horizon pour vivre pleinement⁷, je pense qu'il est possible de tirer profit de l'anthropologie dans nos contradictions actuelles. La rigueur scientifique n'est pas quelque chose d'essentiellement mauvais ni le temps considérable dont nous disposons d'après le genre de notre travail pour réfléchir sur un problème. Ce temps que plusieurs producteurs immédiats n'ont pas est à la base de la valeur certaine et souveraine de nos réflexions qui ne sont pas que des balivernes. Le problème est de savoir quel profit peut être tiré de ces avantages et pour qui ! Il est possible de profiter des avantages de la science en général, de l'anthropologie en particulier, pour amorcer une aventure contre sa domination et contre celle qui s'exerce en d'autres domaines en faisant profiter les « masses » qui subissent le poids des structures répressives. Les contradictions qui se manifestent en anthropologie comme en d'autres sciences entre les thèses et les essais permanents de correction (les antithèses) et les contradictions qui existent entre diverses forces sociales en confrontation en Occident et ailleurs peuvent être utilisées autrement puisqu'elles ouvrent en même temps qu'elles ferment « un champ de possibilité à l'action novatrice des hommes et des groupes sociaux » (cf. Ilunga Kabongo 1980 : 178). L'anthropologie critique des dernières années ouvre des brèches dans le système. Les mouvements prolétarien, féministe, ethnique, indigéniste... aussi. Ce qui peut s'ensuivre est imprévisible.

Concrètement, il est possible de sortir la science dans les rues et dans les villages d'Afrique avec modestie et tolérance tout en continuant de la pratiquer dans les écoles ou dans d'autres institutions de recherche pour survivre. Se mettre à côté d'autres savoirs qui ne sont pas faux et mauvais pour apprendre d'eux et leur apprendre, voilà une voie possible qui s'ouvre à une anthropologie en liberté. Je présuppose que le recul le plus important qui puisse être pris en anthropologie par rapport à l'Occident, ne peut être l'oeuvre des seuls anthropologues, retirés dans leur tour d'ivoire, accrochés à leur métier et opposés à l'intervention des masses (les objets habituels) qui ne sont pas qu'un amas d'individus les « moins intelligents ». Cette descente de la science dans les rues et dans les villages africains contre sa souveraineté signifie plus que le simple effort de traduire en langues africaines une science toujours absolue comme beaucoup d'Africains le proposent (cf. Irung 1981). Il s'agit de changer le rapport hiérarchique d'un savoir supérieur qui n'a aucune leçon à tirer d'aucun autre, c'est-à-dire de modifier sa langue de bois, ses réseaux sémantiques, certains de ses concepts opératoires. D'une science d'école, pour école ou pour intellectuels, même regroupés dans une interdisciplinarité vraie (cf. Zola 1980), l'on cheminerait vers une lecture nouvelle du vécu social, construite avec les « objets », vers une « science » qui est un lieu permanent de prise de conscience et de parole des « masses » (des Bantu subversifs) qui résistent quotidiennement contre la domination interne et externe. La dialectique de constitution de ce nouveau savoir est suggérée par Wamba quand il écrit :

« Le Muntu subversif aurait pu chercher, à partir de la façon d'être du Muntu, les éléments capables de rendre inaudibles les enseignements de la mission civilisatrice d'une part, et, à partir de celle-ci, trouver des éléments européens pouvant annuler l'efficacité de la mission

7. Par exemple, en allant au dispensaire quand le guérisseur a échoué ou en allant chez le devin le soir après avoir été à la messe sans succès le matin. C'est l'enseignement qui peut être tiré de ce proverbe nord-Kete (Zaire) : « Pamba wa moyu kabamunwanwa lulengi » (La coupe de la vie ne se boit pas à moitié). Cf. Bimwenyi 1977 : XX.19.

civilisatrice sur le Muntu, d'autre part... Il aurait dû trouver au sein même de la culture dominante impérialiste un terrain fertile sur lequel ancrer sa révolte, son combat, pour renverser la domination » (Wamba 1980 : 226, 228-229).

Dans certains espaces d'Afrique, au Kasayi (Zaïre) par exemple, une telle lecture de la réalité sociale en constitution aurait pour concepts-clés entre autres ceux-ci : père-fils, mère-fille, parents disparus (ancêtres)-parents non encore disparus, parenté biologique-parenté sociale, alliés (boucliers) de la vie-adversaires de la vie (« sorciers »...), étranger comme menace ou comme chance de renouvellement, etc. Les combinaisons de quelques-uns de ces concepts peuvent générer des discours qui peuvent être saisis par les populations de ce coin d'Afrique et qu'elles peuvent corriger, restructurer avec maîtrise. Le besoin de pouvoir situer les origines de quelqu'un en remontant la lignée de ses parents jusqu'aux ancêtres éloignés peut aider ainsi à trouver des pères fondateurs aux pratiques et discours qui sont souvent présentés comme étant intemporels et sans ancrage social. L'on peut en outre insister sur le changement des parents sociaux intervenu chez certains Africains depuis la colonisation⁸. Ce changement de parenté sociale ne serait pas facilement perçu à cause du double parcours de deux types de parenté chez les individus : la parenté biologique qui signifie l'appartenance par le sang à un groupe de descendants putatifs⁹ et la parenté sociale, qui serait, elle, l'appartenance sociale à un groupe de personnes apparentées par les conditions sociales (matérielle, sociale, culturelle...) de vie semblables. Si jadis, dans nombre de cas, il n'y avait pas de différence notable dans les conditions sociales d'existence chez plusieurs membres d'un même groupe de descendance (cas de coïncidence stricte des deux types de parenté), il n'en est plus de même aujourd'hui (cas de décalage) mais même dans cette dernière situation, une certaine interconnexion des deux demeure¹⁰. Les individus de même descendance, d'après leur système social des droits et devoirs de la parenté, s'attendent par exemple à bénéficier des avantages (matériels et autres) de la nouvelle parenté sociale d'un de leurs consanguins comme ce dernier peut profiter de ses consanguins en les prolétarisant ou en s'en servant comme appui dans ses propres luttes de promotion sociale. Pareille interférence des parentés sociales par le biais de la parenté biologique rend difficile la saisie des nouveaux rapports sociaux et complexifie la question des nouvelles divisions sociales (les classes sociales) et de leurs antagonismes. Cadres supérieurs d'État en lutte à divers échelons pour le contrôle de l'État, agents d'Églises en lutte, cadres de direction d'écoles, d'entreprises... se livrent bataille en se servant des anciens rapports de parenté.

L'on pourrait aussi, à travers les symboles prégnants, les contes, les proverbes, etc. essayer de saisir les nouveaux parents, les nouveaux ancêtres, les nouveaux alliés et

8. La colonisation elle-même (ceci s'appliquerait à toute révolution) peut être saisie comme une situation de transition violente où de nouveaux pères et mères sociaux tentent de se substituer aux anciens dans beaucoup de régions d'Afrique et du monde.

9. Je parle de descendants putatifs puisque le lien de sang n'est pas toujours réel dans tous les cas, ce qui montre que la parenté biologique est toujours déjà sociale. Je connais des situations de changement de groupe de descendance où, pour des raisons de conflit souvent, des groupes de gens ont quitté leurs groupes de descendance pour s'insérer dans d'autres. Les gens eux-mêmes (certains vieux et quelques jeunes) sont au courant de ces situations mais il est de rigueur de ne pas en parler pour ne pas troubler une vie réglée par les rapports de parenté habituels.

10. Je n'ai montré ici qu'un pan d'une situation plus complexe. La situation de coïncidence est en fait plus compliquée. S'y retrouvent tous ceux qui appartiennent à un même groupe de descendance et qui ont des conditions sociales d'existence similaires : les paysans d'un même clan, les cadres d'État, d'Églises... du même clan, etc. La diversité des conditions sociales d'existence sera souvent gommée dans la lecture sociale courante par l'unité du groupe de descendance si ce groupe est confronté à d'autres dans des activités diverses. Les cas de décalage ne sont pas plus simples. S'y retrouvent ceux qui appartiennent à divers groupes de descendance et qui ont une parenté sociale semblable comme les paysans de plusieurs clans d'une ethnie et même de certaines ethnies. Si l'accent est porté plus sur la similarité des conditions matérielles, de position sociale et moins sur certaines particularités qui peuvent marquer différemment les conditions culturelles, la parenté sociale peut être élargie au-delà des frontières ethniques et même nationales. Il y aurait ainsi le Kasayi des paysans et le Kasayi des « évolués », le Zaïre des paysans et le Zaïre des élites, l'Afrique des paysans, etc. Se classent aussi ici ceux qui sont comptés comme membres d'un même groupe de descendants desquels ils sont cependant séparés socialement de par leurs conditions sociales : cas d'un dignitaire d'Église, d'un fonctionnaire d'État, etc. qui utilise comme ouvriers ses consanguins dans sa plantation, chez lui ou ailleurs ; cas des rapports commerçants-paysans de même clan, etc...

adversaires (nouveaux sorciers) de la vie... La tendance à chercher l'origine sociale des réussites et surtout des échecs de la vie individuelle ou collective peut être exploitée davantage.

Ces rudiments ou balbutiements de lecture du vécu social dans un coin de l'Afrique proviennent de mon essai personnel d'interprétation et de croisement de deux univers culturels, celui des Bantu du Kasayi et celui — restreint (scientifique) — de certaines théories sociales apprises à l'école. Ils ne sont pas le nouveau savoir que je viens de proposer puisque la constitution de ce dernier exige l'intervention structurelle et non fortuite des « objets ». Ces rudiments d'interprétation ne sont qu'un pas vers ce savoir, un pas qui ne sera franchi que si, tout en profitant des revues et du cadre scolaire, ils en sortent un jour pour déclencher, avec les « objets », le processus même de sa constitution. C'est avec l'intervention permanente des « masses » que commencera et se modifiera constamment ce nouveau savoir qui me semble être une des voies possibles pour réduire l'écart (la séparation) qui existe entre les anthropologues et leurs « objets », comme il peut être pour ces derniers un lieu de prise de parole et de réorganisation de leur résistance, c'est-à-dire un moyen de sortir de l'inessentialité où ils sont confinés.

C'est de l'engagement, de l'enracinement social de nos savoirs qu'il est question. Il s'agit de stratégies d'alliance de classes. Ce problème se pose pour certains intellectuels critiques d'Afrique qui veulent résoudre la crise de leurs sciences et de leur existence d'évolués séparés des « masses ». Mais il se pose aussi pour les masses résistantes qui cherchent à transformer en leur faveur le Muntu « évolué » comme condition de radicalisation de leur résistance contre la domination interne (pressentie) des « évolués » et externe (difficilement perçue). Quant à la majorité des intellectuels africains, la question de leur alliance de classes est noyée dans des considérations de rigueur et de neutralité de leurs sciences. Elle est en fait noyée par la rigueur du pouvoir néo-colonial à travers diverses structures hiérarchiques répressives dont ils sont les gestionnaires. Ce pouvoir néo-colonial rigoureux, ils l'exercent contre certains secteurs de la société indigène. L'engagement des intellectuels n'est pas un mystère en Afrique. Ils apparaissent directement comme relais (antennes) des centres, alliés de certaines classes et d'un modèle de société. Le problème des intellectuels là-bas est d'identifier les différentes formes actuelles que prennent les divisions des populations africaines et le(s) secteur(s) au(x) quel(s) ils sont liés. La voie de la contestation de la souveraineté scientifique et de la redistribution des savoirs, des pouvoirs et des richesses s'ouvre comme celle de la défense du pouvoir souverain et universel de la rationalité scientifique et de toutes les autres structures hiérarchiques qui marginalisent les « masses ». Cette dernière voie est celle qui grossit chaque jour. Elle nous permet à tous de vivre et de traverser les hivers rigoureux du Québec. La première n'a pas encore de traces précises. Plus que toutes les autres sciences, l'anthropologie peut-elle contribuer à rendre manifestes ses traces? Je l'ai toujours pensé. Ce ne sera peut-être plus alors l'anthropologie, certainement pas celle des survivants de nos ancêtres Gaulois.

RÉFÉRENCES

- ASSAD T. (éd.)
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.
- BIMWENYI K.
1977 *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*. Thèse de doctorat. Louvain (éditée maintenant par *Présence Africaine*).
- COPANS J.
1974 *Critiques et Politiques de l'anthropologie*. Paris: Maspéro.
1975 *Anthropologie et Impérialisme*. Paris: Maspéro.
(éd.)
ELA J.-M.
1982 *L'Afrique des villages*. Paris: Karthala.
- FEYERABEND P.
1979 *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. Paris: Seuil.
- GORZ A.
1973 *Critique de la division du travail*. Textes choisis et présentés par A. Gorz. Paris: Seuil.
- HABERMAS J.
1979 *Connaissance et Intérêt*. Paris: Gallimard.
- ILUNGA KABONGO
1980 « La science politique africaniste ou les culs-de-sac des modèles d'analyse ethnocentriques » in A. Schwarz (éd.) 1980: 161-178.
- IRUNG T.
1981 « Remarques sur le propos d'une philosophie africaine en langues africaines. Contribution à la libération des Droits de l'Homme Africain »: 183-192, in *Langage et Philosophie*. Kinshasa: Imprimerie St-Paul.
- LECLERC G.
1972 *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard.
- MAFEJE A.
1976 « The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into the Growth of the Social Sciences », *Revue Canadienne des Études Africaines* X, 2: 307-333.
- MUDIMBE V.Y.
1982 *L'odeur du Père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique Noire*. Paris: Présence Africaine.
- SCHWARZ A. (éd.)
1980 *Les faux prophètes de l'Afrique ou l'Afr(eu)canisme*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- TSHIAMALENGA Ntumba
1977 « Langues bantu et Philosophie. Le cas du ciluba »: 147-158, in *La Philosophie africaine*. Kinshasa: Imprimerie St-Paul.
1981 « Relativité linguistique. Remarques critiques. Une illustration »: 133-150, in *Langage et Philosophie*. Kinshasa: Imprimerie St-Paul.
- ZOLA Ni Vunda
1980 « La science en Afrique ou les tribulations d'une science africaine », in A. Schwarz (éd.) 1980: 209-221.
- WAMBA-dia-Wamba E.
1980 « La Philosophie en Afrique ou les défis de l'Africain Philosophe », in A. Schwarz (éd.) 1980: 223-244.