



JANE I. GUYER

## LA TRADITION DE L'INVENTION EN AFRIQUE ÉQUATORIALE <sup>1</sup>

CULTIVER L'ORIGINALITÉ DANS LES DOMAINES DE L'EXPERTISE ET DU SAVOIR SPIRITUEL ET ARTISTIQUE, ET MOBILISER CES CAPACITÉS À DES FINS COLLECTIVES SONT DES PROCESSUS QUI ONT ÉTÉ JUSQU'À PRÉSENT PEU THÉORISÉS DANS L'ETHNOGRAPHIE HISTORIQUE SUR L'AFRIQUE ÉQUATORIALE. LEUR RECONNAISSANCE PERMET CENDANT DE METTRE EN PERSPECTIVE LA DÉMOGRAPHIE, L'HISTOIRE DE L'ART, L'ANTHROPOLOGIE ET LA PHILOSOPHIE, ET SEMBLE FONDAMENTALE POUR COMPRENDRE LA SOCIÉTÉ, L'ÉCONOMIE ET LES VALEURS PRÉSENTES.

L'évidente logique de l'expérience comme la longue pratique des courants, dominants aussi bien que marginaux, de l'ethnographie et de la théorie anthropologique m'ont conduite au même constat : la vie sociale et culturelle dans l'Afrique des siècles précédant la conquête était beaucoup plus inventive au quotidien que ce que nous pouvons aujourd'hui imaginer. En effet, notre représentation de cette période est figée par de vieux modèles intellectuels qui associent analphabétisme et nature répétitive de la « tradition ». Elle est également modelée par la manière dont notre propre vie sociale est organisée autour de l'accès, de l'archivage et de l'évolution progressive des savoirs hérités, qui leur assurent ordre et longévité. Parallèlement à une analyse classique centrée sur l'organisation sociale de la parenté, de la royauté et du culte, une lecture attentive des sources africaines suggère un projet social différent : la création de la diversité parmi les personnes, dans leurs métiers et dans leur quête intellectuelle. En effet, celles-ci ne reproduisaient pas seulement un répertoire bien défini de rôles et fonctions d'ores et déjà connus,

---

1. Ce texte est issu du Joint Committee on African Studies of the American Council of Learned Societies et du Social Science Research Council. Il a fait l'objet d'une publication conjointe dans les revues *African Studies Review* et *Politique africaine*.



en conformité avec un « système de pensée », mais ne cessaient d'exercer une pression constante et volatile dans un jeu avec les frontières ouvertes de ce système, pour en repousser toujours plus les limites.

Les capacités idiosyncratiques des gens à vivre sur l'une ou l'autre de ces frontières n'étaient pas conceptualisées ni même cultivées de manière sélective, comme cela aurait été le cas si elles avaient été de simples matières premières humaines dessinées par une certaine image culturelle et insérées dans les rôles sociaux qui leur étaient associés, ou si elles avaient été une source naturelle de compétences mobilisées dans la poursuite d'un objectif ou d'une entreprise (Giddens, 1979). On *reconnaissait* des talents plutôt qu'on ne les *fabriquait*, comme cela se serait produit dans un fonctionnalisme caractéristique d'une société structurée selon la division du travail. Au contraire, dans l'Afrique d'avant la conquête, la capacité humaine d'être original et de marquer sa différence dans des compétences et domaines de connaissance particuliers (qualités que la pensée occidentale associe aux catégories naturelles, tels le caractère ou le talent) a plutôt été créée, nourrie et mobilisée par des processus sociaux et culturels qui échappent à nos catégories analytiques, élaborées pour analyser la division du travail ou pour construire une sociologie de la connaissance. Ces sociétés étaient, à leur façon, des sociétés de l'information.

La création et l'approbation de l'originalité en Afrique ne sont bien entendu pas limitées aux sociétés équatoriales. Cependant, les sources équatoriales attestent de façon particulièrement claire le déroulement de cette logique sociale en vertu des principes d'organisation qui ont déjà été théorisés ; cette logique était davantage orientée vers le dépassement des frontières plutôt que vers le renforcement des structures centrales. Grâce à elle, des domaines illimités de connaissance sont devenus accessibles du fait de la mobilisation des capacités particulières d'une multitude d'adeptes<sup>2</sup>. Tout au long de leur vie, leurs compétences avaient été nourries et mobilisées socialement pour des situations bien précises, selon un processus que je nomme « composition ». Cette métaphore musicale entend rendre compte d'un processus différent de celui de l'accumulation ; il s'agit ici de la combinaison de registres variés. Ces sociétés ont su, d'une façon remarquable, créer et appuyer un effort continu entre les forces centripètes d'un ordre structuré et les forces centrifuges de l'innovation, de l'aptitude à la compétence professionnelle et de l'invention. Le titre de cet article, « La tradition de l'invention », évoque un double processus : d'une part, la production sociale de la *multiplicité* parmi des personnes

*singulières* situées, pour chacune d'entre elles, à la frontière de leur expertise et, d'autre part, leur mobilisation pour agir, dans une situation donnée, à travers la *composition* sociale.

Dans ces pages, je ne me suis pas engagée à partir d'un *a priori* sur l'importance du métier et de la connaissance, ni d'une conviction générale quant à la nécessité d'une meilleure communication intellectuelle entre chercheurs travaillant dans ces différents domaines de compétence. J'ai simplement commencé à réaliser qu'il m'était impossible d'approfondir les thèmes centraux de ma propre recherche en anthropologie sociale et économique sans me référer à une théorie (ou à des théories) sociale(s) de la production et de la mobilisation du savoir. La production et la gestion de l'argent, l'évaluation volatile des gens et des choses à l'aune monétaire, la création de métiers dans le secteur informel, l'adoption de nouvelles cultures, tout cela risque d'être interprété soit en termes de réponse à une « rationalité individuelle », soit en termes de contingences fondamentales liées à une indétermination théorique (Moore, 1975). Ce risque de mésinterprétation s'explique par l'état de nos connaissances : aujourd'hui, nous ne sommes pas assez conscients de nos lacunes sur les fondements du savoir dans l'Afrique d'avant la conquête. Pour donner un sens aux interrogations que mes propres domaines de recherche me suggèrent, quelque chose d'autre doit être développé : une façon de percevoir et de comprendre la création commune de l'efficacité et de l'innovation.

La recherche d'une telle théorie dans la littérature sur l'Afrique révèle une situation étonnante. En effet, il existe une si grande richesse de sources évoquant l'innovation que les thèmes que j'ai sélectionnés n'ont rien d'original. Bascom et Herskovits, par exemple, ont introduit leur livre fondateur *Continuity and Change* par ce commentaire : « La principale différence que l'indépendance a apportée, c'est une liberté de choix encore plus grande dans la sélection des innovations culturelles » (1959). Pourtant, il existe étonnamment peu de références communes à l'une ou l'autre des disciplines ou domaines de recherche, ni de synthèse en la matière. Alors que je travaillais à relier ces différents champs pour mes propres travaux sur l'économie au XX<sup>e</sup> siècle, je me suis rendu compte qu'un nouvel enjeu rendait ma tentative encore plus urgente. De fait, sans une approche concertée de l'organisation sociale du

---

2. J'utilise le terme « adepte » pour qualifier les gens qui se sont formés sans passer nécessairement par un apprentissage spécialisé et routinisé.



savoir dans l'Afrique des siècles précédant la conquête, nous permettons tacitement que soient utilisés, pour illustrer des points très généraux de différents courants de la théorie sociale occidentale, certains travaux et certaines idées sur les sociétés africaines. Or, ces travaux et idées sont eux-mêmes sujets à caution et ne sont de toute façon pas suffisamment établis pour être employés de la sorte.

Le danger d'une telle démarche est illustré de façon exemplaire par un article récent d'Anthony Giddens (1994). Dans un effort de clarification des caractéristiques distinctives de la « société post-traditionnelle », celui-ci utilise, pour définir la « société traditionnelle », les techniques intellectuelles classiques de construction de catégories contrastées et caricaturales et, comme de coutume, sélectionne l'ethnographie africaniste classique à titre d'exemple. La gestion du savoir est l'un de ses principaux thèmes. Il introduit une différence radicale entre le « spécialiste » et le « gardien ». Selon lui, le travail du gardien de la tradition repose sur la répétition, consubstantielle à la mémoire collective ; selon ses propres mots, ce travail « est lié à ce que je pourrais appeler une *notion-formule de la vérité* » (Giddens, 1994, p. 62). « Dans l'ordre traditionnel, le statut plus que la "compétence" caractérise le gardien. [Par contraste], le savoir et le métier que possède l'expert peuvent sembler mystérieux à quelqu'un d'inexpérimenté bien qu'en principe n'importe qui peut acquérir ce savoir et ces métiers s'il décide de s'y consacrer » (1994, p. 65). Quel que soit le caractère stimulant de ces définitions pour penser l'Europe, elles sont trompeuses pour interpréter les faits, nombreux mais épars, dégagés par les recherches empiriques sur l'Afrique et dont je vais traiter tout au long de cet article. Les termes que Giddens emploie pour décrire la « dépendance » des gens à l'égard de la tradition véhiculent un autre problème : ils infantilisent ou pathologisent la « tradition ». Le fait est que nous ne savons pas comment le savoir fonctionnait exactement dans ces sociétés, ni comment les jugements sur l'efficacité du pouvoir étaient rendus, que cela soit en termes sociaux ou épistémologiques. Suggérer que, depuis le début de l'humanité jusqu'à l'ère moderne, ces jugements ont été rendus par l'une ou l'autre des « notions-formules », sur la base (pour reprendre la critique mordante de Mudimbe à propos de ce type de pensée) « d'un système universel d'oppositions binaires qui fondent et expliquent la grande dichotomie entre "civilisés" et "primitifs" » (Mudimbe, 1994, p. 4), est un raccourci homogénéisateur tout à fait étonnant.

Avec le tournant culturel radical des années 70, les études anthropologiques ont délaissé les recherches sur la capacité des sociétés africaines à générer des formes de collectivités, en particulier à partir de répertoires de savoirs. L'anthropologie a ainsi laissé un vide dans lequel un auteur comme Giddens peut aisément se mouvoir. À l'heure où les traditions d'argumentation propres à l'Afrique devraient être sollicitées pour interpréter les actions présentes et futures des populations africaines, nous avons plus que jamais besoin d'ouvrir et de protéger cet espace intellectuel pour continuer des recherches empiriques qui soient elles-mêmes libérées des logiques théoriques consignnant l'Afrique au passé. Si cette tradition d'argumentation n'est pas mobilisée, ces actions présentes et futures, par exemple les formes nouvelles et volatiles de la vie sociale qu'Achille Mbembe attribue aux « Afriques indociles » (1988), risquent d'être extrêmement difficiles à interpréter. L'organisation sociale de la création du savoir en Afrique est l'une des dimensions du passé les moins travaillées et comprises ; les ressources existent, dans plusieurs disciplines, qui pourraient en éclairer les contours, même si les sources directes d'une telle connaissance sont peu nombreuses.

Avant d'aller plus loin, un mot à propos du titre de cet article. Il fait bien entendu écho au fameux *The Invention of Tradition* (1983) de Hobsbawm et Ranger. En 1994, alors qu'il commentait les exposés présentés au sein de notre atelier à l'African Studies Association, Achille Mbembe regrettait que certains termes tels que « tradition », « invention », « négociation » ou « contingence » soient devenus banals et aient perdu de leur sens. Si la remarque est fort juste, les termes demeurent. En ancrant à nouveau l'invention dans la tradition, mais une tradition ouverte, je suggère que, dans certaines sociétés, ces processus d'invention ont pu constituer des principes de base, en quelque sorte des caractéristiques structurelles. Mais cette structuration n'a pris la forme ni de la négociation-sous-contrainte du structuralisme fonctionnaliste, ni celle des contingences ou indéterminations du post-structuralisme. Je soutiens que les gens savaient (d'où le terme de tradition) comment vivre à la lisière de leurs connaissances (d'où celui d'invention). Les inconnues des frontières des possibilités étaient des territoires familiers aux Africains ; autrement dit, pour citer Laburthe-Tolra, « le monde est simplement plus ou moins merveilleux » (1977, p. 1194).

La suite de l'article est divisée en quatre parties, qui se fondent sur un ensemble extraordinairement riche et suggestif de sources existantes. La



première présente rapidement ce que j'ai pu écrire ailleurs sur les « richesses-en-personnes en tant que richesses-en-savoir » (*wealth in people as wealth in knowledge*) (Guyer, 1993 ; Guyer, 1994 ; Guyer et Eno Belinga, 1995), en attribuant un sens aux données empiriques sur la multiplicité et la « composition<sup>3</sup> ». La section suivante relie ces idées à différents travaux actuels choisis dans quatre champs intellectuels habituellement peu associés les uns aux autres : la démographie, l'histoire de l'art, l'anthropologie cognitive et herméneutique et la philosophie africaine. Pour cela, j'utilise parfois du matériel extérieur à l'Afrique équatoriale lorsque cela permet d'élargir le raisonnement. Dans les deux dernières sections, je reviens à la théorie sociale et à mes propres intérêts en anthropologie sociale et économique. À noter que les deuxième et troisième sections peuvent être lues séparément par ceux qui s'intéressent plus à la théorie générale qu'à l'ethnographie africaine.

---

#### LA RICHESSE-EN-PERSONNES EN TANT QUE

#### RICHESSE-EN-SAVOIR

Bien que les théories de Meillassoux (1961 ; 1964) et de Rey (1975) aient été fécondes pour mieux saisir les modes d'articulation entre l'Europe et l'Afrique, elles ont laissé de côté toute une riche partie de l'ethnographie africaine, notamment celle concernant la parenté. En particulier, même si certains points ont été fort bien éclairés par de telles théories (avec, par exemple, de nouvelles perspectives sur les dynamiques sexuelles, générationnelles et de la dot), l'accent mis sur le « contrôle » semble contraire aux descriptions, théories et travaux des chercheurs africains. Il en est ainsi du rôle des aînés. Dans les « sociétés tribales », écrit Sahlins, « un mot de lui et tous font ce qui lui plaît » (1968, p. 21). Au début des années 80, le sociologue Rigobert Owona, un collègue camerounais, me faisait remarquer que la théorie occidentale avait grandement exagéré le rôle des « aînés » en Afrique et que l'égalité et l'indépendance bien connues des hommes adultes, distinctes de celles des femmes et des cadets, étaient peu compatibles avec les modèles de l'aïnesse ou du *big man*. Ainsi, malgré l'influence marxiste, les vieilles catégories idéologiques de la parenté et de la religion comme principes d'organisation sociale sont restées en vigueur dans le paysage analytique. Ce qui demeure cependant problématique, dans cette continuité, est que ces catégories sont profondément enracinées dans la théorie structuraliste. Non pas que la pensée structuraliste

soit nécessairement problématique ; dans son dernier livre *Iron, Gender, and Power* (*Fer, genre et pouvoir*, 1993), Herbert nous offre une brillante analyse des idées de base sur les relations sociales dans la région équatoriale. Mais les choses ne sont pas statiques. Les façons selon lesquelles les personnes sont mobilisées, les trajectoires sociales à travers lesquelles circule la richesse ont clairement changé et connu une croissance florissante, parallèlement à l'évolution des connaissances techniques de l'agriculture, de l'artisanat et des usages d'une écologie riche, complexe et imaginative qui, selon Vansina, permettait de dépasser les limites d'objectifs purement utilitaristes.

Bien que cela ne soit pas du tout cohérent avec les théories structuralistes, la production du savoir était essentielle pour les populations africaines elles-mêmes, comme le suggèrent plusieurs sources. « Les communautés locales savaient sur leur habitat local beaucoup plus que ce dont elles avaient besoin » et « un tel savoir scientifique, pour le plaisir de savoir, était un ingrédient essentiel » de la vie sociale (Vansina, 1990, pp. 89 et 255). Les travaux de Harms (1987) et de Dupré (1982) nous renseignent sur ces équilibres complexes et nous montrent comment les populations mettaient l'accent sur tel ou tel aspect des bases matérielles de ces économies à un moment ou à un autre de leur existence. Le travail de MacGaffey (1993) suggère que la production du savoir médical et occulte était, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, florissante. Fernandez et Fernandez (1975) démontrent que la production de la fameuse statuaire fang reflète probablement une éclosion historique de créativité qui s'est révélée limitée géographiquement et historiquement. Et l'on a interprété la subordination sociale apportée par le colonialisme comme une perte de contrôle du savoir : « Les conteurs traditionnellement concluaient que [...] l'Homme noir [...] s'est retrouvé sans information vitale, incapable de découvrir et de compléter quoi que ce soit. [...] L'Européen [...] était avant tout "celui qui savait" » (Fernandez, 1982, p. 70).

Le « savoir » est une catégorie avec laquelle il est difficile de travailler dans cette région, principalement parce que ses formes et ses points d'ancrage se situent au-delà de ce qui est normalement considéré être la « pensée »

---

3. Afin de travailler les implications théoriques de façon relativement claire, je profite de l'affirmation de J. Vansina (1990) sur l'unité de la « tradition » dans la région équatoriale pour utiliser les sources des sociétés dans toute la région.



et l'« esprit humain ». Le corpus de savoir générique était incorporé dans les réalités ancestrales ainsi que dans la vie de tous les jours, et les compositions nouvelles et particulières pouvaient être incluses dans certaines « choses » : par exemple dans les boîtes *nkobi* des Tio (Vansina, 1973) et dans les *minkisi* des Lemba (Janzen, 1982 ; MacGaffey, 1993) de l'histoire politique équatoriale. Les ancêtres et les *minkisi* avaient, tout comme les vivants, des noms, et ils prenaient une part active dans les processus de création, de stockage et d'utilisation. Comme l'expliquait en 1915 un commentateur kongo, les *minkisi* pouvaient « prendre soin de leurs propriétaires et [...] recevoir les récompenses qui leur étaient adressées. [Ils pouvaient] être contrariés et vous punir » (MacGaffey, 1993, p. 21). Les gens poursuivaient des carrières qui exigeaient des apprentissages bien précis, ils puisaient de temps à autre dans l'ensemble des expertises présentes, par l'achat, l'éducation et la capture, et s'employaient à convertir une forme de savoir en une autre (ou une forme de pouvoir en une autre). Éventuellement, ils se transformaient en magasins de certains savoirs qu'ils contrôlaient et ouvraient aux autres. Le concept de « réalisation de soi » en tant que bien social est une glose autour du terme beti *mfan mot* (personne réelle) utilisé pour qualifier les hommes indépendants et bien établis. La similitude des images servant à définir des personnes, des savoirs et des biens (paiement) est largement répandue dans la région et même au-delà. Comme le faisait remarquer un commentateur du projet de Hountondji sur le « savoir endogène », « le savoir est dangereux ; chacun en paie de sa personne » (cité par Hountondji, 1994, p. 94). Et MacGaffey soutient que les personnes étaient, de ce fait, partiellement objectivées (pour reprendre nos termes), de même que les choses étaient partiellement subjectivées.

« [Les *minkisi*] sont également travaillés de l'intérieur. L'objet visible, qui invoque la personne par métonymie et les actions par métaphores, est supposé être un réservoir de forces. [...] Un *nkisi* est très semblable à un ancêtre dans sa tombe. [...] Que le réservoir d'une âme soit une tombe, une statue en bois ou le corps d'un être vivant fait apparemment peu de différence » (1988, pp. 202-203). Par rapport aux ancêtres, le savoir d'une personne vivante ne peut être que partiel. La nature des *minkisi* suggère le *type* de partialité qui sous-tend le succès personnel, autrement dit la singularité de chaque personne<sup>4</sup>. Les vivants cultivaient des compétences particulières. Dans la médecine, cela a pris la forme des traitements, chaque traitement étant mobilisé

par un adepte différent. « Il y avait autant de *minkisi* que de maladies » (MacGaffey, 1991, p. 33). Le même principe de dispersion sociale de chacune des compétences particulières est décrit dans bien d'autres domaines de la vie. Dans un passage saisissant de son livre, Tessmann écrit à propos des Fang, au moment du passage au XX<sup>e</sup> siècle :

« Il n'y a pas chez les Pahouins, d'artisanat au sens européen du terme. La fabrication d'objets courants passe après les travaux rentables tels que la culture, la pêche et la pose de pièges. Chacun connaît et pratique couramment les activités manuelles les plus simples, puis commence cette spécialisation du Pahouin que l'on rencontre dans tous les domaines : ils la poussent si loin qu'un père de famille est bien incapable de fabriquer un de ces porte-bébé faits de deux lanières de cuir assemblées par une couture, tandis que celui qui taille des cuillers ne sait faire aucun autre objet en bois, même pas une cuiller à pot. Celui qui fabrique des tabourets n'est apte à réaliser que des tabourets, un sculpteur d'arbalètes que ce type d'objets, un spécialiste de hottes pour hommes ne fait que cela. Comme il n'y a dans un village qu'un ou deux de ces "artisans", les habitants doivent aller chercher aux quatre coins du pays les objets usuels ; il peut arriver que l'on doive parcourir un long chemin, ou même entreprendre de lointains voyages pour se procurer un tabouret, une arbalète ou tout autre objet » (Tessmann, 1914, in Laburthe-Tolra et Falgayrettes-Leveau, 1992, p. 199).

La monétisation relativement diffuse de la vie sociale précoloniale, qui allait bien au-delà des articles de prestige dans les sphères classiques de l'échange, était un processus concomitant d'auto-évaluation et de réalisation dans lequel les voies singulières de l'expertise de chaque personne étaient évaluées et validées au regard de leur autonomie et de leur propre performance. De façon générale, les monnaies n'étaient pas des « prix » déterminés par l'offre et la demande, ni des standards fixes établis par des normes culturelles et politiques. Elles étaient plutôt des récepteurs d'évaluation de l'innovation, des registres qui permettaient une certaine équivalence entre personnes et choses que celles-ci faisaient ou contrôlaient (y compris la danse et la rhétorique, de même que les cloches pour chiens de chasse ou les soins médicaux).

---

4. J'emprunte le concept de personnalité à un article de I. Kopytoff (1986), qui lui-même le prend de l'ethnographie de Nouvelle-Guinée, comme je l'ai montré ailleurs (Guyer, 1993). Le prototype de l'objet singulier est un *armshell* réputé et de valeur dans la chaîne d'échanges dite *kula*. Ses trajectoires au sein des réseaux d'échanges lui ont cumulativement conféré une reconnaissance et une valeur uniques.



Les arguments qui témoignent de cette singularité font des formes de l'organisation sociale la dernière grande énigme de la théorie, que ce soit en termes d'explication fonctionnelle de la dispersion du savoir ou de questionnement sociologique sur le fonctionnement de ce savoir. Si la logique adaptative de petites communautés, de populations dispersées et vivant dans des conditions difficiles était la seule en œuvre, on pourrait penser que les savoirs des gens étaient échangeables et que les principes régissant les dynamiques sociales devaient permettre la conservation d'un corpus de savoir, comme l'évoque l'ancienne représentation du modèle de la « segmentarité ». Les archives ethnographiques suggèrent le contraire. Elles soulignent la dispersion « délibérée » des métiers là même où les gens développaient de nouveaux styles sculpturaux uniques, créaient de nouvelles thérapeutiques, répondaient instantanément aux demandes du marché de l'art du tournant du siècle (Schildkrout et Keim, 1990), adoptaient les biens importés (des fusils aux monnaies en passant par les cruches) et s'adonnaient à des formes de prières silencieuses et méditatives dont la pratique ne nécessitait pas d'autorité d'enseignement (Koch, 1968, p. 79).

La dispersion peut être comprise comme une qualité d'adaptation à ce mouvement de peuplement rapide et exponentiel du Bassin-Congo que décrit Vansina (1990). Mais ce phénomène semble si profond et répandu qu'il est sans doute plus juste d'y voir un fondement de ces sociétés, plutôt que de l'interpréter en termes fonctionnels. Comme l'écrit Laburthe-Tolra :

« Les Beti d'autrefois jouissent au plus haut degré du génie du multiple et de la variété. "Mekyae, mekyae..." : "il y a toutes sortes de..." Tel est le *leitmotiv* que l'on entend quel que soit le domaine de culture où l'on s'informe. Il y a toutes sortes de lignages, toutes sortes de mariages, toutes sortes de chefs et d'esclaves, toutes sortes de rites et de danses, toutes sortes de chasses ou de pièges, de coupe-coupe ou de cuillères à pot. [...] Certes, les Beti ont aussi le sens de l'unité. Ils cherchent à l'atteindre par la synthèse. Mais là encore, il y a toutes sortes de synthèses et leur effort se traduit par l'établissement d'équivalences intéressantes, mais toujours discutables [...] Ces tentatives présentent toutes finalement les mêmes caractéristiques de "flou artistique" » (Laburthe-Tolra, 1977, pp. 27-28).

À partir de ces données ethnographiques, la remarque théorique que le philosophe Hountondji objecte aux descriptions anthropologiques de « la pensée traditionnelle africaine, fixée et pétrifiée par une longue pratique ethnogra-

phique » (1994, p. 13) aurait pu, et même dû, s'imposer à l'anthropologie tant elle semble évidente pour les anthropologues eux-mêmes. En réalité, tout se passe comme si la théorie générale sur la « pensée traditionnelle » et les données empiriques particulières s'étaient détournées les unes des autres au lieu de se combiner pour former une argumentation forte. Par exemple, Barber (1991) et Murphy (ms) montrent bien comment certaines dynamiques africaines exemplifient et en même temps permettent le développement de thèmes jusque-là peu développés sur les réalisations actives de la vie sociale. Barber écrit ainsi : « Ce qui fait encore plus l'intérêt des perspectives de Volosinov ou Bakhtin, c'est qu'ils écrivent parfois exactement comme s'ils avaient l'*oriki* (forme d'éloge poétique yoruba) en tête » (1991, p. 25). Murphy (1995) travaille quant à lui le concept de « merveilleux » dans l'esthétique et le politique mende, l'appréhendant dans sa relation au « sublime » de la philosophie occidentale. De la même façon, les sources ethnographiques sur les Beti-Bulu-Fang font étroitement écho et même complètent certains passages concis de Simmel. Ce dernier reconnaît la nécessité de penser la faculté cognitive en évitant les catégories de savoirs définies *a priori*. Beaucoup de chercheurs ont fait allusion, dans des disciplines et des domaines très différents, à ce phénomène. Ainsi, les lignes qui suivent pourraient aussi bien être tirées des travaux de Fernandez que de ceux de Laburthe-Tolra.

« Il n'existe aucune garantie que le donné puisse vraiment et complètement entrer dans les formes de notre faculté cognitive... Cependant, le fait que nous, en tant qu'êtres de connaissance et à l'intérieur de ces catégories de compréhension elles-mêmes, puissions concevoir l'idée que le monde peut ne pas entrer entièrement dans les formes de notre faculté cognitive [...] représente un mouvement de la vie mentale au-delà d'elle-même. Ceci constitue un dépassement, l'atteinte de l'au-delà... un acte de transcendance de soi... » (Simmel, *in* Levine, 1971, p. 357).

On peut comparer ce passage à ce que dit Binet dans sa monographie sur les sociétés de danse fang. Il y écrit que les Fang vivent dans l'au-delà et qu'ils « ont adopté un millier de nouveautés et cherchent à explorer et à conquérir tous les domaines » (1972, p. 14).

Je ne peux que mentionner rapidement les analyses des savoirs en action (*knowledge in performance*) que ces initiatives pourraient instruire (Barber, 1991 ; Berliner, 1994 ; Drewal, 1991 ; Fabian, 1990 ; Anyidoho, 1995 ; et la section ci-dessous consacrée à l'anthropologie cognitive). En tant que



chercheur en anthropologie sociale et économique, j'entends revenir à mes propres domaines de compétence pour provoquer l'imagination à ce propos : comment la singularité et la multiplicité, vues comme des processus, peuvent avoir fonctionné comme projet social ? Ici, le problème réside dans les sources potentielles de preuves. Les systèmes fluides sembleront structurés s'ils sont décrits à un moment où le politique est en déclin. Dans le Bassin-Congo, les règles coloniales et les épidémies ont affecté si profondément la capacité de mobilisation autonome des populations que Vansina (1990) a pu suggérer que la tradition elle-même était morte durant les premières années du XX<sup>e</sup> siècle. C'est ce qui m'a poussée à me tourner, en compagnie de mon collègue camerounais S. M. Eno Belinga, vers un récit épique et poétique de mobilisation politique qui offre une source alternative aux données empiriques défailtantes. Cette analyse montre que les gens étaient profondément singularisés, notamment par rapport au savoir qui devait être acquis de façon sélective et souvent indirecte, mais à dessein, y compris par ceux qui étaient au pouvoir. L'identification des personnes et des lieux par des noms constitue un élément stylistique récurrent dans la narration ; chaque nom contient une allusion personnelle ou historique et donne accès à des qualités différentes dont beaucoup semblent très excentriques.

« Tout acte important est fait par un homme qui se tient à un lieu plus ou moins distant du *nkukuma* [le chef, littéralement Homme de Richesse] et la relative autonomie de chacun s'exprime par l'histoire d'un refus initial, d'un retard ou d'un désaccord ouvertement exprimé. Les protagonistes, les médiateurs et les acteurs se renvoient mutuellement l'initiative, chacun d'entre eux étant identifié par un nom comme s'ils étaient tous également importants pour l'ensemble de l'histoire. Cependant, seuls ceux qui savent peuvent agir et tous ne savent pas la même chose, comme l'implique la recherche continue et la compilation des [...] hommes nommés [...] Ni les qualités personnelles, ni le nombre des "frères", ni même la capture individuelle de certains *mebian* [médicaments] ne sont suffisants pour gagner. Chacun a besoin des autres et de leurs connaissances » (Guyer et Eno Belinga, 1995, p. 102).

Les personnes sont des individus tout autant qu'elles sont parents ou chefs. En tant qu'ancêtres, elles peuvent constituer des points de segmentation de la descendance. Mais on s'en souvient également du fait de leurs carrières personnelles ; celles-ci permettent de construire des histoires sur les capacités qui restent accessibles aux vivants *via* les multiples voies de communication

existant entre les vivants et les morts<sup>5</sup>. Dupré nous offre un exemple détaillé des réalisations d'un héros de culture beembe qui fut si inventif et persuasif qu'on lui attribue la totale refonte de l'ordre social au XIX<sup>e</sup> siècle. Cette refonte a fait passer l'ordre social d'une violence routinière, où les adeptes (*nkanyi*, hommes possédant divers pouvoirs surnaturels) affrontaient de nombreux dangers, à un échange créateur de réseaux relativement pacifiques, où les *nkanyi* se spécialisèrent dans la gestion de la richesse. « Dans tous les domaines de la vie de Mwa Bukulu, une prodigieuse synthèse créatrice est à l'œuvre [...] il est le héros qui, surgi de la violence, prend en charge les contradictions de l'histoire pour être le signe des temps nouveaux et annoncer la naissance d'une société » (Dupré, 1985, p. 133). Les cultures qui ont produit de tels héros ont nourri, de la même façon, des capacités similaires chez tous les hommes libres. En réalité, dans la période antérieure à Bukulu, alors que la richesse n'était pas un élément qui permettait de qualifier une personne, même un esclave pouvait être un adepte, *nkanyi* (Dupré, 1985, p. 121).

L'exploration des sources ethnographiques permet de mettre en évidence deux problèmes conceptuels clés : dans une perspective comparative et théorique, comment comprendre à la fois la réalisation de soi (être *mfan mot*) et la « composition » (mobiliser un projet collectif à partir d'une multitude de singularités) ? En dépit de l'attention portée depuis longtemps à la « division du travail dans la société », peu de concepts semblent restituer une forme de diversité, compréhensible par tous, mais qui n'a toujours pas été, à ma connaissance, théorisée. Les cultures ont-elles pris uniformément le mental humain et l'excentricité émotionnelle comme des matières premières destinées à être façonnées ? Ou bien, comme le suggèrent les sources équatoriales, le changement humain doit-il être traité comme un bien potentiel de valeur, créé et assidûment cultivé, y compris au prix d'une dangereuse tendance sociale centrifuge équilibrée par la solidarité de la parenté, la domination politique et les structures d'âge et de sexe identifiées par la théorie ? L'expérience suggère nettement la seconde interprétation. Au Cameroun, les gens me disaient qu'il valait mieux être bon à n'importe quoi – même à voler – que de n'être personne. L'idiosyncrasie était expliquée par l'expression suivante : « Il est tout simplement comme ça ». Les talents des enfants étaient attentivement observés et cultivés. Contrairement à mon mouvement premier,

---

5. Par exemple, à travers la divination courante et la réincarnation des ancêtres dans les enfants.



j'ai moi-même été poussée à exprimer un style et à dégager des objectifs personnels moins identifiés à mon rôle (celui de « chercheur » en l'occurrence). Bien évidemment, l'autorité morale et politique pouvait transcender les possibilités, potentiellement infinies, des différentes « sortes de ». Mais celles-ci fonctionnaient dans un contexte où les gens cherchaient quotidiennement à échapper à l'un ou l'autre des contrôles analysés par les chercheurs spécialistes de la région<sup>6</sup>. Ces observations sont jusqu'à un certain point compatibles avec une idée doctrinale explicite dans les sociétés du sud du Nigeria : une personne est tout à la fois une composition unique d'identités ancestrales réincarnées, un destin personnel choisi avant la naissance et un processus d'auto-développement objectivé, par exemple dans le culte *ori* des Yoruba (Lawal, 1985) et dans le culte *ikenga* des Igbo (Horton, 1983<sup>7</sup>) ; l'ensemble de cette configuration étant guidé, durant toute la vie de la personne, par la divination.

Les sources évoquent l'idée de charisme. On ne peut pas, à ce propos, ne pas évoquer Max Weber. Dans un bref commentaire, celui-ci notait que le pouvoir charismatique n'était pas seulement le phénomène rare et remarquable sur lequel il concentrait principalement son attention, mais l'origine de toutes les variétés de la vie sociale ainsi que la créativité de celle-ci. « La réponse à toutes les demandes qui dépassent la routine quotidienne a eu, en principe, un fondement entièrement hétérogène, à proprement parler un fondement charismatique » (Weber, 1948, p. 245). De telles qualités « se retrouvent fréquemment chez les Indiens d'Amérique ainsi qu'en Afrique et ailleurs » (Weber, 1948, p. 251). En bref, à la fois l'ethnographie, l'expérience et la théorie suggèrent qu'il existe des sociétés qui *nourrissent* le charisme de façon régulière et qui ne se contentent pas de le transformer en routine après qu'il a été créé par des forces naturelles et mystiques extérieures à l'ordre social. Cependant, parce qu'il doit nécessairement impliquer un engagement constant et audacieux avec l'éphémère, un ordre social dans lequel la carrière singulière d'un homme est quotidiennement pertinente est plus ou moins impossible à comprendre dans les termes institutionnels classiques de Weber.

Pénétrer dans l'espace théorique ouvert par ces raisonnements, pousser davantage encore l'idée que l'aptitude personnelle au savoir peut être un processus *social* impliquent alors à la fois la production biologique des personnes (démographie), la création de métiers (particulièrement bien étudiée par l'histoire de l'art), les logiques internes du corpus de savoir et sa mobilisation

pratique (anthropologie cognitive et herméneutique), et la nature du savoir lui-même (philosophie). Toutes ces disciplines ont quelque chose à offrir. Mais aucune n'utilise ma propre terminologie, même si l'accent qu'elles mettent sur la *différence* est très proche du processus que j'ai en tête. Différence entre une personne et une autre, entre une étape de la vie et une autre, entre un artiste ou un expert et le reste de la population, entre les orthodoxies du consensus et les domaines où coexistent « des ordres alternatifs d'opposition » (Murphy, 1990). Selon moi, tous ces travaux sont animés du même principe, à savoir que la création et l'exercice de la différence sont un projet culturel et social tout autant que l'étaient la solidarité, le contrôle et l'unanimité dans la théorie précédente. Aussi, à cette étape de la réflexion sur les ressources que la littérature existante propose, et au risque de juxtaposer des ensembles trop variés, il semble nécessaire d'extirper ces thèmes de leurs différentes matrices et de les mettre en perspective<sup>8</sup>.

---

#### LA SINGULARITÉ ET LA DIFFÉRENCE DANS LEUR CONTEXTE

##### DISCIPLINAIRE

##### *La démographie*

Le pronatalisme en Afrique est une hypothèse prise pour argent comptant par les démographes, alors même que le taux mondial de fertilité se trouve dans une phase déclinante. Dans un bilan provocateur, Iliffe oppose une interprétation historique et matérialiste des changements de la fertilité africaine (Jewsiewicki, 1987) à un natalisme qu'il perçoit comme culturel (Iliffe, 1989). Bien qu'ouvert à l'analyse historique, il ne la trouve qu'à moitié convaincante

---

6. Voir aussi P. Geschiere (1982) et J. Binet (1972). Les plaintes des administrateurs coloniaux dans le Cameroun des années 30 contredisent les structures d'autorité qui s'élevaient entre eux et la « poussière des individus ».

7. Il a passé en revue quelques-unes de ces variations dans un essai qui accompagnait la publication de *Oedipus and Job* de Fortes.

8. Certains des travaux les plus fins sur le savoir en Afrique de l'Ouest se sont centrés sur les sociétés dans lesquelles le secret était formalisé (d'Azevedo, 1973 ; Bellman, 1984 ; Murphy, 1980) et inséré dans des systèmes complexes de lignages ou grades dans les sociétés secrètes. Cependant, dans cette partie de l'Afrique aussi, on retrouve le processus sur lequel je travaille. De fait, la principale différence entre les sociétés d'Afrique centrale et d'Afrique de l'Ouest se trouve peut-être dans l'ampleur des domaines dans lesquels il peut s'appliquer plus que dans la présence ou l'absence d'un tel processus.



dans la mesure où les faits (forte natalité) sont peu discutables et concordent parfaitement avec les logiques d'adaptation d'un continent sous-peuplé. Cependant, dans le même temps, Iliffe aurait dû noter que les sociétés africaines prenaient un soin extrême à espacer les naissances, ce qui a effectivement maintenu le taux de fertilité bien en dessous de leur taux « naturel », ainsi qu'à allonger des périodes de formation et d'initiation des enfants. En réalité, il est difficile de trancher entre ces deux interprétations tant les statistiques démographiques sont peu fiables et tant il existe une propension à évaluer les niveaux de fertilité à l'aune d'idéaux donnés, et à les considérer comme « élevés » par rapport aux populations non-africaines actuelles (et non par rapport aux populations non-africaines dans leur histoire).

À partir de mon précédent argument, je suggère que le nombre et la qualité des enfants font sens en termes de culture et de faculté d'adaptation. Dans de telles sociétés, on ne pensait pas les enfants uniquement en termes de quantité ou de catégories (sexe), mais aussi en termes de compositions uniques de différentes capacités. En ce sens, il était préférable d'effectuer lentement le triage par ordalies et concurrence tout au long de la maturation des enfants, pendant que leur potentiel unique se déclarait, plutôt que de contrôler leur nombre et empêcher ainsi que d'autres potentiels uniques apparaissent. Qualité et quantité devaient aller de pair (Bledsoe et Cohen, 1993). En témoigne la description que Frobenius fait des Yoruba en 1910 :

« Un homme yoruba peut facilement avoir plusieurs noms selon les âges, et chaque fois qu'il change de nom, celui-ci est combiné avec une de ses appellations antérieures. Cela est dû à des procédures rituelles [...] et la raison en est la suivante : les aînés inspectent les bébés avec le plus grand soin. Ils les examinent minutieusement pour rechercher les ressemblances familiales. Ce que nous considérons comme un amusement charmant ou une simple flatterie de l'orgueil parental, ils l'appréhendent comme un travail des plus sérieux [...]. Le fait que l'enfant reprenne à son compte tous les tabous personnels de son homonyme décédé et qu'il soit incité à les observer le plus strictement possible jusqu'à ce qu'il change de nom est suffisant pour prouver que donner un nom est loin d'être une insignifiante formalité. Entendre les aînés parler de l'éducation de l'enfant est un véritable plaisir. Je n'ai jamais entendu débattre de pédagogie de façon aussi consciencieuse, aussi délibérée et avec une aussi grande connaissance de ses objectifs » (Frobenius, 1980, pp. 155-156).

Une personne yoruba était aussi le produit de son choix prénatal d'une « destinée », représentée dans le culte ori de la tête (Lawal, 1985). Il n'existait pas d'état préexistant à la socialité. Un nouveau-né était immédiatement une composition de passés réincarnés, d'appréhensions cognitives individuelles et de négociations avec les dieux. Il continuait à se révéler tout au long de sa vie, pouvant changer de nom comme le décrit Frobenius. Cette vision de la « nature » humaine et le recours à la divination pour maintenir un lien continu entre les vivants et le monde spirituel signifient que l'individuation est entièrement un produit de la culture : fait, choisi, nourri, cultivé.

Personne n'a mieux exposé et exploré les recherches se situant à l'interface de l'anthropologie et de la démographie que Caroline Bledsoe. Dans une série d'articles (Bledsoe, 1994 ; Bledsoe, Banja-Camara, Hill et Marchant, 1995), elle a développé l'argument que les destins personnels influent sur les stratégies de reproduction des parents aussi bien que sur d'autres aspects de leur vie. Le cycle de reproduction d'une femme lui est particulier, fondé sur la conception explicite d'une capacité de reproduction unique et devant être cultivée et gérée tout au long de son cycle de vie pour produire le maximum de progéniture de la plus haute qualité possible. À partir de recherches sur le Sierra Leone et la Gambie, elle soutient que la gestion de la fertilité ne reflète ni un objectif numérique (atteindre une certaine taille par famille), ni le résultat accidentel d'une fécondité incontrôlée, mais « la capacité décroissante d'une femme à porter un enfant en toute sécurité » (Bledsoe *et al.*, 1995, p. 8). Or, cette capacité varie d'une femme à l'autre et d'une étape de sa vie à l'autre. Les enfants sont, de la même façon, particularisés. Le triage entre ceux qui seront favorisés grâce à l'éducation, à l'encouragement et à d'autres apprentissages, et ceux qui seront progressivement écartés s'effectue en fonction de processus sociaux et culturels postnataux. Les capacités et les potentiels de chacun sont identifiés et traqués durant cet ensemble exigeant de cérémonies et d'apprentissages qui forme l'enfant avant l'école et l'éducation religieuse (Bledsoe et Cohen, 1993). Au sein des familles, une inégalité manifeste existe, fondée sur les promesses personnelles de chaque vie ; on ne connaît pas d'égalité intrinsèque entre enfants de même père et de même mère, caractéristique d'une limitation planifiée des naissances. Les enfants sont produits et traités comme une « richesse », dans un sens qualitatif et socioprofessionnel tout à fait en phase avec mon argument sur les personnes comme biens dans l'organisation sociale du savoir.



On doit ajouter que la littérature sur la parenté a longtemps soutenu cet argument sans mettre pour autant en évidence les processus démographiques et de reproduction eux-mêmes. Les capacités de nombre de systèmes lignagers africains à créer de nouvelles options et des fictions plutôt qu'à « vivre selon les règles » s'insèrent dans les théories antérieures. On peut citer Evans-Pritchard (1940) sur l'« idiome de parenté », Laura Bohannan sur la « charte généalogique » (1949), et la thèse de Comaroff et Roberts sur les disputes à propos des successions, où les décisions sont justifiées d'après l'événement plutôt que par des règles qui guideraient des choix. Tout cela renforce le fait que la particularité des personnes était prise très au sérieux dans le système de parenté, dont le fonctionnement guidait les dynamiques démographiques.

### *L'histoire de l'art*

C'est dans la littérature sur l'artiste dans la société que l'on repère le mieux les termes culturels par lesquels la singularité est conceptualisée et les talents individuels reconnus, jugés et façonnés. D'Azevedo (1973) a passé en revue les concepts gola décrivant les différentes sortes de talents qui peuplaient le monde artistique. Certaines formes de génie, particulièrement dans la musique, la rhétorique et la sculpture, étaient sujettes à ce qu'il nomme des « stéréotypes charismatiques ». Le potentiel d'un enfant était précocement décelé, par l'habileté dont il faisait preuve dans l'activité qu'il avait choisie, mais aussi par l'application passionnée qu'il y mettait. Bien qu'ils aient été guidés par un « esprit tutélaire » qui définissait les termes et traçait la voie, de tels artistes bénéficiaient d'« une grande latitude pour exprimer et rationaliser un comportement déviant [...], d'opportunités pour créer et défendre un rôle relativement unique en dehors des rôles habituellement attendus d'une famille ou d'une communauté » (d'Azevedo, 1973, p. 298). En partie protégés de la curiosité et du contrôle publics, ils opéraient cependant dans un espace « à la fois héroïque et excentrique » (p. 337) dangereux pour eux-mêmes ; une chanteuse pouvait par exemple avoir sacrifié sa maternité en échange de sa beauté, de sa voix et de ses chansons (p. 213), mais cela n'empêchait pas un vieillard d'observer que c'était par de tels dons que le vieux monde gola s'était lui-même bâti (p. 338).

Les contributions d'Azevedo et de Thompson (1973) à cet ouvrage classique sur l'artiste lèvent le voile sur un monde bigarré de métiers et de rôles explicitement reconnus, incluant par exemple, dans le monde yoruba, ceux

de connaisseur ou de critique d'art. Le récent livre de Jewsiewicki sur l'artiste zaïrois Cheri Samba nous offre quant à lui une analyse approfondie d'un artiste contemporain, et démontre avec clarté la qualité d'être « au-delà » de ce qui est contenu dans les descriptions de Samba lui-même sur l'« artiste traditionnel ». Même si les thèmes privilégiés de Samba sont les aéroports ou encore la présence des Blancs, de la prostitution et des autres réalités du monde postcolonial, les termes qui viennent à l'esprit pour qualifier son travail surgissent d'anciens textes, par exemple à propos de Mwa Bukulu ou du sculpteur Gola. Il « cherche à contrôler notre modernité [...], il exploite sans honte à la fois la démesure de notre culture et sa facilité à éblouir par le faux-semblant [...], il ose se décrire comme une contradiction » (Jewsiewicki, 1995, pp. 18-20).

En bref, les travaux d'histoire de l'art ont identifié des processus qui permettent de reconnaître des capacités singulières, de développer certains thèmes et d'exprimer des talents. En juxtaposant ces travaux avec ceux portant sur Mwa Bukulu ou d'autres héros épiques, on perçoit bien que ces processus ne se limitent pas à l'« art ». Dans certaines sociétés ou à certains moments de l'histoire, le répertoire des idées et institutions relatif au charisme routinier peut être appliqué à d'autres domaines : la société, le politique, les nouvelles niches du secteur informel. Les bases formelles et sociales de la différenciation entre les domaines de savoir, et par conséquent leurs liens entre eux, sont donc cruciales. Ce sujet a été exploré de façon particulièrement intelligente par l'anthropologie cognitive.

### *L'anthropologie cognitive et herméneutique*

Pour des raisons obscures, les nouvelles initiatives de l'anthropologie cognitive et de l'herméneutique au sein des études africaines sont restées isolées, comme déconnectées des autres domaines que j'aborde ici. Coupable moi-même de n'avoir pas connu et cité les travaux de Boyer sur l'épique mvvet dans mes précédents articles, je me sens qualifiée pour déplorer, par exemple, l'incapacité de l'anthropologie récente – y compris celle portant sur la pensée yoruba, voire la sorcellerie – à se référer aux travaux philosophiques formels, telles les analyses de Hallen et Sodipo sur *Knowledge, Belief and Witchcraft* (1986). Il en va de même pour la tendance, relativement ancienne, de la philosophie à rejeter très souvent l'anthropologie. Dans cette discipline, en effet, nous pouvons toujours être l'objet de ce que Mudimbe qualifie de



« pathologisation de l'Afrique » (Mudimbe, 1988) ou des attaques de Hountondji, qui montre comment l'ethnologie produit des récits rigides, fixes et univoques. Beaucoup de malentendus ne peuvent être éclaircis dans ce cadre. Cependant, et c'est ce que je veux montrer dans cet article, nous ne pouvons pas améliorer notre compréhension de l'organisation sociale de l'expertise sans nous engager dans un débat plus fructueux entre les disciplines.

Ces dernières années, l'anthropologie cognitive a précisément centré ses préoccupations sur les processus sous-jacents au savoir savant et expert, ses « différences » et ses modes de fonctionnement, rejetant l'ancienne approche sur les « taxinomies culturelles <sup>9</sup> ». Boyer (1990) introduit notamment l'idée de « registres » ou de « styles de discours » caractéristiques de leurs propres contextes sociaux et de leurs propres critères de participation. À partir de l'ethnographie fang, il suggère que le discours expert et savant est « différent » du discours populaire en raison non pas de son contenu ésotérique spécifique, mais plutôt de l'expérience reconnue de l'expert qui lui permet d'accéder et d'interpréter « les mémoires de situations spécifiques » (1990, p. 42) de façon privilégiée et unique. Les experts créent ainsi des mots qui deviennent eux-mêmes des contributions au répertoire du savoir susceptible d'être mobilisé par différents registres. C'est ce qui place l'inventivité, beaucoup plus que la simple conservation (Giddens, 1994), au cœur de l'expertise.

Zeitlyn (1995) s'intéresse à ce que la philosophie dénomme le « discours » sous le titre de « dialogue ». Il s'appuie sur la théorie formelle pour analyser la séquence des interactions dans la divination : interactions entre le devin et l'oracle, entre le devin et ses clients. Il s'attache à l'analyse des moyens par lesquels les contradictions sont gérées, découvrant une série de procédures qui transforment ces contradictions en « réponses subtiles » auxquelles les devins accordent une « complexité insoupçonnée » (Zeitlyn, 1995, p. 202 <sup>10</sup>). Atran (1990) nous fournit un aperçu de la pertinence et de la généralisation de ces travaux. Sans se référer spécifiquement à l'Afrique, dans la mesure où il s'intéresse avant tout aux connaissances de l'histoire naturelle plutôt qu'aux forces mystiques, il suggère que différents champs de savoir peuvent avoir dans une même culture des caractéristiques fort distinctes quant à la codification mobilisée. Les différents domaines ne partagent pas forcément les mêmes principes. « Tant que des domaines sémantiques, évalués indépendamment les uns des autres, pourront être *considérés* comme similaires, la signification devra être interprétée comme quelque chose de bigarré et non

pas de monolithique » (Atran, 1990, p. 57). On peut très bien voir dans cette réflexion une référence directe à la multiplicité de l'expertise dans la « tradition » africaine qui cultive la différenciation des capacités mentales.

Cependant, on peut très bien imaginer que des cultures aux hypothèses différentes quant à la subjectivité et à la communication, ou quant à la latitude laissée pour toute une variété d'expertises, peuvent développer et adopter des sortes et des degrés très différents de formes et de consonances entre domaines de savoir. Comme l'écrit d'Andrade à propos de la tension entre la ressemblance et l'idiosyncrasie, « il existe probablement beaucoup de processus grâce auxquels la ressemblance peut être accrue, par exemple le mimétisme de personnes de rang social élevé » (1990, p. 123). Là où un statut social élevé est éphémère, la variété peut résulter de processus cognitifs ou communicationnels aussi bien que de processus sociaux bien connus de résistance à l'autorité.

De même, beaucoup d'autres travaux se font l'écho d'un (ou plus) domaine de savoir qui partage les caractéristiques de ce que Boyer appelle les « notions vides », c'est-à-dire les notions que les experts inventent eux-mêmes. Malheureusement, comme je l'ai déjà souligné, ces travaux ne se répondent pas. Apter écrit à propos du « savoir profond » des Yoruba qu'il est « dépourvu de forme, [qu'il manque] de cohérence et [qu'il est] vide – une pure négativité [...] une pure négation [...] qui reconfigure les signes, inspire de nouvelles intuitions, et affecte les pouvoirs qui génèrent et supportent la société » (1992, pp. 216-217). De façon moins abstraite, Matory centre son travail sur « l'image de soi et de la communauté en tant que véhicules d'épanouissement de formes particulières d'action » (1994, p. 169). Mais on ne sait pas si le même principe s'applique également à d'autres domaines de savoir. La conclusion qu'Apter propose, et qu'il tire des quelques rares références communes à l'anthropologie, à la philosophie et à l'histoire de l'art, va tout à fait dans le sens de ce que j'entends démontrer ; c'est-à-dire qu'au moins dans certains domaines, nous nous devons de chercher à comprendre les termes d'une pratique critique dans ce qui peut être désigné comme « un espace *vernaculaire* de configuration de la différence » (1992b, p. 102).

9. Pour un panorama extraordinairement détaillé de l'anthropologie cognitive actuelle, voir d'Andrade (1990).

10. Il est intéressant de noter que D. Zeytlin (1995, pp. 204-205) critique les travaux universitaires sur la divination Ifá des Yoruba pour leur trop grande attention au *corpus* au détriment des *pratiques*.



Si on laisse de côté la panoplie des questions soulevées ici, il me semble, en tant que chercheur extérieur à ces champs d'études, qu'un sujet reste problématique : celui du poids exagéré donné au rituel et à la sorcellerie. Pour beaucoup de raisons, ces domaines offrent des résultats intellectuels plus rapides que d'autres. Mais si Atran a raison à propos du processus « bigarré » du savoir dans la société et à propos de l'importance d'un examen empirique pour décider si un quelconque principe structurant peut s'avérer fonctionnel d'un domaine à un autre et de quelle manière, et si, enfin, nous considérons sérieusement l'ethnographie d'une expertise qui serait multiple, il est nécessaire de nous ouvrir à d'autres sortes de savoirs susceptibles de fonctionner de façon très différente. En oubliant de prêter attention à d'autres domaines, nous pouvons faire du rituel un icône de tous les processus de savoir, comme si rien ne pouvait « fonctionner » autrement. Boyer, par exemple, utilise son travail sur l'expertise fang dans le domaine de l'*evur* (la sorcellerie) pour qualifier la « tradition » fang en général, qui elle-même sert à représenter, dans les travaux de Giddens, la tradition en général. Mais alors, que faire de toutes ces activités qui font l'objet de la description ethnographique, à l'instar de l'art fang, de la chasse fang, de la danse et de la musique fang, de l'agriculture, de la technologie du fer et des techniques de chasse fang (Koch, 1968) ? De même, comment analyser ces domaines du savoir qui ne sont aucunement textuels ? Or, comme le suggère Atran, ces derniers peuvent tout aussi bien exister dans les cultures de tradition orale et d'exégèse écrite. Matory fait justement référence à ce problème lorsqu'il évoque la proposition rhétorique suivante : « Supposons que de telles "voix" soient silencieuses et gestuelles plutôt que verbales » (1994, p. 222). De la même façon que je me bats pour comprendre l'évolution dans le temps de la spécialisation occupationnelle yoruba, je souhaite que quelqu'un s'appesantisse autant sur la signification de *oni* – « le propriétaire de », préfixe ambivalent utilisé pour identifier une personne et une activité dans une multiplicité toujours plus ramifiée d'occupations – qu'on ne le fait généralement sur les modalités du pouvoir mystique et des croyances. La « différence » représentée par l'expertise en tant que processus hiérarchique latéral de différenciation de l'expert par rapport au reste de la population constitue un phénomène plus large et un problème intellectuel plus profond que celui que le domaine rituel peut englober.

Un autre problème émerge pour la recherche qui vise à élucider le processus de différenciation : est-il légitime d'appliquer les concepts occidentaux

de discours et de critique aux processus africains de création de la différence ? S'il est vrai que la singularité et la multiplicité étaient auparavant plus répandues, la négociation de significations éphémères devrait être un aspect routinier, voire banal, de toute interaction – ou, pour être plus précise encore, une caractéristique quotidienne de certains domaines plutôt qu'une activité privilégiée, et donc particulièrement puissante. Les expertises décrites jusqu'à présent nécessitent certainement d'être replacées dans le contexte de leurs principes cognitifs, discursifs et performatifs.

### *La philosophie*

Il est justement du ressort de la philosophie de nous fournir ce contexte. Je traiterai ici de la philosophie avec plus de circonspection dans la mesure où cette discipline m'est moins familière et où j'entends exprimer un point de vue tout à fait personnel. Dans les discussions sur la « différence » et sa construction qui ont dominé le débat philosophique, la disparité entre l'Afrique et l'Europe ou la domination raciale et culturelle de la seconde sur la première demeurent le « pôle magnétique » (Mudimbe, 1988 ; Appiah, 1992). Cependant, des auteurs comme Appiah et Masolo cherchent également à comprendre comment les différences entre cultures au sein de l'Afrique peuvent être traitées en des termes philosophiques. Ils cherchent à savoir « si chaque culture est unique et les cultures africaines fondamentalement différentes des autres cultures, ou alors s'il existe des modes de penser et de philosopher partagés par tous » (Masolo, 1994, p. 247). Ces axes de recherche font partie d'un ensemble de réflexions plus large portant sur la production d'autres sortes de différences au sein des cultures africaines. Cependant, le concept de différence lui-même mérite attention.

Pour ma démonstration, la différence la plus importante réside dans les prémisses partagées d'une culture et les activités inventives de ses intellectuels et de ses adeptes. Un philosophe comme Hallen (1994) peut prendre pour acquis que la *différence linguistique* ne crée de différence que dans la qualification d'une autre culture comme « étrangère ». Cependant, dans les discours philosophiques, les débats peuvent s'avérer ésotériques au point de devenir étrangers à ceux qui parlent la même langue, en ce sens qu'ils n'en comprennent ni le sens, ni la terminologie. Le « problème de traduction » de Quine (Hallen et Sodipo, 1986) est aussi un problème au sein des communautés de langue. La pensée occidentale a tendance à assimiler ce problème à la distinction



classe/pouvoir, à l'instar de l'équation foucauldienne pouvoir/savoir. La philosophie occidentale est produite dans le temps par une élite interculturelle éduquée ; elle est un processus de références mutuelles et répétitives qui possède sa propre *lingua franca*, différente de la langue vernaculaire. Mais la gestion africaine du savoir, surtout en Afrique équatoriale, peut très bien ne pas être structurée de la sorte ; aussi, reste entier le problème des façons d'aborder les termes de l'accès au savoir à travers les barrières entre experts et non-experts et entre les détenteurs d'expertises diverses. Après tout, les gens achetaient leur expertise avec de l'argent tout autant qu'ils la capturaient, l'apprenaient ou l'inventaient. La relation entre tradition et invention, entre logique culturelle commune et frontières intellectuelles, entre ceux qui pratiquent sur une frontière et ceux qui pratiquent sur une autre, demande à être élaborée tout à la fois dans le domaine épistémologique et dans le domaine social.

La question fondamentale de savoir comment la différence a fonctionné *au sein* des communautés, des réseaux, des diasporas et autres contextes organisationnels africains restera négligée tant que la discussion sur la différence, dans la philosophie africaine, restera orientée sur la race et sur ce qui est supposé constituer les différences majeures d'un « étranger ». Non pas que cette question fondamentale n'ait jamais été soulevée. L'une des principales critiques de Hountondji à l'encontre de l'ethnologie était justement qu'elle supposait un unanimité entre « les gens », qui court-circuitait le débat et réduisait le développement des idées à une répétition statique d'accords figés. Diagne ironise sur l'effet politique d'une certaine position ethnophilosophique (comme la rédaction d'une « charte culturelle »). Il soutient que l'histoire culturelle « n'est pas une chronique unilinéaire de valeurs étrangères précipitées, couche après couche, sur une matrice culturelle unique [mais] divers principes d'évaluation [...] qui fonctionnent constamment pour rétablir les équilibres culturels dans les défis qui les menacent » (Diagne, 1993, p. 271). Dans les années 70, l'opposition portant sur la relation entre la culture et la vie intellectuelle en Afrique constituait le cœur du débat, au sein de la revue *Transition*, entre Soyinka (1975), Chinweizu et Madubuike (1975). Ces derniers soutenaient que les intellectuels devaient être compréhensibles pour l'ensemble de la population, alors que le premier affirmait qu'ils ne l'avaient jamais été et que leur rôle était de transcender la vie quotidienne. Mais les stratégies et les procédures techniques semblent d'un apport limité

pour dépasser les termes classiques nécessaires à l'analyse de la différence, termes qui ont été posés par des catégories raciales et ethniques dont l'origine est extérieure au continent.

De la même façon, les termes appréhendant la participation aux processus d'évaluation qui établissent la différence et la signification demandent une analyse formelle. Savoir comment les qualifications (de personnes) ou les « preuves » (des arguments) sont jugées est crucial à la fois pour la sociologie et la philosophie. Les modèles de preuves peuvent être fondés sur des procédures de routine : un spécialiste est considéré tel uniquement par un apprentissage reconnu et par une pratique régulière. Mais les standards concernent également l'innovation : les capacités d'un adepte et surtout son charisme. Murphy (1995) a mis en évidence la centralité que Weber accordait à la preuve du charisme. Là où les gens ont des capacités diverses et inventives, qu'est-ce qui peut les convaincre du « fonctionnement » des procédures de la vie et de la pensée ? Dans mes travaux sur les monnaies, j'ai suggéré que l'évaluation monétaire n'était qu'un parmi de nombreux moyens sociaux susceptibles d'accorder une reconnaissance à la nouveauté dans l'Afrique équatoriale du XIX<sup>e</sup> siècle. Et j'ai retrouvé dans les sources yoruba ce même point réitéré<sup>11</sup>. Mais il est certain que l'on peut tirer beaucoup plus de l'analyse des dynamiques monétaires en termes de philosophie de la différence et des liens de causalité.

Il me semble que les études sur les traditions particulières de pensée ouvrent une voie des plus prometteuses à la résolution de ces problèmes difficiles (Hallen, 1995). Les analyses qui observent comment le contenu de certaines propositions organisées a été créé et mobilisé dans des traditions longues, bien établies et inventives, auraient pu sembler les plus appropriées dans les contextes ethniques spécifiques où la tradition comme l'invention sont clairement présentes. Les « ethnophilosophies » auraient pu constituer le point de départ obligé de cette réflexion dans la mesure où des dimensions importantes de la différence, comprises comme diversité au

---

11. Thompson écrit : « La critique artistique semble florissante dans les situations où la monnaie fournit une excitation auxiliaire ou une agitation » (1973, p. 20). Matory quant à lui souligne que la monnaie est « le capital paradigmatique dans la création métaphorique... une condition *sine qua non* de stratégies effectives de "nomination" » (1994, p. 210). Voir aussi K. Barber, 1995.



sein de la population, sont intra-ethniques. Mais on aurait été alors en présence d'une ethnophilosophie de la différence et du changement, plutôt que de l'unanimité.

La philosophie yoruba semble aller dans cette direction plus nettement que les autres, sans doute parce que la communauté académique philosophique, mais aussi l'« intelligentsia » indigène, est relativement importante et organisée au sein de structures associatives qui donnent au « débat » une forme prévisible et accessible. Taiwo s'interroge ainsi : « Avions-nous des modes de production du savoir dans nos communautés indigènes ? Et à quoi ressemblaient-elles ? » (1993, p. 891). Sans pour autant que cette question renvoie aux vieilles ethnophilosophies statiques du passé. On peut facilement assimiler la thèse de Sandra Barnes selon laquelle la pensée et la société yoruba étaient particulièrement réceptives à ce qu'elle nomme le « savoir extérieur » (1990) à cette approche ouverte et exploratoire. Dans un autre contexte, Taiwo place clairement l'existence et la nature du « discours » dans l'épistémologie yoruba (comprise comme « une communauté de chercheurs et d'interprètes qui font de l'explication leur métier » 1995, p. 41) au centre du futur agenda, plutôt que de mettre entre parenthèses ces relations sociales du savoir dans un domaine de recherche séparé de celui des concepts. En réalité, loin de supposer que le « discours » doit nécessairement avoir existé, il se demande plutôt si nous avons d'ores et déjà les ressources susceptibles de nous permettre de découvrir ces termes. Comme l'ont soutenu Hallen, Sodipo, Lawuyi, Yai et Akiwowo (pour ne prendre que les membres les plus publiés du groupe qui travaille sur la pensée yoruba), poser quelques-unes de ces questions clés peut exiger une approche localisée, où les engagements « ethno » (sociaux) de la philosophie sont gardés ensemble.

Le défi est encore plus grand pour les dynamiques du savoir qui ne bénéficient ni d'une codification, comme dans le cas yoruba, ni de spécialistes unanimement reconnus, ni encore de l'attention soutenue de quelques chercheurs importants. Le corollaire logique du type de savoir d'un adepte est que l'ensemble des savoirs d'un individu sera : a) incomplet puisque les autres savent d'autres choses ; b) idiosyncratique aux confins des connaissances, puisqu'il est « permis » d'inventer ; c) et par conséquent non ésotérique, au point que toute relation avec la compréhension commune est contrôlée et qu'il n'existe aucune possibilité pour l'accès au savoir ni pour la mobilisation collective de celui-ci. On n'a pas seulement besoin de savoir

comment Ogotemeli a parlé à Griaule, mais aussi comment il communiquait avec le maître-tambour, avec le devin ou avec les autres sortes de penseurs dogon. Les dynamiques sociales de la « composition », sur lesquelles je vais maintenant revenir, pourraient constituer des contrepoints à ce « discours » philosophique dans des sociétés où le développement, la préservation et la gestion du savoir étaient attribués à des esprits différenciés individuellement <sup>12</sup>.

---

#### LA COMPOSITION ET L'ORGANISATION SOCIALE DE L'EXPERTISE

Cela suffit pour la singularité. La logique de complémentarité interpersonnelle dans des situations données, qui émerge d'une matrice de diversité construite, dans un contexte de concurrence individuelle et collective (ou toute autre sorte de pression sur l'efficacité), est l'organisation sociale que j'appelle « composition ». Le récit épique *Moneblum* en offre une riche illustration, même s'il n'est pas propre à l'Afrique et s'il présente une ressemblance avec les processus sociaux d'ordre général et particulier, tels le travail en équipe, la « chimie » au sein d'un groupe, la magie d'un leadership situationnel, les connections qui créent les réseaux informels. Toute la question est de savoir si la théorie sociale a fourni des concepts interprétatifs susceptibles de nous guider dans la compréhension des formes sociales africaines ou, inversement, si la richesse-en-savoir en Afrique était si révélatrice que ce cas peut nous permettre de cerner une théorie sociale générale approfondie. Cela constitue un sujet tellement large que je ne peux, ici, qu'avancer quelques pistes de recherche. De façon très claire, l'individualisme libéral classique de l'égalité (droits de l'homme uniformes) et la division organique du travail (travail spécialisé pour le marché) ne couvrent que deux facettes de la singularité. D'autres formes de différence et de socialité restent à conceptualiser.

Le principal courant de la théorie sociale classique, que ce soit dans son interprétation structuraliste ou dans son interprétation moderniste, n'a jamais

---

12. Il est nécessaire de faire une petite observation sur les demandes que ce genre de philosophie induit en matière de sophistications linguistiques. Il est tout à fait pertinent de relever que la pensée critique et les débats philosophiques européens étaient exprimés dans un nombre de langues très restreint que tous les participants se devaient de connaître. La création de communautés philosophiques en Afrique capables de traiter des concepts linguistiques et des sources d'une manière relativement sophistiquée ne pourra qu'être entreprise par des chercheurs africains.



vraiment abordé le problème de la composition<sup>13</sup>, sans doute parce que ses réalisations se sont avérées éphémères. Les effets à long terme de la composition s'expriment dans les événements (qui, dans leur forme la plus puissante, prennent celle de l'initiation de transformations) et dans les ajouts au répertoire des possibilités. Ce n'était pas le sujet de l'analyse structuraliste. Beaucoup des principaux structuralistes ont cependant noté ce phénomène de composition « en passant », tout comme Weber a pu faire ses remarques sur les variétés quotidiennes du charisme. Il faut aujourd'hui retravailler un nœud conceptuel très important : celui de la trilogie pouvoir/contrôle/domination en tant que système central dans les relations sociales. Une conception structuraliste ou moderniste du pouvoir (pour lequel le concept de « ressources » est central) assimile ces trois processus et les concepts qui leur sont associés. Cette citation de Giddens l'illustre parfaitement :

« Dans la théorie de la structuration, on perçoit le pouvoir comme étant généré dans et par les structures de domination. Quant à moi, je distingue deux principaux types de ressources qui entrent dans les structures de domination : les ressources qui sont inscrites dans la maîtrise des êtres sur le monde matériel (ressources de l'allocation) et celles qui sont inscrites dans la maîtrise sur le monde social lui-même (ressources de l'autorité) » (Giddens, 1983, p. 4).

Les processus compositionnels, en revanche, supposent l'autonomie des éléments. Le pouvoir est la capacité à les saisir et à créer des synergies entre eux. Bien qu'il se soit principalement concentré sur la modernité, Simmel a théorisé une autre condition, fort différente, pour laquelle la vie de l'esprit est son modèle : les relations « libèrent une énergie interne dont nous ne saurions que faire autrement [...] Lorsque nous discutons des sujets intellectuels, nous ne sommes pas, de la sorte, diminués » (Simmel *in* Levine, 1971, pp. 44-45).

Cette reconnaissance par Simmel de la transcendance rappelle la tradition romantique de la pensée européenne ; cependant, il existe des contreparties ordinaires et structuralistes à ces raisonnements. Le concept d'un processus latéral qui puiserait dans d'autres sources indépendantes de pouvoir était implicitement présent dans la désignation initiale que J. A. Barnes a faite d'une figure de l'ethnographie de Nouvelle-Guinée, le *big man*, dont la présence est devenue de plus en plus fréquente dans les études politiques africaines. Il écrit ainsi : « un *“big man”* se doit d'entretenir une variété de liens avec des

individus et des groupes tout en étant en même temps fortement identifié à un groupe spécifique » (Barnes, 1962, p. 7). Avec Barnes, cependant, nous sommes toujours dans ce monde de la mobilisation de ressources tangibles dans lequel les termes d'alliance et de patronage pourraient suffire. À mon avis, c'est la conjonction de la différence qualitative créée entre les personnes (a) et des processus collectifs qui les combinent (b) qui exige une attention particulière : non pas en tant que moment magique d'une conversation non prévue que Simmel semble invoquer, mais en tant que mode d'action régulièrement accessible au sein du répertoire social.

De façon paradoxale, c'est la littérature sur les choix rationnels qui a renoué avec les « micro-fondements » de la coopération, plutôt que la tradition romantique ou encore le fonctionnalisme déclinant. Les simulations par ordinateur de prises de décision collectives par des acteurs indépendants aux anticipations réciproques « hétérogènes » (ou aux croyances et préférences de base « hétérogènes ») montrent apparemment « la soudaine apparition de la coopération » (Glance et Huberman, 1994, p. 80). Une des principales recommandations tirées du travail de Glance et Huberman consiste en la promotion de petits groupes au sein de larges organisations et en la levée des barrières qui empêchent le partage du savoir. Ils écrivent ainsi : « Un comportement coopératif peut apparaître spontanément dans un cadre social, à la condition que les groupes soient réduits et variés dans leur composition et que leurs membres partagent une vision de long terme » (Glance et Huberman, 1994, p. 81). Un autre travail de synthèse, largement connu dans la communauté scientifique, conclut de même que sous les conditions « d'échange d'actes altruistes dans lesquels les profits dépassent les coûts » (ou, pour simplifier, d'échanges entre différentes personnes), « on peut conclure sans risque que l'émergence et la persistance de comportements coopératifs ne sont pas du tout improbables, à condition que les participants se rencontrent fréquemment, qu'ils se reconnaissent et qu'ils se souviennent des discussions des rencontres passées » (Nowack, May et Sigmund, 1995, pp. 77 et 80).

Aussi encourageantes soient-elles à propos des possibilités d'un « contrat social » de coopération en continuelle émergence (plutôt que d'un contrat

---

13. Je n'ai pas eu le temps d'intégrer dans ce travail la sociologie des petits groupes, bien que je la soupçonne d'être assez éclairante pour le sujet.



régulé), ces formalisations souffrent de deux faiblesses majeures : 1) en premier lieu, il n'existe pas à proprement parler d'analyse ni de réflexion sur l'origine et la définition des différences (« diversité ») sur lesquelles reposent les engagements ; 2) en second lieu, rien n'est dit sur le lien social qui assure que tous les participants « ont une vision de long terme » et « se souviennent des objets » du passé. La question semble avoir été éludée, du moins pour le moment ! Or, ces hypothèses sont plus que problématiques. Un individualisme méthodologique écarterait toute explication structurale de la production de la diversité et de l'engagement à long terme ; de fait, la seule alternative que ces auteurs considèrent implicitement est un naturalisme radical et réducteur. Cependant, même si l'on suppose une « nature humaine » de base particulièrement intelligente, la « diversité » mise en évidence par ces auteurs reste mystérieuse, et leur « vision de long terme » semble presque improbable étant donné le raccourcissement de l'horizon à la fois dans les modèles de choix rationnels et les configurations actuelles du contrôle des ressources et de l'accès à l'information. La diversité au sein des sociétés peut venir elle-même de multiples sources.

L'ethnographie sur l'Afrique équatoriale offre une autre alternative, même si cette dernière est difficile à conceptualiser en termes modernistes et même si ses hypothèses de base semblent accessibles et reconnaissables par les différents courants d'expression culturelle. Moins nombreux sont les domaines de notre propre vie sociale pour lesquels les aspects cumulatifs des trajectoires d'une vie humaine singulière sont pertinents, plus il est difficile d'éviter les catégories naturalistes pour expliquer des comportements divers. Cependant, une récente contribution anthropologique suggère qu'un processus similaire est à l'œuvre au cœur des pratiques scientifiques modernes, même s'il ne se retrouve pas au sein de toute la société moderne. Les spécialistes de l'espace accordent la priorité à la carrière ; ils coopèrent d'une façon qui résiste à « l'unité des hiérarchies durables » et, implicitement, adoptent l'opinion que « le conflit est, bien entendu, le choix moral fondamental d'une vie consacrée à la diversité » (Zabusky, 1995, p. 195).

Comme le montrent les cas africains, une nature sans forme et une structure dominante ne sont pas les seules alternatives de production de la différence dans une société humaine. La capacité à la « coopération » et à l'engagement peut aussi être produite dans des contextes sociaux où les carrières d'expertise singulières sont hautement appréciées<sup>14</sup>.

## APPLICATION À L'ANTHROPOLOGIE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE

Beaucoup des frontières que j'ai abordées dans ce travail m'ont entraînée vers des territoires sur lesquels je n'ai aucune expertise technique. Dans mon propre travail en anthropologie économique, deux sujets me paraissent devoir être traités de manière urgente. En premier lieu, il est essentiel que toute recherche sur l'avenir économique de l'Afrique intègre les compétences de la population du continent. On ne peut comprendre d'une façon dynamique comment les ordres sociaux africains ont défini les métiers et les ont modelés si l'on ne prend pas en compte les problèmes que je viens de soulever. La seule alternative consiste à fonder nos récits et nos interprétations du changement dans la division et la spécialisation du travail au XX<sup>e</sup> siècle sur des hypothèses évolutionnistes pour les siècles passés : des sociétés simples, une division du travail selon les âges et les sexes, une spécialisation artisanale dans certaines économies mais pas dans d'autres, etc. Cette conception est, de façon évidente, si fautive qu'elle pourrait pervertir toute pensée utile, à l'instar de ce que Zeleza (1993) fait remarquer dans sa synthèse de l'histoire économique du XIX<sup>e</sup> siècle. Les métiers sont des constructions hautement complexes et doivent être étudiés comme tels. Nous avons besoin de l'ensemble des disciplines abordées ici, et plus particulièrement des travaux cognitifs et philosophiques, pour traiter de façon élaborée la question que Keith Hart soulève à propos du secteur informel en Afrique à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. « Où devons-nous rechercher les faits susceptibles de nous permettre de comprendre comment les gens construisent leurs relations entre l'individu et la communauté en dehors de la présence dominante de

14. Très récemment, une compréhension nouvelle et socio-culturellement différente de la « coopération » est venue contredire les hypothèses de la méthodologie individualiste. En se basant sur la biologie évolutionniste, Esther Goody milite pour « un biais social enraciné dans le façonnement cognitif de l'interdépendance contingente elle-même » (1995, p. 27). La « nature » humaine a évolué avec la capacité à « planifier des interactions anticipatrices » (1995, p. 2). Les questions de différence sont implicites, mais elles ne sont pas encore étudiées de façon exhaustive. Peut-être plus important encore pour mon propos, il n'existe pas aujourd'hui d'approche pour analyser la *production* de la différence.

15. Il existe une grande littérature structurale sur le travail, les métiers, les guildes, l'apprentissage, etc. Dans un travail plus approfondi, les idées développées ici se seraient largement fondées sur cette littérature. Nous n'avons pas encore intégré de nouvelles contributions, notamment issues de régions extérieures à l'Afrique de l'Ouest et à l'Afrique équatoriale, tel le livre de Keletso Atkins (1993) sur les Zulu. Pour un bref aperçu, voir C. Bledsoe et B. Cohen, 1993, pp. 133-140.



l'État-nation ? » (Hart, 1992, p. 223<sup>15</sup>). Sur le long terme, le secteur informel en Afrique a approvisionné les villes avec un succès certain. Alors que, durant le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle, la population urbaine croissait plus rapidement que dans toute autre situation historique connue, le secteur informel s'est développé en utilisant les réseaux ramifiés des spécialités et en déplaçant les frontières des avancées et des reculs de l'innovation. Tant que nous n'aurons pas établi de critères pour l'analyse des différences inscrites dans l'organisation sociale et culturelle, nous ne saurons pas vraiment comment le caractère précis de telle ou telle spécialité ou de tel ou tel réseau est généré, défini ou organisé.

En second lieu, je place au centre de mes intérêts théoriques la question de l'organisation sociale des biens, notamment aux frontières de l'invention et de la réceptivité de la société. Les sociétés équatoriales offrent un exemple frappant de création et d'usage de ce genre de biens (lieux de puissant savoir) qui ne sont pas encore parfaitement intégrés dans la pensée de l'économie politique. Et cela autant en ce qui concerne la théorie de l'anthropologie comparative (diversité des formes que les biens peuvent prendre) qu'en ce qui concerne la théorie de l'anthropologie de l'articulation (complexité de leur articulation, qui peut être inexistante, partielle, gênante ou tardive, aux frontières inventives de la création de biens sous l'effet d'un capitalisme expansionniste). Ces détours par la singularité et la composition ne constituent pas une négation de l'importance du travail classique sur les inégalités dans le domaine de la terre, du travail et du capital (qui ont été au centre des analyses classiques de l'économie politique). Mais il me semble fondamental de commencer par revenir à des considérations plus nuancées sur le fonctionnement empirique de ces inégalités dans l'histoire africaine. Le début de la période coloniale a apporté des acquis et des pertes de biens matériels et de dépendants ; elle a également entraîné un remodelage massif des biens en savoir, à travers la mortalité, la relocalisation, les contraintes politiques sur l'expression et l'évangélisation. Ces deux processus ont dû influencer sur la reconfiguration des formes et des inégalités sociales, et affecter profondément le répertoire des bases possibles pour les ambitions personnelles et la mobilisation sociale.

Pour l'anthropologie économique contemporaine, ces concepts (métiers, biens, savoirs) sont problématiques. Mais la question est beaucoup plus large : comment faire de l'anthropologie aujourd'hui si l'on a une vision figée du passé ? Là où les biens s'incarnent en des personnes et sont « accumulés » tout

au long d'une vie au cours de laquelle la maturation sociale interagit constamment avec les contingences historiques, les caractéristiques systémiques des ordres sociaux ne peuvent jamais être entièrement structurées en fonction de principes relativement invariants d'organisation de groupe ou de gestion des ressources matérielles. Dans ce cas, la contingence et l'émergence en tant que qualité de la vie sociale ne mettent pas nécessairement en cause l'idée de systématicité, mais constituent plutôt une menace pour les termes avec lesquels on l'appréhende. De la même façon que la création d'une trajectoire de vie est un principe fondamental dans l'organisation sociale des biens, les personnes et les improvisations pourraient être pertinentes d'un point de vue structurel. Dans ces conditions, nous ferions mieux de penser en termes de répertoires de possibilités pour la mobilisation sociale, plutôt qu'en termes de structures dominantes.

Finalement, et avec ces répertoires en tête, ce réexamen de l'un des aspects de la société africaine prétend également faire réfléchir aux termes par lesquels le monde non-occidental entre dans la phase actuelle, fort turbulente, de construction d'une théorie macro-sociale. Pour résumer, les « théories de » tirent leur contenu de bases empiriques sur lesquelles elles reposent déjà. Comme le suggère Hallen (1995b), au sein des études africaines, nous nous posons encore beaucoup de questions sur l'adéquation entre nos données empiriques et notre répertoire conceptuel. La façon dont ces questions sont posées est directement liée aux façons de vivre et de théoriser la vie sociale en Afrique. Telle est la question que Diagne adresse aux populations et chercheurs africains : « Quel principe d'évaluation, embryonnaire aujourd'hui, prévaudra demain ? » (Diagne, 1993, p. 286) ■

Jane I. Guyer

Northwestern University

Traduction de Béatrice Hibou



## *Bibliographie*

- Appiah, K. A., 1992. *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York, Oxford University Press.
- Apter, A., 1992a. *Black Cities and Kings. The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*, Chicago, University of Chicago Press; 1992b. « Que faire ? Reconsidering inventions of Africa », *Critical Inquiry*, automne, pp. 87-104.
- Anydoho, K., 1995. *Transcending Boundaries : The Diaspora Experience in African Heritage Literatures*, Chicago, The Institute for Advanced Study and Research in the African Humanities at Northwestern University, and The Committee on African and African American Studies at the University of Chicago.
- Atkins, K., 1993. *The Moon Is Dead! Give Us Our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa, 1843-1900*, Portsmouth NH, Heinemann.
- Atran, S., 1990. *Cognitive Foundations of Natural History. Toward an Anthropology of Science*, Cambridge University Press.
- Azevedo d', W., 1973. « Sources of Gola Artistry », in W. d'Azevedo (ed.), *The Traditional Artist in African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 282-340.
- Barber, K., 1991. *I Could Speak Until Tomorrow. Oriki, Women, and the Past in a Yoruba Town*, Londres, Edinburgh University Press; 1995, « Money, self-realization and the person in Yoruba texts », in Jane I. Guyer (ed.), *Money Matters. Instability, Values and Social Payments in the Modern History of West African Communities*, Portsmouth NH, Heinemann, pp. 205-224.
- Barnes, J. A., 1962. « African models in the New Guinea Highlands », *Man*, 2, pp. 5-9.
- Barnes, S., 1990. « Ritual, power and outside knowledge », *Journal of Religion in Africa*, 20, pp. 248-267.
- Bascom, W. R., Herskovits, M. J. (eds), 1959. *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bellman, B., 1984. *The Language of Secrecy*, New Brunswick NJ, Rutgers University Press.
- Berliner, P., 1994. *Thinking in Jazz. The infinite art of improvisation*, Chicago, University of Chicago Press.
- Binet, J., 1972. *Sociétés de danse chez les Fang du Gabon*, Paris, Orstom.
- Bledsoe, C., 1995. « Numerators and denominators in the study of high fertility populations : past and potential contributions from cultural anthropology », paper presented at the Seminar in Honour of John C. Caldwell, « The Continuing Transition », Australian National University.

- Bledsoe, C., Hill, Allan G., d'Alessandro, U., Langerock, P., 1994. « Constructing natural fertility : the use of western contraceptive technologies in rural Gambia », *Population and Development Review*, 20, 1, pp. 81-113.
- Bledsoe, C., Banja-Camara, F., Hill, Allan G., Marchant, T., 1995. *Body Expenditure and Maternal Depreciation in Rural Gambia*, ms.
- Bledsoe, C., Cohen, B. (eds), 1993. *Social Dynamics of Adolescent Fertility In Africa*, Washington DC, National Academy Press.
- Bohannan, L., 1949. « A geneological charter », *Africa*, 22 (4), pp. 301-315.
- Boyer, P., 1990. *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chinweizu, O. J., Madubuike, I., 1975. « Towards the decolonization of african literature », *Transition*, 48, pp. 29-37.
- Comaroff, J., Roberts, S., 1981. *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago, University of Chicago Press.
- Diagne, S. B., 1993. « The future of tradition », in M. C. Diop (ed.), *Senegal. Essays in Statecraft*, Dakar, Codesria, pp. 269-290.
- Drewal, M. T., 1991. *Yoruba Ritual : Performers, Play, Agency*, Bloomington, Indiana University Press.
- Dupré, G., 1982. *Un ordre et sa destruction*, Paris, Orstom ; 1985. *Les Naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembe du Congo*, Paris, Orstom.
- Eno Belinga, S. M., 1978. *L'Épopée camerounaise : mvèt. Moneblum ou l'homme bleu*, Yaounde.
- Evans-Pritchard, E. E., 1940. *The Nuer*, Oxford, The Clarendon Press.
- Fabian, J., 1990. *Power and Performance. Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Fernandez, J. W., 1982. *Bwiti : An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- Fernandez, J. W., Fernandez, R. L., 1975. « Fang reliquary Art : its quantities and qualities », *Cahiers d'études africaines*, 15, pp. 723-746.
- Fortes, Meyer, 1959. *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frobenius, L., 1980. *The Voice of Africa. Being an Account of the Travels of the German Inner African Exploration Expedition in the Years 1910-1912*, New York, Arno Press.
- Geschiere, P., 1982. *Village Communities and the State*, Londres, Routledge and Kegan Paul International.



- Giddens, A., 1979. *Central Problems in Social Theory*, Berkeley, University of California Press; 1983. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press; « Living in a post-traditional society », in U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 56-109.
- Glance, N. S, Huberman, B. A., 1994. « The Dynamics of social dilemmas », *Scientific American* 270, 3, pp. 76-81.
- Goody, E., 1995. Introduction, « Implications of a social origin of intelligence », in Goody, E. (ed.), *Social Intelligence and Interaction. Expressions and Implications of the Social Bias in Human Intelligence*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-33.
- Guyer, Jane I., 1993. « Wealth in people and self-realization in Equatorial Africa », *Man* (N.S.), 28, pp. 243-265; 1994. « Concepts and questions in the analysis of "Wealth in People" », paper presented at the African Studies Association Meetings; 1995. Introduction, « The currency interface and its dynamics », in J. I. Guyer (ed.), *Money Matters...*, *op. cit.*, pp. 1-33.
- Guyer, Jane I., S. M. Eno Belinga, 1995. « Wealth in people as wealth in knowledge : accumulation and composition in Equatorial Africa », *Journal of African History*, 36, pp. 91-120.
- Hallen, B., 1994. « Indeterminacy, ethnophilosophy, linguistic philosophy, african philosophy », *SAPINA Bulletin*, 5, 2, pp. 20-36; 1995. « Some observations about philosophy, postmodernism, and art in contemporary african studies », *African Studies Review*, 28 (1), pp. 69-80.
- Hallen, B., Sodipo, J. O., 1986. *Knowledge, Belief and Witchcraft. Analytical Experiments in African Philosophy*, Londres, Ethnographica.
- Harms, R., 1987. *Games Against Nature. An Eco-Cultural History of the Nunu of Equatorial Africa*, New York, Cambridge University Press.
- Hart, K., 1992. « Market and state after the cold war. The informal economy reconsidered », in R. Dillely (ed.), *Contesting Markets. Analyses of Ideology, Discourse and Practice*, Edinburgh University Press, pp. 214-227.
- Herbert, E. W., 1993. *Iron, Gender, and Power. Rituals of Transformation in African Societies*, Bloomington, Indiana University Press.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. O., 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Horton, R., 1983. « Social psychologies : african and western. In the new edition of Fortes », *Oedipus and Job*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Hountondji, Paulin J., 1994. *Les Savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Paris, Karthala.
- Iiffe, J., 1989. « The origins of african population growth », *Journal of African History*, 30, pp. 165-169.
- Janzen, J., 1982. *Lemba. A Drum of Affliction in Africa and the New World, 1650-1930*, New York, 1982.
- Jewsiewicki, B., 1987. « Vers une anthro-po-sociologie historique des populations », *Cahiers d'études africaines*, 27 (1-2), pp. 107-121 ; 1989. *Art and Politics in Black Africa*, Safi, Canadian Association of African Studies ; 1995. *Cheri Samba. The Hybridity of Art*, Quebec, Galerie Amrad African Art Publications, Contemporary African Artists Series, 1.
- Karp, I., Bird, C. S., 1980. *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington, Indiana University Press.
- Koch, H., 1968. *Magie et chasse au Cameroun*, Paris, Berger-Levrault.
- Kopytoff, I., 1986. « The cultural biography of things : commoditization as process », in A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-91.
- Laburthe-Tolra, P., 1977. *Minlaaba ; histoire et société traditionnelle chez les Beti du Sud-Cameroun*, Paris, Honoré Champion.
- Lawal, B., 1985. « Ori : the significance of the head in Yoruba sculpture », *The Journal of Anthropological Research*, 41 (1), pp. 91-103.
- MacGaffey, W., 1988. « Complexity, astonishment and power : the visual vocabulary of Kongo Minkisi », *Journal of Southern African Studies*, 14 (2), pp. 188-203 ; 1991. *Art and Healing of the Bakongo, Commented by Themselves*, Bloomington, Indiana University Press ; 1993. « The eyes of understanding : Kongo Minkisi », in National Museum of African Art, *Astonishment and Power*, Washington DC, Smithsonian Press.
- Masolo, D. A., 1994. *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington, Indiana University Press.
- Matory, J. L., 1994. *Sex and the Empire that is no More. Gender and Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*, Minneapolis, Minnesota University Press.
- Mbembe, A., 1988. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala ; 1992. « Mémoire historique et action politique », in J.-F. Bayart, A. Mbembe et C. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, pp. 149-229.
- Meillassoux, C., 1961. « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance », *Cahiers d'études africaines*, 1, pp. 38-67 ; 1964. *Anthropologie économique des Gouros de Côte d'Ivoire*, Paris/La Hague, Mouton.



- Moore, S. F., 1975. « Uncertainties in situations, indeterminacies in culture », in S. F. Moore (ed.), *Symbol and Politics in Communal Ideology. Cases and Questions*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 210-239 ; 1993. « Changing perspectives on a changing Africa. The work of anthropology », in R. H. Bates, V. Y. Mudimbe, J. O'Barr (eds), *Africa and the Disciplines. The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 3-57.
- Mudimbe, V. Y., 1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press ; 1994. *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Mudimbe, V. Y., Appiah, K. A., 1993. « The impact of african studies on philosophy », in R. H. Bates, V. Y. Mudimbe, J. O'Barr (eds), *Africa and the Disciplines...*, *op. cit.*, pp. 113-138.
- Murphy, W. P., 1980. « Secret knowledge as property and power in kpelle society : Elders versus Youth », *Africa*, 50 (2), pp. 193-207 ; 1990. « Creating the appearance of consensus in mende political discourse », *American Anthropologist*, 92 (1), pp. 24-41 ; 1995. « The sublime dance of mende politics : an african aesthetic of charismatic power », ms.
- Nowak, M. A., May, R. M., Sigmund, K., 1995. « The arithmetics of mutual help », *Scientific American*, 272 (6), pp. 76-81.
- Rey, P.-P., 1975. « The lineage mode of production », *Critique of Anthropology*, 3, pp. 27-79.
- Sahlins, M. D., 1968. *Tribesmen*, Englewood Cliffs NJ, Holt, Rinehart and Winston.
- Schildkrout, E., Keim, C. A., 1990. *African Reflections : Art from Northeastern Zaire*, New York.
- Simmel, G., 1971. *Georg Simmel on Individuality and Social Forms* (Donald N. Levine ed.), Chicago, University of Chicago Press.
- Soyinka, W., 1975. « Neo-Tarzanism : the poetics of pseudo-tradition », *Transition*, 48, pp. 38-44.
- Taiwo, O., 1993. « Colonialism and its aftermath. The crisis of knowledge production », *Callaloo*, 16 (3), pp. 891-908 ; 1995. « Appropriating Africa : an essay on new africanist schools », *Issue*, 23 (1), pp. 39-45.
- Tessmann, G., 1994. « Die Pangwe », rééd. in P. Laburthe Tolra, C. Falgayrettes-Leveau, *Fang*, Paris, Musée Dapper, 1992.
- Thompson, R. F., 1973. « Yoruba artistic criticism », in W. d'Azevedo (ed.), *The Traditional Artist in African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 19-61.

- Vansina, J., 1973. *The Tio Kingdom of the Middle Kongo 1880-1882*, Oxford, Oxford University Press ; 1990. *Paths in the Rainforests : Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison WI, University of Wisconsin Press.
- Weber, M., 1948. *Essays in Sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Zeitlyn, D., 1995. « Divination as dialogue : negotiation of meaning with random responses », in E. N. Goody (ed.), *Social Intelligence and Interaction...*, *op. cit.*, pp. 189-205.
- Zezeza, P. T., 1993. *A Modern Economic History of Africa*, vol. 1, *The Nineteenth Century*, Dakar, Codesria.