



## Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

124-125 | 2011

Les rapports de sexe sont-ils solubles dans le genre ?

---

## Décoloniser les sciences sociales en Afrique

*Decolonizing Social Sciences in Africa*

Mouhamedoune Abdoulaye Fall

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/5874>

DOI : 10.4000/jda.5874

ISSN : 2114-2203

### Éditeur

Association française des anthropologues

### Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2011

Pagination : 313-330

ISSN : 1156-0428

### Référence électronique

Mouhamedoune Abdoulaye Fall, « Décoloniser les sciences sociales en Afrique », *Journal des anthropologues* [En ligne], 124-125 | 2011, mis en ligne le 01 mai 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5874> ; DOI : 10.4000/jda.5874

---

Journal des anthropologues

## DÉCOLONISER LES SCIENCES SOCIALES EN AFRIQUE<sup>1</sup>

Mouhamedoune Abdoulaye FALL\*

À la question « Les sciences sociales peuvent-elles contribuer au développement du continent africain au lendemain des indépendances ? », nombre de spécialistes ont répondu par la positive. Cinq décennies après, il semble bien que leur appropriation, à l'image de la décolonisation politique du continent, soit restée incomplète. De la même manière que l'examen des fondements du « développement » a fait défaut, l'utilisation des sciences sociales a souffert d'une absence d'attitude critique à leur égard. En remontant aux principes de leur mise en pratique et de leur actuelle crise dans l'univers d'où elles ont été exportées, à savoir l'Occident, apparaissent les tares qui les ont accompagnées et la faiblesse des paradigmes utilisés. Dès lors, se dessinent petit à petit les contours du parachèvement de leur décolonisation en

---

\* UGB de Saint-Louis, membre associé UMR 201 « Développement et Sociétés » IRD/Paris1  
B.P. 1238, Saint-Louis, Sénégal.  
Courriel : babalaye2000@yahoo.fr

<sup>1</sup> La première version de ce texte a été présentée lors d'un colloque organisé par le CODESRIA en 2008 sur la *Décolonisation des sciences sociales en Afrique : un programme inachevé*, à l'issue d'un concours de dissertation (série Interventions du CODESRIA, édition 2007) sur le même thème. Je remercie tous les lauréats à ce concours pour leur lecture critique, également l'ANR (ANR-07-SUDS-013-DEVGLOB) et le CODESRIA (Programme de petites subventions) pour leur soutien dans le cadre d'une recherche plus globale à laquelle participe cet article.

Afrique. La réflexion s'enrichit des écueils constatés et, par le prétexte de l'interrogation des phénomènes d'économie populaire – réseaux sociaux et économiques et pratiques socio-économiques auxquelles ils président – s'oriente vers la quête et la restauration du sens, en ciblant les systèmes représentationnels des sujets épistémiques.

**Le problème des sciences sociales en Afrique : l'éternelle quête du « développement »**

Le problème des sciences sociales en Afrique réside essentiellement dans le fait que toutes leurs entreprises restent orientées vers le « développement ». De la même manière que la colonisation a introduit les sciences sociales en Afrique dans le but de mieux connaître afin de mieux administrer ses sociétés, elles servent aujourd'hui à ouvrir les voies du « développement » de l'Afrique (Ly, 1989 : 21-22). Une telle orientation, aussi louable soit-elle, fait face à deux exigences majeures qui, jusqu'ici, n'ont pas vraiment été satisfaites. La première est que la rupture envisagée ne saurait se limiter à un changement de visée et d'objectifs, mais comprend nécessairement l'invention de nouveaux protocoles théoriques et l'expérimentation de nouveaux outils méthodologiques.

Assujetties aux traditionnels schèmes d'interrogation et d'interprétation, les sciences sociales en Afrique colportent avec elles les présupposés idéologiques inhérents au colonialisme ainsi qu'à ses avatars. Elles ont du mal à illustrer l'idéologie à laquelle elles se réfèrent et à indiquer les modes de transformation qui en découlent (*ibid.* : 1-2). Tout se passe comme si les Africains font de la recherche sans savoir pourquoi ou en tout cas sans servir l'Afrique dans son entreprise de reconstruction. En se focalisant sur le « développement » en tant qu'objet et objectif, ils n'introduisent pas de rupture entre la tradition moderniste et la volonté de combattre ses répercussions négatives sur les sociétés africaines. C'est ici où apparaît la seconde exigence. Les sciences sociales en Afrique se doivent de trouver des objets autres que le

« développement ». Ce dernier n'en est simplement pas un ; il suffit de lui chercher une définition pour s'en convaincre.

C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, bien des chercheurs africains voient leur objet leur échapper et leurs productions se réduire à une philosophie critique du développement. Là où les uns s'interrogent sur ce qu'est le « développement » – objet insaisissable –, les autres procèdent à sa critique en montrant ses incidences négatives sur les sociétés africaines – objectif apparemment biaisé ; tous semblent poursuivre le même but : en savoir davantage sur le « développement » afin de développer l'Afrique (*ibid.* : 22). Le débat sur les méthodes et les outils ne peut pourtant être fécond qu'en rapport avec les objets appréhendés et les buts assignés à la recherche. En faisant du « développement » l'objet et le but des sciences sociales, les chercheurs africains se sont éloignés des populations africaines en tant que sujets épistémiques.

Cette exigence de rupture – au double niveau évoqué – est ainsi nécessaire pour faire des sciences sociales des outils efficaces de compréhension et de transformation des sociétés africaines. Elle invite au double retour à l'origine sociale des sciences sociales : « Comment le peuple pouvait en arriver à prendre telle ou telle décision ? » (Wallerstein, 2006 : 15) ainsi qu'à leur vocation naturelle – produire un savoir utile, soit à la réforme de la société, soit à la simple compréhension de ses modalités de fonctionnement. Ce retour vers l'élucidation et la transformation des mécanismes sociaux en cours à travers la saisie des caractéristiques sociales fondamentales emprunte le chemin des représentations sociales. Car, ce qui devient déterminant, c'est d'abord la connaissance du vécu des sujets épistémiques ainsi que de leurs sentiments sur un tel vécu ; c'est le décodage de ces « formes de "programmes" culturels » ou de ce « système de savoirs pratiques », seuls aptes à renseigner à la fois sur le vécu et le sentiment sur un tel vécu et qui fondent la détermination sociale de la représentation sociale (Seca, 2001 : 5 & 11).

L'on comprend ainsi que la rupture évoquée aura du mal à s'opérer tant que perdureront les recherches commanditées par des institutions du Nord. L'impression est grande que les Occidentaux

savent mieux quoi faire de l'Afrique que les Africains. Les grands projets et les problématiques qui alimentent la recherche en Afrique – et ce jusque dans ses universités – viennent quasiment toujours du Nord (Ly, *op. cit.* : 14-15). À la dispersion des énergies, s'ajoute celle des choix paradigmatiques, variables selon l'institution demandeuse. Les Africains sont finalement réduits à de simples ouvriers qui consomment en retour les produits issus des matériaux qu'ils ont collectés et qui ont été ailleurs traités. À l'image de son économie, la production scientifique africaine relevant des sciences sociales est ainsi une production de rente ; à l'image du « développement » on assiste à une recherche par procuration.

Cette dernière a la fâcheuse conséquence de distraire les chercheurs africains quant aux efforts de compréhension des mécanismes en jeu dans les sociétés africaines ; elle obéit au même rythme de changement des thèmes jugés prioritaires par les institutions du Nord et souffre d'une réelle vision transformative des sociétés appréhendées. Elle ne laisse pas de lieu à l'analyse en profondeur ni à la synthèse. Ce qui est admis ou jugé prioritaire aujourd'hui ne l'étant pas le lendemain, les analystes africains peinent à donner de la suite à leurs investigations et perdent facilement le fil qui les relie. La tendance générale est au prescriptif au détriment de l'analyse. Les études descriptives pullulent en Afrique, sans qu'une tentative de dépassement soit opérée. C'est une des raisons pour lesquelles on n'assiste toujours pas à une théorie générale des sociétés africaines élaborée par les Africains (*ibid.* : 26).

Les thèmes et les problématiques tournent autour du « développement » et font qu'il est quasiment impossible de penser son absence. Pourtant, ce qu'on appelle « développement » et qui est proposé et même imposé aux Africains, puise dans une expérience sociale occidentale et englobe différentes dimensions du social occidental vécu (économique, politique, culturelle), chacune soumise à la dialectique de la marche vers le progrès, marche dans

laquelle le guide révérend est la raison objectivante<sup>2</sup>. Ainsi, en faisant du « développement » un objet et un but, les sciences sociales en Afrique ne peuvent que recourir aux mêmes disciplines occidentales, aux mêmes paradigmes occidentaux, aux mêmes outils et à la même intelligence qu'expérimente l'Occident, dans l'oubli qu'il ne s'agit pas de répéter la même expérience ni de colporter les mêmes paradoxes théoriques et de vivre les mêmes insatisfactions (Lalèyê, 1996 : 466). Décoloniser les sciences sociales en Afrique, c'est alors procéder à la critique de cette raison et des modes d'interrogation et de transformation du social qu'elle a fondés, en veillant toutefois à ne pas tomber dans un curieux « occidentalisme » qui réduit les efforts de rupture des chercheurs africains à de simples prolongements de la pensée occidentale (*ibid.* : 465). Au-delà des postures épistémologiques et méthodologiques qui la véhiculent – adoption de protocoles et d'outils de recherche orientés vers un objet inspiré par l'Occident –, cette curiosité est entretenue, de manière souterraine, mais non moins expressive, par la tendance de l'esprit humain, quasiment enclin, pour ce qui est des sociétés humaines, à comparer, sans toujours prendre la précaution de comparer ce qui est comparable.

La comparaison est certes une démarche efficace et nécessaire lorsqu'il s'agit, par exemple, d'atteindre le but louable de l'anthropologie à ses origines, à savoir penser l'être humain autant dans sa diversité que dans son unité. Mais lorsque telle société humaine est érigée en référence incontournable pour le reste de l'humanité, elle n'obéit en réalité qu'aux rapports de force existants entre la référence et ceux qu'on apprécie par rapport à elle. La

---

<sup>2</sup> La raison a joué un rôle déterminant dans l'aventure intellectuelle et matérielle occidentale finalement dénommée modernité. Sans nous étendre ici sur la question, soulignons la parenté logique qu'il y a entre la modernité et le développement. Ce que l'on appelle « développement » semble en effet se diluer dans les différents traits de la modernité dont l'un des traits essentiels est sa prétention à l'universalité. Les figures mêmes du développement (industrialisme, capitalisme, étatismes) de même que ses valeurs afférentes (rationalisme, subjectivisme, scientisme) sont toutes des produits de la modernité.

diversité n'est plus admise et la richesse humaine disparaît sous une volonté d'uniformiser les consciences et les modes de vie. Une telle attitude comparative a guidé l'Occident dans sa réduction de l'idée de civilisation et l'a conduit à la naïveté, doublée d'une arrogance scientiste, de se croire supérieure aux autres cultures. En accusant quasi passivement le coup de cette invasion culturelle, les Africains cherchent des réponses à des questions qu'ils n'ont pas posées et épousent des idéologies qui leur ont pourtant été fatales, en acceptant pour définitifs les produits de débats loin d'être tranchés (*ibid.* : 465). Du coup, les ambiguïtés ressenties ou évoquées ne suffisent plus pour donner aux tons les variations souhaitées. Elles entraînent une certaine radicalisation, au point parfois que les souhaits défient l'histoire et les réalités sur lesquelles elle débouche, comme souhaiter que « l'organisation conforme à la raison occidentale » ne s'enchâsse pas « dans les cultures africaines » (*ibid.* : 470).

Cet enchâssement s'opère déjà et a même donné naissance à des comportements et pratiques économiques assez originaux, comme le manifestent les acteurs de l'économie populaire. Cette originalité est le signe qu'on n'assiste pas à un simple phénomène de substitution. Pour la raison occidentale, l'économie populaire semble insaisissable. La tentative de récupération politico-économique qu'elle a essayée – autour du prétendu concept d'informel – aura connu un échec retentissant en consacrant l'existence d'une économie rebelle aux méthodologies et outils économiques, et en rappelant que les décisions politiques ne sont pas de simples vues d'esprit. Il convient alors de se placer dans le mouvement de cette originalité pour, à la fois, penser, organiser et sortir du possible en matérialisant les potentialités africaines. Car, à n'en plus douter, l'économie populaire met aujourd'hui au défi cette raison modernisante et sa suffisance en lui rappelant certains de ses balbutiements, justement dans les domaines politique et économique, autant dire dans le domaine des sciences sociales.

**Les sciences sociales en Occident : d'une genèse utilitariste à un chaos paradigmatique**

La genèse des sciences sociales en Occident est à situer dans la désacralisation des institutions amorcée par la modernité. La totalité sociale éclatée par la promotion d'un individu à partir duquel le monde n'évolue et n'a de sens que selon la compréhension propre qu'il en a va nourrir le débat sur le rapport individu/société. Ce débat est au principe des sciences sociales, tout comme cet individualisme est au principe de la modernité (Domenach, 1986 : 17). De la même manière que la modernité s'exprime à travers un processus de scission avec l'ordre établi, elle se renforce avec celui de fission : la totalité n'est plus l'expression de la vérité. Ce divorce avec le « bloc socio-religieux » entraîne antagonismes et conflits sociaux que l'activité de pensée va tenter de saisir dans leur fondement afin d'envisager, paradoxalement, la recomposition sociale (Dupuy, 1992 : 7).

Le paradoxe dont parle Dupuy ne semble pas en être un. L'individualisme moderne comme fondement en appelle à un besoin, celui de repenser la cohésion sociale. Quelle que soit la priorité accordée à l'individu dans les analyses, il arrive toujours un moment où cet individu rejoint la totalité sociale. On note ce mouvement dans la pensée politique classique, aussi bien chez Thomas Hobbes que chez Jean-Jacques Rousseau (Dupuy, *op.cit.*). L'individu promu au statut de référence n'est qu'un moment critique à partir duquel l'on entend recréer les référents collectifs. Cette recréation emprunte des détours assez surprenants qui font des paradoxes postulés des signes d'angoisse. De la rupture amorcée par la modernité, les théoriciens du contrat social manifestent assez clairement cette angoisse en interrogeant le projet de société à bâtir à partir de ces individus apparemment isolés (*ibid.* : 9).

Avec le bouleversement des anciens systèmes de régulation sociale, produire une science utile (Domenach, *op. cit.* : 44-45) à l'établissement de nouvelles formes de sociabilités reste la matrice des réflexions et des analyses, et accorde aux sciences sociales la

vocation naturelle de performer la société. Dans cette quête, la raison occidentale est passée par bien des « acrobaties théoriques ». Si la scission qu'elle valorise est bien réelle, la fission qu'elle promet va à l'encontre de ce qu'elle finit par découvrir. La désacralisation dont elle se saisit et à laquelle elle procède la ramène toujours vers d'autres formes de sacralités. Elle a fondamentalement besoin de références pour performer la société et la religion qu'elle combat ou repousse (Dupuy, *op. cit.* : 10 ; Domenach, *op. cit.* : 41-54) finit souvent par l'emporter sur elle. Dans la pensée politique moderne, si Dieu n'est plus le dépositaire des destinées sociales et est de ce fait renvoyé aux confins des consciences individuelles et apparemment collectives, la loi incarne ses propriétés. Or, le règne de la loi ressemble fort au dictat divin, au point que Dupuy se pose cette question : « Serait-il donc impossible d'extirper le religieux de la politique ? » (*op. cit.* : 10).

Si la science dans son entendement général – éclairée par les critiques philosophiques – a gagné de cette distanciation entre le politique et le religieux, les sciences sociales vont s'engluer dans des postulats qui finiront par faire douter de leur pertinence à l'échelle du fonctionnement des sociétés qu'elles interrogent. À n'en pas douter, l'esprit scientifique s'est développé en distinguant le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Mais cette distinction demeure un enseignement religieux (Domenach, *op. cit.* : 41) et n'a ainsi jamais réussi à exclure les visions fédératrices et donc la force des représentations collectives (*ibid.* : 42). Face au défi de la modernité, le paradigme de la rationalité semble, dans bien des cas, avoir mal interrogé le principe de la subjectivité qui, en érigeant l'individu en référence absolue, fonde l'esprit même de la modernité. Un tel paradigme a souvent traité au rabais les conceptions morales en utilisant comme élément de déconstruction ce principe, cependant que ce dernier, dans le respect des libertés individuelles, eut pour principale visée l'établissement de codes moraux susceptibles de réaliser le progrès dans une société où chaque membre œuvre pour le bien-être de la collectivité (Habermas, 1988 : 21).

C'est ainsi que « l'amour de soi » chez Rousseau conduit à « l'amour-propre » et que ce passage fonde la volonté générale où le législateur concilie les différents points de vue en instituant la loi. Chez Hobbes, le postulat de « guerre de tous contre tous » le ramène à la figure, certes despotique, mais surtout sacrée du Léviathan. L'individu de qui on part n'est finalement pas celui qui institue, mais semble plutôt celui auprès de qui on découvre les propriétés interactives de la vie collective. Ce constat réconcilie paradoxalement la conception moderne de l'ordre social avec le point de vue des conservateurs : les individus créent l'ordre social, mais sans le savoir, ni même le vouloir (Dupuy, *op. cit.* : 12-13). Si les hommes ne doivent leurs lois qu'à eux-mêmes, ces dernières semblent émaner d'une volonté qui les dépasse et dont la leur particulière ne fait que célébrer. Au bout du compte, il ressort que la liberté de chercher ne donne pas le droit de créer ; découvrir comment cela marche n'institue pas les voies que cela suit, mais permet juste de mieux les utiliser<sup>3</sup>.

Si alors le principe de la rationalité se défend d'elle-même, le paradigme de la rationalité quant à lui ne peut que faire le constat de son incomplétude. La raison et la science par extension ne nous apprennent rien des choses, elles ne produisent que des théories de la connaissance et restent donc dans des limites circonscrites par la manifestation même des choses appréhendées. Si la raison a fini par donner le rationalisme et la science le scientisme, c'est bien ici l'expression tenace des procédures rituelles, un retour aux dogmatismes et aux déterminismes qui certes fondent d'autres idéologies que celles religieuses mais qui, somme toute, utilise des procédés religieux. Le principe de la subjectivité ne peut évacuer cette redondance des attitudes religieuses – telle n'est d'ailleurs pas

---

<sup>3</sup> La physique d'aujourd'hui en fait l'expérience, en revenant à des questions métaphysiques, constatant que « la théorie quantique ne parle pas de la matière, mais de ce qu'on en sait » et, modestement, revient à ce qu'en disait l'un des fondateurs même de la mécanique quantique (Niels Bohr) : « Le but de la physique n'est pas de découvrir ce qu'est la Nature, mais ce que l'on peut dire sur elle. » Cf. *Science et vie* (2005).

son ambition – et l’intermédiation du principe de la rationalité ne peut que la rencontrer.

La pensée économique moderne devait à son tour faire le constat des mêmes insuffisances. Aux deux figures de l’individu moderne mises en exergue par les discussions hobbesiennes et rousseauistes – l’autosuffisant indépendant et le passionné socialisé –, Adam Smith ne valorisait pourtant que la deuxième (Dupuy, *op. cit.* : 9). Dans le réalisme économique de Smith, le dernier homme est celui des passions, les intérêts individuels, les moyens d’atteindre cette fin. Cette dialectique des fins et des moyens annonce la distance qui séparera le sujet smithien de l’*homo œconomicus* à venir. Car pour ce dernier, nous dit-on, assouvir ses intérêts égoïstes est la seule raison de son action. La distance susmentionnée provient du fait que la science économique à venir se détachera des catégories smithiennes, en se séparant du politique – comme on pouvait s’y attendre – mais surtout en s’éloignant de la moralité, prétendant évacuer tout jugement de valeur et « ayant perdu toute dimension normative ou téléologique » (*ibid.* : 145).

C’est ainsi que l’individu que mettent en scène les théories libérales serait détaché tout de ce qui donne sens à une existence collective. Les influences réciproques n’auraient aucune prise sur lui. Ici aussi, le principe de la subjectivité, ou plutôt l’appropriation qu’en a fait le paradigme de la rationalité, radicalise le processus de scission et de fission qui caractérise l’esprit de la modernité en substituant une finalité morale à une autre essentiellement utilitariste. Cependant, Adam Smith, dans la lignée duquel la théorie libérale prétend-elle se situer, ne perd pas de vue la morale ni les modes de socialisation traditionnelle et ne les isole pas des affaires humaines ; chez lui les hommes ne sont pas utilitaristes (*ibid.* : 146-158). Si *Homo œconomicus* est quelqu’un d’isolé et d’autosuffisant, l’individu que met en scène Smith fait l’expérience de son incomplétude et tend irrémédiablement vers les autres (*ibid.* : 164).

Il semble dès lors présider une déformation de la pensée de Smith et une dénaturaison de la portée de son analyse imputables à

une mauvaise compréhension de son concept de « self-love », bien souvent entendu selon le sens que Rousseau donne à son « amour de soi » ; ce fait se renforce par la seule référence à son ouvrage intitulé *La richesse des Nations*. Dupuy, à travers un autre ouvrage publié dix-sept ans plus tôt, *Théorie des sentiments moraux*, contribue à mieux comprendre le système smithien et finit par traduire « self-love » par « amour-propre » qui, selon la discussion rousseauiste renvoie à la « boucle autoréférentielle qui relie le sujet à lui-même par la médiation des autres » (*op. cit.* : 163).

De nos jours, l'évocation de cette main invisible s'éloigne de l'analyse complexe qu'en faisait Adam Smith. La promotion de l'*homo œconomicus* a brisé le substrat social sur lequel repose le modèle au nom de la liberté égoïste. En partant de l'illusion scientifique de pouvoir isoler les faits économiques des autres faits sociaux, la science économique a de plus en plus réduit les hommes en de simples choses modélisables et prévisibles. Or, si les faits économiques peuvent être appréhendés comme des choses, les hommes qui sont derrière se nourrissent de passions et de sentiments qui font des rapports de production des rapports entre les hommes à propos des choses et non des rapports entre ces dernières. Nier cette dimension consacre simplement un échec de compréhension des phénomènes humains, en multipliant les apories dans la saisie du rapport individu/société, mais encore, préfigure une crise de sens plus grave que celle générée par la modernité ou fait de cette dernière le symbole tenace d'une société décadente (*ibid.* : 174-175).

Finalement, les sciences sociales en Occident ont du mal à dissiper le malaise fondamental issu de la modernité. De Thomas Hobbes et de Jean-Jacques Rousseau, la pensée politique ne semble avoir retenu que leur postulat de guerre de tous contre tous ou d'amour de soi et arrive rarement au moment où la conciliation se fait par l'entremise du Léviathan ou de l'amour-propre dont l'expression est la volonté générale. Il en est de même d'Adam Smith de qui on n'a valorisé que l'idée d'un *homo œconomicus* soumis à ses seules passions dionysiaques, laissant de côté le substrat socio-économique à partir duquel la main invisible rétablit

la sociabilité. Du pied duquel elles sont parties, les sciences sociales ont ainsi surtout éternisé les angoisses premières d'une modernité, en les aggravant. Le désenchantement du monde auquel elles participent aura, dans bien des cas, conduit au désenchantement de l'homme au point qu'il est aujourd'hui légitime de prôner un ré-enchantement de cet homme et du monde dans lequel il évolue. On en viendrait presque à formuler le vœu d'un nouvel humanisme que les sciences sociales expérimentées par l'Occident peinent à accomplir et à souhaiter d'autres lumières qui ne s'enfermeront pas dans un dogmatisme rationaliste. On en arrive, dans tous les cas, à la nécessité de trouver de nouveaux paradigmes, notamment pour la compréhension des mécanismes sociaux en Afrique.

**Pour une appropriation des sciences sociales en Afrique : quête et restauration du sens**

La recherche en sciences sociales est toujours une recherche du sens. Dès lors, l'appropriation des sciences sociales – ou leur décolonisation – en Afrique ne peut être guidée que par la quête et la restauration du sens produit par les sujets épistémiques qui y vivent. Si la rupture épistémologique enseigne que le fait scientifique est conquis, construit et constaté, la pratique des sciences sociales en Afrique ainsi que les résultats jusqu'ici obtenus invitent à doubler cette rupture d'un changement d'attitudes vis-à-vis des phénomènes étudiés et des hommes qui leur donnent vie.

Dans les imaginaires, tel que le reflètent les discours de part et d'autre, semble subsister la conscience de cette nécessité de rupture. Le discours à la mode de la valorisation des ressources endogènes, disserte à volonté sur les questions d'identité culturelle, sur des spécificités à intégrer obligatoirement et des valeurs sociales à sur-déterminer. Ce discours s'invalidé lui-même par l'homogénéisation des situations sociales et l'utilisation des mêmes procédés théoriques et méthodologiques pour appréhender des hommes et des femmes, certes pas radicalement différents, mais soumis à des contextes socio-historiques et sociologiques différents. Si le problème à ce niveau ne se pose pas en rapport avec les femmes et les

hommes en tant qu'ils sont humains, il ne peut évacuer le fait qu'il s'agit d'êtres humains en société, engagés dans une certaine historicité, avec une lecture qu'ils ont d'eux-mêmes, des buts qu'ils poursuivent et des contraintes auxquelles ils sont confrontés, des formes sociales qu'ils expérimentent en rapport avec ces différentes dimensions, comme en témoignent les phénomènes d'économie populaire.

Ces derniers sont caractérisés par des systèmes d'échange qui échappent à la seule logique économique et qui, à bien des égards, perturbent même les modèles sociologiques. La pluralité des données qu'on y rencontre – « économiques, sociales, affectives, symboliques, mythiques, explicites ou implicites » (Zaoual, 1996 : 38) – ne se livre point à la lecture exclusive de l'économiste, du sociologue ou de l'anthropologue. La recherche du sens ne peut pas ignorer cet enchevêtrement du sens et ses conséquences théoriques et pratiques. Elle a l'exigence de se situer dans une perspective dynamique et ainsi accepter que les phénomènes d'économie populaire cumulent les expériences du passé et les lectures du présent davantage enracinées dans un contexte marqué par de nouvelles incertitudes. Force est ainsi de reconnaître que les traditions actuelles des sciences sociales sont incapables de fournir les grilles d'analyse satisfaisantes pour la compréhension de tels phénomènes. De telles traditions se sont empêtrées dans un débat circulaire en deux temps. Le premier est relatif à celui qui est liminaire d'une opposition entre l'individu et la société. Le deuxième en est le prolongement et réside dans l'opposition contemporaine entre l'individualisme méthodologique et le holisme. Le passage par les représentations sociales permet de recentrer un tel débat, à défaut de le clore.

En effet, en recherches en sciences sociales, la femme ou l'homme en face de qui se trouve le chercheur n'est jamais son objet. Il subsiste à ce niveau une méprise inhérente à la pratique des sciences sociales que de croire procéder à l'étude d'un sujet par un autre sujet. En réalité, le sujet appréhendé comme objet n'a jamais été qu'une médiation, parmi d'autres, entre le chercheur et son objet. Appelons ce dernier fait social, économique, juridique, etc.,

la femme, l'homme ou le groupe social en face du chercheur en sont juste les révélateurs. Le fait qu'ils le manifestent par leur vécu et qu'on y accède par leurs discours ne saurait les réduire avec lui. Atteindre l'objet appréhendé suppose toujours une dynamique dialogique (Lalèyê, 2002) entre le chercheur et ses vis-à-vis, puisqu'en dernière instance, il ne s'agit pas seulement d'observer, mais surtout de discuter afin de saisir le sens. Cette discussion porte de toute évidence sur les représentations sociales qui ont la vertu de cristalliser le sens produit sur le phénomène étudié. Une réflexion critique portant sur l'approche et les actions en faveur de l'économie populaire permettent de l'illustrer.

En se nourrissant de l'idéologie de la modernité qui sous-tend la vision libérale, les actions pour l'économie populaire n'ont pas su articuler leur projet de modernisation au processus similaire – de recomposition de données hétéroclites – déjà enclenché par ses acteurs et qualifié par Hugon de processus d'hybridation (Hugon, 2003 : 54). Percer le déroulement de ce processus combinatoire nécessite l'intégration des nouvelles incertitudes, pour une large part, introduites par les politiques excentrées de modernisation (Fauré & Labazée, 2002). Au fil des critiques adressées à l'intervention libérale, il apparaît que cette dissonance entre les objectifs poursuivis et les situations créées proviennent de la surdétermination de la variable économique par rapport aux autres qui composent le social. Or, dans la naissance même de l'économie et de l'entreprise capitalistes – révèlent Panhyus et Zaoual par l'interrogation de Max Weber –, nombre de croyances et de valeurs sont intervenues (Panhuys & Zaoual, 1996 : 22). Cette révélation restaure la force du moteur symbolique et fait ainsi que l'étude des représentations sociales semble la voie la plus sûre pour rechercher et restaurer le sens.

En effet, la tridimensionnalité des représentations sociales (sujet pensant, objet pensé et contexte des relations sujet-objet) et ses conséquences (cristallisation des idées, normes et valeurs du

groupe social appréhendé)<sup>4</sup> permettent de réhabiliter l'individu, ce pseudo-objet, dans sa qualité de sujet épistémique et soulignent la totalité des phénomènes sociaux. Elles facilitent dès lors l'articulation entre les visions, les besoins et les actions des membres d'une société donnée et réconcilient les différentes disciplines des sciences sociales. Par ailleurs, il subsiste une autre qualité des représentations sociales qui fonde la pertinence de leur étude dans une situation de transition sociale, comme c'est le cas du contexte africain. Elle réside leur mode de constitution/évolution et laisse voir comment elles s'inscrivent dans la durée tout en se bonifiant du nouveau, à la croisée des coutumes et des nouvelles valeurs (Seca, *op. cit.* : 34). Enfin, comme du reste permettent de le sentir nos discussions intermédiaires, la force des représentations sociales peut se sentir jusque dans la naissance et le développement des sciences. Elles structurent la production du savoir et orientent les attitudes vis-à-vis des objets d'étude ; elles obéissent, sous ce rapport, aux urgences qui se posent à la société, et consciemment ou non, envahissent les élaborations théoriques et influencent les outils méthodologiques ou plus précisément la manière de les utiliser (*ibid.* : 41-42).

Décoloniser les sciences sociales en Afrique, c'est alors sans doute se référer à la pluralité des acteurs sociaux, à la diversité des influences qu'ils subissent et à la complexité des formes sociales qu'ils expérimentent. C'est plus précisément se situer dans le mouvement de cette pluralité complexe. Le passage par les représentations sociales exige la restitution de la démarche dans le contexte même de la réalité à appréhender. Cela passe par une attitude critique vis-à-vis des objets, des concepts et des paradigmes globalement admis. Cela s'achève par une saisie des visions, des expériences qui les fondent et des comportements observés, tel qu'ils ont été vécus et traduits par les sujets épistémiques eux-mêmes.

---

<sup>4</sup> Cf. *Caractéristiques des représentations sociales* : <http://www.iperlogo.it/gypsies/français/cours/repres/caratter.html>

L'historicisation des mécanismes sociaux en cours en Afrique apparaît ainsi comme étant le premier pas dans la déconstruction des modèles théoriques de base. L'origine logique de tels modèles indique que sans ces dernières (historicisation/déconstruction), toute entreprise d'appropriation des sciences sociales est chimérique. Ce n'est d'ailleurs qu'à ce prix-là que les Africains pourront légitimement récuser la globalisation des normes (sociales, politiques, économiques) qui fait de la décolonisation des sciences sociales en Afrique un programme encore inachevé.

Au bout du compte, il semble bien que la décolonisation des sciences sociales en Afrique soit un projet à la fois politique et scientifique. Car, la difficulté de se les réapproprier est sans doute le prolongement d'une décolonisation politique elle-même inachevée. La manière de comprendre la société n'est pas en effet indissociable d'une manière de la faire. Si la science n'est qu'une théorie de la connaissance, nous devons en conséquence convenir, eu égard à la diversité dans le temps et l'espace des organisations sociales – et donc à la diversité du sens et des modalités de sa production –, qu'aucune compréhension et aucune construction des sociétés humaines ne sont exclusives. La production du savoir doit ainsi, pour être efficace et utile, davantage coller aux sujets épistémiques en ciblant leurs systèmes représentationnels.

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DOMENACH J.-M., 1986. *Approches de la modernité*. Paris, École Polytechnique.
- DUPUY J.-P., 1992. *Introduction aux sciences sociales. Logiques des phénomènes collectifs*. Paris, Éditions Marketing.
- FAURÉ Y.-A., LABAZÉE P., 2002. « Les entrepreneurs entre le local et le global », *Les Temps Modernes*, 620/621 : 357-391.
- HABERMAS J., 1988. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard.
- HUGON P., 2003. *L'économie de l'Afrique*. Paris, La Découverte (4<sup>e</sup> édition).

LALÈYÈ I.-P., 1996. « La raison, une invention de l'Occident ? », in LALÈYÈ I.-P., PANHUYS M., VERHELST T. & ZAOUAL H. (eds), *Organisations économiques et cultures africaines*. Paris, L'Harmattan : 465-470.

LALÈYÈ I.-P., 2002. « Le même et l'autre de l'homme. Le savoir aux prises avec la différence », *Rue Descartes*, 36, Collège international de philosophie : 75-91.

LY B., 1989. *Problèmes épistémologiques et méthodologiques des sciences sociales en Afrique*. Dakar, UNESCO – CODESRIA.

PANHUYS H., ZAOUAL H., 1996. « Vers des organisations métissées ? », in LALÈYÈ I.-P., PANHUYS M., VERHELST T. & ZAOUAL H. (eds), *Organisations économiques et cultures africaines*. Paris, L'Harmattan : 13-32.

SCIENCES ET VIE, 2005. « Le monde existe-t-il vraiment ? », 1057 : 68-83.

SECA J.-M., 2001. *Les représentations sociales*. Paris, Armand Colin. [www.iperlogo.it/gypsies/français/cours/repres/caratter.html](http://www.iperlogo.it/gypsies/français/cours/repres/caratter.html). *Caractéristiques des représentations sociales*.

WALLERSTEIN I., 2006. *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Paris, La Découverte.

ZAOUAL H., 1996. « Le paradigme relationnel des organisations économiques africaines », in LALÈYÈ I.-P., PANHUYS M., VERHELST T. & ZAOUAL H. (eds), *Organisations économiques et cultures africaines*. Paris, L'Harmattan : 37-46.

### **Résumé**

L'objet de cet article est d'interroger de manière critique la pratique des sciences sociales en Afrique cinq décennies après les indépendances. Son but est de situer la difficulté des sciences sociales à participer de manière décisive à la reconstruction du continent. Notre discussion aborde la question du point de vue de leur objet qui semble en même temps leur objectif naturel – le « développement » du continent –, avant d'opérer un détour par les malaises que vivent les sciences sociales dans l'univers qui les a vues naître, à savoir l'Occident, afin de mieux réfléchir – par le cas

Mouhamedoune Abdoulaye Fall

---

concret de l'étude des représentations sociales et appliquée aux phénomènes d'économie populaire – sur les modalités de leur appropriation en Afrique.

**Mots-clefs : sciences sociales, développement, économie populaire, représentations sociales.**

**Summary**

**Decolonizing Social Sciences in Africa**

The focus of this paper is to critically examine the practice of social sciences in Africa five decades after independence. Its purpose is to emphasize on the difficulties that impede the effective participation of the social sciences in the reconstruction of the continent. Our discussion tackles the issue with regard to their object which also seems to be their natural aim – the « development » of the continent – before enlarging on the discomfort they experience in the universe they were borne, namely the West, to better approach – by the case study of social representations, applied to the phenomena of popular economy – the modalities of their appropriation in Africa.

**Key-words: social sciences, development, popular economics, social representations.**

\* \* \*