

# Les études décoloniales face à la raison empirique

## L'obsession épistémologique

Jean-Pierre Olivier de Sardan

*« [I]l faut se garder d'une furie de la déconstruction qui ne verrait plus partout qu'une logique coloniale toute-puissante, insidieuse et ventriloque – dictant elle-même toujours les réponses qu'on lui oppose »*  
Souleymane Bachir Diagne (2018b: 207).

LES ÉTUDES décoloniales ont pris, depuis une vingtaine d'années, une place croissante dans les universités américaines, européennes ou indiennes et commencent à pénétrer dans les universités africaines. Elles ont pour objet premier d'identifier et de documenter, en tant que paradigme théorique, et de combattre, en tant que projet politique, les principales survivances de la colonisation européenne dans tous les domaines, politique, économique, social et surtout culturel et épistémique :

« Le projet décolonial est ainsi un projet contre-hégémonique sur deux plans : celui de l'émancipation politique et économique de la colonialité du pouvoir occidental capitaliste racialisant ; celui de l'émancipation épistémologique de la colonialité des savoirs » (Dufoix & Macé 2019 : 111).

C'est sur ce second point, l'« émancipation épistémologique », que porte le présent article. Il y a là en effet un paradoxe surprenant, dans la mesure où les principaux handicaps dont souffre la recherche en sciences sociales au Sud, en particulier en Afrique, qui devraient être au centre des préoccupations des études décoloniales, et que nous décrirons plus loin, sont en fait négligés par celles-ci : les théoriciens décoloniaux se sont, au contraire, focalisés sur une bataille épistémologique essentiellement idéologique, tournée vers le passé, ignorant l'émergence de la « raison empirique » qui constitue pourtant le régime épistémologique spécifique des sciences sociales aujourd'hui.

\_\_\_\_\_ Pour leurs commentaires particulièrement précieux sur des premières ébauches de ce texte, je remercie très chaleureusement Thomas Bierschenk, Giorgio Blundo, Tom De Herdt, Michel de Fornel, Rahmane Idrissa, Philippe Lavigne Delville et Mahaman Tidjani Alou. Grâce à eux, cette version a été considérablement modifiée et améliorée par rapport aux précédentes.

Je voudrais proposer une double distinction préliminaire. La première porte sur la coexistence, au sein du paradigme décolonial, d'une « infrastructure empirique » incontestable et d'une « superstructure idéologique » très contestable. L'infrastructure empirique est admise bien au-delà de la galaxie décoloniale : il s'agit de la permanence tant de traumatismes et de formes de dépendance hérités de la colonisation dans les pays anciennement colonisés que du suprématisme occidental-centrique dans les pays anciennement colonisateurs, y compris dans la production des connaissances. La superstructure idéologique, qui représente le cœur de la perspective décoloniale, consiste en un narratif fondé sur la négation ou l'oubli d'un ensemble important de réalités épistémologiques et historiques avérées. Les études décoloniales fournissent un exemple particulièrement significatif de la superposition d'une idéologie a-empirique et a-historique, à forte connotation émotive et morale, sur des constats largement partagés et guère contestables relatifs aux méfaits de la colonisation et, surtout, à ses séquelles.

La seconde distinction prend acte de l'articulation ou de l'imbrication entre un paradigme théorique, d'un côté, et un projet politique, de l'autre. Le projet politique décolonial déborde le paradigme théorique, comme en témoigne en Afrique le succès important, chez les jeunes et parfois les moins jeunes, des discours néo-souverainistes et anti-occidentaux tenus par les dirigeants militaires des pays du Sahel. Le paradigme théorique et le projet politique entretiennent des liens mutuels : les théoriciens décoloniaux considèrent que leurs positions épistémologiques ou historiques sont au service d'une cause politique, tandis que les militants décoloniaux puisent certains de leurs arguments dans les écrits des théoriciens. Il s'agit néanmoins de deux arènes très différentes. La première se situe essentiellement au sein des universités et des publications savantes, la seconde sur la place publique des villes africaines, ou parfois occidentales. Dans cet article, je me focaliserai sur le seul paradigme théorique<sup>1</sup>.

Après un rappel de l'histoire et des principaux thèmes des études décoloniales (et postcoloniales), la première partie portera sur leur argumentation épistémologique. Les théoriciens décoloniaux s'en prennent frontalement à ce qu'ils appellent l'« épistémologie occidentale » sans d'ailleurs jamais préciser ce qu'ils entendent par là et à quels types de connaissances ils se réfèrent. Nous mettrons en évidence ce en quoi les sciences sociales contemporaines n'ont plus grand-chose à voir avec l'Europe des Lumières, en particulier du fait de l'abandon du positivisme et de l'évolutionnisme social, puis nous décrirons les caractéristiques de la raison empirique qui inclut en son sein la raison contextuelle, ignorée par la plupart des théoriciens

1. À propos du projet politique tel qu'il s'exprime en Afrique, cf. Jean-Pierre Olivier de Sardan (2023).

décoloniaux. La deuxième partie sera consacrée à la « théorie du point de vue » sur laquelle repose en réalité une part importante de l'argumentation épistémologique des études décoloniales : elle privilégie les seules positionnalités identitaires des chercheurs, en ne tenant pas compte du caractère optionnel et construit des positions épistémologiques. Enfin, la troisième et dernière section traitera des inégalités entre l'Occident et l'Afrique en matière de production de connaissances en sciences sociales, un enjeu majeur pourtant laissé de côté par les études décoloniales, en raison de leur obsession épistémologique, mais que pourraient sans doute accepter les auteurs décoloniaux les moins idéologiques.

### L'émergence des études décoloniales : fondements, débats et polémiques

La perspective décoloniale, qui s'inspire largement des études postcoloniales (voir *infra*) tout en s'en démarquant vigoureusement, s'est déployée à la fin des années 1990, chez des intellectuels et universitaires originaires d'Amérique latine, surtout dans les disciplines littéraire et philosophique (Dussel 2023), ce qui n'est pas sans importance, comme on le verra. Ils considèrent que la modernité occidentale est tout entière fondée sur la colonisation des autres peuples et la négation de leurs cultures (French 2021). La « matrice coloniale de pouvoir » a entraîné une « déshumanisation » des peuples colonisés (Mignolo & Walsh 2018). La colonisation à laquelle se réfèrent les fondateurs du paradigme décolonial est celle de l'Amérique, à partir de l'arrivée de Christophe Colomb à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, marquée par la soumission (et la décimation par le massacre et l'introduction de maladies) des peuples indigènes. Cette colonisation principalement espagnole et portugaise – mais qui, en Amérique du Nord et aux Antilles, fut aussi anglaise et française – était une colonisation de peuplement européen, et les indépendances intervenues depuis plus de deux siècles se sont faites, il est vrai, au profit des descendants des colonisateurs. L'historien Michel Cahen (2024) évoque à ce propos une « indépendance sans décolonisation ». Les peuples indigènes et les Africains déportés comme esclaves ont été, jusqu'au xx<sup>e</sup> siècle, cantonnés dans diverses formes d'exploitation, de sujétion et de discrimination : rarissimes sont les hommes ou femmes politiques indiens ou afrodescendants ayant accédé à des postes de pouvoir en Amérique latine<sup>2</sup>.

Sur la base de ce constat irrécusable, le paradigme décolonial s'attaque en priorité aux survivances idéologiques et intellectuelles de la conquête européenne du monde, sans oublier néanmoins les politiques et les institutions

2. Rappelons que, plus au Nord, l'apartheid légal n'a pris fin, aux États-Unis, que dans les années 1960.

qui reproduisent ces survivances ; il étend son argumentation aux autres continents qui furent victimes de l'entreprise coloniale, avec des méthodes aussi destructrices, violentes et méprisantes. Le racisme et les inégalités dont souffrent encore les pays et acteurs du Sud, le suprématisme des pays et acteurs du Nord, les prétentions universalistes abusives de l'Occident et le type de modernité capitaliste qu'il représente et diffuse, l'indifférence avec laquelle les savoirs et les traditions des peuples autrefois colonisés sont toujours considérés par une partie des populations européennes (ou d'origine européenne en Amérique), la présence humiliante dans l'espace public (statues ou noms de rue) ou l'enseignement (en langues européennes) de personnages symboliques du trafic esclavagiste ou des massacres coloniaux : ce sont autant de réalités qui sont la cible du paradigme décolonial, sous le nom global de « colonialité ». Celle-ci pèserait encore très lourdement sur les mentalités et les savoirs, alors même que la colonisation proprement dite est depuis longtemps révolue. Autrement dit, la « colonisation des esprits » se prolongerait jusqu'à nos jours, bien après la décolonisation des institutions.

Malgré cette extension mondiale du paradigme, celui-ci reste fortement ancré dans sa base latino-américaine, en particulier en raison du mépris envers les religions et connaissances « indigènes », et du fait du poids de la « question raciale » sous-jacente, qui aurait été trop négligée par les marxistes et les théories de la dépendance<sup>3</sup>. Inversement, le paradigme décolonial a été critiqué pour son manque d'intérêt pour la « question sociale »<sup>4</sup>. Les principales théorisations métahistoriques des auteurs latino-américains méritent aussi d'être débattues. Leur opposition globale et radicale entre le « Nord » et le « Sud » de la planète n'est guère soutenable, et les concepts, centraux pour eux, de « colonialité du pouvoir » et d'équivalence entre « colonialité et modernité » sont loin d'être convaincants empiriquement parlant. Faire de la colonialité non seulement le socle historique des pouvoirs occidentaux contemporains (ce qui est une évidence), mais aussi leur caractéristique fondamentale aujourd'hui encore (Quijano 2007) est contestable et l'argument souvent avancé selon lequel le racisme structurel dans les pays du Nord en serait la preuve se discute, les sources du racisme étant plus complexes, d'autant plus que ce dernier est présent, sous d'autres formes, dans la grande majorité des sociétés de la planète. D'autre part, la colonialité serait indissociable de la modernité (Dussel 1992), la seconde étant le masque ou le prétexte de la première : « La colonialité et la modernité constituent

3. Ce qui est pour une part discutable : Rodolfo Stavenhagen (1973) parle par exemple de « colonisation interne ».

4. Sur cet ancrage sud-américain et son importance dans l'émergence du paradigme, cf. Philippe Colin & Lissel Quiroz (2023). Michel Cahen (2024) évoque, quant à lui, le « latino-centrisme » des études décoloniales.

les deux faces d'une même médaille» (Grosfoguel 2011 : 14)<sup>5</sup>. C'est une autre théorisation historique lapidaire qui fait débat : des perspectives très différentes ont été solidement documentées, tant du côté de l'Europe (Lilti 2019) que du côté de l'Afrique (Nwafor 2025).

Les paradigmes postcolonial et décolonial dans leur ensemble ont été l'objet d'attaques souvent très polémiques issues du monde savant. La critique menée par Pierre-André Taguieff (2020) contre le mouvement décolonial, particulièrement agressive, se situe plutôt dans un registre de lutte idéologique et politique. Celle de Jean-François Bayart (2010) sur les études postcoloniales est plus académique et théorique, et concerne essentiellement leur ignorance des historiens français. D'autres auteurs ont, inversement, mis en évidence l'existence d'une idéologie antidécoloniale réactionnaire associée à l'idéologie « antiwoke » qui attaque, en bloc et sans nuances, le décolonialisme, y compris dans son soubassement empirique, en tirant parti des excès politiques de ceux qui s'en réclament (Dufoix 2023 ; Fassin 2024). Enfin, il y a diverses critiques marxistes des études postcoloniales (Chibber 2013) et, surtout, des études décoloniales, parfois les rejetant complètement comme « contre-révolutionnaires »<sup>6</sup>, parfois essayant de définir une « décolonialité matérialiste » contre la décolonialité dominante d'orientation fondamentalement idéaliste (Cahen 2024).

Aujourd'hui, l'approche décoloniale s'est globalisée<sup>7</sup>. Partout dans le monde, de nombreux enseignements, de nombreux colloques, de nombreuses publications s'en inspirent directement et affichent ce label. De plus en plus de « chaires décoloniales » sont créées dans les facultés du Nord. En chemin, les études décoloniales ont souvent convergé et quelquefois fusionné avec des paradigmes récents d'origine et de diffusion occidentales : les perspectives postmodernes et déconstructionnistes, les théories de la domination, la théorie critique de la race, la théorie du point de vue, les études féministes, l'intersectionnalité<sup>8</sup>. Cette extension du courant décolonial initial et sa rencontre avec d'autres courants scientifiques critiques ont favorisé son succès dans les milieux académiques.

Il faut également mentionner le courant postcolonial, antérieur à son cousin décolonial (dès les années 1980), mené par des autrices comme Gayatri Spivak (1999), Dipesh Chakrabarty (2000) et Homi Bhabha (1994),

5. Toutes les citations extraites d'ouvrages en anglais ont été traduites par mes soins.

6. Cf. le collectif d'universitaires latino-américains, auteurs du recueil *Critique de la raison décoloniale* (Gaussens *et al.* 2024).

7. Cf. : Capucine Boidin (2009) ; Stéphane Dufoix (2023) ; Philippe Colin & Lissel Quiroz (2023).

8. Les critiques de David Booth (2023) à l'encontre du succès du paradigme décolonial au sein d'une importante institution de développement anglaise visent également le postmodernisme et la théorie critique de la race.

et qui se réfère en priorité à l'histoire et aux survivances du colonialisme en Inde, dans des conditions donc très différentes de la colonisation européenne aux Amériques quelques siècles plus tôt. Issues en particulier des *subaltern studies* portées par des historiens soucieux de recueillir les représentations, pratiques et résistances des acteurs dominés (Diouf 1999), les études post-coloniales ont précédé les études décoloniales dans la remise en question radicale du narratif universaliste européen et dans l'appel à « provincialiser l'Europe » (Chakrabarty 2000). Elles ont aussi mis en évidence la permanence de la vision coloniale du monde, après la fin de la colonisation, et ont été influentes en Afrique (Abrahamsen 2007). Bien que les postcoloniaux comme les décoloniaux se réclament d'ancêtres communs (Edward Saïd et Frantz Fanon), plusieurs auteurs décoloniaux ont souligné avec insistance les divergences entre les deux perspectives, accusant les postcoloniaux de ne pas avoir rompu clairement avec l'épistémologie occidentale :

« Les intellectuels et théoriciens décoloniaux ne se limitent pas à la critique de l'eurocentrisme chère aux études postcoloniales. Elles et ils proposent des épistémologies alternatives et des approches nouvelles qui ne s'inspirent pas nécessairement de la pensée européenne critique fût-elle radicale » (Ali & Dayan-Herzbrun 2017 : 6).

Ainsi le sociologue Ramón Grosfoguel reproche-t-il aux études postcoloniales de se référer à « Foucault, Derrida et Gramsci, trois penseurs eurocentriques » (2011 : 4)<sup>9</sup>, et d'être influencées par le postmodernisme et le poststructuralisme<sup>10</sup>, alors que « le postmodernisme et le poststructuralisme en tant que projets épistémologiques reproduisent une forme particulière de colonialité » ; en conséquence, « il faut décoloniser non seulement les *subaltern studies*, mais aussi les études postcoloniales » (*Ibid.* : 5). Mais au-delà de ces critiques extrêmes, révélatrices du registre épistémologique radical qui caractérise le noyau dur des études décoloniales, les autres différences entre les *post-* et les *dé-* ne sont guère plus importantes que celles que l'on peut repérer d'un auteur à l'autre dans chacun des deux courants. Loin d'être homogènes, ces derniers recouvrent, comme tout paradigme général, une diversité non négligeable, avec des auteurs parfois plus souples<sup>11</sup> que les théoriciens les plus connus, ou parfois plus intransigeants<sup>12</sup>. De plus, en ce qui concerne l'Afrique, la différence entre ces deux étiquettes n'est, en général, pas prise en compte et n'a guère de pertinence.

9. De même, Boaventura de Sousa Santos (2011) a critiqué l'eurocentrisme chez Habermas et Foucault.

10. Néanmoins, Homi Bhabha a parfois fustigé l'« eurocentrisme » de Foucault (1994 : 201-202) ; cf. aussi Gurminder Bhambra (2014).

11. Adom Getachew et Karuna Mantena (2021) constatent que les études décoloniales sont restées trop focalisées sur la critique de l'épistémologie occidentale et souhaitent un dialogue avec la science politique au Nord.

12. Daniel Krugman (2023), qui cite un appel à « décoloniser la décolonisation », s'attaque ainsi à la « capture » du thème décolonial par les élites de la Santé globale au profit de stratégies « réformistes ».

Quoi qu'il en soit, reconnaissons aux études postcoloniales/décoloniales quelques objectifs pouvant faire consensus (et qui ont d'ailleurs été souvent énoncés bien avant qu'elles n'apparaissent) : a) prendre bien plus au sérieux les contextes non occidentaux; b) se départir des visions occidentalocentriques du monde héritées de la période coloniale; c) analyser comment tels ou tels aspects des mentalités coloniales ont influencé et/ou influencent encore les mentalités contemporaines au Nord comme au Sud; d) développer la recherche en sciences sociales dans les pays autrefois colonisés pour qu'elle soit beaucoup plus autonome en termes de questionnements et de moyens, et davantage reconnue au niveau international.

C'est cette « infrastructure » peu contestable, de nature politique, qui permet aux études décoloniales de bénéficier d'un capital de sympathie dans les milieux universitaires et intellectuels. On ne peut en effet que constater à quel point, au sein des sciences sociales, l'asymétrie entre centres de recherches du Nord et centres de recherches du Sud reste encore forte, et l'« extraversion » de ces derniers évidente (Connell, Beigel & Ouédraogo 2017). Si ce point de départ est largement justifié (nous le développerons dans la troisième partie), l'argumentaire décolonial s'en éloigne néanmoins considérablement pour se concentrer sur deux domaines principaux : l'épistémologie et l'histoire<sup>13</sup>. C'est sur ces deux registres que je souhaite mener une analyse critique sereine des études décoloniales, sans caricaturer ou déformer leurs propos et en les citant autant que possible.

## Épistémologie et raison empirique des sciences sociales

Pour les auteurs décoloniaux, l'universalisme des Lumières et l'épistémologie rationaliste et positiviste européenne qui y est associée sont indissociables tant de la colonisation (phénomène historique ancien à l'origine de la prospérité et de l'hégémonie de l'Occident) que de la colonialité (toujours actuelle). Admettons ce point de départ, mais avec deux réserves : d'une part, les Lumières ont été beaucoup plus diverses qu'on ne le croit généralement (Lilti 2009); d'autre part, leur objectif principal, à ne jamais oublier, était l'émancipation de la pensée critique face au dogmatisme ecclésiastique et à l'autoritarisme royal en contexte européen. Néanmoins, il est incontestable que leur universalisme proclamé ait été eurocentré; et l'idéologie occidentalocentrée propre à leur époque reste encore active de nos jours, sous d'autres formes. Qu'il faille en sortir est nécessaire. Cela a d'ailleurs été formulé bien avant les études décoloniales, par exemple par Maurice Merleau-Ponty, dès 1960 :

13. Si le présent article est consacré au débat épistémologique lancé par les études décoloniales, un second portera sur le débat historique, à propos du cas particulier de l'Afrique.



« Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi » (cité in Diagne 2018a : 75).

L'expression « pluriversalisme » parfois utilisée dans les études décoloniales exprime un tel souhait. Le philosophe Souleymane Bachir Diagne (2024) rappelle très justement qu'un véritable universalisme reste à construire.

Mais aux yeux des auteurs décoloniaux, et c'est là que les dérapages idéologiques commencent, l'universalisme positiviste des Lumières serait toujours présent au cœur du monde savant ; il caractériserait toujours la rationalité occidentale, une « rationalité mono-culturelle » (Santos 2011 : 34), où la vision européocentrée du monde a pris la place qu'occupait autrefois le Dieu chrétien, et qui refuse « les formes alternatives de rationalité » (*Ibid.*). D'où l'appel à développer des « épistémologies du Sud » (*Ibid.*), à recourir à la « désobéissance épistémologique » (Mignolo 2013) face à cette épistémologie du Nord, coupable d'« épistémicide » (Santos 2014), voire d'« ontolocide et [de] linguicide » (Ndlovu-Gatsheni 2020), et que l'on devrait considérer comme un « empire cognitif » (*Ibid.*) continuant imperturbablement d'exclure les conceptions, valeurs, savoirs, coutumes ou visions du monde de la multitude des peuples autrefois colonisés. Il faut « décoloniser la recherche » (Archibald, Lee-Morgan & De Santolo 2019), « décoloniser l'anthropologie » (Harrison 1997), « décoloniser les méthodologies » (Smith 1999), en finir avec une « recherche qui voit à travers un œil impérial » (*Ibid.*). La tradition marxiste n'échappe pas à cette condamnation : elle est ainsi particulièrement visée par Boaventura de Sousa Santos (2011), sous le nom de « théorie occidentale critique ».

La question épistémologique est considérée par les auteurs décoloniaux comme absolument centrale : « C'est dans le domaine épistémique que réside la source des crises systémiques, structurelles et institutionnelles » (Ndlovu-Gatsheni 2020 : 1), qui sévissent dans les pays qui ont été victimes de la colonisation européenne. Cette argumentation épistémologique principielle des études décoloniales est pourtant leur point faible. En critiquant en bloc l'« épistémologie occidentale », sans préciser de quelle épistémologie et de quelles sciences il s'agit, les idéologues décoloniaux amalgament des processus scientifiques distincts et des époques différentes. La biologie, l'anthropologie et la philosophie ne partagent pas la même épistémologie ; les historiens du XVIII<sup>e</sup> siècle n'ont que bien peu à voir avec les historiens du XXI<sup>e</sup> siècle.

### **Les deux régimes épistémologiques en sciences humaines et sociales**

Aujourd'hui, pour simplifier, trois régimes épistémologiques spécifiques coexistent *grosso modo* dans l'univers scientifique. Ces régimes épistémologiques définissent des règles du jeu, des logiques, des raisons, des objectifs



scientifiques, qui se sont progressivement mis en place. Bien évidemment, les sciences « réelles », au quotidien, ne les respectent pas toujours à la lettre, et d'autres logiques (personnelles, politiques, idéologiques) interfèrent à des degrés divers, comme l'ont montré les *sciences studies*.

Tout d'abord, la raison expérimentale définit les sciences de la nature, du cosmos, de la vie et des techniques, parfois appelées « sciences exactes », selon une expression sans doute trop optimiste, mais qui a néanmoins un véritable fondement par rapport aux autres régimes. Ce régime épistémologique, où les expérimentations jouent un rôle majeur de validation tout en intégrant une raison mathématique incontournable, formule des « lois » et repose sur la falsifiabilité « à la Popper ». Elle a peu à voir avec notre débat.

D'autre part, la formule « sciences humaines et sociales », qui nous concerne directement, recouvre en fait deux régimes épistémologiques souvent confondus à tort. Le premier regroupe les sciences sociales, c'est-à-dire les disciplines fondées sur l'enquête (en particulier la sociologie, l'histoire, une partie de la science politique, la géographie sociale, l'anthropologie) : c'est le régime de la raison empirique, qui produit ses données selon deux perspectives méthodologiques distinctes, l'une quantitative, l'autre qualitative<sup>14</sup>. Le second regroupe les disciplines du commentaire (les études littéraires, la philosophie, la théologie, le droit, une autre partie de la science politique) : c'est le régime de la raison exégétique, celui auquel se rattache très majoritairement la littérature décoloniale.

La raison empirique s'appuie sur la plausibilité empiriquement argumentée et la suspension provisoire des jugements de valeur. La raison exégétique accepte et parfois encourage les points de vue normatifs, et repose sur la discussion de textes avec, entre autres, la quête, la critique ou le respect de l'« intention de l'œuvre » pour reprendre l'expression de Umberto Eco (1990). Du côté des sciences de l'enquête, « la relation entre l'ordre de la logique – celui des concepts – et le système des faits, de l'empirique, apparaît comme centrale » (Ouedraogo & Cardoso 2011 : xx), alors que, du côté des sciences du commentaire, l'ordre de la logique est relativement dispensé de cette relation et se fait face à lui-même. En termes wébériens, « La science sociale [...] s'occupe de l'ordre rationnel des faits » (Weber 1965 [1904] : 134), alors que la « pensée spéculative » s'occupe de « jugement de valeurs » et de l'« interprétation du sens de la vie et du monde » (*Ibid.* : 127). Autrement dit, les interprétations en sciences sociales ont des contraintes de rigueur empirique fortes que les sciences du commentaire n'ont pas : si celles-ci s'appuient parfois sur des exemples concrets issus du sens commun ou d'écrits

14. Ce que j'appelle « raison empirique » se fonde pour une grande part sur l'analyse néowébérienne par Jean-Claude Passeron (2006 [1991]) de la spécificité des « sciences historiques », qui incluent l'anthropologie et la sociologie ; cf. aussi Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008).

de sciences sociales, elles les utilisent pour illustrer des raisonnements plus généraux et plus abstraits, et prêtent bien plus attention aux contre-argumentations qu'aux contre-exemples. La raison empirique comme la raison exégétique ont toutefois en partage le vaste domaine de l'interprétation. Il existe en effet, entre la raison empirique et la raison exégétique, un espace herméneutique commun, libre, intermédiaire, où chacun peut faire de l'interprétation à sa manière, les uns y important souvent leurs contraintes empiriques (mais pas toujours, loin de là), les autres s'en souciant moins (sauf exception).

Ces deux « raisons scientifiques » ont évidemment un statut idéal-typique, et il y a de nombreuses zones grises et beaucoup de débordements : par exemple, sociologues, historiens ou anthropologues se mêlent parfois de philosophie, et certains d'entre eux le font même plutôt fréquemment. Plus rarement, quelques philosophes s'essayent à l'enquête. L'étiquette disciplinaire ne reflète pas nécessairement à laquelle de ces deux raisons un chercheur se consacre de préférence<sup>15</sup>. Cette distinction reste cependant fondamentale : le problème d'une grande partie de la philosophie des sciences est de méconnaître trop souvent la différence entre les trois raisons scientifiques.

### **L'émergence de la raison empirique**

Les études décoloniales, dont les théoriciens relèvent pour l'essentiel de la raison exégétique, et qui ont parfois été critiqués dans ce même registre<sup>16</sup>, se risquent sur des terres relevant pour l'essentiel de la raison empirique, qui est le registre dans lequel je me situe, et que manifestement ils ignorent. Les débats relatifs à la colonisation, au néocolonialisme, à l'occidentalo-centrisme, aux savoirs des peuples non occidentaux, soulevés par les études postcoloniales ou décoloniales, se réfèrent de fait à des réalités historiques, sociales, politiques, intellectuelles qui sont le domaine par excellence des sciences sociales, et que celles-ci ont examinées assez rigoureusement depuis des décennies. Et pourtant, dans sa critique de l'épistémologie occidentale, la perspective décoloniale ignore totalement ces dernières, comment elles se sont constituées et ont évolué. La raison empirique des sciences sociales était quasi inexistante au XVIII<sup>e</sup> siècle, celui des Lumières, considéré par les décoloniaux comme le socle de la rationalité eurocentrique. Elle était encore fort balbutiante au XIX<sup>e</sup> siècle, celui du début des conquêtes coloniales en Afrique

15. Ainsi, au sein de la discipline anthropologique, l'appétence philosophique a souvent été forte, au détriment parfois des connexions avec les autres sciences de l'enquête.

16. Un vaste ensemble de critiques philosophiques du paradigme décolonial a été regroupé dans l'ouvrage collectif dirigé par Joseph Agbakoba et Marita Rainsborough (2025). Un autre désaccord argumenté dans un genre typiquement exégétique se trouve dans un article de Sylvie Tausig (2022).

et en Asie. À cette époque, régnaient deux idéologies « rationalistes » pré-scientifiques (au sens de Bachelard), complémentaires, largement héritées des Lumières : le positivisme et l'évolutionnisme culturel, toutes deux entretenant effectivement des liens avérés avec l'idéologie coloniale et le suprématisme occidental. La base empirique des futures sciences sociales restait très fragile, car elles penchaient nettement du côté de la philosophie ou des spéculations de l'économie théorique, et l'eurocentrisme y était dominant.

Quant à l'ethnologie des origines, à cette même époque, elle était le plus souvent une science coloniale, d'ailleurs critiquée par Max Weber pour sa vision « raciale » du monde (1965 [1904] : 143), bien souvent au service des occupants malgré diverses exceptions<sup>17</sup> :

« Le type de savoir produit sous l'administration coloniale, organisé au service de sa politique, peut à juste titre être considéré comme une science de gouvernement, une science pour commander » (Ouedraogo & Cardoso 2011 : xxvi).

Mais les sciences sociales en général et l'ethnologie en particulier (dont le nom très « colonial » a heureusement disparu au profit de ceux d'anthropologie, de socio-anthropologie ou de sociologie qualitative) ont connu depuis deux bouleversements majeurs, qui ont permis à la raison empirique d'émerger et de devenir la principale règle du jeu des sciences sociales en tant que sciences fondées sur l'enquête, c'est-à-dire sur la production méthodique de données vraisemblables et d'interprétations plausibles concernant le monde historique et social, dans son immense diversité et complexité.

### **Du positivisme au constructivisme réaliste**

Le premier bouleversement a été la fin progressive du règne du positivisme, dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle : « La réaction au positivisme sous forme d'une controverse méthodologique au tournant du siècle a été une étape décisive du progrès des sciences sociales » (Herva 1988 : 154). Ce que Maurice Merleau-Ponty appelait l'« universel de surplomb d'une méthode strictement objective » (cité in Diagne 2018a : 75) et que les auteurs décoloniaux dénoncent comme le « rationalisme occidental » correspond très exactement au positivisme<sup>18</sup>, forme de religion scientiste où triompherait l'objectivité de savants ne traitant que des faits et proférant des lois. Dès les années 1900, Max Weber avait planté les premiers clous dans le cercueil du positivisme : « [U]ne étude "objective" des événements culturels, dans le sens

17. Sur les rapports complexes entre ethnologie et colonialisme en Afrique, cf. Gérard Leclerc (1972), Emmanuelle Sibeud (2002), Marc Poncelet (2008), Jean-Pierre Dozon (2024) ; sur la sociologie coloniale française, cf. George Steinmetz (2023).

18. Incarné par Auguste Comte, ce courant philosophique a été dominant au début des sciences sociales.

où le but idéal du travail scientifique devrait consister en une réduction de la réalité empirique à des lois, n'a aucun sens» (1965 [1904] : 166). Dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, le positivisme a été remplacé peu à peu, dans les départements de sciences sociales des universités, par une perspective constructiviste réaliste (Berger & Luckmann 1986 ; Schutz 1972), qui est devenue aujourd'hui *de facto* le principal substrat épistémologique des sciences sociales<sup>19</sup>. Certes, la réalité sociale existe en dehors de nous, mais nous ne pouvons l'appréhender qu'indirectement, approximativement, en étant exposés à de multiples biais cognitifs ; nous ne récoltons pas nos données, nous les produisons, en fonction de nos intérêts scientifiques (ou politiques). Bien que les faits aient une existence réelle, nous les interprétons sans cesse ; nos concepts ne disent pas la vérité nue des faits sociaux, ce sont des constructions intellectuelles (« idéal-typiques ») destinées à leur donner du sens crédible. Nous ne reflétons pas la réalité des autres, nous la regardons avec nos propres lunettes. Néanmoins, même si l'objectivité au sens strict n'existe pas, nous recherchons la véridicité. Les critiques décoloniales radicales de la « rationalité occidentale » semblent ignorer ou sous-estimer cette révolution épistémologique, qui a touché la raison empirique comme la raison exégétique. Edward Said (1978), en déconstruisant l'orientalisme en littérature, n'a pas été sans le savoir l'artisan de cette révolution épistémologique comme beaucoup le pensent (dont les théoriciens décoloniaux) ; il l'a simplement étendue à un nouvel objet. Il se situe de plain-pied dans la perspective constructiviste, et non contre elle.

### **De l'évolutionnisme culturel au relativisme culturel : vers l'anthropologie moderne**

Les études décoloniales méconnaissent un second bouleversement, tout aussi important, l'émergence du « relativisme culturel » (« toutes les cultures se valent »), qui a été dès l'origine localisée dans une discipline particulière, l'anthropologie sociale et culturelle, appelée alors « ethnologie ». L'anthropologie moderne, dans le courant du xx<sup>e</sup> siècle, s'est en effet constituée sur la base du relativisme culturel (Grignon & Passeron 1989) et de l'impérieuse nécessité de documenter empiriquement l'immense diversité des cultures. Ce processus a commencé avec Franz Boas (1858-1942) et Bronislaw Malinowski

19. Il en existe diverses théorisations, entre « postpositivisme » et « tournant interprétatif », parmi lesquelles le « constructivisme réaliste » (Olivier de Sardan 2008), le « réalisme critique » (Bhaskar 1978), ou le « réalisme subtil » (Hammersley 1992). Ces trois perspectives épistémologiques proches les unes des autres me semblent être les plus rigoureuses, dans la mesure où elles se démarquent toutes tant des illusions positivistes et nomologiques, d'un côté, que des excès postmodernistes et relativistes, de l'autre. La construction sociale de la réalité par les sciences sociales ne signifie pas l'absence de la réalité, et l'objectif d'objectivité reste au centre de cette construction, bien qu'elle demeure imparfaite et approximative.

(1884-1942), les deux fondateurs de l'enquête de terrain intensive (Stocking 1983). Cette anthropologie s'est opposée frontalement à l'évolutionnisme social jusque-là dominant dans les sciences sociales et dont le mouvement des Lumières était en grande partie imprégné, malgré quelques rares exceptions. L'évolutionnisme social, distinct de l'évolutionnisme biologique, remonte à Herbert Spencer, puis a été développé en particulier par Lewis Henry Morgan (1818-1881), un ethnologue américain du XIX<sup>e</sup> siècle qui a inspiré Friedrich Engels. Cette approche place toutes les sociétés humaines sur un axe de progrès civilisationnel allant des sociétés dites « primitives » aux sociétés modernes occidentales voire, pour les marxistes, à la dictature du prolétariat puis à la société communiste sans classe. L'évolutionnisme social a été l'un des vecteurs principaux de l'idéologie coloniale « civilisatrice » à travers les siècles, et reste encore présent dans diverses formes contemporaines de discrimination ou de racisme, souvent associées à l'idéologie suprématiste occidentale. Georges Canguilhem avait, dès les années 1970, souligné le fait que l'ethnologie culturaliste avait mis fin à l'idéologie de l'évolutionnisme social, matrice de l'idéologie coloniale (2009 [1977] : 52).

Il faut cependant reconnaître les limites du concept de « culture ». Associés dès ses débuts – et aujourd'hui encore – à l'anthropologie, les usages qui en ont été faits ont été l'objet de nombreuses critiques et suscité de multiples débats, par exemple quand il masquait les inégalités (Abu-Lughod 1991) ou pour ses dérives essentialistes et passéistes (Olivier de Sardan 2015a). À la suite d'Edward Said, ce concept a été parfois la cible des auteurs post-modernes (Clifford & Marcus 1986), puis postcoloniaux (Bhabha 1994). Mais l'existence du « culturalisme » comme idéologie scientifique très contestable ne doit pas faire oublier le rôle positif du relativisme culturel face à l'idéologie coloniale et occidentalocentriste hégémonique au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Il y a toutefois un paradoxe dans l'émergence du relativisme culturel (l'histoire regorge de paradoxes). En effet, ce paradigme qui postule que chaque culture a sa richesse, ses valeurs et sa complexité, et que l'on ne peut hiérarchiser les cultures entre elles, ce paradigme qui refuse la primauté des cultures occidentales sur les autres – et dont, en un sens, les études décoloniales ont hérité sans le savoir ou sans le dire – a été porté par l'ethnologie, cette discipline originellement coloniale, exercée pendant longtemps par des savants essentiellement occidentaux ! Pourtant, c'est bien l'ethnologie qui, dans le monde savant de son époque, a largement contribué à réhabiliter les cultures non occidentales, leurs conceptions du monde naturel et social, leurs systèmes symboliques et religieux, et qui a documenté les savoirs locaux, indigènes ou endogènes des sociétés colonisées, et cela sur tous les continents. Souleymane Bachir Diagne ne s'y est pas trompé :

«L'anthropologie est certes venue dans les bagages de la colonisation mais, par nature, c'est une science qui portait en elle-même un potentiel postcolonial, décolonisateur, parce que, précisément, la démarche anthropologique de compréhension des cultures autres était une porte pour une appropriation positive des cultures» (Diagne & Amselle 2018 : 287).

Bien évidemment, la plupart des anthropologues du Nord, qu'ils soient « amateurs » comme le père Tempels (1945) ou « professionnels » comme Marcel Griaule (1948)<sup>20</sup>, ont également, pendant la période coloniale et quelquefois un peu après, malgré leur bonne volonté « réhabilitatrice » proclamée, projeté un certain nombre de leurs schémas intellectuels ou de leurs obsessions personnelles sur les sociétés du Sud, sous des formes très diverses, parfois exaspérantes, parfois naïves, le plus souvent paternalistes, en incorporant incontestablement des pans de l'idéologie coloniale. Bien évidemment aussi, l'Afrique a été longtemps un simple lieu de collecte de données pour des chercheurs du Nord, peu concernés par la formation de chercheurs locaux, et les anthropologues, sous la colonisation et parfois après, se sont bien souvent reposés sur des « informateurs privilégiés », sans toujours mentionner la dette qu'ils avaient envers eux (Sanjek 1993).

Heureusement, l'anthropologie a depuis évolué considérablement, à la fois éthiquement, théoriquement et méthodologiquement, en ce qui concerne le respect des sujets enquêtés, de leurs propos, de leurs savoirs, de leurs perceptions, en ce qui concerne la multiplication des sources et la triangulation des informations et en ce qui concerne son appropriation par des chercheurs africains. Il est aujourd'hui impossible de ramener cette discipline à un « paradigme épistémologique occidental » unique, à une structure de pensée homogène dont relèverait l'ensemble des travaux anthropologiques contemporains, et encore de nature « coloniale », alors que la plupart de ces travaux vont plutôt à l'encontre de l'eurocentrisme (quand bien même divers biais eurocentristes subsisteraient çà et là). En outre, au moment des indépendances africaines et à leur suite, l'anthropologie était très majoritairement anticoloniale, anti-néocoloniale et marquée par le « tiers-mondisme » (Dozon 2024), comme le montre le succès qu'avait alors l'anthropologie économique marxiste<sup>21</sup>.

Enfin, l'anthropologie comme discipline est devenue aujourd'hui mondialisée. La désastreuse opposition entre « Nous » et « Eux » ou entre le « traditionnel/exotique » et le « moderne », qui a été constitutive de l'ethnologie coloniale, et qui, d'une certaine façon, est reproduite à front renversé par

20. Cf. la critique de Walter Van Beek (1991) qui met en cause la méthode de travail de Griaule, dont divers éléments sont manifestement coloniaux.

21. Cf., entre autres : Claude Meillassoux (1975) ; Jean-Pierre Olivier de Sardan (1976a et b) ; Wim Van Binsbergen & Peter Geschiere (1985) ; Emmanuel Terray (1989).

les études décoloniales, est en déclin depuis plusieurs décennies (Herzfeld 1997). Lila Abu-Lughod avait dit de l'anthropologie, il y a plus de trente ans, qu'« elle a été et continue à être principalement l'étude des "Autres" non occidentaux par des "Soi" occidentaux » (1991 : 138) ; c'est de moins en moins vrai. Certes, l'anthropologie pratiquée par des chercheurs occidentaux dans des pays non occidentaux n'a pas totalement disparu, mais elle est désormais très minoritaire pour trois raisons. D'une part, les recherches en anthropologie et sociologie qualitative menées dans le monde européen et nord-américain sont extrêmement nombreuses à présent. D'autre part, l'anthropologie est de plus en plus enseignée et pratiquée dans les universités et centres de recherche des pays africains, latino-américains et asiatiques. Ajoutons que bon nombre de travaux anthropologiques, tant en Afrique qu'en Europe, sont désormais consacrés à de nouveaux thèmes transversaux, très loin de la vieille opposition « Nous/Eux » : organisations, bureaucraties, entreprises, industrie du développement, institutions internationales, politiques publiques, sport, systèmes de santé, prisons, police, etc. En fait, si l'on prend l'exemple de l'Afrique contemporaine, cet intérêt inédit pour diverses facettes des modernités africaines étudiées par les chercheurs africains peut être considéré comme une décolonialité empirique à bas bruit, porteuse d'avenir, alors que l'appel solennel des théoriciens décoloniaux à réhabiliter les savoirs africains traditionnels aboutit paradoxalement à suivre les thèmes, et donc les traces, de l'ethnologie occidentale classique.

Le résultat de ces divers processus est capital : la raison empirique contemporaine n'a plus grand-chose à voir ni avec le prétendu universalisme des Lumières au XVIII<sup>e</sup> siècle, ni avec le rationalisme dogmatique eurocentré, ni avec les influences de l'idéologie coloniale sur la sociologie et l'anthropologie, ni avec le traditionalisme culturaliste de cette dernière.

Il reste que les chercheurs africains en sciences sociales sont souvent victimes d'inégalités ou se trouvent en situation de dépendance par rapport à leurs collègues en Europe ou en Amérique du Nord : nous traiterons de ce problème important dans la troisième partie de cet article.

### **Multiples contextes, multiples rationalités : la raison contextuelle**

Considérons à présent certaines injonctions majeures de l'épistémologie décoloniale : « La désobéissance épistémique redonne une visibilité à ce qui a été invisibilisé, du sens à ce qui a été exclu de l'ordre du sens » (Mbonda 2019 : 303) ; la pensée décoloniale est « une révolution copernicienne consistant à se décentrer en se demandant non pas ce que l'on peut enseigner aux autres, mais ce que l'on peut apprendre des autres » (*Ibid.* : 304) ; « décoloniser la recherche signifie la centrer sur les préoccupations et les visions du monde des individus non occidentaux » (Thambinathan & Kinsella 2021 : 1-2).



Ces trois énoncés sont au fondement même de la raison empirique des sciences sociales, en particulier en anthropologie : rechercher des sens invisibles ou méprisés par l'idéologie eurocentrique, se décentrer pour apprendre auprès des autres différents de soi, mettre l'accent sur les préoccupations et les visions du monde des acteurs non occidentaux. Toutes ces préconisations figurent depuis bien des décennies au cœur du cahier des charges de l'anthropologie moderne, qui a en outre « provincialisé l'Europe », bien avant les études décoloniales. Les traditions et pratiques populaires en Europe sont devenues depuis longtemps des chantiers de recherche pour les anthropologues, avec en Italie une influence importante de Antonio Gramsci, au même titre que les cultures et les sociétés du Sud. En effet, les « préoccupations et les visions du monde » qu'il convient de documenter et de respecter se trouvent aussi du côté occidental du monde, lequel ne se réduit pas aux universitaires américains ou européens, qui sont d'ailleurs loin de tous partager les mêmes « préoccupations et visions du monde ». Au contraire, ce sont les études décoloniales qui reposent sur une perspective fondamentalement dichotomique des savoirs et des représentations sociales ne rendant compte ni de leur diversité, ni de leur complexité, ni de leur hétérogénéité, au Nord comme au Sud.

La raison empirique sous sa forme qualitative prend scrupuleusement en compte l'existence de multiples rationalités sur tous les continents : les « rationalités en contexte » (Lukes 1967), les rationalités « contextuelles » ou « situationnelles » (Townley 2008). « Les "vérités particulières" produites par la recherche de terrain anthropologique sont des "savoirs situés" » (Cerwonka & Malkki 2007 : 169). On peut définir l'anthropologie comme la « science des acteurs en contextes » (Olivier de Sardan 2021), mais il en est de même pour la sociologie qualitative et l'historiographie. En réalité, au sein de la raison empirique, deux familles de méthodes coexistent avec, d'un côté, les méthodes quantitatives, autrement dit la « raison statistique » (Desrosières 2010 [1993]) et, de l'autre, les méthodes qualitatives, autrement dit la « raison contextuelle », dont l'anthropologie est le porte-drapeau. La raison contextuelle constate que le monde social est tissé de rationalités multiples qui font sens par rapport aux contextes dans lesquels les acteurs sociaux sont insérés. Tout système de pensée, tout savoir local, toute configuration magico-religieuse, toute forme d'organisation collective, toute expression culturelle ou symbolique doit être considérée dans son contexte spécifique comme ayant sa propre rationalité, sa propre logique, sa propre dynamique. C'est le fondement même de la raison contextuelle, au sein de la raison empirique<sup>22</sup>. Cela est vrai au Nord, qui connaît lui aussi d'innombrables

22. La critique par Jean-Loup Amselle de la « raison ethnologique » (1990), qui fait suite à la déconstruction de la notion d'« ethnie » (Amselle & M'Bokolo 1985), est justifiée quand elle porte sur l'essentialisation de catégories classificatoires et identitaires par une certaine tradition ethnologique.../...

espaces sociaux ou culturels fort éloignés de la raison scientifique, comme au Sud, pris longtemps comme exemple favori des rationalités alternatives. L'ethnologie, dès l'époque coloniale, enjoignait à ses chercheurs de « penser comme l'autochtone (*native*) », de restituer « the native point of view » (Geertz 1976). Ce mot d'ordre a été depuis débarrassé de sa forme coloniale et exotique. Il a été reformulé, approfondi, mis au pluriel, mais son fond reste valable et l'on pourrait aujourd'hui l'exprimer ainsi : « décrire aussi fidèlement que possible les points de vue des sujets de l'enquête ; comprendre au plus près les logiques de représentation et d'action des acteurs concernés ». Pour ce faire, c'est à partir des connaissances de ces derniers et dans leur respect que les savoirs anthropologiques sont nécessairement construits. Il s'agit d'une méthode de recherche fondamentalement relationnelle, où la familiarité, l'écoute et le dialogue tiennent une place centrale. Les acteurs en question peuvent être des ouvriers polonais, des paysannes colombiennes, des éleveurs peuls<sup>23</sup> : dans tous les cas, la contrainte majeure, pour l'anthropologue, est de s'appuyer le plus fidèlement possible sur les perceptions et les pratiques des sujets de son enquête. L'énoncé ci-dessous, typique des approches décoloniales, présente comme une « épistémologie contre-hégémonique » ce qui est une banalité de l'enquête socio-anthropologique et de la raison contextuelle :

« Pour contrer les narratifs dominants sur le passé à travers une approche décoloniale, il incombe au chercheur d'étendre sa pensée épistémologique de façon à inclure des explications théoriques et des approches méthodologiques qui englobent la façon de penser des Autres (de ceux que l'on a créés comme "Autres") » (Thambinathan & Kinsella 2021 : 5).

Un grand précurseur, qui a pourtant vécu au temps des colonies (rien n'est simple !), s'était déjà engagé dans cette direction : Edward Evan Evans-Pritchard<sup>24</sup>.

Il existe néanmoins des nuances au sein des études décoloniales. Parfois, sous le vocabulaire épistémologique décolonial, c'est tout simplement un plaidoyer direct pour la perspective et la méthodologie de la socio-anthropologie qui s'exprime. C'est le cas, par exemple, d'un article en faveur de la décolonisation de la santé globale paru dans le *Lancet*, qui invite à recourir à des « épistémologies relativistes, incluant des méthodologies non positivistes, qualitatives et interprétatives » (Ramani, Whyle & Kagwanja 2023 : e1464).

[Suite de la note 22] (héritée, entre autres, de la colonisation), mais ne peut s'appliquer au fondement épistémologique de la raison empirique et, en son sein, de la raison contextuelle.

23. Notons par ailleurs que les enquêtes « vers le haut » se développent et que les sujets étudiés peuvent être des évêques congolais, des banquiers indonésiens, ou bien encore des préfets italiens.

24. À cet égard, son meilleur livre est *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (1976 [1937]).

Il s'est agi pour les auteurs d'introduire au sein du monde positiviste, hyperformaté et ultraquantitatif de la santé publique, les approches qualitatives fondées sur « la prise en compte des savoirs tacites et basés sur l'expérience des acteurs comme données probantes », et sur « l'attention centrée sur les contextes et les réalités locales » (*Ibid.*): tout anthropologue de la santé validerait sur-le-champ cette sage recommandation, typique de la raison contextuelle<sup>25</sup>.

On doit également prendre en compte l'existence de différences du côté de la raison empirique. Celle-ci ne s'est pas imposée à la même vitesse et de la même façon dans toutes les sciences sociales, et elle rencontre encore quelques poches de résistance, plutôt du côté de la raison statistique, mais pas seulement. Le « relativisme culturel » a été plus tardif en sociologie, longtemps dominée par l'obsession quantitativiste et par les dichotomies parsoniennes du type « tradition/modernité », « Eux/Nous », dont on trouve encore actuellement des traces. Dans la même mouvance, les théories développementalistes en sociologie ou en économie, qui ont perdu du terrain mais n'ont pas disparu, continuent à énoncer un « grand récit de la modernisation », qui part de l'Occident et est censé s'appliquer au monde entier : ce narratif rappelle directement l'évolutionnisme culturel colonial. Par ses injonctions, l'exportation de ses modèles, l'imposition de ses normes, son arrogance, l'occidentalo-centrisme – fréquent au sein des institutions de l'aide au développement – a pu être interprété, non sans quelque fondement, comme un avatar moderne de l'idéologie coloniale. Mais cela concerne surtout l'économie, qui par ailleurs reste largement marquée, aujourd'hui encore, au moins dans ses formes dominantes, par des jugements de valeur et un « rationalisme positiviste » le plus souvent associés à la raison statistique et à la mathématisation de l'économie, comme en témoigne la place éminente accordée à la rationalité de l'acteur économique. Les anthropologues, dans leur grande majorité, sont au contraire critiques à l'égard tant des politiques de développement standardisées que de l'économie *mainstream*, comme d'ailleurs le sont aujourd'hui la plupart des historiens et des sociologues, et certains économistes (Mkandawire 2012). Il existe une littérature considérable de *critical development studies*, de type multidisciplinaire, qui a rompu avec l'idéologie occidentalocentriste, mais qui est totalement ignorée des études décoloniales (Meagher 2025).

Il faut donc éviter les amalgames hâtifs, qui s'attaquent à la science occidentale ou à l'épistémologie occidentale en général, sans distinction d'époque ou de régime épistémologique, voire de discipline. Cette affirmation lapidaire en est l'illustration :

25. Ces auteurs ont pris comme exemple « décolonial » un article typique de la raison contextuelle appliquée à la santé maternelle au Niger : cf. Jean-Pierre Olivier de Sardan, Aïssa Diarra & Mahaman Moha (2017).

« La pensée et la pratique décoloniales cherchent à couper les liens avec les fondements de l'épistémologie commune à toutes les formes de savoirs présents dans le monde occidental depuis la Renaissance et tout au long de l'Europe des Lumières » (Mignolo & Walsh 2018 : 106).

Rien ne justifie, et encore moins ne démontre, l'assertion catégorique selon laquelle toutes les formes de savoirs en Occident auraient une épistémologie commune, qui plus est depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle !

### **La confusion décoloniale entre idéologie et épistémologie**

Les théoriciens décoloniaux appellent de façon inflationniste et pédante « épistémologie du Nord » un ensemble composite d'idéologies savantes plutôt dépassées (l'évolutionnisme culturel, le positivisme) et d'idéologies populaires encore actives, y compris parfois au sein des universités (le rationalisme primaire, le suprématisme occidental), qu'ils associent de manière anachronique à Descartes, Voltaire, Kant ou Hegel, afin de lui donner un vernis philosophique érudit, ensemble qui serait toujours au cœur de la « pensée occidentale » – censée être unique, ce qui est pour le moins surprenant. Mais leur cible se réduit en fin de compte à l'occidentalo-centrisme qui affirme ou accepte – à tort – l'hégémonie de valeurs, de modèles et de savoirs occidentaux dont l'idéologie coloniale ou néocoloniale a été une expression exacerbée, et qui a alimenté jusqu'à nos jours diverses formes de condescendance, de discrimination et de racisme au sein des opinions publiques occidentales et de leurs élites politiques. Cette idéologie occidentalo-centriste a traversé les siècles tout en coexistant avec bien d'autres idéologies (nationalisme, nihilisme, fascisme, anarchisme, communisme, populisme, etc.), et on la retrouve dans diverses couches sociales et divers métiers. Mais il ne s'agit là ni d'épistémologie ni de science, et encore moins de sciences sociales. La raison empirique ne saurait être confondue avec l'idéologie occidentalo-centriste, même si celle-ci fait partie de son histoire.

Une précision s'impose ici sur le rapport entre idéologie et raison empirique. Cette dernière n'est pas une zone libérée de toute idéologie, elle est au contraire continuellement exposée aux pressions et aux tentations idéologiques. Mais cela n'implique pas pour autant d'en prendre son parti et d'y succomber. Autrement dit, l'histoire des sciences sociales est faite à la fois d'une succession d'idéologies scientifiques internes et d'idéologies politiques externes qui se manifestent en son sein, et de tentatives permanentes de la raison empirique pour s'en affranchir ou les dépasser, autant que possible (et donc jamais totalement).

Par ailleurs, si les Lumières, elles-mêmes évidemment imprégnées d'idéologies, ont joué un rôle majeur dans l'émergence des raisons scientifiques modernes, il ne faut toutefois pas oublier d'autres filiations historiques, éloignées de la colonisation occidentale, comme celles de l'Égypte, de la Chine ou du

monde arabe (Needham 1974 ; Lyons 2010). Les raisons scientifiques se sont, fort heureusement, peu à peu « désoccidentalisées » épistémologiquement, comme elles se sont « désinisées » ou « désarabisées », pour devenir le socle aussi bien des sciences expérimentales aujourd'hui mondialisées que des sciences sociales, elles aussi mondialisées. Elles constituent l'un des rares projets de « bien commun universel » ouvert à tous et en voie de réalisation, de façon certes imparfaite, certes perfectible, certes inégalement répartie, certes surexposée aux idéologies, mais néanmoins indispensable, et d'autant plus indispensable qu'ils sont mis en cause aujourd'hui par les idéologies nationalistes d'extrême droite au pouvoir en Russie, aux États-Unis, et en divers endroits du monde, y compris en Afrique.

## Épistémologie du “point de vue” et positionnalité

À la critique d'une épistémologie occidentale qui serait encore et toujours coloniale, la littérature décoloniale ajoute la revendication d'une épistémologie non occidentale, la sienne, qui serait légitimée par le « point de vue » spécifique des anciens colonisés.

### La théorie du “point de vue”

La théorie du « point de vue » (*stand point theory*) ou l'épistémologie du « point de vue » (*stand point epistemology*) remonte au marxisme et à Georg Lukács<sup>26</sup> :

« Lukács introduit cette idée en relation avec la classe ouvrière, qui a un privilège de connaissance systématique dans la mesure où elle a accès à un point de vue sur la réalité sociale du capitalisme qui est scientifiquement plus exact que celui des autres groupes » (Stahl 2023 : 320).

Mais ce sont les études féministes qui l'ont largement fait connaître à partir des années 1980 (Bowell 2011). On peut la résumer très sommairement ainsi : les femmes, victimes d'une « oppression épistémique », bénéficient *a contrario* d'un « privilège épistémique » car, étant donné la relation de domination qu'elles subissent de la part des hommes, elles seules, ayant l'expérience vécue de la sujétion et de la discrimination, et en ayant éprouvé les souffrances, peuvent « dire le vrai » sur la question du genre, mais aussi, plus généralement, sur les institutions sociales ou la vie politique, dans la mesure où celles-ci sont structurées par l'inégalité entre les hommes et les femmes :

26. Cf. « La réification et la conscience du prolétariat », in Georg Lukács (1960).

« En partant de la vie des femmes, la recherche rendra compte de façon moins partielle et déformée non seulement de la vie des femmes, mais aussi de la vie des hommes et de l'ensemble de l'ordre social » (Harding 1993 : 56).

De très nombreux débats, auxquels je ne peux pas rendre justice ici, ont pris place dans la littérature féministe à propos de la théorie du « point de vue » et de ses multiples nuances et interprétations<sup>27</sup>. Cette perspective épistémologique a été étendue aux relations raciales par la « théorie critique des races » (*critical race theory*) (Crenshaw *et al.* 1995) : seules les personnes « racisées », c'est-à-dire victimes quotidiennes du racisme, peuvent produire un savoir authentique sur la question raciale et, au-delà, sur les sociétés où règne un racisme structurel. Les études décoloniales ont suivi, avec des raisonnements similaires : seuls ceux qui ont été victimes de la colonisation ou de ses séquelles et qui subissent aujourd'hui la « colonialité » ont un « point de vue » en mesure de produire des savoirs alternatifs plus véridiques que les savoirs dominants indissociables de la modernité de l'entreprise coloniale. Études féministes et études décoloniales ont non seulement une convergence évidente avec la théorie du « point de vue » (Harding 2009), mais elles ont également des affinités théoriques explicites : le concept d'intersectionnalité, *i.e.* le cumul de plusieurs situations de sujétion ou de répression (Berger & Guidroz 2009), a été tout d'abord développé par des universitaires afroféministes américaines dans les années 1990 (Mügge *et al.* 2018), pour être étendu ensuite à la colonialité, en particulier avec la philosophe féministe María Lugones, sous la forme de la « colonialité du genre », du « féminisme décolonial » ou du « système moderne/colonial de genre », dont la « femme noire » est l'emblème (2008, 2023). Enfin, le « point de vue » *indigène* est une variante du « point de vue » décolonial, concernant les peuples indigènes, appelés parfois « premiers » ou « autochtones », installés avant l'arrivée des premiers colons européens, voire avant l'arrivée d'autres conquérants (Smith 1999 ; Nakata 2007).

### Réflexivité et positionnalités identitaires

Définir « d'où l'on parle » fait aujourd'hui partie, sous le nom de « réflexivité », des exigences méthodologiques communément admises en sciences sociales, malgré certains excès égocentriques (Olivier de Sardan 2015b). La réflexivité est l'exercice par lequel un auteur décrit à ses lecteurs le « point de vue » particulier qui est le sien, autrement dit sa « positionnalité ». Mais que signifie exactement la « positionnalité » ? La plupart des philosophes féministes et décoloniaux ne considèrent que les positionnalités identitaires. L'anthropologue Marie Meudec se définit elle-même ainsi dans un article décolonial : « Le point

27. Cf., en particulier, Sharon Crasnow (2013).

de vue duquel je peux me prononcer du fait de ma positionnalité spécifique : femme blanche universitaire, cisgenre et non-hétérosexuelle » (2017). D'autres chercheurs décoloniaux font la liste des diverses positionnalités à prendre en compte : « âge, classe sociale, ethnicité, genre, langue, statut marital, nationalité, profession, religion » (Bilgen, Nasir & Schöneberg 2021 : 523).

Le problème que soulève la théorie du « point de vue » pour des chercheurs est alors le suivant : écrire à partir du « point de vue » de femmes sur la base d'enquêtes menées auprès d'elles, est-ce une pratique scientifique réservée aux femmes ou peut-elle être accessible aux hommes, qui n'ont pas vécu l'expérience de la condition féminine, et selon quels critères ? La même question se pose pour les études décoloniales. Faut-il nécessairement être un ex-colonisé pour mener des recherches relatives à des ex-colonisés, ou plus généralement sur la colonialité ? Une positionnalité identitaire analogue à celle des sujets enquêtés est-elle indispensable ? Ce n'est en tout cas pas le choix de Pierre Bourdieu (2001) : bien qu'il ait sans cesse insisté sur l'opposition « dominé/dominant » (en termes de classe sociale), il n'en tire pas des conclusions radicales et considère que le chercheur issu des classes dominantes peut, grâce à la réflexivité, se libérer sous certaines conditions des préjugés de sa classe d'origine, pour identifier et gérer les biais de l'enquête dus à une interaction asymétrique entre l'enquêteur et les sujets de son enquête.

L'anthropologie est particulièrement concernée, dans la mesure où les anthropologues ont comme profession de recueillir le plus fidèlement possible le « point de vue » des autres, tel que ceux-ci l'expriment (de nombreux sociologues ou politistes font aujourd'hui de même). En outre, ce sont les groupes subalternes, dominés, exclus, discriminés, marginalisés, exploités, colonisés, qui ont été et restent souvent les thèmes de recherches favorisés des anthropologues, au Nord comme au Sud : on peut caractériser cette tendance forte comme un « populisme méthodologique » inhérent à la discipline, à distinguer du populisme idéologique (Olivier de Sardan 2015c). D'où cette question simple, mais décisive pour tous ceux qui font des sciences sociales leur profession : même s'ils ne sont ni prolétaires, ni femmes, ni ex-colonisés, mais s'ils procèdent par des *enquêtes anthropologiques rigoureuses et approfondies*, les socio-anthropologues quels que soient leur classe sociale, leur genre, ou leur nationalité/ethnicité sont-ils légitimes pour rendre compte du « point de vue » de prolétaires, de femmes ou d'ex-colonisés ?

La littérature féministe ne donne pas une réponse claire. Alison Wylie (2003) comme Sandra Harding (2009) semblent hésiter entre un « oui » (mais, sous conditions) et un « non » (mais, peut-être). Il en est de même pour la littérature décoloniale, qui n'ose pas ouvertement exclure. Par exemple,



dans son compte rendu du livre de Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies* (1999), Carla Wilson (2001) souligne que l'autrice n'a pas vraiment abordé le thème des chercheurs non indigènes et il est difficile de savoir ce qu'elle pense à ce sujet. Faye Harrison est aussi un exemple de cette ambiguïté. Elle affirme que « les anthropologues ayant une expérience et un statut en tant que membres de groupes sociaux opprimés en raison de la race, de l'ethnicité, de la nationalité, de la classe sociale et/ou du genre » ont « un rôle central à jouer pour construire une science de l'humanité authentique basée sur l'égalité et la justice » (1997 : 105). Mais elle se défend par ailleurs de toute « essentialisation des identités et des points de vue » (*Ibid.* : VIII).

Pour beaucoup de théoriciennes féministes, suivies en cela par les auteurs décoloniaux, le « point de vue » est une perspective qui serait collective ou communautaire et non individuelle (Harding 2009 : 195 ; Grasswick 2011 : xvii). S'agit-il d'une dérivation de la « conscience de classe » marxienne, devenant une conscience collective féministe ou décoloniale ? Et quelle en est alors la base ou l'expression empirique ? C'est un sujet complexe : en quoi, comment et jusqu'à quel point un groupe social subalterne ou stigmatisé ayant une identité sociale commune partage-t-il le même « point de vue » ? Cela supposerait que la grande majorité des acteurs de ce groupe ait une expérience identique de la subalternité ou de la discrimination, et que cette expérience commune induise un « point de vue » commun sur le monde social : ces deux conditions sont loin d'être évidentes. Et qui est mandaté ou légitime pour s'en faire le porte-parole ? En tout cas, en ce qui concerne les chercheurs et universitaires, dont les textes sont individuellement signés, le « point de vue » *personnel* reste incontournable, au-delà des effets d'école ou des déclarations d'allégeance, et la question de la positionnalité identitaire individuelle se pose bel et bien. C'est ainsi que de moins en moins d'étudiants européens s'engagent dans des cursus d'études africaines, pour lesquelles ils ne se sentent plus légitimes : sous l'influence des études décoloniales, ils considèrent l'identité comme un prérequis qui leur fait défaut.

### Les positionnalités scientifiques construites

Pour avancer dans ce débat, il faut mettre en cause la réduction, par la littérature féministe et décoloniale, de la positionnalité du chercheur à sa seule positionnalité identitaire. Certes, la positionnalité identitaire est une réalité qu'on ne peut ignorer. Et elle peut bien évidemment être un facteur parfois décisif de la production de connaissances inédites ou de perspectives nouvelles. Le cas de l'anthropologue américaine Annette Weiner (1983) est à cet égard exemplaire : elle a étudié les mêmes populations que Bronislaw Malinowski dans les îles Trobriand, mais en s'intéressant aux femmes alors que son illustre devancier s'était concentré sur les hommes. Néanmoins,

une autre dimension de la positionnalité, tout aussi importante, reste presque totalement oubliée dans la théorie du « point de vue » : à côté des positionnalités identitaires, et relativement indépendamment de ces dernières, il existe aussi des *positionnalités scientifiques choisies*, ou plus exactement « construites ».

Quatre d'entre elles sont essentielles : les options méthodologiques, les thèmes de recherche, l'engagement politique et les options épistémologiques<sup>28</sup>. Ces dernières nous concernent ici plus particulièrement, car ce sont des éléments cruciaux de tout processus de recherche. Pour ma part, j'ai acquis une compétence en méthodes qualitatives et non quantitatives ; je mène des recherches sur les politiques publiques et non sur la musique ; j'agis pour que mes résultats suscitent des réformes citoyennes, au lieu de me cantonner à la seule production de connaissances, tout en distinguant ma pratique scientifique de mon militantisme politique ; et, enfin, j'ai adopté une perspective constructiviste réaliste plutôt que positiviste ou post-moderne. Toutes ces décisions personnelles, et les pratiques qu'elles impliquent, ne sont pas des conséquences nécessaires de mon identité sociale, genrée ou ethnique, loin de là, et pourtant elles jouent un rôle déterminant dans les orientations et dans les résultats de ma recherche, et de toute recherche. Chaque chercheur est confronté à de tels choix.

L'épistémologie est en effet un choix scientifique. Et pourtant, la théorie du « point de vue » la rabat sur les positionnalités identitaires. Mes options épistémologiques dépendraient de mon genre, de mon lieu de naissance, de ma nationalité, de mon statut social originel ou de ma couleur de peau. La validité des connaissances que je produis serait indexée sur mon « point de vue », lui-même référé à mon identité : par exemple, du Nord ou du Sud, européen ou africain. C'est bien ce qu'affirme Ramón Grosfoguel :

« Une perspective épistémique basée sur une position subordonnée raciale/ethnique contribue beaucoup à une théorie décoloniale critique et radicale [...]. Nous parlons toujours à partir d'une position particulière dans les structures de pouvoir. Personne n'échappe aux hiérarchies de classe, de genre, de sexe, de spiritualité, de langue, de géographie et de race propres au "système mondial moderne/colonial et capitaliste/patriarcal" » (2011 : 5-6).

### **Agency, ascription, achievement**

Pourtant, le concept d'« agencéité » (*agency*), popularisé par Antony Giddens (1984) et qui est si important en sciences sociales, ne vaut pas que pour les sujets que les chercheurs étudient ; il vaut aussi pour ces derniers, qui ne se réduisent jamais à leur statut ou à leur origine, mais qui ont une

28. On pourrait bien sûr élargir le champ des positionnalités construites des chercheurs, pour prendre en compte, par exemple, le cursus académique et l'expérience professionnelle.

réelle marge de manœuvre dans la façon dont ils exercent leur profession. La compétence méthodologique et épistémologique acquise par un anthropologue est, pour la qualité de son enquête, un atout plus décisif que son identité sociale, bien que celle-ci ne soit pas indifférente. La distinction classique entre *ascription* (les attributs dont l'acteur social est doté du fait de sa naissance) et *achievement* (ce que l'acteur social accomplit du fait de ses efforts personnels) peut être ici mobilisée : au sein du monde professionnel des sciences sociales, *ascription* pourrait être traduit par « positionnalité identitaire », et *achievement* par « positionnalité scientifique construite ».

C'est sur ce plan que la théorie du « point de vue » (décoloniale comme féministe) pose problème. L'une de ses principales inspiratrices, Sandra Harding, évoque cependant, à juste titre, la nécessité de prendre en compte l'*achievement* – c'est le terme même que la philosophe utilise (2009 : 195) –, ce que j'appelle les positionnalités scientifiques construites. Mais l'*achievement* peut-il remplacer l'*ascription* (ce qu'elle dit parfois) ou doit-il s'y superposer (ce que la plupart des féministes semblent penser) ? Dans ce dernier cas, la positionnalité identitaire reste un prérequis : il ne « suffit pas » d'être une femme pour être une théoricienne féministe, il faut « aussi » s'être construite comme féministe et s'être donné les moyens de mener une réflexion (ou des enquêtes) à partir de ce point de vue. Qu'en est-il alors des chercheurs qui n'ont pas la « bonne » positionnalité identitaire ? L'expérience et le savoir-faire (du côté de l'*achievement*) peuvent-ils compenser le handicap identitaire (du côté de l'*ascription*) ?

Je réponds nettement « oui » à cette dernière question : la positionnalité scientifique construite mérite d'être reconnue comme une forme légitime de positionnalité. Celui qui a choisi la recherche de « vérités » empiriquement fondées sur des fragments du monde social (vérités qui n'existent, dès que l'on s'éloigne des faits bruts, que sous forme de plausibilités), et qui a mené de longues études en ce sens, bien souvent pour échapper à l'idéologie suprématiste occidentale, devrait lui aussi être pris en compte par la théorie du « point de vue », être considéré comme ayant lui aussi un « savoir situé » (*situated knowledge*) selon Donna Haraway (1988), et bénéficier lui aussi, sinon d'un « privilège épistémique » du moins d'une « égalité épistémique », au nom de cette positionnalité scientifique construite. D'autant plus que son choix professionnel et les propriétés inhérentes à la méthode ethnographique impliquent qu'il accorde la plus grande attention et la plus grande écoute aux divers « points de vue » des membres des groupes subalternes : il a adhéré aux contraintes de la raison contextuelle.

Élargir et assouplir ainsi la théorie du « point de vue » permet d'éviter les critiques souvent formulées contre les « politiques identitaires » (*identity politics*) au sein des universités, qui valorisent un auteur par rapport aux

seules identités sociales qui ont pu ou peuvent le désavantager ou le discriminer, sans tenir compte des multiples autres rôles, facettes et surtout expériences dont sa carrière est constituée (Corfield 2021). Une approche non idéologique et empiriquement ancrée ne subordonnera pas les choix personnels aux statuts hérités, et combinera sagement les positionnalités identitaires et les positionnalités scientifiques construites. Leurs relations doivent être conçues comme dialectiques, mouvantes, non déterministes. On rejoint alors le débat méthodologique classique en anthropologie sur les avantages respectifs d'être plus ou moins perçu comme *insider* ou *outsider*, chacune des deux positions (toujours relatives) ayant ses avantages et ses inconvénients<sup>29</sup>. Toute positionnalité identitaire comporte des biais, dont il faut tenir compte, mais ouvre des pistes spécifiques, qu'il s'agit d'explorer.

### **Le point de vue des élites issues de groupes subalternes**

Un autre argument pour relativiser le poids des positionnalités identitaires est avancé par le philosophe Olúfemi O. Táíwò. Il rappelle que les universitaires américains originaires d'Afrique comme lui-même (descendants d'esclaves ou de migrants, et donc issus le plus souvent de milieux pauvres et stigmatisés par la majorité des élites blanches), font désormais partie des élites, et bénéficient même d'une forme de « déférence » particulière en raison de la large diffusion de la théorie du « point de vue » au sein de l'intelligentsia, qui les rend seuls légitimes pour parler des Africains Américains. Pourtant, les élites d'un groupe social dominé, méprisé ou marginalisé ne sont pas automatiquement les représentants autorisés de ce groupe, loin de là : « Considérer que les intérêts des élites d'un groupe sont nécessairement ou même probablement alignées sur les intérêts du groupe tout entier implique une naïveté à laquelle nous ne pouvons souscrire » (Táíwò 2023 : 5). La théorie du « point de vue » n'évite pas cette naïveté quand elle affirme que des élites universitaires issues de groupes subalternes ont un avantage épistémique considérable : ce cumul leur permettrait d'être des « extérieurs de l'intérieur » (*outsiders within*), ou d'avoir une « double conscience », autrement dit d'ajouter une identité érudite à une identité originelle qui demeurerait « subalterne », malgré la promotion sociale. Mais la théorie du « point de vue » est très peu sensible à l'autre face de la médaille : la promotion au sein des élites implique *de facto* une sortie de la subalternité, qui a ses côtés négatifs, comme les malentendus et les fossés qui peuvent s'être instaurés avec les membres restés subalternes de ces groupes, dont les conditions et les « points de vue » (eux-mêmes diversifiés) sont souvent

29. Cf. l'étude de cas de Fatoumata Ouattara (2004), qui souligne certaines difficultés de la position d'« insider » pour le chercheur.

très différents de ceux des élites issues de leurs rangs. D'une certaine façon, Donna Haraway est consciente du problème quand elle affirme la nécessité (pour les féministes) de l'objectif d'objectivité et met en garde contre certains pièges de la théorie du « point de vue » :

« Il est primordial d'établir la capacité de voir à partir des périphéries et des profondeurs. Mais il existe également un grave danger de romantisme et/ou d'appropriation de la vision des moins puissants tout en prétendant voir à partir de leur position » (1988 : 583-584).

Un universitaire issu d'un milieu subalterne n'est plus vraiment subalterne et il ne peut prétendre exprimer les perceptions et représentations de l'ensemble de ce milieu que s'il procède à des recherches fines à ce sujet. Il a, certes, les avantages non négligeables de la familiarité, de la langue et de la mémoire, mais son « privilège épistémique » (identitaire) s'arrête là.

Enfin, dans une critique de l'ouvrage de Martin Nakata (2007) revendiquant le privilège du « point de vue indigène », Vicki Grieves (2009 : 201) a souligné les dangers d'homogénéisation que peut recouvrir ce concept<sup>30</sup>. Le « point de vue » identitaire d'un auteur originaire du peuple indigène A ne lui donne aucun privilège épistémique pour parler du « point de vue » du peuple indigène B, et encore moins du « point de vue » de l'ensemble des peuples indigènes. Pas plus que le « point de vue » identitaire d'un auteur décolonial ne lui donne de privilège épistémique pour parler du « point de vue » de tous les peuples anciennement colonisés.

### **La multiplicité des points de vue et des intérêts**

Un dernier problème se pose. Si l'on peut facilement convenir avec les postcoloniaux et les décoloniaux qu'il est indispensable que les sciences sociales recueillent et documentent le mieux possible le point de vue des groupes subalternes quels qu'ils soient, et que le monde ne soit plus raconté uniquement ou majoritairement du « point de vue » des dominants, des hommes, de l'Occident, comme il l'a trop longtemps été, cela signifie-t-il que le « point de vue » des subalternes et des dominés suffit dès lors pour dire la vérité sur la réalité du monde social ? Ne doit-on pas aussi s'intéresser à d'autres « points de vue » ? Quand Donna Haraway argumente en faveur du « privilège d'une perspective partielle » (1988), on peut préférer « choisir » une autre perspective épistémologique, en adoptant dans sa pratique de recherche une « perspective multi-partiale », plus en phase avec la raison empirique (ce qui n'empêche en rien de « choisir » par ailleurs une « positionnalité civique » partielle). De plus en plus de travaux anthropologiques

30. En termes de positionnalités identitaires, qui en l'occurrence sont à prendre en compte, Martin Nakata est originaire du peuple insulaire du détroit de Torrès (Australie), tandis que Vicki Grieves est Worimi, peuple aborigène de la Côte de la Nouvelle-Galles du Sud (Australie).

relèvent d'une «anthropologie centrée sur des arènes» où interagissent des groupes différents, et non plus de la classique «anthropologie centrée sur un groupe» (Bierschenk & Olivier de Sardan 2021).

Je terminerai cette partie par un retour à Max Weber, car on peut lui imputer la paternité de la théorie du «point de vue», bien avant Lukacs, mais dans un sens qui prend essentiellement en compte les positionnalités scientifiques construites. En 1904, persuadé de «la variabilité incessante des points de vue<sup>31</sup> concrets sous lesquels la réalité empirique prend une signification» (Weber 1965 [1904]: 212), il déclare qu'il «n'existe absolument pas d'analyse scientifique "objective" de la vie culturelle [c'est-à-dire sociale] [...] qui serait *indépendante* de points de vue spéciaux et unilatéraux, grâce auxquels ces manifestations se laissent, explicitement ou implicitement, consciemment ou inconsciemment sélectionner pour devenir l'objet de la recherche» (*Ibid.*: 152). Il se moque de «l'illusion naïve du savant qui ne se rend pas compte que dès le départ, en vertu même des idées de valeur avec lesquelles il a abordé inconsciemment sa matière, il a découpé un segment infime dans l'infinité absolue [de la réalité] pour en faire l'objet de l'examen qui seul lui *importe*» (*Ibid.*: 168). Le «point de vue» du chercheur, pour Max Weber, correspond à ce qui *importe* à ce dernier, à ce qui l'*intéresse* dans le «réel de référence» qu'il a *choisi* de se donner pour objet, aux questions qu'il se pose face à ce réel, compte tenu du contexte historique, épistémologique et méthodologique où il se situe :

«[A]ucun de ces systèmes de pensée dont nous ne saurions nous passer si nous voulons saisir les éléments chaque fois significatifs de la réalité ne peut épuiser sa richesse infinie. Ils ne sont rien d'autre que des essais pour mettre de l'ordre dans le chaos des faits que nous avons fait entrer dans le cercle de notre *intérêt*, sur la base chaque fois de l'état de notre connaissance et des structures conceptuelles qui sont à notre disposition» (*Ibid.*: 202-203).

Ces *intérêts* du chercheur ne sont pas que scientifiques, ils sont aussi politiques : Max Weber reconnaît que «dans le domaine de notre discipline les conceptions personnelles du monde interviennent habituellement sans arrêt dans l'argumentation scientifique» (*Ibid.*: 126). Mais il entend distinguer les unes et les autres, et ne pas laisser les premières prendre le pouvoir sur les secondes. Autrement dit, les positionnalités épistémologiques et méthodologiques, qui sont des positionnalités scientifiques construites, doivent rester autonomes par rapport aux positionnalités civiques, également construites, sans pour autant les nier ou les éliminer.

31. Tous les mots soulignés dans les citations de Max Weber qui vont suivre sont de mon fait.

## Les asymétries conceptuelles et institutionnelles dans la production du savoir en sciences sociales : une approche non idéologique

219

Une perspective décoloniale « non idéologique » (si tant est qu'elle existe) supposerait d'accepter les deux constats que nous venons de présenter, bien loin de la radicalité épistémologique du noyau dur des études décoloniales : a) la raison empirique est aujourd'hui pour l'essentiel en rupture avec l'occidentalo-centrisme et l'idéologie coloniale (même s'il peut y avoir des exceptions) ; et b) les options épistémologiques sont largement optionnelles et relèvent de l'agencéité du chercheur.

Mais il n'en reste pas moins vrai qu'entre les recherches en sciences sociales menées en Europe et celles menées en Afrique, il existe de nombreuses et fortes asymétries au détriment des premières (Connell, Beigel & Ouédraogo 2017)<sup>32</sup>. Ces asymétries dont nous allons examiner quelques dimensions sont en partie, mais en partie seulement, des legs coloniaux. Toutefois, les théoriciens décoloniaux en tirent une conséquence radicale très surprenante : il faudrait rompre avec la communauté internationale des sciences sociales plutôt que de tout faire pour mieux y intégrer les chercheurs africains. Sabelo Ndlovu-Gatsheni le dit explicitement :

« Dans la perspective décoloniale, les méthodes et méthodologies de recherche ne sont jamais neutres mais sont démasquées comme des technologies de subjectivation ou même des outils de surveillance qui empêchent l'émergence de pensées alternatives, de logiques alternatives, de visions du monde alternatives. Les méthodologies de recherche sont des instruments de contrôle » (2020 : 35).

Une telle assertion est purement idéologique et totalement irresponsable. Au lieu d'encourager les jeunes chercheurs africains à s'approprier les méthodes des sciences sociales ou à les améliorer, afin qu'ils puissent créer des concepts innovants adaptés aux contextes africains modernes, Ndlovu-Gatsheni leur demande d'abandonner tous liens avec la raison empirique, et de déployer une raison alternative qui les couperait complètement du monde scientifique contemporain. Kate Meagher a raison de mettre en garde : « Le rejet radical par les chercheurs décoloniaux de toute influence occidentale risque en fait de perpétuer les processus de domination coloniale » (2025 : 413).

En ce qui concerne les inégalités structurelles dans la production de connaissances en sciences sociales entre la France et l'Afrique, de nombreuses voix critiques se sont élevées, dès les années 1970, au sein même de l'anthropologie (Copans 1974 ; Dozon 2024). Au fil du temps, certaines inégalités

32. Pour une description de nombreuses asymétries entre l'Occident et le reste du monde, en ce qui concerne spécifiquement l'histoire de la sociologie, cf. Stéphane Dufoix & Éric Macé (2019).



ont disparu, d'autres se sont atténuées, mais beaucoup subsistent encore. Il faut donc les identifier et les documenter de façon minutieuse. Quelques rares chercheurs décoloniaux le font. On peut ainsi créditer Mudar Kassis, Rita Giacaman et Maher Hashweh, les auteurs de l'article «Decolonizing Knowledge Production» (2022), d'avoir adopté une telle perspective. Loin de s'aventurer dans une dénonciation épistémologique hasardeuse, ils inventorient un ensemble de caractéristiques concrètes de la production des savoirs scientifiques dans le monde qui pénalisent lourdement les universitaires et chercheurs du Sud : les critères servant de base à la bibliométrie internationale et au classement des revues, au détriment de la qualité et de l'intérêt social de travaux échappant à cette standardisation ; le primat accordé aux sciences expérimentales, aux sciences de l'ingénierie et de la technologie, ainsi qu'aux sciences de la santé aux dépens des sciences sociales ; l'hégémonie de la langue anglaise aux dépens de toutes les autres langues ; la prépondérance des conceptualisations et des paradigmes en vogue dans les revues phares du Nord aux dépens de productions théoriques originales issues des contextes du Sud.

On peut d'ailleurs constater que de nombreux chercheurs du Nord (non anglophones et relevant des sciences sociales) sont aussi victimes de cette forme de *New public management* appliquée à la recherche. Mais ils le sont nettement moins que leurs collègues africains. Je propose ici d'analyser les deux principaux axes de ces asymétries structurelles entre sciences sociales en Occident et en Afrique (bien plus désavantagées à cet égard qu'en Amérique du Sud ou en Inde) : d'une part, les biais conceptuels et, d'autre part, les handicaps institutionnels. Les uns et les autres suscitent de nombreuses inégalités et distorsions dans la production de connaissances par rapport à l'Europe ou à l'Amérique du Nord.

### **L'occidentalo-centrisme conceptuel**

Il existe en effet des «biais conceptuels» dans les relations scientifiques Occident-Afrique, en particulier en sciences sociales<sup>33</sup>. C'est ce que Gareth Austin (2007) appelle l'«eurocentrisme conceptuel». Les configurations conceptuelles les plus utilisées en sciences sociales sont issues de recherches menées au Nord, qui sont encore de loin les plus nombreuses, mais elles sont trop souvent employées «mécaniquement», par des chercheurs africains comme américains ou européens, dans des recherches conduites en Afrique, projetées sur des réalités qu'elles décrivent ou expliquent mal, ou bien sur

33. Le terme «Afrique» est ici utilisé par commodité, par contraste avec «Occident» : ce sont ces catégories générales qu'emploient les études décoloniales. Mais, dans cette partie, je m'appuierai sur ma longue expérience personnelle des universités et centres de recherche en sciences sociales dans les seuls pays francophones, sans prétendre englober les pays arabophones, anglophones ou lusophones. C'est donc l'Afrique francophone qui sera le référent empirique du terme «Afrique» dans les pages qui suivent.

des contextes qu'elles déforment parfois gravement. En outre, et c'est un phénomène tout aussi important bien que passé sous silence, les productions conceptuelles originales de recherches menées en Afrique sont inversement méconnues au Nord<sup>34</sup>. Il en a longtemps été de même pour un pionnier des sciences sociales d'ascendance afro-américaine comme William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963). Cela impacte une opération centrale de la raison empirique : la comparaison (Austin 2007 : 3). La connaissance empirique des contextes africains par les chercheurs africains doit leur permettre de produire des concepts innovants pouvant être confrontés avec les concepts élaborés au Nord et les contextes du Nord<sup>35</sup>. C'est ce que soulignent deux auteurs décoloniaux, Adom Getachew et Karuna Mantena, qui demandent aux chercheurs en science politique des pays du Sud de créer des « concepts alternatifs », afin de « revigorer la pratique de la théorie politique en tant que telle » (2021 : 361-362). Les « innovations conceptuelles » et les « réanimations conceptuelles » (modifications de concepts existants) qu'ils appellent de leurs vœux témoignent d'une démarche qui « n'a pas besoin de commencer ou se conclure par le rejet de la pensée politique occidentale, mais qui dynamise plutôt un dialogue continu et critique avec elle » (*Ibid.* : 380).

Deux précisions s'avèrent ici nécessaires. D'une part, les concepts des sciences sociales sont toujours plus ou moins indexés sur les contextes à partir desquels ils ont été élaborés, et gardent donc plus ou moins certaines traces de leur « réel de référence », traces qui varient certes selon leur niveau de généralité, mais qui ne sont jamais abolies (Passeron 1991 ; Fardon 1990). Les concepts totalement « purifiés » ou « désincarnés », qui pourraient être appliqués dans n'importe quel contexte social, en tout temps et en tout lieu, sont des chimères. C'est une différence majeure avec la perception que beaucoup de philosophes ont des concepts : plus ils sont abstraits mieux ils fonctionnent. Max Weber avait, il y a longtemps, souligné que « plus la validité, c'est-à-dire l'*extension*, d'un concept générique est large, plus aussi il nous éloigne de la richesse de la réalité » (1965 [1904] : 165).

D'autre part, les concepts des sciences sociales peuvent néanmoins voyager, ils ne sont pas condamnés à l'immobilité. Autrement dit, bien qu'extraits d'un ensemble sociohistorique particulier, ils peuvent fonctionner, toujours au prix d'adaptations, dans d'autres ensembles sociohistoriques. C'est ce qui rend possible le comparatisme, diachronique comme synchronique. Au

34. Cf. Stéphane Dufoix (2023) pour le cas de la sociologie.

35. Je compare ici les conditions de production conceptuelles et institutionnelles respectives entre chercheurs du Nord et chercheurs du Sud pris globalement. Mais bien entendu, à titre individuel, un chercheur du Sud peut parfaitement mener des recherches au Nord au même titre qu'un chercheur du Nord, et *vice versa*, sous conditions de stratégies d'adaptation, de familiarité et de compétences linguistiques particulières à chaque cas ; cf., par exemple, Judith Scheele (2022).

cours de ces voyages, les concepts entrent en dialogue à la fois avec d'autres contextes et d'autres chercheurs, lesquels procèdent à leurs aménagements ou à leurs modifications<sup>36</sup>, ou bien proposent de façon alternative de nouveaux concepts plus pertinents.

Que des concepts initialement « ancrés » en Europe ou aux États-Unis soient « customisés » ou « vernacularisés » pour apporter une nouvelle intelligibilité sur des processus sociaux en Afrique n'a donc en soi rien de scandaleux et ne doit pas déclencher un procès en occidentalisme, à condition que l'on accepte et facilite les voyages inverses. L'adaptation créatrice est une forme légitime parmi d'autres de l'innovation conceptuelle. Mais, bien sûr, elle ne doit pas être la seule. Plus généralement, la capacité d'innovation conceptuelle (et non la fixation sur les seuls savoirs ancestraux) est un enjeu majeur pour les sciences sociales africaines, ce qui implique que ces nouveaux concepts soient fondés sur l'enquête, attachés à des réalités sociales étudiées, ce qui les différencie des concepts philosophiques tels ceux que développe Achille Mbembé, par exemple.

Un autre problème réside dans le voyage à sens unique des concepts. Bien peu de concepts produits à partir des réalités africaines contemporaines ont été exportés et adaptés vers l'Europe<sup>37</sup>, malgré diverses tentatives en vue de promouvoir des « théories provenant du Sud » (Comaroff & Comaroff 2012), ou de proposer des concepts inédits, innovants, issus de terrains africains mais qui pourraient être opérationnels en terres européennes<sup>38</sup>. Les sessions de formation dans le monde de la recherche, où les concepts jouent un rôle important, se font presque toujours à sens unique : des enseignants ou experts européens viennent former des apprenants africains, ce qui est souvent utile mais perpétue les asymétries, alors que dans différents domaines de nombreux enseignants ou experts africains peuvent aussi avantageusement former des apprenants européens, ce qui reste encore bien trop rare<sup>39</sup>.

Au-delà de la faible remontée conceptuelle du Sud vers le Nord, c'est aussi la question du comparatisme Sud-Nord (et *vice versa*) qui est posée. Le comparatisme Nord-Nord est très fréquent, sous forme quantitative ou même

36. À titre d'exemple, cf. Michael Löwy (1999) pour le concept d'« affinité sélective » ou l'adaptation à la Côte d'Ivoire du concept de « lien social » par Francis Akindès (2003).

37. On peut citer une exception qui reste peu connue : les travaux du sociologue et anthropologue James Clyde Mitchell (1969) sur les réseaux de migrants en Afrique du Sud ont été le point de départ de la théorie des réseaux, largement diffusée et utilisée depuis dans les sciences sociales au Nord.

38. Par exemple, les concepts de « multi-redevabilités » (Blundo 2015), de « sédimentation des politiques publiques » (Bierschenk 2014), ou bien de « normes pratiques » (Olivier de Sardan 2021), issus d'enquêtes de terrain en Afrique de l'Ouest en anthropologie des politiques publiques seraient de bons candidats.

39. Les chercheurs nigériens et béninois du Laboratoire d'études et de recherches sur les dynamiques sociales (LASDEL) ont ainsi animé en France une formation à la socio-anthropologie du développement pour des cadres de l'Agence française de développement (AFD), en 2008. Mais cela est resté une exception rarissime.

qualitative. Le comparatisme Sud-Sud ou Afrique-Afrique l'est moins, mais il existe. Le comparatisme Sud-Nord ou Afrique-Europe est quasiment inexistant, avec quelques rares exceptions<sup>40</sup>. Pourtant, rien n'empêche de comparer par l'enquête les maternités nigériennes et les maternités danoises, un collège à Abidjan et un collège à Marseille (à rebours des comparaisons implicites et normatives de l'idéologie euro-centrique). L'anthropologie du développement en Afrique peut éclairer ou inspirer la sociologie des organisations en Europe (Friedberg 2022). Ce sont les comparaisons empiriques qui permettent l'émergence de nouveaux concepts : les comparaisons Afrique-Europe aideraient ainsi à rompre l'isolement conceptuel des sciences sociales africaines et stimuleraient leur originalité conceptuelle.

### **Les handicaps sociaux et institutionnels des savoirs au Sud**

Tout en restant dans la problématique de la production des savoirs, passons de l'épistémologie à la sociologie comparative de la recherche, et prenons l'exemple des sciences sociales en Afrique francophone. Si les inégalités dont elles souffrent ne sont pas imputables à la domination d'une épistémologie occidentale héritée des Lumières comme le soutient la décolonialité idéologique, ces inégalités existent bel et bien mais elles renvoient à plusieurs facteurs sociologiques, économiques, politiques et institutionnels contemporains, imbriqués et superposés, identifiables empiriquement. On peut citer pêle-mêle quelques éléments de diagnostic : les frontières créées par les classifications en « aires culturelles » fréquentes en sciences sociales ; l'hégémonie mondiale des méthodes quantitatives standardisées, propres à la raison statistique, peu sensibles aux contextes locaux et aux spécificités culturelles qu'étudie la raison contextuelle ; le dénuement qui est le plus souvent le lot des universités africaines ; le manque quantitatif et qualitatif d'enseignants bien formés dans de très nombreuses universités africaines autant surpeuplées et « massifiées » que sous-encadrées, entraînant une qualité méthodologique, conceptuelle ou rédactionnelle insuffisante de nombreuses recherches empiriques, ce qui ne leur permet pas d'accéder aux publications internationales ; la « fuite des cerveaux » vers les universités américaines et européennes des meilleurs chercheurs africains.

Prenons un symptôme qui relève de multiples causes : l'« endogamie citationnelle » au Nord, qui exclut largement les chercheurs africains francophones en sciences sociales, moins nombreux, moins connus, moins publiés, et bien moins cités. La plus grande partie des chercheurs européens et américains les ignore et ne s'y réfère qu'exceptionnellement. Cette situation renvoie

40. Pour la police, cf. Thomas Bierschenk (2016).

entre autres aux maisons d'édition et aux revues, quasiment toutes situées au Nord, même quand elles traitent de l'Afrique<sup>41</sup>, comme leurs réseaux d'évaluateurs ; à l'histoire des sciences sociales, nées et développées presque exclusivement au Nord pendant de nombreuses décennies et qui ont donc accumulé une avance et un stock important d'ancêtres éminents et de références prestigieuses ; aux ressources bibliographiques, concentrées là aussi au Nord jusqu'à aujourd'hui (l'internet ouvre de nouveaux accès mais ne suffit pas à combler l'écart) ; au prestige d'un petit nombre d'universités occidentales qui ont drainé les meilleurs étudiants du Sud jusqu'à aujourd'hui et les drainent encore ; aux effets d'école et de clientèle intellectuelle qui créent des réseaux de citations mutuelles, etc. L'idéologie eurocentriste ou occidental-centriste joue aussi son rôle dans cette asymétrie majeure.

Mais tout cela n'est pas une affaire d'épistémologie. Ces marginalisations ou ces inégalités, historiquement et sociologiquement engendrées, ne sont d'ailleurs pas les seules, et bien d'autres existent, qui touchent d'autres catégories de chercheurs ou les mêmes, comme l'inégalité linguistique. L'anglais, nous l'avons vu, est devenu la langue ultra-dominante des sciences sociales, qu'on le veuille ou non : tous ceux à travers le monde dont l'anglais n'est pas la langue maternelle, et plus encore ceux qui durant leurs études ont été très peu ou très mal exposés à l'anglais, ont des handicaps professionnels importants en termes d'écriture et de publications, face à leurs collègues anglophones. Les chercheurs africains francophones sont à cet égard les plus pénalisés.

Au-delà de ces facteurs multiples et enchevêtrés, un constat central s'impose : les chercheurs africains se trouvent aujourd'hui dans de mauvaises ou très mauvaises conditions pour exercer leur métier, et cela pour trois raisons fondamentales. Tout d'abord, ceux qui réussissent à entrer à l'université sont issus de systèmes scolaires de moindre qualité et partout sinistrés, notamment depuis la catastrophique politique de l'ajustement structurel imposé aux pays africains par le FMI et la Banque mondiale dans les années 1980. Les étudiants rencontrent donc de sérieuses difficultés. En second lieu, les enseignements de sciences sociales dans les universités africaines sont le plus souvent défaillants en termes méthodologiques et théoriques : rarement mis à jour et relevant même parfois de la vieille perspective positiviste, ils ne transmettent que très imparfaitement les bases et les savoir-faire de la raison empirique, et en particulier ceux de la raison contextuelle. Et enfin, voire surtout, les gouvernements africains

41. Citons, comme exceptions, les publications du Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (Council for the Development of Social Science Research in Africa, CODESRIA) et la récente revue *Global Africa* (en ligne : <https://www.globalafricasciences.org/fr>).

francophones, contrairement aux pays occidentaux, ne consacrent quasiment aucun budget propre à la recherche, et celle-ci dépend donc beaucoup trop du monde du développement (Bierschenk & Mongbo 2000).

Une analyse non idéologique de la décolonialité serait ici très pertinente, car ce sont les bailleurs de fonds internationaux qui détiennent les clés du coffre. Et ce sont eux qui imposent leurs termes de référence aux chercheurs, c'est-à-dire les thèmes et les méthodes, autrement dit l'essentiel. La recherche africaine en sciences sociales est donc bien trop à la remorque de l'industrie du développement, qui demeure fortement occidental-centrée. Les chercheurs africains sont souvent contaminés par les pratiques habituelles du monde de la consultance, qui est la formule de production de connaissances privilégiée par les bailleurs de fonds et dont ceux-ci restent les maîtres. Les règles du jeu de la consultance sont différentes de celles de la recherche et déteignent défavorablement sur celle-ci<sup>42</sup>. En outre, dans le cas des appels d'offres internationaux relatifs à l'Afrique, qui exigent de plus en plus une collaboration entre chercheurs africains et européens, ce sont presque toujours les laboratoires européens qui élaborent en amont la problématique et l'approche conceptuelle avant d'inviter leurs collègues africains à monter à bord, et ce sont encore eux qui pilotent en aval les publications. Par ailleurs, les bureaux d'études du Nord montrent une forte tendance à prendre les chercheurs africains comme de simples enquêteurs et producteurs de données.

L'une des priorités pour préparer l'avenir, mais aussi pour améliorer le présent, serait donc la promotion et le financement par les États africains eux-mêmes d'une recherche africaine en sciences sociales indépendante. Mais cela reste hélas un horizon sans doute lointain, non seulement pour des raisons budgétaires, mais aussi parce que l'actualité politique n'est guère propice à la liberté d'expression nécessaire à la recherche. Quand les États sont défaillants, ce qui est la situation générale, il faudrait au moins que les institutions internationales acceptent de financer directement les laboratoires africains sur la base de propositions, de problématiques et d'approches conceptuelles originales de ces derniers. On en est encore très loin, malgré quelques exceptions, fort rares. Les discours des bailleurs de fonds résonnent certes de mots tels que « participation », « partenariat », « co-production », « appui », « soutien », mais ils continuent en même temps à imposer aux chercheurs africains leurs thèmes, leurs priorités, leurs protocoles, leurs formats, leurs règles du jeu, leurs évaluations, leurs programmes, soit directement, soit par le truchement de laboratoires ou de bureaux d'études européens et nord-américains.

42. Cf. Jean-Pierre Olivier de Sardan (2012), Mahmood Mamdani (2011), Jean-Bernard Ouedraogo & Carlos Cardoso (2011 : xxi).



La prétendue révolution épistémologique suppose non seulement le rejet global de la science occidentale, mais aussi son remplacement par des épistémologies « du Sud », pour les décoloniaux les plus radicaux, ou au minimum la reconnaissance de ces dernières comme étant elles aussi des sciences véritables, pour les autres. Mais quelles sont donc ces sciences alternatives ? On croit comprendre qu'il s'agit des savoirs endogènes/indigènes méprisés ou détruits par les colonisateurs. Ce sont donc en particulier les savoirs traditionnels, mythiques, religieux, magiques, thérapeutiques, politiques, ceux-là mêmes que de très nombreux travaux anthropologiques ont décrits et revalorisés comme des productions culturelles majeures. Toutefois, les théoriciens décoloniaux n'admettent pas qu'on les traite juste de productions culturelles, ils veulent leur donner une signification bien plus importante : pour eux, ce ne sont pas de simples productions culturelles, mais des épistémologies à part entière, au même titre que les savoirs scientifiques d'« origine occidentale ».

On peut donc poser cette question : à quel régime scientifique les savoirs endogènes/indigènes sont-ils censés être équivalents ou même se substituer ? Sans doute à tous puisque, on l'a vu, les auteurs décoloniaux ne font aucune distinction entre les régimes épistémologiques différents qui structurent le monde scientifique contemporain. Essayons néanmoins d'apporter quelques éléments de réponse.

Du côté de la raison expérimentale, les mythes indiens sur la création du monde sont-ils à mettre sur le même plan que les sciences de l'univers ? Le projet des études décoloniales rejoindrait en ce cas d'autres projets analogues, par exemple celui des créationnistes qui veulent eux aussi mettre la Bible sur le même plan que les sciences de l'univers. Et ce sont toutes les configurations magico-religieuses alternatives aux savoirs scientifiques « occidentaux » qui devraient alors être considérées comme des sciences de l'univers, y compris les théologies et textes sacrés des Églises chrétiennes qui se sont si longtemps opposées à l'émergence de la raison expérimentale. Mais cela signifierait de fait remplacer la raison expérimentale par la raison magico-religieuse, ce qui est d'ailleurs la revendication de tous les mouvements fondamentalistes en pleine progression à travers la planète aujourd'hui.

Quant à la raison exégétique, il est vrai que les configurations magico-religieuses « du Sud » ont avec elle diverses affinités dans la mesure où elles sont fondées, comme de nombreux textes du corpus philosophique classique, sur des narratifs complexes incitant aux commentaires et proposant des versions originales du bien et du mal, ou des relations entre l'homme et la nature. Philosophie et théologie sont les disciplines directement concernées :



les mythes et visions chrétiennes ou islamiques du monde doivent, en effet, être confrontés à d'autres mythes et visions du monde du «Sud», ou de l'«Est», tout aussi dignes d'intérêt que les religions du Livre, comme l'avait en son temps souligné Marc Augé (1982). Cela a d'ailleurs déjà été fait, bien avant l'éclosion des études décoloniales, par exemple par le père Tempels (1945), missionnaire ethnologue belge de l'époque coloniale, célèbre pour son étude sur la «philosophie bantoue». C'est lui qui a été la cible initiale du débat important sur la «philosophie africaine» déclenché il y a longtemps par des philosophes africains comme Paulin Hountondji (1977), Fabien Eboussi Boulaga (2004) et Marcien Towa (1971), et qui se prolonge jusqu'à Souleymane Bachir Diagne (2000, 2024). Leur critique de l'«ethno-philosophie» et de ses postures idéologiques se démarque en effet judicieusement des visions essentialisées et homogénéisées des sociétés africaines précoloniales relativement à leurs cosmologies, rites, mythes, visions du monde et de l'homme, postures par ailleurs reprises par les études décoloniales. Un élément argumentatif important, qui rejoint notre distinction entre raison empirique et raison exégétique, est le rejet vigoureux par Paulin Hountondji et Marcien Towa de «l'amalgame entre le discours descriptif de l'ethnologie et le discours démonstratif de la philosophie» (Hountondji 2008 : 351). Ils reprochent cet amalgame non seulement au père Tempels, mais aussi à nombre de philosophes africains, car les uns et les autres font l'«apologie» de systèmes de pensée africains au lieu de les décrire. Les auteurs décoloniaux seraient bien inspirés de lire leurs travaux.

Enfin, du côté de la raison empirique, toutes les configurations magico-religieuses, tous les savoirs populaires, du Sud comme du Nord, sont des productions culturelles devant être respectées et documentées. Certes ces configurations et ces savoirs ont, partout dans le monde, certaines bases empiriques, dans certains domaines. Mais ce ne sont pas pour autant des sciences de l'enquête sur le monde social. Ils sont en effet confrontés à trois obstacles majeurs : a) ils sont tissés de jugements de valeur, ce qui est inhérent à leur logique et en fait l'attrait, voire la nécessité : mais la rigueur des sciences sociales implique la nécessaire suspension, dans l'espace de la recherche, des jugements de valeurs sur les connaissances sociales étudiées, que ces jugements de valeurs soient dépréciatifs (cf. idéologie coloniale et occidental-centriste) ou laudatifs (cf. idéologie décoloniale) ; b) ils sont indissociables d'un contexte particulier, alors que les sciences sociales sont multi-contextes et comparatives, capables d'investiguer en profondeur des contextes différents en les traitant à égalité épistémique ; c) ils ne reposent pas sur la plausibilité, la triangulation et l'esprit critique, qui sont des propriétés incontournables de la raison empirique.

Universaliser « pour de vrai » la production des savoirs souvent dominée par le monde scientifique occidental est un objectif politique et scientifique indispensable. Mais diriger la lutte contre une épistémologie des Lumières qui serait encore hégémonique aujourd'hui va à l'encontre de cet objectif. Cette préconisation centrale des études décoloniales est une erreur profonde de diagnostic : elle confond régime épistémologique et idéologie suprématiste occidentale (en raison, entre autres, d'une méconnaissance complète de la réalité des sciences sociales et de leur régime épistémologique), comme elle confond raison empirique et savoirs endogènes/indigènes (ces derniers n'ayant ni l'ambition ni les moyens d'une connaissance véridique de la diversité et de la multiplicité des mondes sociaux).

Cette solution est une fausse piste qui couperait dramatiquement la recherche africaine de la communauté scientifique internationale. Il faut, au contraire, soutenir les chercheurs africains qui améliorent la qualité de leurs formations dans leurs universités, donner à leurs étudiants accès à la raison empirique et à ses exigences méthodologiques, appuyer la recherche africaine en sciences sociales, lui permettre d'être autonome dans ses financements et ses programmes comme dans le choix de ses concepts et de ses sujets (y compris pour analyser empiriquement les séquelles de la colonisation) : c'est ainsi que les chercheurs africains auront de plus en plus leur mot à dire sur la scène internationale, et qu'ils joueront leur propre partition au sein d'un univers scientifique qu'ils contribueront dès lors à rendre plus universaliste au sens non occidental-centré du terme. La décolonisation des savoirs passe par là, et non par une supposée révolution épistémologique.

*Laboratoire d'études et de recherches sur les dynamiques sociales  
et le développement local (LASDEL), Niamey (Niger).  
jpos.niger@gmail.com*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : sciences sociales/*social sciences* – anthropologie/*anthropology* – épistémologie/*epistemology* – idéologie/*ideology* – empirisme/*empiricism* – positivisme/*positivism* – études décoloniales/*decolonial studies* – colonialité/*coloniality* – postcolonialisme/*postcolonialism* – eurocentrisme/*eurocentrism* – théorie du point de vue/*stand point theory*.

Abrahamsen, Rita

2007 « Postcolonialism », in Martin Griffiths, ed., *International Relations Theory for the Twenty-First Century. An Introduction*. London-New York, Routledge: 111-122.

Abu-Lughod, Lila

1991 « Writing against Culture », in Richard Fox, ed., *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research (« School of American Research Advanced Seminar Series »): 137-162.

Agbakoba, Joseph

& Marita Rainsborough, eds

2025 *Beyond Decolonial African Philosophy. Africanity, Afrotopia, and Transcolonial Perspectives*. Abingdon-New York, Routledge (« Routledge Studies in African Philosophy »).

Akindès, Francis

2003 « Le lien social en question dans une Afrique en mutation », in Josiane Boulad-Ayoub & Luc Bonneville, eds, *Souverainetés en crise*. Paris, L'Harmattan / Québec, Presses universitaires de Laval (« Mercure du Nord »): 379-403.

Ali, Zahra & Sonia Dayan-Herzbrun

2017 « Présentation », *Tumultes* 48: *Pluriversalisme décolonial*: 5-13.

Amselle, Jean-Loup

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique »).

Amselle, Jean-Loup & Elikia M'Bokolo, eds

1985 *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte (« Textes à l'appui. Série Anthropologie » 175).

Archibald, Jo-Ann, Jenny Lee-Morgan & Jason De Santolo, eds

2019 *Decolonizing Research. Indigenous Storywork as Methodology*. London, Zed Books.

Augé, Marc

1982 *Le Génie du paganisme*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Austin, Gareth

2007 « Reciprocal Comparison and African History: Tackling Conceptual Eurocentrism in the Study of Africa's Economic Past », *African Studies Review* 50 (3): 1-28.

Bayart, Jean-François

2010 *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique*. Paris, Karthala (« Disputatio »).

Berger, Michele Tracy & Kathleen Guidroz, eds

2009 *The Intersectional Approach. Transforming the Academy through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Berger, Peter & Thomas Luckmann

1986 *La Construction sociale de la réalité*. Trad. de l'américain par Pierre Taminiaux; préf. de Michel Maffesoli. Paris, Méridiens Klincksieck (« Sociétés »).

Bhabha, Homi

1994 *The Location of Culture*. London-New York, Routledge.

Bhambra, Gurinder

2014 « Postcolonial and Decolonial Dialogues », *Postcolonial Studies* 17 (2): 115-121.

Bhaskar, Roy

1978 *A Realist Theory of Science*. Hassocks, Harvester Press / Atlantic Highlands, Humanities Press.

Bierschenk, Thomas

2014 « Sedimentation, Fragmentation and Normative Double-Binds in (West) African Public Services », in Thomas Bierschenk & Jean-Pierre Olivier de Sardan, eds, *States at Work. Dynamics of African Bureaucracies*. Leiden-Boston, Brill (« Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies » 12): 221-245.

2016 « Police and State », in Ben Bradford *et al.*, eds, *The SAGE Handbook of Global Policing*. Los Angeles-London, Sage : 155-178.

**Bierschenk, Thomas & Roch Mongbo**

2000 « L'hégémonie du paradigme développementiste dans les sciences sociales au Dahomey-Bénin », in Jean-Pierre Jacob, ed., *Sciences sociales et coopération en Afrique. Les rendez-vous manqués*. Paris, Presses universitaires de France / Genève, Graduate Institute Publications : 217-223.

**Bierschenk, Thomas**

**& Jean-Pierre Olivier de Sardan**

2021 « The Anthropology of Bureaucracy and Public Administration », in *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Oxford, Oxford University Press.  
En ligne : <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013>

**Bilgen, Arda, Afda Nasir & Julia Schöneberg**

2021 « Why Positionalities Matter: Reflections on Power, Hierarchy, and Knowledges in “Development” Research », *Canadian Journal of Development Studies* 42 (4) : 519-536.

**Blundo, Giorgio**

2015 « The King is not a Kinsman : Multiple Accountabilities and Practical Norms in West African Bureaucracies », in Tom De Herdt & Jean-Pierre Olivier de Sardan, eds, *Real Governance and Practical Norms in Sub-Saharan Africa. The Game of the Rules*. London-New York, Routledge (« Routledge Studies in African Politics and International Relations » 7) : 142-159.

**Boidin, Capucine**

2009 « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines* 62 : 129-140.

**Booth, David**

2023 « What's Going on at ODI around Decolonisation and Race, and Why It Matters ». En ligne : [https://www.](https://www.researchgate.net/publication/368544874_What's_going_on_at_ODI_around_decolonisation_and_race_and_why_it_matters)

[researchgate.net/publication/368544874\\_What's\\_going\\_on\\_at\\_ODI\\_around\\_decolonisation\\_and\\_race\\_and\\_why\\_it\\_matters](https://www.researchgate.net/publication/368544874_What's_going_on_at_ODI_around_decolonisation_and_race_and_why_it_matters)

**Bourdieu, Pierre**

2001 *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France (2000-2001)*. Paris, Raisons d'Agir (« Cours et travaux »).

**Bowell, Tracy**

2011 « Feminist Standpoint Theory », in James Fieser & Bradley Dowden, eds, *Internet Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <https://iep.utm.edu/fem-stan/>

**Cahen, Michel**

2024 *Colonialité. Plaidoyer pour la précision d'un concept*. Paris, Karthala (« Disputatio »).

**Canguilhem, Georges**

2009 [1977] *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin (« Bibliothèque des textes philosophiques »).

**Cerwonka, Allaine & Liisa Malkki**

2007 *Improvising Theory. Process and Temporality in Ethnographic Fieldwork*. Chicago, University of Chicago Press.

**Chakrabarty, Dipesh**

2000 *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press (« Princeton Studies in Culture, Power, History »).

**Chibber, Vivek**

2013 *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London, Verso Books.

**Chilisa, Bagele**

2011 *Indigenous Research Methodologies*. Thousand Oaks, Sage.

**Clifford, James & George Marcus, eds**

1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

Colin, Philippe & Lissel Quiroz

2023 *Pensées décoloniales. Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*. Paris, La Découverte.

Comaroff, Jean & John Comaroff

2012 *Theory from the South, Or How Euro-America Is Evolving Toward Africa*. Boulder-London, Paradigm Press.

Connell, Raewyn, Fernanda Beigel & Jean-Bernard Ouédraogo

2017 « Building Knowledge from Fractured Epistemologies », *Méthod(e)s. African Review of Social Sciences Methodology* 2 : 5-13.

Copans, Jean

1974 *Critiques et politiques de l'anthropologie*. Paris, François Maspero (« Dossiers africains »).

Corfield, Penelope

2021 « Being Assessed as a Whole Person : A Critique of Identity Politics », *Academia Letters*. En ligne : <https://doi.org/10.20935/AL101>

Crasnow, Sharon

2013 « Feminist Philosophy of Science : Values and Objectivity », *Philosophy Compass* 8 (4) : 413-423.

Crenshaw, Kimberlé, et al., eds

1995 *Critical Race Theory. The Key Writings that Formed the Movement*. New York, New Press.

Desrosières, Alain

2010 [1993] *La Politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*. Paris, La Découverte (« La Découverte-Poche » 99).

Diagne, Souleymane Bachir

2000 « Revisiter "La Philosophie bantoue" : l'idée d'une grammaire philosophique », *Politique africaine* 77 (1) : 44-53.

2018a « De l'universel et de l'universalisme », in Souleymane Bachir Diagne & Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s)*. Paris, Albin Michel (« Itinéraires du savoir ») : 65-86.

2018b « Penser/faire l'Afrique », in Souleymane Bachir Diagne & Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Paris, Albin Michel (« Itinéraires du savoir ») : 205-216.

2024 *Universaliser. L'humanité par les moyens d'humanité*. Paris, Albin Michel (« Bibliothèque Albin Michel des idées »).

Diagne, Souleymane Bachir & Jean-Loup Amselle

2018 « De quelques questions contemporaines », in Souleymane Bachir Diagne & Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Paris, Albin Michel (« Itinéraires du savoir ») : 269-304.

Diouf, Mamadou, ed.

1999 *L'Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*. Trad. de l'anglais par Ousmane Kane. Paris, Karthala / Amsterdam, SEPHIS (« Histoires des Suds »).

Dozon, Jean-Pierre

2024 *Un grand moment de science impériale. L'africanisme français des années 1960-1980*. La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube (« Voix et regards »).

Dufoix, Stéphane

2023 *Décolonial*. Paris, Anamosa (« Le mot est faible »).

Dufoix, Stéphane & Éric Macé

2019 « Les enjeux d'une sociologie mondiale non hégémonique », *Zisèl* 5 (1) : 88-121.

Dussel, Enrique

1992 *1492. L'occultation de l'autre*. Trad. de l'espagnol par Christian Rudel. Paris, Éd. Ouvrières.

2023 *Philosophie de la libération*.

Éd. et trad. de l'espagnol par Emmanuel Levine. Paris, Presses universitaires de France (« MétaphysiqueS »).

Eboussi Boulaga, Fabien

2004 « Le Bantu problématique », *Présence africaine* 66 : 54-40.

Eco, Umberto

1990 *The Limits of Interpretation*.  
Bloomington-Indianapolis, Indiana  
University Press (« Advances in Semiotics »).

Evans-Pritchard, Edward E.

1976 [1937] *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Introd. by Eva Gillies.  
Oxford, Clarendon Press.

Fardon, Richard, ed.

1990 *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh, Scottish Academic Press / Washington, Smithsonian Institution Press (« Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry »).

Fassin, Éric

2024 *Misère de l'anti-intellectualisme. Du procès en wokisme au chantage à l'antisémitisme*. Paris, Textuel (« Petite encyclopédie critique »).

French, Howard

2021 *Born in Blackness. Africa, Africans and the Making of the Modern World, 1471 to the Second World War*. New York, Liveright.

Friedberg, Erhard

2022 « L'aide au développement et conseils en management : des impasses identiques ? Commentaire de Erhard Friedberg », *Revue internationale du développement* 248 : 245-247.

Gaussens, Pierre et al.

2024 *Critique de la pensée décoloniale. Sur une contre-révolution intellectuelle*. Trad. de l'espagnol par Mikaël Faujour et Pierre Madelin. Paris, L'Échappée (« Versus »).

Geertz, Clifford

1976 « "From the Native's Point of View" : On the Nature of Anthropological Understanding », in Keith Basso

& Henry Selby, eds, *Meaning Anthropology*. Albuquerque, University of New Mexico Press (« School of American Research Advanced Seminar Series ») : 221-237.

Getachew, Adom & Karuna Mantena

2021 « Anticolonialism and the Decolonization of Political Theory », *Critical Times* 4 (3) : 359-388.

Giddens, Antony

1984 *The Constitution of Society. An Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, Polity Press.

Grasswick, Heidi

2011 « Introduction : Feminist Epistemology and Philosophy of Science in the Twenty-First Century », in Heidi Grasswick, ed., *Feminist Epistemology and Philosophy of Science. Power in Knowledge*. Dordrecht-New York, Springer (« Feminist Philosophy ») : xiii-2.

Griaule, Marcel

1948 *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*. Paris, Le Chêne.

Grievies, Vicki

2009 « Opening the Dialogue for Indigenous Knowledges Developments in Australia », *Cultural Studies Review* 15 (2) : 199-303.

Grignon, Claude & Jean-Claude Passeron

1989 *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris, Éd. de l'EHESS-Gallimard-Le Seuil (« Hautes études »).

Grosfoguel, Ramón

2011 « Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political Economy : Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality », *Transmodernity* 1 (1) : 1-36.

Hammersley, Martyn

1992 *What's Wrong with Ethnography? Methodological Explorations*. London-New York, Routledge.



Haraway, Donna

1988 « Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies* 14 (3) : 575-599.

Harding, Sandra

1993 « Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity? », in Linda Alcoff & Elisabeth Potter, eds, *Feminist Epistemologies*. New York-London, Routledge (« Thinking Gender ») : 49-82.

2009 « Standpoint Theories : Productively Controversial », *Hypatia* 24 (4) : 192-200.

Harrison, Faye, ed.

1997 *Decolonizing Anthropology. Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*. Washington, Association of Black Anthropologists.

Herva, Soma

1988 « The Genesis of Max Weber's Verstehende Soziologie », *Acta Sociologica* 31 (2) : 143-156.

Herzfeld, Michael

1997 « Anthropology: A Practice of Theory », *International Social Science Journal* 153 : 301-318.

Hountondji, Paulin J.

1977 *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*. Paris, Maspéro (« Textes à l'appui »).

2008 « Une pensée pré-personnelle : note sur "Ethnophilosophie et idéo-logique" de Marc Augé », *L'Homme* 185-186 : 343-363.

Kassis, Mudar, Rita Giacaman & Maher Hashweh

2022 « Decolonizing Knowledge Production : Perspective on Promotion and Tenure Regulations in Palestine and Beyond », *Middle East Critique* 31 (2) : 105-124.

Krugman, Daniel

2023 « Global Health and the Elite Capture of Decolonization : On Reformism

and the Possibilities of Alternate Paths », *PLOS Global Public Health*. En ligne : <https://doi.org/10.1371/journal.pgph.0002103>

Leclerc, Gérard

1972 *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris, Fayard (« Anthropologie critique » 2).

Lilti, Antoine

2009 « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales* 64 (1) : 171-206.

2019 *L'Héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*.

Paris, Éd. de l'EHESS-Gallimard-Le Seuil (« Hautes études »).

Löwy, Michael

1999 « Le concept d'affinité élective en sciences sociales », *Critique Internationale* 2 : 42-50.

Lugones, María

2008 « Towards a Decolonial Feminism », *Hypatia* 25 (4) : 742-759.

2023 « The Coloniality of Gender », in Livia De Souza Lima, Edith Otero Quezada & Julia Roth, eds, *Feminisms in Movement. Theories and Practices from the Americas*. Bielefeld, Transcript : 35-58.

Lukács, Georg

1960 *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*. Trad. de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois. Paris, Minuit (« Arguments »).

Lukes, Steven

1967 « Some Problems about Rationality », *Archives européennes de sociologie* 8 : 247-264.

Lyons, Jonathan

2010 *The House of Wisdom. How the Arabs Transformed Western Civilization*. New York, Bloomsbury.



Mamdani, Mahmood

2011 « The Importance of Research in a University », *Pambazuka News* 526.  
En ligne : <https://www.pambazuka.org/importance-research-university>

Mbonda, Ernest-Marie

2019 « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? », *Philosophiques* 46 (2) : 299-325.

Meagher, Kate

2025 « Decolonizing Development Studies : Rejecting or Repurposing the Master's Tools ? », *European Journal of Development Research* 37 : 407-420.

Meillassoux, Claude

1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero (« Textes à l'appui »).

Merleau-Ponty, Maurice

1960 *Signes*. Paris, Gallimard (« NRF »).

Meudec, Marie

2017 « Anthropologie et blanchité : une histoire cousue de fil blanc », *Raisons sociales*. En ligne : <https://raisons-sociales.com/articles/dossier-blanc-he-s-neige/anthropologie-et-blanchite/>

Mignolo, Walter

2011 « Epistemic Disobedience and the Decolonial Option : A Manifesto », *Transmodernity* 1 (2). En ligne : <https://escholarship.org/uc/item/62j3w283>

2013 « Géopolitique de la sensibilité et du savoir : (dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements* 73 : 181-190.

Mignolo, Walter & Catherine Walsh

2018 *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Durham-London, Duke University Press (« On Decoloniality »).

Mitchell, James Clyde, ed.

1969 *Social Networks in Urban Situations. Analysis of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester, Manchester University Press.

Mkandawire, Thandika

2012 « Institutional Monocropping and Monotasking in Africa », in Noman Akbar *et al.*, eds, *Good Growth and Governance in Africa. Rethinking Development Strategies*. Oxford, Oxford University Press (« The Initiative for Policy Dialogues Series ») : 80-113.

Mügge, Liza *et al.*

2018 « Intersectionality and the Politics of Knowledge Production », *European Journal of Politics & Gender* 1 (1-2) : 17-36.

Nakata, Martin

2007 *Disciplining the Savages, Savaging the Disciplines*. Canberra, Aboriginal Studies Press.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo

2013 *Coloniality of Power in Postcolonial Africa. Myths of Decolonization*. Dakar, CODESRIA.

2020 *Decolonization, Development and Knowledge in Africa. Turning over a New Leaf*. London-New York, Routledge (« Worlding beyond the West » 25).

Needham, Joseph

1974 *Science and Civilisation in China, 5. Chemistry and Chemical Technology*. Cambridge, Cambridge University Press.

Nwafor, Uche Miriam

2025 « On the Decolonial Paradigm of Development », in Joseph Agbakoba & Marita Rainsborough, eds, *Beyond Decolonial African Philosophy...* : 196-211.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre

1976a « Afrique : qui exploite qui ? À propos de Samir Amin et des bourgeoisies d'État africaines (I) », *Les Temps modernes* 364 : 1506-1551.

1976b « Afrique : qui exploite qui ? À propos de Samir Amin et des bourgeoisies d'État africaines (II) », *Les Temps modernes* 365 : 1744-1775.

2008 *La Rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant (« Anthropologie prospective » 3).

2012 « Promoting Research in a Context where Consulting Dominates: The Experience of the LASDEL Research Laboratory in Niger and Benin », in Danielle de Lame & Jacinthe Mazzocchi, eds, *Interfaces empiriques de la mondialisation. African junctions under the Neo-Liberal Paradigm*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale (« Studies in Social Sciences and Humanities » 173) : 43-59.

2015a « Africanist Traditionalist Culturalism : Analysis of a Scientific Ideology and a Plea for an Empirically Grounded Concept of Culture Encompassing Practical Norms », in Tom De Herdt & Jean-Pierre Olivier de Sardan, eds, *Real Governance and Practical Norms in Sub-Saharan Africa. The Game of the Rules*. London-New York, Routledge (« Routledge Studies in African Politics and International Relations » 7) : 63-94.

2015b « The Methodological "I" : Implication and Explicitation in Fieldwork », in Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Epistemology, Fieldwork and Anthropology*. New York, Palgrave Macmillan : 103-131.

2015c « Methodological Populism and Ideological Populism in Anthropology », in Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Epistemology, Fieldwork and Anthropology*. New York, Palgrave Macmillan : 133-165.

2021 *La Revanche des contextes. Des mésaventures de l'ingénierie sociale, en Afrique et au-delà*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

2023 *L'Enchevêtrement des crises au Sahel. Niger, Mali, Burkina Faso*. Paris, Karthala (« Disputatio »).

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, Aïssa Diarra & Mahaman Moha

2017 « Travelling Models and the Challenge of Pragmatic Contexts and Practical Norms: The Case of Maternal Health », *Health*

*Research Policy and Systems* 15 (Suppl 1). En ligne : <https://doi.org/10.1186/s12961-017-0213-9>

Ouattara, Fatoumata

2004 « Une étrange familiarité : les exigences de l'anthropologie "chez soi" », *Cahiers d'Études africaines* 175 : 635-637.

Ouedraogo, Jean-Bernard & Carlos Cardoso

2011 « Introduction : Questions of Method », in Jean-Bernard Ouedraogo & Carlos Cardoso, eds, *Readings in Methodology. African Perspectives*. Dakar, CODESRIA : XVII-XXXIV.

Passeron, Jean-Claude

1991 « L'exemplification et la réfutation : la théorie interprétative en sciences sociales », *Cahiers Ferdinand de Saussure* 45 : 261-275.

2006 [1991] *Le Raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*. Paris, Albin Michel (« Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité » 50).

Poncelet, Marc

2008 *L'Invention des sciences coloniales belges*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

Quijano, Aníbal

2007 « "Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements* 51 : 111-118.

Ramani, Sudha, Eleanor Beth Whyte & Nancy Kagwanja

2023 « What Research Evidence Can Support the Decolonisation of Global Health? Making Space for Deeper Scholarship in Global Health Journals », *Lancet Global Health* 11 (9) : e1464-e1468.

Said, Edward

1978 *Orientalism*. London, Routledge-Kegan Paul.

Sanjek, Roger

1993 « Anthropology's Hidden Colonialism : Assistants and their Ethnographers », *Anthropology Today* 9 (2) : 13-18.

Santos, Boaventura de Sousa

2011 « Épistémologies du Sud [Trad. de Magali Watteaux] », *Études rurales* 187 : 21-50.

2014 *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder, Paradigm Publ.

Scheele, Judith

2022 « Northwest African Perspectives on the Concept of the State », *HAU* 12 (3) : 732-746.

Schutz, Alfred

1972 *Collected Papers*, 1. *The Problem of Social Reality*. Ed. by Maurice Natanson. Dordrecht, Springer (« Phänomenologica »).

Sibeud, Emmanuelle

2002 *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Recherches d'histoire et de sciences sociales » 97).

Smith, Linda Tuhiwai

1999 *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London, Zed Books/Dunedin, University of Otago Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty

1999 *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge-London, Harvard University Press.

Stahl, Titus

2023 « Social Structure and Epistemic Privilege: Reconstructing Lukács's Standpoint Theory », *Análisis. Revista de investigación filosófica* 10 (2) : 319-349.

Stavenhagen, Rodolfo

1973 *Sept thèses erronées sur l'Amérique latine ou Comment décoloniser les sciences humaines*. Paris, Anthropos.

Steinmetz, George

2023 *The Colonial Origins of Modern Social Thought. French Sociology and the Overseas Empire*. Princeton-Oxford, Princeton University Press (« Princeton Modern Knowledge »).

Stocking, George, ed.

1983 *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison, Wisconsin University Press (« History of Anthropology » 1).

Taguieff, Pierre-André

2020 *L'Imposture décoloniale Science imaginaire et pseudo-antiracisme*. Paris, Éd. de l'Observatoire.

Táiwò, Olúfemi O.

2023 « Being-in-the-Room Privilege: Elite Capture and Epistemic Deference », *The Philosopher* 108 (4) : 1-11.

Taussig, Sylvie

2022 « La pensée décoloniale : derrière la politique, la gnose heideggerienne », *Revue européenne des sciences sociales* 60 (1) : 141-170.

Tempels, Placide

1945 *La Philosophie bantoue*. Trad. du néerlandais par A. Rubbens. Élisabethville, Lovania.

Terray, Emmanuel

1989 « Une nouvelle anthropologie politique ? », *L'Homme* 110 : 5-29.

Thambinathan, Vivetha & Elisabeth Anne Kinsella

2021 « Decolonizing Methodologies in Qualitative Research : Creating Spaces for Transformative Praxis », *International Journal of Qualitative Methods* 20 : 1-9.

Towa, Marcien

1971 *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé, Clé (« Point de vue » 8).

Townley, Barbara

2008 *Reason's Neglect. Rationality and Organizing*. New York, Oxford University Press.

Van Beek, Walter

1991 « Dogon Restudied : A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule », *Current Anthropology* 32 (2) : 139-167.

Van Binsbergen, Wim & Peter Geschiere

1985 « Marxist Theory and Anthropological Practice: The Application of French Marxist Anthropology in Field-Work », in Wim Van Binsbergen & Peter Geschiere, eds, *Old Modes of Production and Capitalist Encroachment. Anthropological Explorations in Africa*. London, Kegan Paul International: 235-289.

Weber, Max

1965 « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales [1904] », in Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon (« Recherches en sciences humaines » 19): 117-214.

Weiner, Annette

1983 *La Richesse des femmes, ou Comment l'esprit vient aux hommes. Îles Trobriand*. Trad. de l'américain par Richard Sabban et Danièle Van de Velde. Paris, Le Seuil (« Recherches anthropologiques » 10).

Wilson, Carla

2001 « Review of "Decolonizing Methodologies. Research and Indigeneous Peoples" », *Social Policy Journal of New Zealand* 17: 214-217.

Wylie, Alison

2003 « Why Standpoint Matters », in Robert Figueroa & Sandra Harding, eds, *Science and Other Cultures. Issues in Philosophies of Science and Technology*. New York, Routledge: 26-48.

Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Les études décoloniales face à la raison empirique : l'obsession épistémologique*. — Cet article est consacré au débat épistémologique qui a été lancé par les études décoloniales et qui est au centre de leur perspective. Après un rappel de l'histoire et des principaux fondements théoriques des études décoloniales, ainsi que de leur rapport avec les études postcoloniales, nous analyserons la critique décoloniale d'une épistémologie du Nord datant du XVIII<sup>e</sup> siècle qui serait toujours unique et dominante : elle ignore les profondes transformations des sciences sociales, et en particulier l'émergence de la raison empirique au XX<sup>e</sup> siècle, qui a, pour l'essentiel, rompu avec le positivisme (tournant interprétatif), avec l'évolutionnisme social (relativisme culturel), et avec le développementalisme (échec de l'industrie occidentale du développement). Elle ignore aussi l'importance des critiques de la colonisation et de l'eurocentrisme au sein des sciences sociales, en particulier par l'anthropologie. Certes, l'idéologie occidental-centriste existe encore, et alimente diverses formes de racisme ou de mépris, mais il ne faut pas la confondre avec l'épistémologie ou les sciences sociales. La deuxième partie sera centrée sur l'« épistémologie du point de vue », empruntée aux études féministes, qui accorde aux positionnalités identitaires issues des groupes subordonnés et stigmatisés un « privilège épistémique ». Si ces positionnalités sont à prendre en compte, on ne doit pas oublier les positionnalités scientifiques construites (épistémologie, méthodologie, options politiques, thèmes de recherche) qui jouent un rôle majeur, dont l'anthropologie fournit de nombreux exemples. En contrepoint, la troisième section portera sur les nombreuses asymétries qui caractérisent encore les relations entre chercheurs au Sud et chercheurs au Nord au détriment des premiers. Leurs fondements sont historiques, politiques, éducatifs, économiques, sociaux, institutionnels, et non pas « épistémologiques ». Soutenir l'autonomie conceptuelle, programmatique et financière des unités de recherche du Sud, en particulier en Afrique, est indispensable.

Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Decolonial Studies and Empirical Reason: An Epistemological Obsession*. — This article considers the epistemological debate launched by decolonial studies, that is central to their perspective. After a review of the history and main theoretical foundations of decolonial studies, and their relationship with postcolonial studies, the first part analyses the decolonial critique of eighteenth-century epistemology of the North that appears to still be unique and dominant. The article shows that this critique overlooks the profound transformations in the social sciences, and particularly the emergence of the empirical reason in the twentieth century, which essentially broke away from positivism (the interpretative turn), social evolutionism (cultural relativism), and developmentalism (failure of the Western development industry). It similarly overlooks the importance of critiques of colonization and Eurocentrism within the social sciences, particularly anthropology. While Western-centric ideology does of course still exist, fuelling various forms of racism and contempt, it should not be confused with epistemology or the social sciences. The second part focuses on « standpoint epistemology », borrowed from feminist studies, which grants « epistemic privilege » to identity-based positionalities stemming from subordinated and stigmatized groups. While these positionalities must be taken into account, we must not forget the agency of researchers themselves, and the constructed scientific positionalities (concerning epistemology, methodology, political options and research themes) that play a major role, of which anthropology provides numerous examples. In counterpoint, the third section focuses on the many asymmetries that still characterize relations between researchers in the South and those in the North, to the detriment of the former. These asymmetries are historical, political, educational, economic, social and institutional, and it is essential to support conceptual, programmatic and financial autonomy for research units in the South, particularly in Africa, but this is not a matter of « epistemological revolution ».