

Anthropologie et histoire
Un mariage de raison ?

Jean-Pierre Dozon

S O M M A I R E

I	Le rapport des deux disciplines, thème récurrent et stratégique du débat anthropologique	3
II	L'Afrique noire, au coeur du débat anthropologie / histoire	14
III	Vers une anthropologie historique	25
	Bibliographie	43

I - LE RAPPORT DES DEUX DISCIPLINES, THEME RECURRENT ET STRATEGIQUE DU DEBAT ANTHROPOLOGIQUE

Anthropologie et histoire occupent, sur le plan épistémologique, des positions de prime abord très différentes, voire antagoniques. Tandis que la première appartient sans ambiguïté à la sphère des sciences sociales (au même titre que la sociologie, l'économie, la linguistique etc.), et revendique précisément le titre de science par référence au modèle nomologique (c'est-à-dire s'efforce de dégager des régularités, des structures, voire des lois), la seconde est réputée ne rendre intelligible le passé qu'en en découpant des configurations toujours singulières, qu'en se présentant essentiellement comme une "idiographie". Capable de mettre en relations plusieurs ordres de phénomènes pour expliquer ce qui est advenu, l'histoire se rapprocherait cependant davantage de l'art que de la science soumise qu'elle est au jeu de l'écriture et de la narration. Dans cette perspective l'analyse causale paraît constituer, comme l'a formulé R. Aron (1938), un bon critère de différenciation, n'ayant pour l'une et l'autre discipline pas la même signification : "la recherche historique s'attache aux antécédents d'un phénomène singulier, la recherche sociologique aux causes d'un fait susceptible de se reproduire". Sous de telles auspices, imaginer pour le domaine africaniste un mariage entre les deux disciplines paraît relever de la gageure, d'une illusion interdisciplinaire bien peu soucieuse de leurs divergences d'objets et de méthodes. S'il convient de la garder à l'esprit, on ne saurait cependant se satisfaire d'un tel préambule puisqu' aussi bien l'expression "anthropologie historique" semble s'énoncer aujourd'hui (depuis quelques temps déjà dans le cadre de l'historiographie française, et plus récemment dans celui des recherches africanistes) aisément, comme pour désigner un progrès de la connaissance et convenir d'une relation durable et féconde entre les deux disciplines. Que s'est-il donc passé qui semble pouvoir faire conjuguer régularités et singularités, structures et processus, activité scientifique et style narratif ? Peut-être rien, ou presque qui n'ait été déjà à l'origine de leurs relations, ou qui n'ait accompagné leur évolution respective et leurs divergences épistémologiques : comme si leurs critiques, leurs dénonciations réciproques, leurs manières

de se déclarer chacune plus performante que l'autre pour rendre compte de la vie sociale, n'en avaient que plus étroitement mêlé leur destin, les invitant au bout du compte à un mariage de raison.

Entre les deux disciplines les choses avaient en effet plutôt bien commencé; car celui-là même que l'on considère comme le fondateur de l'anthropologie, Lewis Morgan - en ce qu'il découvrit l'importance des systèmes de parenté et d'alliance (Morgan, 1871), et initia les premières études d'ethnologie structurale (Levi-Strauss, 1958) - fut en même temps l'auteur d'une théorie de l'évolution sociale (largement reprise par Marx et surtout par Engels dans "L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat", 1884, pour l'élaboration du matérialisme historique). Deux facettes donc qu'illustrent respectivement "Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family" (1871) et "Ancient Society" (1877), et qui témoignent du même souci de fonder un savoir unique où le comparativisme (en l'occurrence l'établissement d'institutions ou de structures sociales universelles) préside à l'explication du devenir historique de l'humanité. On a beaucoup reproché à Morgan (en particulier ceux qui, par ailleurs, ne tarissent pas d'éloge, sur son oeuvre strictement anthropologique) cette perspective historique en considérant qu'il avait sans doute cédé aux idées dominantes de son époque, à cet évolutionnisme issu peu ou prou des "Lumières" (suivant lequel l'Humanité serait mue par un principe de progrès dont la civilisation occidentale incarnerait tout à la fois l'épanouissement et le point d'achèvement) et qui a trouvé son modèle scientifique de référence dans l'oeuvre de Darwin (particulièrement dans "L'Origine des espèces", 1876). Bien qu'il soit effectivement contestable, ressortissant à un genre d'exercice très prisé en cette deuxième moitié du 19ème siècle où l'histoire de l'humanité est broyée à coup de lignes sommaires d'évolution (évolutionnisme unilinéaire), cet aspect de l'oeuvre de Morgan mérite bien mieux que cette accusation rapide d'évolutionnisme, devenue maladie infantile de l'anthropologie dès lors que la discipline s'est donnée précisément pour tâche de rompre avec toute perspective historique. Récemment, plusieurs auteurs (Terray, 1970; R. Makarius, A. Testard, 1985; M. Duchet, 1984) ont apprécié plus justement "Ancient Society", montrant que, s'il était en effet animé d'une vision téléologique, l'ouvrage ne s'y réduisait aucunement. La force et l'incontestable avancée de Morgan tiennent bien plutôt aux connexions qu'il a su établir entre les productions matérielles (ce qu'il a appelé les "arts de subsistance") et les formes institutionnelles) incluant les systèmes de parenté et les types de gouvernement); et sans prétendre fixer

de déterminisme absolu ou univoque de l'infrastructure sur la superstructure (ce que feront davantage, et en ces termes Marx et Engels), il a élaboré autour de ces connexions des configurations appelées par lui "périodes ethniques" (sauvage, barbare, civilisée, chacune étant divisée en sous-périodes) qui prennent tout à la fois sens à l'intérieur d'un ordre synchronique ou structural (de correspondances entre "les arts de subsistance" et les formes institutionnelles) et d'un principe d'évolution où chaque configuration n'est jamais définitivement stable (sauf peut-être la dernière où se révèle précisément sa conception téléologique) et se donne, par métamorphoses successives, comme l'antichambre de la suivante. Les auteurs mentionnés ont eu raison de souligner que ces périodes fonctionnent davantage comme des modèles d'analyse que comme des figures très précisément circonscrites et datées; ce qui permet du reste à Morgan de prendre la mesure des contingences de l'histoire, des emprunts, des innovations sans lendemain, des régressions, toutes choses qui font de l'évolution un mouvement plus complexe que la seule conception unilinéaire, quand bien même reste-t-elle pour lui orientée vers le progrès. On pourrait dire de l'oeuvre de Morgan qu'elle se tient à mi-chemin entre ce qui sera plus tard la démarche structurale et l'exigence d'une approche historique qui soumet l'étude des sociétés humaines à la recherche du sens de leurs transformations ou des principes de leur évolution. Position que d'aucuns ont jugé ambiguë, insuffisamment émancipée de l'esprit du temps, mais qui dépouillée précisément des influences trop strictement évolutionnistes, nous paraît bien plutôt d'une rare fécondité, donnant à voir et à penser la tension entre régularités et singularités, structures et processus.

Bien que l'évolutionnisme social se soit diversifié, voire même amplifié par d'autres oeuvres que celle de Morgan, notamment à travers les travaux d'E.B. Tylor (1871), d'H. Spencer (1875), J.F. Mac Lennan (1886), J. G. Frazer (1890), et dans une certaine mesure aussi à travers ceux d'E. Durkheim (1895, 1912) (1), l'anthropologie s'est largement constituée et développée contre ce courant de pensée; plus encore, débordant son rejet

(1) Durkheim, tout en se démarquant de l'évolutionnisme, notamment de celui de Spencer, conserve cependant l'idée d'évolution, à travers le principe de complexification croissante; et fait de l'ethnologie et de l'histoire les disciplines auxiliaires de la sociologie, apportant leurs témoignages des formes simples de la vie sociale.

de l'évolutionnisme, elle s'est installée durablement dans un "agnostiscisme historique". Cette posture intellectuelle a incontestablement fondé l'anthropologie comme discipline autonome; dénonçant les spéculations et le travail pseudo-historique de l'évolutionnisme, elle définit son objet, les sociétés exotiques, primitives ou traditionnelles, avec comme règle méthodologique majeure de considérer chacune comme un terrain particulier d'où il convient, au-delà de l'empirie des choses observées et entendues, de dégager une perspective holistique; soit un point de vue de la totalité à partir duquel les faits sociaux peuvent être construits et les institutions prendre sens et fonction dans le jeu de leurs interrelations. Loin par conséquent des comparaisons et des déductions hâtives de l'évolutionnisme où l'ethnologie n'était bien souvent que prétexte à l'illustration de présupposés téléologiques, la monographie constitue l'exercice à la fois pratique et intellectuel autour duquel s'est organisée la discipline et s'est conçue une méthode inductive et comparative. C'est ainsi que, par delà leurs divergences méthodologiques et conceptuelles, l'anthropologie culturelle américaine (à travers notamment les travaux de F. Boas et de R. Lowie) et l'anthropologie fonctionnaliste britannique (dont témoignent les oeuvres de B. Malinowski et d'A. R. Radcliffe-Brown) se sont efforcées de faire de la discipline une manière de science naturelle : science de l'observation, de collecte, de classement, de mise en rapport, autant d'étapes par lesquelles les institutions se rendent intelligibles les unes par rapport aux autres, font système, et se révèlent comme des lieux éminents d'intégration des individus à l'ordre social. Fonctions, structures, "patterns" culturels, autant de notions qui soulignent en même temps que sa volonté d'appartenir au monde scientifique l'"agnostiscisme historique" de l'anthropologie; les raisons des institutions résident bien moins dans leur genèse que dans les fonctions qu'elles remplissent au sein de telle société ou de telle aire culturelle; à tout le moins l'anthropologie y trouve-t-elle l'explication de leur stabilité ou de leur reproduction; et si l'histoire, le changement, l'emprunt (cf. le diffusionnisme de Boas) ne semblent pas exclus de sa démarche, c'est avant tout pour montrer en quoi les sociétés primitives et leurs institutions s'efforcent de les intégrer ou de s'y adapter (Radcliffe-Brown, 1952) (1). Mais d'autres arguments ont renforcé l'hostilité de l'anthropologie à l'égard de l'histoire.

(1) Sur tous ces points voir l'ouvrage de M. Augé : Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie, Paris, Hachette, 1979.

Tout d'abord, le fait que les sociétés exotiques, primitives sont des sociétés sans écriture, c'est-à-dire privées de ce qui fait à la fois l'instrument et la matière de l'histoire en tant que discipline; les traditions orales, dans cette perspective, ne sauraient se substituer à l'historiographie, car elles semblent davantage servir à légitimer l'ordre social qu'à fournir des données sur ses transformations ou sur ses origines. Ensuite, forte de cet argument, dont on pourrait dire qu'il invalide simplement techniquement tout projet historiographique à l'endroit des sociétés sans écriture, l'anthropologie a radicalisé ses positions en faisant de l'histoire une figure quasi-obsessionnelle de l'ethnocentrisme occidental (Lévi-Strauss, 1952). Croire que la mise à nu des flux historiques permet d'accéder à une meilleure compréhension des sociétés humaines revient à méconnaître ce qui fait la particularité d'une bonne partie d'entre elles : soit ces "sociétés froides ou stationnaires dont les institutions, et, a fortiori, les traditions orales, tendent à annuler les effets que les flux historiques précisément "pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité" (Lévi-Strauss, 1962). L'anthropologie a ainsi balisé son territoire sur fond de grand partage entre deux types de société (sociétés froides/sociétés chaudes, ces dernières représentant un légitime objet de l'histoire, mais aussi de la sociologie plus à même d'étudier les phénomènes sociaux à grande échelle); et loin de tout évolutionnisme, elle a introduit une discontinuité par laquelle les sociétés primitives ne représentent plus qu'elles-mêmes (et non un stade inférieur de l'humanité), laissant découvrir une variété d'univers culturels, une palette de systèmes symboliques (parenté, mythes, rites, etc.) à partir desquels peuvent s'élaborer des modèles logiques et des invariants structuraux.

C'est sans doute avec C. Lévi-Strauss et le courant structuraliste que l'anthropologie s'est donnée l'image d'une discipline véritablement scientifique. Se démarquant de l'anthropologie culturelle en ce qu'elle tendait à déboucher sur le relativisme (chaque culture devenant irréductible à toute autre), et de l'anthropologie fonctionnaliste en ce qu'elle parvenait difficilement à inférer des études de cas (des monographies) des modèles ou des systèmes plus généraux, le structuralisme en a conservé le goût des différences culturelles, assignant à l'ethnologie la tâche urgente d'en dresser l'inventaire avant qu'elles ne succombent à l'uniformisation du monde. Retenant de l'évolutionnisme, et tout particulièrement de Morgan, la nécessité du comparativisme en vue de découvrir les schèmes ou les lois de fonctionnement de l'esprit humain, le structu-

ralisme en a rejeté les présupposés historiques; contre ceux-ci, il a procédé à une quasi-inversion de point de vue : les sociétés primitives, sans écriture, froides, loin d'incarner une phase embryonnaire de l'esprit humain, permettent au contraire d'accéder à ses principaux ressorts. La notion de "pensée sauvage" développée par Lévi-Strauss en constitue le concept générique; et bien que l'identification de ces ressorts (soit les divers systèmes de classification, d'opposition, d'incompatibilité, etc., qui président à la mise en ordre du monde et des relations entre les hommes) dépende des investigations ethnologiques sur les sociétés primitives, la pensée sauvage, par quoi ils se résument, représente une forme particulière de l'esprit humain. Forme dont les "primitifs" ne sont pas seuls dépositaires, mais qui est aussi bien à l'oeuvre au sein des "sociétés chaudes", coexistant en quelque sorte avec la "pensée domestiquée" : l'art et tout un ensemble d'activités qui échappent au progrès ou plutôt à l'idée d'accumulation (ce qui n'est pas le cas de l'activité scientifique) ressortissent à la pensée sauvage. D'où l'on perçoit le caractère quasi-transcendantal (P. Ricoeur, 1963) de cette forme cognitive qui perdure par-delà les vicissitudes historiques, mais d'où également la position "rousseauiste" de Lévi-Strauss qui la voit cependant menacée là où elle est particulièrement en vigueur (par exemple dans le monde amérindien), là où les sociétés chaudes s'emploient à la faire disparaître.

Grand partage donc, qui divise l'esprit humain non point selon un principe d'évolution (allant de l'inférieur au supérieur), mais sur un mode structural, outrepassant toute configuration socio-culturelle particulière. Normalement, une pareille définition en terme de structure atemporelle ne saurait s'appliquer à la "pensée domestiquée" puisqu'à suivre Lévi-Strauss, cette dernière se distingue de la pensée sauvage par "l'intériorisation du devenir historique". De sorte que l'on pourrait simplement dire que l'anthropologie s'occupe des sociétés froides, et que d'autres disciplines, tout particulièrement l'histoire, prennent en charge les sociétés chaudes. En fait, le projet structuraliste ne s'est pas satisfait de cette division du travail qui semble faire de l'histoire l'équivalent de l'anthropologie dès lors que leurs terrains d'application sont clairement délimités. Car la dimension historique des sociétés chaudes (phrase en elle-même tautologique) n'implique nullement que l'histoire en tant que discipline doit y légiférer impunément, comme si elle ne devait rien apprendre de la méthode anthropologique. Bien au contraire; celle-ci, forte de ces acquis en matière de schèmes classificatoires, de procédures compa-

ratives (groupes de transformations) où les productions humaines semblent bien davantage révéler leur logique les unes confrontées aux autres que par l'accumulation de causes ou d'antécédents, interpelle l'histoire pour lui désigner sans ambages ses illusions et ses antinomies. Illusoire, en effet, semble être la prétention de l'histoire à vouloir s'approprier le temps comme s'il s'agissait d'une dimension spécifique et irréductible, l'enjoignant de soumettre ses analyses au flux continu des événements. Car, à moins de rechercher des causes finales ou des nécessités cachées (desseins divins, travail de la Raison, ou lois de l'évolution), la connaissance historique qui croît pouvoir suivre et rendre intelligible ce flux temporel, risque fort de se condamner "à une régression à l'infini" (Lévi-Strauss, 1962). L'idiographie, par quoi nous définissons en première approximation l'histoire, prend ici toute sa mesure; à vouloir rendre raison à l'événement, à la singularité, n'en devient-elle pas prisonnière, ne lui trouvant pour toute explication qu'une autre singularité, ainsi de suite, indéfiniment ? Au reste, l'histoire, dès lors qu'elle ne succombe pas à l'attrait de la temporalité comme flux continu, découvre en fait que ses objets sont tout aussi discontinus que ceux dont traite l'anthropologie; que les périodes, dates, événements par quoi elle semblait se distinguer sont des ensembles construits et classés. Contre la soumission au flot temporel d'où jaillirait la matière factuelle de l'histoire, s'oppose ici l'encodage des faits et des périodes, leur sélection et leur mise en forme autour d'un problème particulier. D'où l'aspect inévitablement partiel, voire partial du métier d'historien, mais d'où également son intérêt, voire sa grandeur puisqu'aussi bien se renouvelle-t-il suivant les époques et les manières d'encoder les faits et de poser les problèmes. L'anthropologie structurale, à travers Lévi-Strauss, ne s'est donc pas satisfaite d'exclure la diachronie de l'étude des sociétés froides; car sans dénier à l'histoire le soin d'expliquer le développement et les péripéties des sociétés chaudes, elle lui retire ce par quoi elle semblait détenir un mode d'intelligibilité spécifique - la temporalité -, et l'invite à composer ses objets suivant des méthodes similaires aux siennes.

Le mariage des deux disciplines que l'anthropologie, dans un premier temps, avait dénoncé par rejet de l'évolutionnisme et pour fonder son propre projet scientifique autour de la spécificité des "sociétés primitives", fut donc ainsi, sous le patronage d'une raison rénovée, de nouveau à l'honneur. Tout en ne concédant rien sur le terrain des sociétés primitives, l'anthropologie fait la leçon à l'histoire là où cette dernière

croyait être souveraine, et contre le mythe d'une temporalité irréductible, elle lui rappelle le nécessaire "bricolage" de ses objets (lequel, à bien des égards, évoque les mécanismes de la pensée sauvage). Sous ce rapport, les historiens n'ont pas attendu la leçon de Lévi-Strauss pour apporter, à leur manière, quelque révision à leur discipline et l'orienter vers ce que certains d'entre eux, aujourd'hui, appellent une "anthropologie historique". C'est du reste à l'appui de ce renouveau historiographique incarné en France par l'Ecole des Annales (dominée par deux grandes figures fondatrices, M. Bloch et L. Febvre)(1), ou par l'oeuvre singulière de G. Dumézil (2), que Lévi-Strauss s'est adressé à ceux qui, critiques à l'endroit du structuralisme, (G. Gurvitch, J.-P. Sartre, G. Balandier, C. Lefort, etc.) se réfèrent à l'histoire, à la dialectique, au changement comme autant de figures du temps irréductibles à la raison **structurale**.

L'Ecole des Annales, ou ce que l'on appelé encore "la nouvelle histoire" (qui ne fut pas simplement française mais trouva de nombreux échos et prolongements notamment dans les pays anglo-saxons) n'a donc eu de prime abord, guère de peine à donner raison à Lévi-Strauss. En multipliant les approches régionales, sérielles, quantitatives, thématiques (thèmes relatifs notamment aux mentalités, aux représentations sociales), attentives aux rythmes particuliers des structures socio-économiques, démographiques, idéologiques, elle a modifié le rapport que la discipline entretenait avec le temps, notamment relativisé, à la limite de la disqualification, le statut de l'événement (par exemple en produisant la notion de longue durée, F. Braudel, 1958). Cependant, il serait erroné de penser qu'il y a une parfaite identité de vue entre l'anthropologie structurale et l'anthropologie historique; car le propos de Lévi-Strauss, aussi respectueux soit-il à l'égard de l'histoire et des historiens, est beaucoup plus radical qu'il n'y paraît. Le temps ne faisant plus véritablement la différence entre les deux disciplines, révélant au contraire ses pesanteurs, ses figures struc-

(1) Dont les écrits, notamment l'oeuvre "avant-gardiste" de M. Bloch "Les rois thaumaturges" (1924) attestent l'influence de la sociologie et de l'"Anthropologie sur le renouveau de la discipline historique" (Cf Préface de J. Le Goff (1983)).

(2) Oeuvre difficilement classable en terme de discipline dans laquelle Lévi-Strauss se plaît à reconnaître une fraternité de pensée, en l'occurrence l'application de la raison structurale à une aire culturelle réputée travaillée par le devenir historique (l'aire indo-européenne).

turelles peu sensibles au changement, tout événement, ou tout phénomène sélectionné et étudié par l'histoire peut être au bout du compte traité comme "le résultat d'un choix entre des possibles pré-existants" (Levi-Strauss, 1962).

En ce passage à la limite, la convergence de l'anthropologie et de l'histoire qui était apparemment en bonne voie nous semble tourner court. L'unification de la raison pour laquelle Levi-Strauss paraissait militer, se dissipe, réintroduisant par la bande une nouvelle dichotomie, une coupure entre deux catégories, le possible et le réel; coupure qui rejoue la séparation non plus seulement entre l'anthropologie et l'histoire, mais entre deux modes d'exercice de l'anthropologie. En fait les notions utilisées par Lévi-Strauss, à savoir celle de choix et de possible, donnent toute la mesure de sa démarche intellectuelle, et de ce qui lui apparaît être le véritable objet de l'anthropologie. Sur fond d'évaluation critique de la connaissance historique, Lévi-Strauss entend détourner l'anthropologie de tout intérêt pour ce qui se réalise effectivement, en l'occurrence pour les processus et modalités concrètes d'engendrement des phénomènes sociaux. Certes, l'anthropologie se veut d'abord science empirique, c'est-à-dire attachée à décrire dans le détail chaque configuration sociale particulière; mais ce parti-pris pour le réel (qui se manifeste en érudition de tous ordres : botanique, culinaire, linguistique, etc.) n'est que l'envers d'une amputation préalable : celle qui consiste à disjoindre réel et temporalité. Par cette opération, chaque culture, chaque société, chaque époque peut être être considérée comme un ensemble discret et autosuffisant, représentant une combinatoire particulière dont la logique, l'intelligibilité ultime relève d'une "démarche régressive" (Lévi-Strauss, 1958); démarche ou induction paradigmatique qui, dépouillée de tout ce qui relève d'actions, de réflexions et de décisions conscientes, vise à nourrir le champ des possibilités inconscientes. Par quoi l'on reconnaît très expressément le modèle qui commande cette démarche, à savoir le modèle de la linguistique structurale (largement empruntée à F. de Saussure, 1916) où la distinction entre langue et parole, grammaire inconsciente et syntagme conscient inspire la distinction entre le possible et le réel. Par quoi également, on saisit la façon dont le temps est véritablement dissout et le réel relégué du même coup à un rang inférieur à celui du possible, comme s'il ne s'y passait rien de véritablement décisif qui ne soit déjà plus ou moins à l'oeuvre au sein des structures inconscientes. Par quoi enfin la notion ou la métaphore du choix prend toute sa signification; elle jette un pont entre le possible

et le réel, mais de telle manière à donner au premier "la meilleure part" et au second rien qui ne soit vraiment digne de mobiliser l'anthropologie (Terray, 1985).

Sous de telles auspices, il appert que l'histoire, aussi "anthropologisée" soit-elle, ne saurait souscrire aux orientations théoriques du structuralisme sans y perdre quelque peu son âme. Lévi-Strauss en conviendrait très certainement qui ne s'en est pris à l'histoire que parce que d'aucuns, pensant la représenter, lui ont cherché quelque noise, et incline plutôt pour des relations complémentaires entre les deux disciplines (l'histoire s'échinant à comprendre le réel sous l'angle notamment des activités conscientes, et l'anthropologie travaillant à l'inventaire des possibles). Car malgré les distorsions qui lui sont faites, au bénéfice notamment de la longue durée, le temps reste l'horizon problématique de l'historiographie; celle-ci, quand bien même recourt-elle à des raisonnements ou à des modèles de type sociologique, démographique, ou anthropologique, s'efforce de comprendre en effet ce que s'est effectivement réalisé et ne construit ses objets qu'en fonction de ce but. A cet égard, le débat a resurgi récemment parmi les historiens et les épistémologues de l'histoire, notamment sous la férule de P. Veyne (1971) et P. Ricoeur (1983, 85); débat portant précisément sur les limites des emprunts aux disciplines connexes réputées plus scientifiques ou des apports, par ailleurs, incontestables, des méthodes quantitatives et sérielles. Contre les velléités d'alignement de l'histoire sur le modèle nomologique, ces auteurs plaident pour un retour au récit, au "temps raconté", par la mise en forme, "en configuration" des réalisations singulières du passé; et ce faisant, ils interpellent à leur tour l'anthropologie pour penser le réel et l'histoire autrement que comme simple "choix entre des possibles préexistants", bien plutôt comme un tissu complexe d'actions humaines qui requiert un mode d'intelligibilité spécifique. L'anthropologie historique, mais aussi sans doute l'anthropologie politique se situent, croyons-nous, sur ce terrain-là où sans récuser le comparativisme et la recherche de régularités, les pratiques et les stratégies développées par les acteurs sociaux constituent le champ privilégié de leurs investigations.

La constitution de l'anthropologie, à travers ses différents courants, culturaliste, fonctionnaliste, structural, se laisse aisément résumer par une volonté méthodique d'exclusion, voire de disqualification de l'histoire. Mais tout en trouvant en cours de route quelques alliances au-

près de ceux qui ont renouvelé les approches et les méthodes de l'histoire, l'anthropologie a aussi rencontré des adversaires parmi les siens, des chercheurs qui, tout en se réclamant d'une certaine manière d'elle, lui ont contesté ce désintérêt de l'histoire; bien plutôt ont-ils affirmé que l'histoire participait de plein droit à la compréhension des sociétés, y compris de celles réputées froides ou sans écriture. Or, cette contestation a pris principalement corps dans ce qu'on appelle trivialement le milieu africaniste; milieu en lui-même profondément historique puisqu'il doit son importance (en termes d'effectifs et d'études) dans la recherche ethnologique et sociologique (française, britannique, belge) à la colonisation et aux relations particulièrement étroites que les ex-métropoles ont maintenu, voire amplifié avec les pays africains. Et c'est précisément cette histoire-là, à savoir la mise sous tutelle des sociétés africaines par les puissances européennes, poursuivie par ce que d'aucuns ont appelé le "néo-colonialisme", qui a servi de toile de fond à cette critique d'une anthropologie peu soucieuse de ce qui anime la vie concrète des sociétés. Critique, dira-t-on, émanant d'une discipline certes proches mais distincte, puisque celui-là même qui, en France, l'a formulée très expressément, G. Balandier, s'est fait, semble-t-il, davantage le représentant d'une approche sociologique que d'une approche anthropologique.

Si tel est bien le mode de distinction par lequel s'est légitimée au moins dans un premier temps, la contestation (Cf. Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, G. Balandier, 1955), il ne saurait en masquer le véritable enjeu qui porte précisément sur la fonction critique de l'histoire à l'endroit d'une anthropologie peu encline à prendre la mesure du temps et du changement social. En fait, depuis les années 50, une partie de la recherche africaniste a bousculé de l'intérieur l'anthropologie en lui frayant de nouveaux champs d'investigation; c'est ainsi que sans balayer tout ce qui s'était fait antérieurement, l'anthropologie économique, politique, celle aussi des représentations sociales ou des idéologies ont estompé les partages trop nets que la discipline avait instauré entre sociétés froides et sociétés chaudes, pensée sauvage et pensée domestiquée. Plus précisément, ces divers domaines ont convergé pour penser la logique et la dynamique des rapports sociaux. Convergence qui s'est opérée largement dans le cadre d'un "marxisme rénové" (sous l'effet notamment de l'"althusserisme"), et qui, pour travailler à une appréhension plus unitaire des sociétés, a entraîné une redécouverte de ce que l'anthropologie avait primitivement récusé, à savoir l'idée d'évolution ou la nécessité d'analyser la façon dont tout à

la fois les sociétés se reproduisent et se transforment. Ce qui pourrait être mis au compte d'une régression intellectuelle manifeste bien plutôt la persistance de questions d'ordre historique que l'anthropologie ne peut contourner sans verser à l'excès dans l'universalisme abstrait (le champ des possibles) et auxquels l'Afrique apporte de plus en plus d'intéressantes réponses.

II - L'AFRIQUE NOIRE, AU COEUR DU DEBAT ANTHROPOLOGIE/HISTOIRE

Au regard du débat anthropologie/histoire, l'Afrique revient de très loin, de "cette couleur noire de la nuit" (Hegel, 1965, trad.) où, en dépit des trafics commerciaux dont elle fut l'objet depuis le 15ème siècle, elle représentait l'Autre absolu, sans vie éthique, prisonnière de "l'esprit naturel" et incapable d'enclencher un véritable processus dialectique. Sombre et terrible vision laissée par Hegel dans son "Introduction à la philosophie de l'Histoire", mais qui présente ce tour intéressant de lui reconnaître une variété d'institutions, d'états, de rapports sociaux, de croyances religieuses, tout en lui déniait une quelconque appartenance au monde historique. Autrement dit rien, ou presque rien de ce qu'il sait présider au fonctionnement des sociétés africaines (et Hegel montre qu'il sait pas mal de choses sur l'esclavage, les rituels de souveraineté, les cultes des ancêtres) ne trouve grâce à ses yeux, témoignant au contraire de l'incapacité de l'esprit africain à sortir de sa gangue naturelle. Nul évolutionnisme par conséquent de la part de Hegel qui place l'Afrique "sauvage et barbare" hors du champ de ce qui mérite précisément d'être pensé historiquement.

A certains égards, le racisme scientifique qui s'est développé dans le cours du 19ème siècle, a confirmé, mais cette fois-ci en des termes physiologiques et biologiques l'inaptitude foncière des sociétés africaines à produire quoi que ce soit dans l'ordre de la technique, de l'art ou de la pensée. Ce qui eut pour nom à l'époque "anthropologie" a servi de caution scientifique pour énoncer l'inégalité des races, en particulier l'infériorité radicale de la race noire (les Indiens, les Asiatiques étant en général mieux considérés). A ce compte, l'évolutionnisme à la manière de Morgan représenta un incontestable progrès, postulant l'unité du genre humain et l'identité des "races" quant à leur aptitude intellectuelle. "Les périodes ethniques" baptisées "sauvage et barbare" comme chez Hegel n'y ont pas le même

statut; car elles participent de plein droit au mouvement de l'histoire, et mieux encore constituent des moments décisifs de l'évolution sociale. De sorte que même si elle n'est pas très présente dans l'oeuvre de Morgan, l'Afrique cesse d'être immergée dans l'esprit naturel pour aligner ses productions matérielles et sociales comme autant de contributions à l'histoire de l'humanité. En quoi la question de l'histoire est véritablement cruciale : elle interpelle très directement l'anthropologie qui l'a trop rapidement exclue de son horizon intellectuel par rejet systématique de l'évolutionnisme. En faisant des sociétés primitives son objet privilégié, en produisant des oppositions binaires du type sociétés froides/sociétés chaudes, l'anthropologie s'est installée dans une idéologie de la Différence qui pour inverser les appréciations et travailler à l'élaboration d'un savoir positif sur les sociétés primitives (en particulier sur les sociétés africaines dites sans état), n'en a pas moins reconduit quelque chose des conceptions antérieures : l'idée d'une altérité peu conciliable avec un point de vue identitaire qui lierait concrètement les sociétés, quelles que soient, par ailleurs, leurs différences. Sans doute Lévi-Strauss a-t-il maintenu, même amplifié ce point de vue de l'identité du genre ou de l'esprit humain, mais, comme on l'a vu, en un lieu où à l'activité concrète des sociétés s'est substitué l'univers fini des possibilités inconscientes.

En tout état de cause, l'entreprise coloniale, en tant que phénomène lui-même historique, décida pour une large part du destin des sociétés africaines, et par la même d'une anthropologie qui, sans en avoir été toujours consciente, n'a pu développer ses méthodes (l'enquête de terrain), ses concepts, ses typologies que dans un contexte effectif de domination. Au moins, sous ce rapport, anthropologie et histoire ont partie liée. On conviendra du reste que si la colonisation a pu trouver ses justifications idéologiques dans le racisme scientifique, elle y a aussi rencontré des limites; car, à le suivre, "la race africaine" était si peu digne d'appartenir au genre humain, que tout "projet de civilisation" pouvait paraître largement utopique ou exiger de tels investissements qu'un état européen, aussi puissant soit-il, risquait fort de s'y perdre. En un sens la colonisation représenta un passage à l'acte (on sait qu'elle fut amplement discutée, rencontrant une forte opposition de la part de gens qui ne lui étaient hostiles que parce qu'elle risquait d'être une aventure fort coûteuse et aux résultats bien minces) qui impliqua certaines démarcations vis-à-vis du racisme scientifique. Certes, militaires et administrateurs européens étaient plus ou moins nourris de l'abondante littérature commise par ce

"courant de pensée", et nombre d'entre eux ne se sont pas privés d'y apporter, au contact du "terrain", leur propre contribution en appliquant à telle race ou telle peuplade les pires qualificatifs (paresse, fourberie, indiscipline, etc.). Cependant, la constitution des états coloniaux, les mises en valeur des territoires soumis ont exigé des modes de (re)connaissance des "populations indigènes" qui ont débordé les simples références aux thèses racistes; car, bien qu'elle fut en elle-même une entreprise despotique, la colonisation dut se confronter aux réalités locales, établir des passerelles à la fois pratiques et intellectuelles entre l'ordre qu'elle prétendait instaurer et les sociétés africaines. C'est pourquoi les états coloniaux furent au premier chef des "états-ethnographes" dressant des cartes et des inventaires ethniques, établissant des "coutumiers". Si nombre d'administrateurs se sont improvisés avec plus ou moins de bonheur ethnographes ou linguistes (certains d'entre eux, parmi les Français, comme M. Delafosse ou C. Monteil, ont laissé des travaux importants, et ont mené, suite à leur carrière coloniale, une carrière universitaire), des ethnologues de profession, principalement chez les Britanniques, ont collaboré (mais non sans distance) avec les autorités coloniales, apportant à l'anthropologie ses plus "belles" monographies ethniques (par exemple "Les Nuer" d'E.E. Evans-Pritchard, 1940). Dans cette perspective on peut dire que l'ethnologie est "fille" du colonialisme; mais il convient, au-delà de son aspect dénonciateur, de prendre la réelle mesure de cette expression maintes fois utilisée : car elle met très précisément en évidence l'étroite imbrication de l'anthropologie et de l'histoire. Alors même que la colonisation rendait possible (et dans des conditions plutôt favorables qui ne pouvaient souffrir de refus de la part des "populations indigènes") ce qui est fondement de l'anthropologie, à savoir le terrain, celle-ci développait ses écoles de pensée, culturaliste, fonctionnaliste, etc., qui théorisaient la non-pertinence de l'histoire (1); tandis qu'elle faisait découvrir la variété des systèmes socio-culturels et socio-politiques africains, l'ethnologie s'inscrivait peu ou prou dans la politique générale des états coloniaux aux fins d'une meilleure administration des "populations indigènes". Mais, tout en formulant parfois très clairement ce rapport à l'ordre colonial par la revendication d'une sorte d'anthropologie appliquée (Cf. l'introduction de Radcliffe-Brown à l'ouvrage collectif "Systèmes familiaux et matrimoniaux

(1) Il faut noter qu'Evans-Pritchard s'est assez nettement démarqué du fonctionnalisme notamment sur la question de l'histoire, affirmant la nécessité d'intégrer celle-ci à la démarche anthropologique (Evans-Pritchard, 1962).

en Afrique Noire", 1953), l'anthropologie s'est posée d'une certaine manière en porte-parole des populations africaines et a intellectuellement débordé les attentes de l'administration coloniale. Il suffit de se reporter aux meilleurs ouvrages de l'anthropologie britannique (ceux d'Evans-Pritchard, de Nadel, de Meyer-Fortes et de beaucoup d'autres) pour se convaincre aisément de ce débordement intellectuel. Il suffit de mentionner M. Griaule et l'école symboliste française (dont les missions dans les années 30 ont été largement financées sur fonds privés, indépendamment donc du pouvoir colonial), qui ont donné des Dogon et des Bambara, à travers l'étude de leur mythologie et de leur cosmogonie, une image digne de celle que nous avons de la Grèce antique (M. Griaule, 1948).

L'anthropologie eut ainsi raison de Hegel en amenant au grand jour les trésors culturels de l'Afrique Noire. Mais restent au philosophe les ruses grimaçantes de l'Histoire; car pour qu'une telle évolution du regard occidental ait été possible, il a fallu préalablement que l'Europe assujettisse l'Afrique, que la puissance précède ou conditionne le registre du sens et du savoir (G. Balandier, 1971). C'est précisément sur ce fond de questionnement historique et politique qu'une seconde génération de chercheurs africanistes a mis à jour, dans les années 50 (mais dans les années 40 des études britanniques avaient déjà ouvert la voie), les aveuglements et les bévues du savoir anthropologique. Il revient à des anthropologues et sociologues, comme A.L. Epstein, M. Gluckman, J.C. Mitchell, W. Watson du côté britannique (étiquetés par le label "école de Manchester" (1)), comme P. Mercier (2) et G. Balandier du côté français, d'avoir pris pour objet d'étude privilégié la situation réelle dans laquelle se trouvaient "embarquées" les sociétés africaines; celle de sociétés colonisées, prises à des degrés divers dans des processus de transformation, évoluant à l'intérieur d'un cadre politique spécifique - l'état colonial - d'où ont émergé en quelques décennies des formes d'expression et de structuration sociale inédites qui ont elles-mêmes généré des mouvements d'émancipation. G. Balandier a particulièrement bien représenté ce nouveau courant en proposant le concept de "situation coloniale" et le recours à une sociologie ou anthropologie dynamique pour saisir dans leurs multiples dimensions les réalités et les enjeux de l'Afrique Noire contemporaine (G. Balandier, 1955).

(1) On mentionnera tout particulièrement l'ouvrage de Gluckman "Custom and Conflict in Africa", Oxford, 1960.

(2) On se reportera utilement à l'ouvrage de P. Mercier "Histoire de l'anthropologie", PUF, 1966.

La rupture avec l'anthropologie antérieure n'a pas consisté à se désintéresser des contenus culturels et traditionnels propres aux sociétés africaines, mais à les mettre tout à la fois en situation et en perspective, à travers le jeu subtil de leurs permanences et de leurs transformations, et en plaçant chacune dans le mouvement de la société globale. En fait de rupture, le "courant dynamiste" a bien plutôt représenté une ouverture permettant d'appréhender le monde africain contemporain comme s'il s'agissait d'un "laboratoire social" où l'histoire par le truchement d'un analyste privilégié (la situation coloniale) se donnait à voir et à penser sous forme de "précipités" ou de mélanges inédits (compromis entre l'ancien et le nouveau, syncrétismes religieux, etc.); ouverture, car ce qui pourrait être mis au compte d'une démarche simplement sociologique eut, comme on va le voir, des incidences directes sur le destin de l'anthropologie et sur ses démêlés avec l'histoire.

Il convient de noter au préalable que jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale, l'Afrique n'a guère suscité de recherches historiques; l'anthropologie sociale et culturelle occupait presque seule la scène du savoir africaniste, et si ses travaux étaient parfois égrenés de remarques ou d'anecdotes historiques, peu d'entre eux n'en faisaient la matière d'une véritable recherche (on signalera cependant l'important ouvrage de S.F. Nadel, *Byzance Noire*, 1942). Les recherches proprement historiques ne sont apparues qu'au moment où l'Afrique commençait à s'émanciper de la tutelle coloniale, où les ruses de la raison et de la puissance occidentale avaient fait de ce continent réputé "sans histoire" une mosaïque d'états virtuellement indépendants. Recherches portant sur l'histoire de la colonisation, mais aussi sur les périodes antérieures, soit celles qui, depuis le 15^{ème} siècle, couvrent l'ensemble des relations que les Européens ont entretenu avec l'Afrique, et scandent tout particulièrement les différentes phases de la traite négrière (K. Zerbo, 1956-57). Recherches également plus générales qui s'inspirant de diverses sources (européennes, arabes, ethnographiques, archéologiques, linguistiques) présentent l'Afrique comme essentielle à la compréhension de l'histoire de l'humanité; et non sans quelque regain évolutionniste, mettent l'accent aussi bien sur sa contribution à la "révolution néolithique" que sur son rôle décisif dans la formation de communautés organisées, notamment de structures politiques (H. Baumann et D. Westermann, 1948; J.D. Fage, 1955; R. Cornevin, 1956; B. Davidson, 1959).

Bref, tout s'est passé comme si la mise en chantier d'une historiographie africaine (coloniale et précoloniale) exprimait une manière de "retour du refoulé", comme si la proximité des indépendances autorisait à lever le voile du passé proche ou lointain de l'Afrique Noire, lui conférant le même droit à l'histoire que toutes les sociétés humaines. En quoi le savoir anthropologique, malgré ses célèbres monographies ethniques, ses analyses typologiques et comparatives (notamment sur les systèmes familiaux et sur les systèmes politiques), ne fut le porte-parole des sociétés africaines que dans la mesure où il les mettait à l'abri d'un tel droit. Il est du reste significatif qu'à la différence d'une anthropologie qui s'est relativement bien moulée dans le dispositif colonial, l'historiographie à la veille ou dans le sillage des indépendances, a produit des analyses délibérément dénonciatrices, mettant en évidence l'exploitation dont l'Afrique a fait l'objet depuis le 15ème siècle, la dimension despotique du colonialisme, mais aussi la façon dont les peuples africains ont su résister à l'impérialisme (B. Davidson, 1957; J. Suret-Canale, 1964).

Le courant dynamiste fut en quelque sorte le compagnon de route de ce mouvement historiographique, mais moins pour rompre avec l'anthropologie que pour la contester de l'intérieur. En fait ce compagnonnage a entraîné un retour à ce dont l'anthropologie s'était résolument écartée, à savoir l'évolution (qui ne veut pas dire nécessairement évolutionnisme) des sociétés. Le laboratoire social qu'a représenté pour G. Balandier la situation coloniale démontra la nécessité et l'urgence d'un tel retour; mais il fit davantage en invitant la discipline à une lecture plus réaliste ou plus prosaïque des sociétés africaines. Mieux encore, quelque chose comme un nouveau principe de reconnaissance a animé et légitimé le courant dynamiste; principe suivant lequel le monde africain est pleinement digne de ressortir au "socius", c'est-à-dire de posséder toutes les qualités, tous les ingrédients qui composent la vie sociale en général : changements, contradictions, conflits, intérêts, stratégies, etc. Le droit au socius fit ainsi écho au droit à l'histoire; ensemble ils ont concouru à la critique d'une anthropologie qui, pour avoir privilégié leurs institutions, normes, croyances, systèmes de pensée, n'a reconnu les sociétés africaines que partiellement, ou plutôt par excès : comme si l'univers des traditions et de la culture saturait les possibilités d'analyse des pratiques et des logiques sociales.

La "découverte", dans les années 60, que le domaine économique pouvait être un axe fécond d'intelligibilité des sociétés africaines a servi plus que d'espérance cette grille de lecture prosaïque à laquelle invitait le courant dynamiste. En vérité, redécouverte conviendrait mieux, puisque toute l'originalité de Morgan a précisément consisté à mettre en relation productions matérielles et formes institutionnelles, et à définir les "arts de subsistance" comme fil rouge de l'évolution sociales (1). Le fait nouveau, c'est que l'Afrique en ait été le théâtre privilégié, qu'elle se soit appliquée à un continent qui jusqu'alors (2) avait suscité, ni dans la perspective évolutionniste (l'Afrique est très peu présente dans l'oeuvre de Morgan), ni dans celle de l'anthropologie sociale et culturelle (B. Malinowsky et R. Firth ont travaillé dans le Pacifique) peu d'études traitant spécifiquement du domaine économique. Fait d'autant plus novateur que loin de vouloir seulement combler les insuffisances ou les retards de la recherche africaniste en ce domaine (ce qu'a représenté d'une certaine manière l'"Anthropologie économique des Gouro", C. Meillassoux, 1964), l'anthropologie économique est devenue rapidement le terrain majeur d'une contestation de l'anthropologie en général sur fond de radicalisation des positions critiques du courant dynamiste.

Le marxisme explique ce tour particulier qu'a pris l'anthropologie économique, ou plutôt un matérialisme historique rénové (à travers notamment l'oeuvre de L. Althusser, et ce qu'on a appelé la théorie des modes de production) auprès duquel elle s'est engagée pour lui donner statut de science universelle des sociétés. L'histoire donc, à nouveau nommée, mais qui semble être, cette fois-ci, associée à une activité scientifique et théorique et participer d'un projet résolument critique à l'égard d'une discipline qui l'avait primitivement exclue.

Comme le courant dynamiste, l'anthropologie que nous appellerons ici, pour simplifier, marxiste (et qui fut, au moins dans un premier temps, essentiellement française) a procédé d'un changement de regard sur l'Afrique Noire; le droit à l'histoire, le droit au socius ont orchestré ce changement

(1) On sait, par ailleurs, que l'anthropologie depuis Malinowsky et Mauss revendique cette part économique des activités humaines et que Levi-Strauss y voit un terrain privilégié d'application des méthodes structurales (1958).

(2) Il faut toutefois citer les travaux de B. de Schlippe (1956), de Polly Hill (1957), P. Bohannan (1959), W. Watson (1958).

en même temps qu'ils se faisaient l'écho, dans l'ordre du savoir, des mouvements d'émancipation des peuples africains. L'anthropologie marxiste a en quelque sorte recueilli et fait sienne ces marques de reconnaissance, mais pour les confronter et les soumettre à son domaine privilégié, l'économique; comme si elles devaient y trouver leur pleine mesure, y gagner en vertu conceptuelle et théorique afin de repenser tout à la fois le fonctionnement, l'évolution et la situation contemporaine des sociétés africaines. Prodigieuse ambition que seule une théorie globale comme le marxisme pouvait effectivement assumer; mais prodigieuse ambition qui plaçait l'Afrique dans cette position tout à fait nouvelle et singulière d'être le lieu d'une vérification et d'une rénovation du matérialisme historique, comme si le continent africain détenait quelques clefs essentiels que l'oeuvre de Marx, d'Engels, et de leurs épigones n'avait pas su, ou n'avait pas pu repérer. Le projet de laboratoire social proposé par G. Balandier s'est donc réalisé pleinement sous les auspices d'une anthropologie marxiste qui ne se satisfaisait plus de changer le regard mais de l'inverser; d'achever, en l'occurrence le processus de reconnaissance en y déployant la prose d'un universel, l'économique, permettant de réexaminer aussi bien le trafic et la domination dont l'Afrique a fait l'objet depuis le 15ème siècle, d'appréhender les sociétés africaines autrement que comme une multiplicité d'univers socio-culturels, de réinterpréter les rapports tradition/modernité chers au courant dynamiste sous l'angle d'une articulation entre formes économiques dominantes et formes économiques dominées. L'anthropologie marxiste a donc opéré sur tous les fronts. Contemporaine de la première décennie des indépendances, elle s'est située dans la mouvance "tiers-mondiste" pour analyser et dénoncer la façon dont de nombreux états africains ont été soumis (et se sont laissés soumettre) aux injonctions et aux stratégies du capitalisme international, s'installant plus organiquement dans la dépendance et le sous-développement (les travaux de S. Amin furent à cet égard la référence majeure de l'anthropologie marxiste). Conformément au principe suivant lequel la forme la plus achevée, en l'occurrence ici l'impérialisme (représenté tout à la fois par des nations européennes, des structures monopolistiques et bancaires agissant à l'échelle mondiale) établit la vérité des formes antérieures (en explique la nécessité historique), l'anthropologie marxiste a réinterprété l'économie de traite et surtout la période coloniale comme autant de formes d'accumulation du capital et de conditions de son expansion. C'est par cette conception finaliste, centrée autour des modalités de développement et de domination du capitalisme qu'elle a réexaminé les "ambiguïtés" (G. Balandier, 1957) de

l'évolution des sociétés africaines observées dans les années 50 par le courant dynamiste. A la suivre (P.P. Rey, 1971; C. Meillassoux, 1975), le système ou le "mode de production colonial" fut en quelque sorte le préalable obligé de l'articulation du capitalisme aux sociétés africaines, organisant systématiquement leur soumission sans véritablement les détruire : stratégie au moindre coût permettant que nombre d'entre elles produisent (denrées d'exportation) et travaillent dans l'intérêt bien compris de la métropole et du marché mondial, mais assurent dans le même temps leur propre reproduction. Reproduction matérielle (de la force de travail), mais aussi sociale qui fait précisément de l'Afrique un monde encore largement dominé par ses traditions, et que l'anthropologie a eu beau jeu de mettre en valeur sans voir que leur destin avait quelque rapport avec les stratégies de l'impérialisme.

C'est précisément sur le terrain des sociétés traditionnelles que l'anthropologie marxiste s'est voulue particulièrement novatrice et pertinente en opérant une mise à nu systématique de leur infrastructure : opération, pour le moins prosaïque, par laquelle les objets privilégiés de l'anthropologie sociale et culturelle (parenté, religion, systèmes de pensée, etc.) se sont trouvés peu ou prou assignés au rang de superstructure. Tout en ne modifiant rien ou fort peu de choses aux cadres institués de la démarche ethnologique (notamment la monographie ethnique), elle s'est donnée pour but d'appréhender les sociétés africaines comme autant de formations ou de modes de production précapitalistes. Ainsi, l'anthropologie marxiste s'est très expressément située sur le terrain du matérialisme historique pour en combler les manques ou pour reprendre le travail laissé en chantier par Marx et Engels, faisant découvrir une Afrique particulièrement riche en modes de production (cynégétique, domestique, lignager, tribal-villageois, tributaires, esclavagiste, etc.); et démontrant, s'il était besoin, qu'à la variété des systèmes socio-culturels mis en évidence par l'anthropologie classique correspondait une gamme étendue de rapports de production et de formes d'exploitation. Dans cette affaire, le problème essentiel (pour avoir été explicitement énoncé sous le label de matérialisme historique) consiste à évaluer quels types de liaison l'anthropologie marxiste a-t-elle effectivement instauré avec l'histoire.

L'évolutionnisme fut sans doute la façon la plus tentante, voire la plus cohérente de résoudre le problème. Marx et Engels, lecteurs de Morgan, tel est le modèle de référence où le matérialisme historique se

nourrit d'analyses ethnologiques, et y trouve, semble-t-il, sa validité en ordonnant l'évolution des sociétés suivant le principe de maturation des forces productives et subséquemment des rapports sociaux. Quoique l'on puisse en penser par ailleurs, il n'y avait guère d'autre intérêt pour l'anthropologie marxiste à disposer d'une telle gamme de modes de production sans y appliquer un ordre de succession. A quoi bon, en effet, vouloir déterminer et du même coup repenser les objets traditionnels de l'anthropologie (parenté, religion, etc., quitte à leur assigner une autonomie ou une "dominance" spécifique) par la réalité désenchantée des infrastructures, si ces dernières ne sont pas porteuses d'éléments moteurs capables d'expliquer le passage d'un mode de production à un autre ?

Représenté principalement par C. Meillassoux (du moins par l'un de ses ouvrages, "Femmes, greniers et capitaux", 1975), ce renouveau évolutionniste peut paraître d'autant mieux fondé que les préhistoriens de leur côté présentent l'Afrique comme le berceau de l'humanité, comme la région du monde où se seraient déroulées les grandes étapes de l'hominisation (Y. Coppens, 1983). S'il y a sans doute quelques discontinuités ou quelques hiatus entre un matérialisme historique reposant sur des observations ethnographiques, ou sur des archives somme toute assez récentes, et une paléontologie tentant de recomposer à partir de traces les premiers balbutiements de la vie en société, l'Afrique dans les deux cas apparaît bien comme un laboratoire à large portée, susceptible de rendre crédible un grand récit évolutionniste.

Mis à part ce néo-évolutionnisme, la rencontre de l'anthropologie marxiste et de l'histoire fut plutôt de l'ordre du rendez-vous manqué. Pour s'être appliquée trop souvent à reconsidérer les ethnies dites traditionnelles ou précoloniales comme des ensembles particuliers de modes de production, l'anthropologie marxiste a versé bien plutôt dans l'hyper-fonctionnalisme. Car en suivant à la lettre les préceptes théoriques de L. Althusser (notamment à travers une analytique des instances où l'économique est toujours déterminant mais autorise la domination d'autres instances, juridico-politique, idéologique), elle eut l'excessive ambition de vouloir réfléchir la totalité des phénomènes sociaux (parenté, pouvoir politique, religion, sorcellerie) : d'en épuiser les divers contenus pour les penser essentiellement dans une logique répétitive, dans la reproduction du semblable sans véritablement parvenir à y inclure des éléments historiques. Même là où elle a poussé la théorie marxiste le plus loin en affirmant reconnaître

des classes sociales au sein des sociétés lignagères (aînés/cadets) - sociétés qui, par ce fait, paraissaient entrer de plein droit dans le concert historique (suivant la célèbre formule de Marx, "l'histoire, c'est l'histoire de la lutte des classes") - les contradictions ne semblaient pas assez fortes pour porter quelque atteinte aux ressorts de la reproduction... A croire donc que l'anthropologie fonctionnaliste ou culturelle n'avait pas tout à fait tort de ranger ces sociétés dans la catégorie des "sans histoire" (1).

L'histoire ne fut pas complètement absente de cette anthropologie marxiste. Elle intervînt notamment sous la forme d'histoires de peuplement (en particulier celles des sociétés lignagères), ou comme modalités de formation d'un système politique (par exemple d'un royaume), mais d'une manière assez académique, occupant en quelque sorte la même place que celle qui était la sienne dans le cadre des monographies ethniques réalisées par l'anthropologie classique; place essentiellement introductive et trop vite abandonnée dès lors qu'il s'agissait d'identifier le ou les modes de production, comme si les processus et les contextes dont l'histoire était porteuse devaient peu ou prou s'effacer au profit d'une analyse épurée des rapports sociaux.

L'économie de traite, la colonisation et le néo-colonialisme ont permis à l'anthropologie marxiste de faire davantage place à l'histoire, mais d'une manière, comme on l'a vu largement finaliste, faisant du capitalisme en ses différentes phases le stratège des rapports que l'Occident a entretenu avec l'Afrique. Réduite à cette conception, au jeu quelque peu mécanique de l'articulation du mode de production capitaliste avec les modes de production africains (faite d'alliances entre les classes dominantes de chacun des deux bords, P.P. Rey, 1973), l'histoire a perdu, nous semble-t-il, certaines des qualités que lui avait accordé le courant dynamiste; celles d'être attentives aux "reprises d'initiative" des colonisés, aux recompositions sociales et idéologiques, aux rapports subtils et souvent paradoxaux de la tradition et de la modernité (celle-ci générant par exemple des formes de néotraditionnalismes : tribalismes, mouvements religieux synchrétiques, etc.) : toutes choses qui peuvent être éclairées par le développement et la domination du capitalisme mais ne s'y épuisent pas, requérant bien plutôt l'élaboration d'une anthropologie historique.

(1) On lira avec intérêt le n° 21 de la revue Dialectiques "Anthropologie tous terrains", Automne 1977.

III - VERS UNE ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE

L'Afrique, depuis les années 50, est incontestablement au coeur du débat anthropologie/histoire. Quelque chose comme un principe de réalité fut pris en charge et réfléchi intellectuellement par la discipline; principe qui sut reconnaître les vicissitudes de l'histoire, notamment cette évidence massive que représenta l'instauration d'empires et de territoires coloniaux, et l'émergence, somme toute assez rapide, de mouvements d'émancipation et d'Etats africains indépendants. Ce qui aurait pu simplement faire la matière d'une division du travail entre d'un côté les historiens et les sociologues (traitant par exemple de la colonisation et des changements qui sont survenus dans son sillage), de l'autre les ethnologues (poursuivant l'étude des sociétés africaines aussi longtemps qu'elles conservent, malgré la colonisation et le reste, une large part de leurs traditions socio-culturelles), s'est trouvé étroitement mêlé pour devenir objet de l'anthropologie et contester à celle-ci cette volonté méthodologique et théorique de s'abstraire de l'histoire. Les notions de "laboratoire social", de "sociétés en train de se faire" (G. Balandier), ont été autant de façons de définir cet objet, de le faire valoir sur le terrain anthropologique, notamment comme alternative au projet structuraliste, pour s'attacher à ce qui se réalise effectivement, aux manières dont les hommes et les sociétés traitent et résolvent les problèmes auxquels ils sont confrontés; toutes choses qui, pour reprendre le terme employé par Lévi-Strauss relèvent peut-être de "choix" mais ne sauraient intéresser l'anthropologie uniquement sous l'angle d'une analyse des "possibles préexistants", requérant bien plutôt une attention soutenue aux situations, aux contextes, aux acteurs sociaux en présence, etc. L'anthropologie marxiste s'est assurément inscrite dans la mouvance du courant dynamiste; et davantage encore que ce dernier, elle a refusé toute division du travail entre disciplines, et proposé au contraire une grille de lecture unique (le matérialisme historique) permettant tout à la fois une analyse rénovée des sociétés africaines précoloniales et une approche plus systématique de leur soumission à la puissance coloniale et au capitalisme. Mais tout en prétendant radicaliser les positions du courant dynamiste, elle n'a guère fait travailler les interrogations historiques dont celui-ci était porteur; sauf dans la perspective d'un retour à l'évolutionnisme qui, pour être toujours séduisant et surtout cohérent avec la conception marxiste de l'histoire (davantage du reste avec celle de Marx et Engels qu'avec celle d'Althusser dont la théorie des modes de production invite à appréhender les sociétés suivant une grille de lecture structurale - le lan-

gage des instances - et fort peu en terme d'évolution historique), n'en constitue pas moins une entreprise éminemment problématique. Entreprise, à dire vrai, qui constitue l'horizon intellectuel de l'anthropologie historique mais qui devrait plus modestement s'efforcer de comprendre l'évolution des sociétés en faisant tomber le "isme" trop souvent en vigueur; autrement dit, se garder de toute détermination trop univoque ou trop mécaniste (en l'occurrence celle des forces matérielles), pour laisser place aux contingences de l'histoire avec lesquelles les sociétés traitent et tentent de résoudre leurs problèmes, et partant pour faire de l'évolution une question ouverte et non ce principe d'ordre et de succession qui tend à ne découvrir que ce qu'il a déjà présupposé.

S'il y eut par conséquent comme un rendez-vous manqué de l'anthropologie marxiste avec l'histoire, on retiendra toutefois de ce courant (qui fut, rappelons-le essentiellement français mais eut et a encore des prolongements dans les pays anglo-saxons et en Afrique) des acquis importants. En effet, par une véritable opération de désenchantement, l'anthropologie marxiste a mis à jour tout un ensemble de rapports d'inégalité et de formes d'exploitation au sein des sociétés africaines précoloniales (entre les hommes et les femmes, les aînés et les cadets, les hommes libres et les captifs), y compris chez celles - les sociétés sans état - dont on s'était souvent plu à souligner le caractère communautaire (tribu, village, clan, lignage) et dont la culture (les représentations du monde, de la personne, de la nature et de la surnature) semblait manifester harmonieusement l'adhésion de chacun aux valeurs de tous. Curieux cheminement donc du savoir anthropologique qui a valorisé les sociétés africaines sous la domination coloniale et qui en propose une toute autre lecture dès lors qu'elles évoluent désormais dans le cadre d'états indépendants; lecture non point disqualifiante, mais comme on l'a dit, prosaïque qui réduit les différences culturelles par l'application d'un universel, l'économique, révélant, derrière la diversité des systèmes symboliques, la présence du même sous forme d'exploitation et d'oppression. Au-delà des débats quelque peu scolastiques qui ont eu lieu autour des modes de production, cet ancrage dans la réalité des rapports sociaux représente effectivement un acquis en ce qu'il pose nécessairement des questions d'histoire; à tout le moins, invite-t-il à en élargir la sphère d'appréhension par des analyses plus soutenues de leur constitution, de leur variation et de leur évolution dans le

temps; bref de toutes données contextuelles permettant d'étayer les rapports sociaux précoloniaux de la même manière que ceux-ci ont paru présider (mais dans une logique essentiellement de reproduction) au fonctionnement global des sociétés africaines.

Dans cette perspective, plusieurs thèmes novateurs ont permis à l'anthropologie marxiste (et à l'anthropologie tout court) de se libérer de la rhétorique des modes de production et de rencontrer plus empiriquement, et sans doute plus pertinemment, l'histoire, notamment celle qui est conforme à son objet, l'histoire économique et sociale. Ainsi, les échanges, le commerce, l'esclavage, la guerre sont devenus les thèmes moteurs d'une historiographie africaine et ont recomposé le paysage de la recherche anthropologique en faisant converger plusieurs de ses domaines, notamment l'économique et le politique, et en oeuvrant ainsi à l'édification d'une anthropologie historique. L'on doit à des chercheurs américains et britanniques comme Ph.D. Curtin (qui fit la première grande mise au point sur la traite négrière atlantique, 1969), A.G. Hopkins (qui produisit une histoire économique de l'Afrique de l'Ouest, 1973), P. Lovejoy (qui analysa l'une des grandes filières du commerce ouest-africain, la filière de la kola, 1980, et produisit aussi un ouvrage sur l'esclavage, 1983), et surtout à C.Meillassoux (qui a su rassembler nombre de ses collègues autour de la question du commerce et des marchés en Afrique de l'Ouest, 1972, et autour de l'esclavage, 1975), d'avoir singulièrement modifié le regard sur l'Afrique Noire précoloniale. On est du reste tenté de parler de rupture épistémologique puisque, pour la première fois, à l'image d'une Afrique en forme de mosaïque ethnique (que l'anthropologie classique contribua à forger mais aussi l'anthropologie marxiste à travers sa quête des modes de production au sein de telle ou telle ethnie) vient se superposer une toute autre représentation : celle d'une Afrique impliquée depuis de nombreux siècles dans des "réseaux internationaux", dans une "économie-monde" (1), rythmée notamment par la formation, la décomposition d'empires et de royaumes.

(1) Expression forgée par F. Braudel dans son célèbre ouvrage "La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II" (1949) qui désigne une région de la planète formant une unité organique, tissée par des liaisons et des échanges intérieurs.

Avant de prendre la mesure d'une telle superposition, de montrer en quoi elle constitue à ~~soi~~ seule une invite à marier "raisonnablement" anthropologie et histoire, il convient de revenir sur une question laissée en suspend au premier chapitre.

En effet, l'un des arguments avancés par l'anthropologie pour exclure l'histoire de son champ d'investigation consista à dire que les sociétés qu'elle privilégiait étaient sans écriture et que leurs seules traditions orales ne suffisaient pas à édifier une historiographie digne de ce nom. Si l'argument est sérieux, il ne peut se transformer aussi vite en argument ontologique (société sans écriture, donc société froide ou sans histoire) dès lors qu'il existe des sources historiographiques, seraient-elles exclusivement issues de témoins ou d'acteurs extérieurs à ces sociétés. L'édification d'une histoire économique et sociale (qui autorise à appliquer à l'Afrique des concepts, comme celui d'"économie-monde" dont d'autres régions de la planète ont bénéficié) est ainsi le résultat de l'exploitation de plus en plus systématique de nombreuses sources historiographiques, au premier rang desquelles les sources européennes accumulées depuis le 15^{ème} siècle (trafiquants négriers, commerçants, missionnaires, voyageurs, enfin militaires et administrateurs). Certes, une bonne partie de ces archives portugaises, hollandaises, anglaises, françaises, etc. ont enrichi l'historiographie européenne, notamment pour analyser, évaluer les quatre siècles de traite négrière (15^{ème}-19^{ème} siècle); mais elles ont aussi servi à mieux appréhender nombre de sociétés africaines de cette période, notamment celles qui loin de subir la traite en ont été ses rouages essentiels, et mieux encore se sont constitués ou développées par son truchement, et plus généralement par le commerce avec les européens (impliquant d'autres produits que les esclaves, comme l'or, l'ivoire, les épices, etc.). Nombre de royaumes de la côte atlantique (principalement ceux des actuels Ghana, Togo, Bénin, Nigéria, Congo) ressortissent à ce modèle de formation étatique et guerrière, pourvoyeuse d'esclaves d'exportation (tout en en étant elle-même "consommatrice"), par la razzia ou la soumission tributaire des populations de l'intérieur.

Par ailleurs, les sources arabes ne cessent d'améliorer l'historiographie africaine; elles ont l'avantage de couvrir une plus large période que les sources européennes (remontant jusqu'au 8^{ème} siècle) et d'impliquer l'Afrique de l'intérieur, notamment les régions sahéliennes. Ces sources (qui sont encore loin d'être toutes découvertes ou exploitées) révèlent

l'institution de l'esclavage au moins durant toute la période dite médiévale (mais elle semble antérieure à cette époque, remontant à l'antiquité et à l'Égypte pharaonique, F. Renault, S. Daget, 1985); et là encore, l'esclavage semble avoir présidé à la formation et au développement des grands empires soudanais, du "Ghana" "Mali" (qui ne correspondent pas aux actuels États du même nom), "Songhaï", représentant tout à la fois la principale composante de leur fonctionnement interne (esclavage terrien, esclavage de cour, esclavage militaire, C. Meillassoux, 1971 et 1987), et le secteur dominant de leur commerce extérieur avec le Maghreb. Cependant les sources arabes mais aussi les récits plus récents de voyageurs européens comme ceux de Mungo Park (1799), Th. Mollien (1820), R. Caillé (1829) indiquent que l'esclavage était une composante importante d'un commerce très diversifié et de grande amplitude (commerce continental donnant toute sa pertinence à la notion d'économie-monde) où intervenaient des produits miniers (or, fer, sel), de l'agriculture (produits vivriers, kola, coton), de l'artisanat (étoffes, outils, fusils), mettant en relation non seulement les formations politiques soudaniennes avec le monde arabe, mais aussi par l'intermédiaire de marchés, de peuples courtiers, de réseaux de commerçants (J.-L. Amselle, 1977), avec des régions ou des sociétés situées plus au sud, vers les zones forestières, dont bon nombre sont réputées "acéphales" et organisées sur la base de communautés villageoises et lignagères (1).

Ces brèves indications sur la nature et le contenu des sources bibliographiques interpellent l'anthropologie de diverses manières. Tout d'abord, ces sources ont assurément forcé la rencontre de l'anthropologie et de l'histoire en ce qui concerne les formations étatiques précoloniales. Nombre d'anthropologues se sont faits historiens (voire l'inverse), ou ont utilisé l'historiographie existante (croisant sources écrites et traditions orales) pour expliquer la genèse, le développement de tel royaume précolonial (2) (royaume aujourd'hui en déclin mais qui conserve encore bien souvent d'importantes prérogatives au sein des états contemporains en jouant quelque rôle dans leur procédure de légitimation). Mais elles ont fait bien davantage en invitant l'anthropologie à intégrer des phénomènes et des processus qui débordent largement ses cadres usuels d'analyse, en l'occurrence

(1) A des degrés moindre sans doute, certaines sociétés lignagères ont aussi participer à la production et au commerce des esclaves.

(2) Les travaux récents de M. Izard (1985), C.H. Perrot (1982), E. Terray (1984) sont exemplaires à cet égard.

telle formation sociale ou ethnique. A prendre notamment la mesure du fait que les cadres en question se sont constitués et ont évolué à l'intérieur d'ensembles plus vastes, d'une économie politique de grande amplitude; et par conséquent que leur intelligibilité ne saurait ressortir au seul décryptage de leur ordonnancement interne (structures, fonctions, classes, etc.), mais requiert des mises en rapport avec des données externes (fluctuations du "commerce à longue distance", modifications de la division du travail inter-régional, mouvements de populations, etc.).

On nous objectera sans doute que de telles perspectives s'appliquent bien davantage aux formations étatiques qu'aux sociétés sans état, ne serait-ce que parce que les sources (européennes et arabes) témoignent de la convergence d'intérêts entre puissances extérieures et puissances locales. L'anthropologie garderait donc toutes ses prérogatives vis-à-vis des sociétés sans état où les traditions orales sont réputées peu aptes à forger une historiographie digne de ce nom (R. Horton, 1971). L'objection ne tient en fait que par le plus grand effort qui reste à accomplir en direction de ces sociétés, pour multiplier et recouper les sources (orales et écrites) et pour convoquer d'autres disciplines, comme l'archéologie et l'ethno-linguistique (J. Vansina, 1965). Car, comme l'historiographie précisément l'indique, bon nombre de ces sociétés sans état étaient partie prenante de cette économie politique généralisée, y occupant variablement des positions de production et d'échanges spécifiques et souvent complémentaires, et se trouvaient ainsi reliées, par l'intermédiaire de réseaux commerçants, de peuples courtiers, de marchés, aux formations étatiques (1).

Par où l'historiographie, aussi indirecte soit-elle, invite à ré-interroger les traditions orales, ou plutôt à en accroître le recueil et la qualité informative au-delà du cadre habituellement dévolu à l'enquête ethnologique (monographie ethnique). Des sources écrites enrichies d'informations recueillies en de multiples points de ces chaînes de production

(1) De nombreuses sociétés sans état étaient en effet spécialisées dans la production de cultures vivrières, de matières premières, de produits artisanaux, développant ici et là une petite production marchande, et évoluant pour codifier les échanges dans de véritables zones monétaires (zones à or, cauris, manille, monnaie de fer, etc.)

et d'échange devraient permettre de réorienter les façons de questionner et d'interpréter les traditions orales propres à ces sociétés sans état; et démontrer que le savoir oral peut effectivement contribuer à l'historiographie dès lors que l'anthropologie s'est elle-même nourrie d'histoire et a ainsi modifié sensiblement ses modes d'investigation.

De proche en proche, l'on découvre ainsi la vocation fondamentalement critique de l'histoire à l'égard de l'anthropologie (cheminement en quelque sorte inverse de celui qui fut exposé au premier chapitre). Comme on l'a vu précédemment, l'ethnologie et l'anthropologie africanistes ont été filles du colonialisme; filles sans aucun doute peu obéissantes, voire turbulentes qui ont donné des sociétés africaines une vision singulièrement plus positive que n'en avait le colonisateur ou l'européen "moyen", faisant valoir leur diversité et leur complexité socio-culturelle. Mais filles malgré tout qui, non seulement (grossièrement jusqu'aux années 50) ont fait silence sur la domination coloniale, mais ont largement hérité des modes de reconnaissance par lesquels cette domination s'est exercée.

Les états coloniaux ont été effectivement des états-ethnographes, en ce sens que leur toute première tâche a consisté à dresser l'inventaire de leurs "Sujets", à en identifier le Nom et le territoire, à établir ainsi des cartes permettant un contrôle exhaustif de la colonie. La notion d'ethnie est très largement issue de ce travail tant intellectuel que pratique d'assujettissement : elle désigne très précisément des Sujets collectifs dont le destin semble appartenir désormais aux puissances conquérantes. Sous ce rapport l'ethnologie et l'anthropologie ont largement hérité des cadres coloniaux, reprenant généralement à leur compte les identités et les territoires définis par les administrateurs pour mener leur exercice majeur, la monographie ethnique. Les Nuer, les Dogon, les Azandé, les Bambara, les Tallensi, etc..., autant de noms, d'ethnonymes rendus célèbres par les plus belles pages de la littérature anthropologique; même le courant marxiste, dans sa quête des modes de production précapitalistes, n'a guère contesté cet héritage bien qu'il se soit parfois interrogé sur sa validité (C. Meillassoux, 1964; E. Terray, 1969).

En faisant découvrir de l'Afrique Noire précoloniale un tout autre paysage que celui d'une mosaïque ethnique - des réseaux de commerce et d'échanges, des "chaînes de sociétés" (J.-L. Amselle, 1985) dont les formations étatiques constitueraient peu ou prou les pôles dominants -,

l'historiographie invite très précisément l'anthropologie à prendre la mesure de cet héritage, à considérer les ethnies qui ont été à la base de sa production scientifique (sous ses aspects monographiques, mais aussi typologiques et comparatifs), non point comme des données immédiates et incontestables, mais comme des opérations de classement historiquement situées (colonisation). Dans cette perspective, mettre en question la notion d'ethnie ne consiste pas à lui dénier toute validité, ou à affirmer qu'il s'agit là d'une pure invention coloniale; mais implique bien plutôt d'évaluer la part d'arbitraire qui a présidé au travail d'identification des territoires et des entités ethniques afin d'en repérer les effets de simplification, de réduction, voire de méconnaissance (J. Bazin, 1986; J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, 1987). S'il n'y a là, au fond, rien que de très normal dans la mesure où toute opération de classement admet nécessairement une part d'arbitraire (les administrateurs coloniaux ont bien souvent été les premiers à le reconnaître), on peut s'étonner du fait que l'anthropologie ne se soit pas pensée plus tôt sur cette notion d'ethnie (exceptions faites de S.F. Nadel, 1942; W. Watson, 1958; P. Mercier, 1961, 1968). Sans doute, faut-il considérer cette bévue comme inhérente à sa constitution; pratique pour le colonisateur, le cadre ethnique le fut aussi pour l'anthropologie qui put y déployer ses méthodes d'investigation, épouser le point de vue de la totalité pour y décliner structures, fonctions (sur le mode "les Untel sont patrilinéaires"), et modes de production. En tout état de cause, la mise en question de la notion d'ethnie, ou ce qu'on pourrait appeler sa déconstruction provisoire (déconstruction par laquelle elle cesse d'être une donnée immédiate pour devenir objet d'investigation) constitue un terrain particulièrement favorable, voire un passage obligé, à la rencontre de l'anthropologie et de l'histoire.

L'un des présupposés de la notion d'ethnie, qui a très probablement constitué l'obstacle majeur à la prise en compte de l'histoire, réside dans le fait qu'elle implique peu ou prou l'idée d'homogénéité linguistique, socio-culturelle, etc.. Certes, l'anthropologie a bien été obligée de réviser une telle conception dès lors qu'elle eut à appréhender des formations étatiques composées de groupes sociaux hétérogènes (d'origine, de culture, de langue, de religion -islam/paganisme - souvent variées), eux-mêmes intégrés et hiérarchisés par le pouvoir politique sous forme de classes sociales (nobles, paysans, esclaves, commerçants, etc.). Mais, outre qu'elle n'a pas, même dans ce cas, toujours su se démarquer du cadre prédonné par l'analyse et se départir du référentiel ethnique, l'anthropologie

s'est largement satisfaite de cette idée d'homogénéité, de cette conception "substantiviste", dès lors qu'elle étudiait les sociétés sans état (assimilées plus ou moins à des sociétés primitives, objet "idéal" de l'anthropologie). Le problème est d'autant plus intéressant que nombre de monographies ethniques signalent des variations internes, des phénomènes d'hétérogénéité (différences linguistiques, économiques, voire même socio-culturelles) au sein des sociétés lignagères et segmentaires, et même s'interrogent sur la validité de l'ethnonyme ou de l'identité ethnique avant la colonisation. Mais ces observations n'ont guère saisi la conscience anthropologique, ou plus précisément ethnologique (l'ethnologie s'assimilant par la même à une science de l'ethnie), comme si il y allait de ses fondements et de son objet. A juste titre du reste, car des investigations plus poussées ou plus systématiques sur ces variations et ces hétérogénéités sont susceptibles de remettre en cause bien des aspects de la démarche anthropologique; non seulement le cadre ethnique, mais des catégories qui lui sont à bien des égards homologues, telles que celles de tribu, clan, village, lignage. Ces catégories ont en effet toutes pour dénominateur commun de penser les collectifs sociaux comme autant d'unités normatives (définies essentiellement par leurs règles, notamment par leur principe de filiation ou par l'appartenance de leurs membres aux mêmes structures symboliques), d'unités substantielles participant de cette stabilité du cadre ethnique peu sensible aux variations et aux métamorphoses. Sans doute, l'anthropologie marxiste a-t-elle fait bouger les choses en montrant que ces collectifs reposaient sur des rapports d'inégalités, et que le registre des règles avait notamment pour fonction de légitimer et de perpétuer le pouvoirs des dominants sur les dominés. S'il y eut là identification d'acteurs sociaux (les aînés notamment), ceux-ci sont restés largement des figures normatives, n'agissant dans aucun contexte particulier, mais pour les seuls "besoins" de la structure, du mode de production (mode de production lignager, tribal-villageois, etc.), et de sa reproduction.

Or, ce que laissent découvrir les hétérogénéités, les variations, les écarts à la norme, ce sont, croyons-nous, des contextes, des situations particulières où, pour dire les choses rapidement, les structures sont confrontées à la pertinence des processus, où les acteurs sociaux ont eu à régler des problèmes spécifiques, à prendre des décisions, à innover, à développer des stratégies. Elles mettent ainsi en évidence le travail effectif de l'histoire, mais du même coup interpellent l'anthropologie en lui donnant à penser ce "mélange" de structures et de processus, de régu-

larités et de singularités. Entreprise qui oblige la discipline à de sérieuses révisions épistémologiques et méthodologiques; notamment à "désubstantialiser" les catégories au travers desquelles elle a appréhendé les sociétés sans état (et les sociétés africaines en général) : à reconnaître sous les notions de tribu, clan, lignage, etc., des productions sociales qui, pour s'être codifiées en structures symboliques (modes de filiation, interdictions de mariage, etc.) n'en sont pas moins toujours prises dans le mouvement de la praxis, et à ce titre sont susceptibles de faire subir aux règles, aux institutions des infléchissements ou des transformations. D'unités définies normativement et substantiellement, les collectifs lignagers, claniques, tribaux gagnent ainsi en contenu sociologique et politique, où des enjeux particuliers, par exemple le contrôle de certaines activités économiques (M. Augé, 1971; J.-P. Chauveau, 1977), ne cessent d'aménager, de modifier le registre des règles et des structures, rendant du même coup possible, sur la base de leurs variations réelles et contextualisées, l'étude de leur engendrement et de leurs métamorphoses (1).

L'anthropologie a parfois rendu compte des formes très diversifiées prises par les sociétés sans état (R. Horton, 1971), mais pour en dresser la typologie; démarche pour le moins classique de la discipline qui se prive, en se déplaçant sur le terrain formel, de contenus historiques et superpose ses propres classements aux classements ethniques. Or, ce à quoi invitent bien plutôt ces variations (qui peuvent aller d'un modèle lignager-segmentaire simple à des modèles plus complexes mettant en jeu des organisations territoriales et des systèmes de hiérarchisation entre lignages, voire des chefferies), c'est tout à la fois à l'analyse de leur contexte historique et au débordement du cadre ethnique. Car de telles variations sont précisément repérables au sein d'une même ethnie, recoupant les hétérogénéités évoquées précédemment, et prolongent bien souvent leur spécificité au-delà des limites ethniques où elles sont incluses, chez des populations voisines qui, de la même manière, sont sou-

(1) La question de l'engendrement des systèmes symboliques, en particulier des structures de parenté a été par principe délaissée par l'anthropologie (rejet de l'histoire), qui s'est en quelque sorte satisfaite de l'arbitraire du signe et du symbolique pour penser ces structures dans leurs transformations logiques. Or, des historiens africanistes, à l'instar de leurs confrères européenistes, se penchent désormais sur l'histoire de la famille en Afrique : Cf. le numéro spécial de "The Journal of African History" : The History of the family in African, V. 24, 1983, Number 2.

mises à des variations internes. Par où l'intérêt d'un nouveau mode d'investigation se rend particulièrement manifeste, celui en l'occurrence qui nourrit d'éléments historiographiques multiplie et enrichit les sources orales en franchissant les limites ethniques. Il permet très précisément de contextualiser les variations, d'élaborer des espaces (J.-L. Amselle, 1985) où les hétérogénéités observées ici et là peuvent être mises en relation avec des configurations de plus grande ampleur, relevant de cette économie politique évoquée précédemment : spécialisations agricoles régionales, réseaux d'échanges, zones monétaires, etc. Autant de configurations ou de phénomènes en eux-mêmes profondément historiques, voués à des expansions, régressions, fluctuations, reconversions (liées tout particulièrement aux besoins et aux évolutions des formations étatiques) qui peuvent fournir quelques explications majeures aux évolutions et aux différenciations internes des sociétés sans état.

Substituer à la notion d'ethnie, celle d'espace peut paraître une entreprise singulièrement réductrice. Pour gagner quelques corrélations inédites entre l'ordre des institutions et l'histoire économique, ne perd-elle pas au passage des choses essentielles comme l'identité et la culture ? Il nous semble qu'au contraire, et bien que les recherches en ce domaine soient encore en chantier, que ce brouillage des cadres ethniques par "topiques" interposées, autorise une meilleure appréhension des identités collectives et des faits culturels précoloniaux. Ainsi, contre une vision réifiée de l'identité ethnique (celle-là même qui présida aux taxinomies coloniales) - qui fait de tel sujet collectif un cadre immédiat et stable dont il suffit d'engranger les caractéristiques pour corroborer l'existence - la mise à jour d'espaces socio-économiques, de connexions entre sociétés, ainsi que leur façon de se différencier, invite l'anthropologie (historique) à la promouvoir comme objet d'investigation.

Objet d'investigation qui devrait permettre de repérer et d'analyser les procédures effectives d'identification, les différents niveaux et contextes par lesquels tel nom propre, tel ethnonyme fut utilisé et prit son sens; de comprendre comment tel sobriquet, telle devise, employée par des voisins, partenaires ou ennemis, est devenue l'emblème d'un groupe; de prendre la mesure des désignations qui sont toujours plus ou moins

affaire de relations, de rapports ironiques, voire agonistiques entre groupes, et à ce titre subissaient des translations, des transformations en fonction des changements de partenaires, de contextes, de mouvements de populations, etc. (1).

L'ouverture qu'offre la notion d'espace (laquelle, pour être clair, doit s'entendre comme une notion propédeutique et provisoire attendant de plus amples investigations pour prendre quelque épaisseur et se confronter aux découpages ethniques en vigueur) s'applique tout aussi bien aux faits culturels. Si l'anthropologie, davantage que le problème de l'identité, a traité abondamment des faits culturels, ceux-ci n'ont cessé d'être analysés dans le cadre ethnique, et mieux encore de le légitimer, fondant en quelque sorte en essence (principe d'homogénéité) les Sujets collectifs par leur propre fonction attributive (la preuve des Bambara, c'est qu'ils ont une religion du même nom (Cf. J. Bazin, 1985). Sans doute, l'anthropologie et l'ethnologie détiennent-elles là le meilleur argument pour contester toute entreprise de déconstruction ethnique puisque ce sont justement les faits culturels (langue, croyances, institutions) qui, depuis l'époque coloniale, ont présidé aux reconnaissances et aux classements identitaires. Mais, pour admettre que ces classements n'ont bien sûr pas été des opérations purement arbitraires, qu'ils ne procèdent pas de l'imagination des administrateurs et des ethnologues, on ne saurait se satisfaire d'un raisonnement circulaire qui prouve l'ethnie par un ensemble de traits culturels, et la congruence de ceux-ci par l'existence pré-donnée de celle-là. Car, outre les phénomènes d'hétérogénéité mentionnés précédemment et sur lesquels l'anthropologie a prêté fort peu attention (comme s'ils mettaient en péril la monographie ethnique et le raisonnement circulaire qui préside à son exercice), les faits culturels recueillis et analysés au sein de telle ethnie gagneraient en intelligibilité en étant confrontées à leurs homologues chez des populations, voisines, proches, voire plus lointaines (1).

(1) Sur cette question, on mentionnera le travail précurseur de M. Izard sur les changements d'identité lignagère (1976), et plus récemment, à propos d'ethnonymes, les travaux de J. Bazin (1985) et de J.-P. Dozon (1985).

(2) Au plan de la langue, l'ethno-linguistique pourrait apporter d'intéressantes contributions en se dégageant elle-même du cadre ethnique pour rechercher "qui comprend qui" (chaîne de sociétés), et suivant quelles modalités.

Travail de confrontation et de recouplement donc, qui, avant de situer sur le terrain de la typologie ou de la comparaison structurale, devrait permettre d'esquisser des aires culturelles intéressantes (J.-L. J.-L. Amselle, 1985), susceptibles de recevoir des éléments d'analyse contextuelle et historique par leur mise en rapport avec des ensembles plus prosaïques comme les espaces socio-économiques ou les zones monétaires. Parmi les phénomènes culturels qui devraient faire l'objet d'un tel travail de confrontation, il faut notamment citer les classes d'âge, les sociétés d'initiation, certaines institutions claniques, certains cultes religieux-thérapeutiques; il débordent en effet bien souvent les découpages ethniques en vigueur, et requièrent par la même des modes d'investigation spécifiques permettant de repérer les cheminements et les raisons de leur expansion dans telle aire, les emprunts possibles de société à société, les marques de reconnaissance et d'identification qu'ils suscitaient (et qu'ils suscitent éventuellement encore). Autant de pistes qui visent à contextualiser les faits et les institutions culturels; à les dessaisir de cette fonction attributive par laquelle ils se présentent comme simples caractéristiques d'un Sujet hypostasié - l'ethnie - pour les installer et les comprendre dans l'évolution concrète des sociétés, à leur donner une dimension historique dès lors que les espaces qu'ils dessinent ont connu eux-mêmes des processus et des développements particuliers.

Au terme de ces trop brèves et trop générales esquisses d'anthropologie historique, nous voudrions conclure sur quelques points importants.

L'anthropologie historique de l'Afrique Noire, telle quelle se développe actuellement est incontestablement l'héritière du "courant dynamiste". Pour avoir donné toute son importance à la situation coloniale, il a bousculé le cours d'une anthropologie qui s'était efforcée de préserver son objet ("les sociétés primitives") des bouillonnements de l'histoire. Bien que ce courant s'illustrât surtout par l'étude des phénomènes contemporains (formation de classes sociales, phénomènes tribalistes, mouvements prophétiques et messianiques, urbanisation, relations ville-campagne, problèmes de développement, etc.), se distinguant ainsi par une étiquette sociologique, il fraya les premiers chemins d'une critique de la raison ethnologique, notamment à travers un questionnement novateur de la notion d'ethnie.

Nous avons résumé ce tournant important de l'anthropologie africainiste (et de l'anthropologie tout court) par deux formules : la reconnaissance pour les sociétés africaines d'un droit à l'histoire et d'un droit au socius. Sous la bannière d'un principe de réalité qui mettait à jour les modalités et les effets de la domination coloniale, les reprises d'initiative des colonisés, mais aussi les compromis et les contradictions qu'ils avaient à gérer entre l'ancien et le nouveau, la notion de laboratoire social a noué ces marques de reconnaissance pour convoquer l'anthropologie aux divers lieux où se fabriquent les liens sociaux; fabrication où se révèle tout le poids des traditions, mais aussi cette part d'inventions et de solutions inédites.

Ce sont très précisément ces marques de reconnaissance, et cette idée de laboratoire social que l'anthropologie historique s'efforce de transporter pour renouveler l'approche des sociétés africaines précoloniales. L'entreprise peut paraître de prime abord, une entreprise de banalisation; introduisant l'histoire et le socius là où régnait en maître l'ethnos, elle semble en effet vouloir abolir toute différence entre les sociétés et les systèmes de pensée, récusant ces multiples partages et distinctions élaborées par l'anthropologie (société froide/société chaude, société à écriture/société sans écriture, pensée sauvage/pensée domestiquée, société sans état/société à état, etc.). En fait, s'il y a bien au départ de l'entreprise l'affirmation d'un point de vue identitaire, d'une humaine condition (point de vue qui préside, somme toute, à la définition de l'anthropologie - sauf lorsqu'elle passe du côté de relativisme culturel - mais dont elle ne semble pas tirer toutes les conséquences), qui outrepassa tous les grands partages (et fait précisément de ceux-ci des constructions intellectuelles sans doute intéressantes, voire heuristiques, mais datées et provisoires), on ne saurait lui prêter cette peu glorieuse intention d'uniformiser cultures et sociétés.

Dans le prolongement précisément du courant dynamiste, il faut bien plutôt concevoir l'anthropologie historique en terme d'ouverture. Ouverture tout d'abord pragmatique qui met, au moins provisoirement, entre parenthèses les grands partages, et s'emploie à découvrir et à utiliser toutes les sources historiographiques disponibles; à réinterroger les traditions orales à la lumière de ce qu'elles indiquent comme pistes et angles d'attaque inédits des sociétés africaines précoloniales; à établir quelques passerelles avec d'autres disciplines comme la linguistique et l'archéolo-

gie. Ouverture intellectuelle qui, pour prendre ses distances avec la monographie ethnique, élabore de nouveaux découpages et de nouveaux objets : zones monétaires, réseaux de commerce, lieux et circuits d'échanges, régions de spécialisation et de complémentarité agricole; et sur cette base s'autorise de mises en rapport synchroniques (analyses des relations effectives entre groupes et sociétés, de leurs modes d'identification et de différenciations, etc.), et de perspectives diachroniques (histoires de peuplement, histoires de production agricoles, d'objets techniques, histoire de cultes, changements d'identité collective, etc.).

Autant d'objets et de modes d'investigation transversaux qui ont comme avantage de donner plus d'épaisseur, plus de densité aux réalités africaines précoloniales; de permettre le repérage de contextes, de situations, voire de renversements de situation, d'acteurs sociaux qui, pour évoluer dans un certain cadre socio-culturel, dans un univers symbolique contraignant, n'en sont pas moins confrontés à des problèmes (épidémies, disettes, razzias, conflits internes graves, etc.), amenés à développer des réponses et des stratégies (conversion économique, alliances matrimoniales et politiques inédites, migrations, emprunts, etc.), et par la même à redéfinir volontairement ou inintentionnellement certains aspects du code et du jeu social.

Autant de partis-pris en faveur de l'histoire et du socius, qui bousculent effectivement l'ethnos sans prétendre uniformiser quoi que se soit; car l'anthropologie y recouvre tous ses droits pour rendre intelligible les différences, mais des différences qui émanent de ces réalités enrichies et étoffées, et procèdent elles-mêmes de contextes et de développement historiques. Qu'une société sans état soit dépourvue de mémoire collective (les sociétés sans état ne sont pas toutes dans ce cas), qu'à l'absence d'écriture s'ajoute une manière de désintéret pour son passé et ses origines, n'implique nullement que l'on puisse la dire "essentiellement" sans histoire. Ce qui sans aucun doute définit un trait culturel, voire une identité, est redevable d'une perspective historique (requérant des modes d'investigation du type de ceux mentionnés plus haut), d'efforts de contextualisation permettant de fournir quelques pistes d'intelligibilité à cette absence de mémoire collective. Autrement dit, loin de reconnaître immédiatement là le parangon de la "primitivité", ou un type de société par essence contre l'histoire (P. Clastres, 1974), il faut rechercher les conditions d'existence de cette société particulière. Par quoi nous redécou-

vrons les termes du débat initialement posés entre anthropologie et histoire, entre nomologie et idiographie. Prétendre les (ré)concilier implique d'abord pour l'anthropologie un attachement plus soutenu au réel, de l'admettre dans ses configurations toujours singulières, et par la même de ne pas le dissocier du temps et des processus. En donnant poids à l'idiographie, aux conditions de formation et d'existence de telle forme sociale, elle s'oblige à la critique des catégories et des partages massifs avec lesquels elle a cru bon de classer les sociétés, mais ne se dissout pas dans les flux singuliers de l'histoire en y laissant disparaître ses objets et ses perspectives comparatistes. Bien au contraire. Elle leur donne, croyons-nous, une plus juste pertinence, en examinant par exemple de près la façon dont les sociétés construisent leur identité et leur différence, la manière dont s'élabore et se structure un champ de relations sociales où des groupes et des sociétés ne sont finalement pensables que les uns par rapport aux autres. Ainsi, en Afrique précoloniale, nombre de sociétés sans état (au demeurant fort diverses) étaient reliées peu ou prou aux formations étatiques, et nul ne peut dire, compte-tenu des connaissances historiographiques (qui attestent de la présence de l'Etat depuis, au moins, le 4ème siècle de notre ère), lequel des deux types de société est apparu le premier. L'anthropologie (historique) se doit par conséquent de rendre intelligible leurs modalités et espaces de relations, plutôt que de se satisfaire d'analyses qui rangent d'entrée de jeu ces sociétés dans les catégories des "sans ou avec état" comme s'il s'agissait de catégories exclusives résolument étanches l'une à l'autre. L'anthropologie a très certainement à comprendre la différence que constitue la présence ou non de l'Etat, mais elle ne saurait apporter quelque éclairage nouveau en ce domaine hors de la série des contextes dans lesquels sociétés sans état et formations étatiques se sont trouvées, à des degrés divers, en relation.

S'il y a là matière à comparaison, à formulation de régularités, l'anthropologie historique ne peut que se démarquer des méthodes comparatives usuelles de l'anthropologie (méthodes qui, suivant les antiques oppositions entre sensible et intelligible, existence et essence, s'efforcent d'extraire du "magma social-historique" [C. Castoriadis, 1975], des types, des modèles, des lois). Car nourrie de contextes, de procédures de structuration et d'identification, de champ de relations inter-sociétales, d'acteurs sociaux, elle se doit d'engager ses comparaisons à la hauteur de ces divers contenus sociologiques et historiques. Ainsi, plutôt que de comparer exclusivement des sociétés sans état entre elles, d'en dégager des types

formels, l'anthropologie historique essaiera de confronter les contextes, les espaces de relations dans lesquels elles se sont trouvées engagées. Du même coup, l'objet de la comparaison porte davantage sur des scénarios que sur des types ou des structures formelles; scénarios où les collectifs sociaux, les institutions, les systèmes symboliques ont bien évidemment leur place, mais sont pris dans la mouvance de situations, d'intrigues (P. Veyne, 1971), et y gagnent des inflexions et des contenus particuliers.

Ces dernières remarques nous amènent à renouer avec la dichotomie introduite par Levi-Strauss entre possible et réel, dichotomie par laquelle anthropologie et histoire ne paraissent devoir se fréquenter qu'à la mesure de leur impossible mariage. L'anthropologie est parfaitement fondée à travailler le champ du possible dès lors qu'elle s'est fixée pour but de comparer les formes symboliques déployées par les sociétés humaines; d'y déceler des logiques sous-jacentes (inconscientes) qui, tout en autorisant l'institution du social, la soumettent d'entrée de jeu à certaines conditions ou à certaines contraintes (Cf. La prohibition de l'inceste). Le champ du possible recouvre donc ce double mouvement d'ouverture et de fermeture par lequel les règles, les institutions, les représentations propres à telle société ne seraient que des combinatoires particulières de ces logiques sous-jacentes.

Cependant, aussi pertinent soit-il, l'inventaire des possibles ne saurait remplir à lui seul le programme de l'anthropologie, comme si le moment de leur réalisation effective, de la mise en oeuvre des combinatoires, sortait du domaine de ses compétences, relevant bien plutôt de celles de l'histoire, voire de la sociologie (E. Terray, 1985). Une telle pétition de principe ressortit, comme on l'a vu, à cette procédure par laquelle Levi-Strauss instaure la coupure entre possible et réel en séparant préalablement celui-ci du temps et de l'histoire. Dans la perspective "levi-straussienne" le réel est ainsi donné comme pure diversité et comme pur résultat, où rien de ce qui pratiquement conditionne, engendre ses mises en forme particulières et préside à leurs transformations ne paraît intéresser l'anthropologie.

L'anthropologie historique, par définition réconcilie le réel avec la temporalité, et ce faisant conteste la façon dont Levi-Strauss l'a disjoint du possible. Privilégiant ce dont l'anthropologie structurale prétendait se détourner, à savoir les mises en formes effectives, l'anthropologie historique introduit des médiations entre le possible et le réel.

Ces médiations ne sont rien d'autres que les contextes, les espaces de relations, etc. évoqués précédemment. Par elles les structures symboliques réalisées localement ne sont pas seulement le résultat de choix, de combinaisons que telle société (une société peut-elle choisir sans être déjà elle-même le résultat de choix préalables ?) aurait opéré parmi tous les possibles; bien plutôt les produits plus ou moins cristallisés de négociations, de compromis, de stratégies, d'actions et d'effets inintentionnels que des acteurs sociaux ont développé dans un cadre déjà symbolisé. Par elles, le réel redéfinit en quelque sorte les conditions du possible, le rend immanent à ses propres évolutions, aux sens et aux cristallisations qu'y déposent l'action des hommes.

La réplique à l'anthropologie structurale implique donc aussi bien l'histoire que le domaine politique. Dans les deux cas (et quelles que soient les sociétés), il s'agit de contextualiser les choix, de les rapporter à des problèmes, des situations, des conjonctures spécifiques, des acteurs qui tentent de les affronter ou de les résoudre, y saisissent quelque opportunité et par la même négocient avec l'ordre des choses au point parfois de le transformer.

B I B L I O G R A P H I E

- AMSELLE, J.-L. - Les négociants de la savane. Paris, Anthropos, 1977.
 -"Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique".
In : Au coeur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et Etat en Afrique.
 Sous la dir. de J.-L. Amselle et E. M'Bokolo. Paris, La Découverte,
 1985.
- ARON, R. - Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris, Gallimard,
 1938.
- AUGE, M. - "Traite précoloniale, politique matrimoniale et stratégie sociale
 dans les sociétés lagunaires de Côte d'Ivoire", Cahiers Sciences
 Humaines ORSTOM, V.III, n° 2, 1971.
 - Symbole, fonction, histoire, les interrogations de l'anthropologie.
 Paris, Hachette, 1979.
- BALANDIER, G. - Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Paris, PUF, 1955.
 - Afrique ambiguë, Paris, Plon, 1957.
 - Sens et puissance, Paris, PUF, 1971.
- BAUMANN, H. et WESTERMANN, D. - Peuples et civilisations de l'Afrique.
 Paris, Payot, 1957.
- BAZIN, J. - "A chacun son Bambara". In : Au coeur de l'ethnie. Paris, La
 Découverte, 1985.
- BLOCH, M. - Les rois thaumaturges. Paris, Gallimard, 1924, 1983.
- BOHANNAN, P. - "The impact of money on African subsistence economy". Journal
 of economic history, XIX, 4, 1959.
- BRAUDEL, F. - La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de
 Philippe II. Paris, A. Colin, 1949.
 - "La longue durée". Annales, E.S.G., n° 4, 1958.
- CAILLE, R. - Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné dans l'Afrique
 Centrale, 1829. Rééd. Anthropos, 1965.
- CHAUVEAU, J.-P. - "Société baoulé et modèle segmentaire : le cas de la
 région de Kokumbo". Cahiers d'études africaines, V. XVII, n° 68, 1977.
- CHAUVEAU, J.-P. et DOZON, J.-P. - "Au coeur des ethnies ivoiriennes...
 l'Etat!" In : L'Etat contemporain en Afrique Noire. Sous la dir.
 d'E. Terray, L'Harmattan, 1987.

- CASTORIADIS, C. - L'institution imaginaire de la société. Paris, Seuil, 1975.
- CLASTRES, P. - La Société contre l'Etat. Paris, Ed. de Minuit, 1974.
- COPPENS, Y. - Le singe, l'Afrique et l'Homme. Paris, Fayard, 1983.
- CORNEVIN, R. - Histoire de l'Afrique des origines à nos jours. Paris, Payot, 1956.
- CURTIN, P. - The Atlantic slave trade. A census. Univ. of Wisconsin, Madison, 1969.
- DARWIN, D. - L'Origine des espèces. 1876. Paris, Ed. Maspéro, 1980.
- DAVIDSON, B. - Le réveil de l'Afrique. Paris, Présence Africaine, 1957.
- Old Africa rediscovered. Londres, 1959.
- DOZON, J.-P. - La société bété : histoire d'une ethnie de Côte d'Ivoire. Bondy, ORSTOM; Paris, Karthala, 1985.
- DUCHET, M. - Le partage des savoirs. Paris, La Découverte, 1984.
- DURKHEIM, E. - Les règles de la méthode sociologique, 1895. Paris, PUF, 1947.
- Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912. Paris, PUF, 1968.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. - Les Nuer, 1940. Paris, Ed. Gallimard, 1968.
- Les anthropologues face à l'histoire et à la religion, 1962. Paris, Ed. PUF, 1974.
- FAGE, J.D. - An introduction to the history of West Africa. Cambridge Univ. Press, 1955.
- FRAZER, J.G. - Le rameau d'or. Paris, Laifont, Série "Bouquins", 1984.
- GLUCKMAN, M. - Custom and conflict in Africa. Oxford, 1960.
- GRIAULE, M. - Dieu d'Eau. Paris, Ed. du Chêne, 1948.
- HEGEL, G.W.F. - La Raison dans l'Histoire; Introduction à la philosophie de l'Histoire. Paris, Plon, 1965.
- HILL, Polly - The gold Coast cocoa farmer. Oxford University Press, 1957.
- HOPKINS, A.G. - An economic History of West Africa. Longman, 1973.
- HORTON, R. - "Stateless societies in the History of West Africa" in History of West Africa, V. I, Longman group, 1971.
- IZARD, M. - "Les changements d'identité lignagère dans le Yatenga". Journal de la Société des Africanistes, 46, 1-2, 1976.
- Gens du pouvoir, gens de la terre : les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (bassin de la Volta blanche). Cambridge, London, New York, Cambridge University Press. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

- LEVI-STRAUSS, C. - Race et Histoire, 1952. Paris, Ed. Gonthier, 1961.
 - Anthropologie structurale. Paris, Plon, 1958.
 - La pensée sauvage. Paris, Plon, 1962.
- LOVEJOY - P.E. - Caravans of Kola. The Housa kola trade 1700-1900.
 Ahmadu Bello University Press, 1980.
 - Transformations in slavery. A History of slavery in Africa.
 Cambridge University Press, 1983.
- MEILLASSOUX, C. - Anthropologie économique des Gouro. Paris, Mouton, 1964.
 - L'évolution du commerce en Afrique de l'Ouest (Meillassoux éd.), Oxford University Press, 1971.
 - Femmes, greniers et capitaux. Paris, Maspéro, 1975.
 - L'esclavage en Afrique précoloniale (Meillassoux, éd.).
 Paris, Maspéro, 1975.
 - Anthropologie de l'esclavage. Paris, Payot, 1987.
- MERCIER, P. - Histoire de l'anthropologie. Paris, PUF, 1966.
 - Tradition, modernité, histoire. Les Somba du Dahomey septentrional. Paris, Anthropos, 1968.
- MAC LENNAN, J.F.- Studies in Ancient Society. Londres, 1886.
- MOLLIEN, Th. - L'Afrique Occidentale en 1818, 1820. Paris, Ed. Calman-Levy, 1967.
- MORGAN, L. - Ancient Society, 1877; trad. française : La société archaïque.
 Paris, Anthropos, 1985. (Introduction de R. Makarius; Préface de A. Testard).
- NADEL, S.F. - Byzance Noire, 1942. Paris, Maspéro, 1971.
- PARK, Mungo - Travels in the interior district of Africa. Londres, 1799.
- PERROT, C.-H. - Les Anye-Ndenye et le pouvoir au 18ème et 19ème siècles.
 Paris, Publication de la Sorbonne. Abidjan : publication CEDA, 1982.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. - Structure et fonction dans les sociétés primitives,
 1952. Paris, Ed. de Minuit, 1968.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. et FORDE, D. - Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique Noire. Paris, PUF, 1953.
- RENAULT, F. et DAGET, S. - Les traites négrières en Afrique. Paris, Karthala, 1985.
- REY, P. P. - Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme.
 Paris, Maspéro, 1971.
 - Les alliances de classe. Paris, Maspéro, 1973.
- RICOEUR, P. - Temps et récit. Paris, Seuil, T. 1 : 1983; T. 3 : 1985.

- SCHLIPPE de , P. - Schifting cultivation in Africa : the zande system of agriculture. Londres, 1956.
- SPENCER, H. - Principes de sociologie. Paris, 1878, 1887.
- SURET-CANALE, J. - Afrique Noire, l'ère coloniale, T. 2. Paris, Ed. Sociales, 1964.
- TERRAY, E. - Organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire. Annales de l'Université d'Abidjan, Série F1 (2), 1969.
- Le marxisme devant les sociétés primitives. Paris, Maspéro, 1970.
- Une histoire du royaume Abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale. Thèse d'Etat, 1984.
- "L'Etat, le hasard et la nécessité; Réflexions sur une histoire". L'Homme, 97-98, XXVI, 1986.
- TYLOR, E.B. - Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and customs. Gloucester, Mass., 1871.
- VANSINA, J. - De la tradition orale : essai de méthode historique. Tervuren Musée royal de l'Afrique centrale, 1961.
- VEYNE, P. - Comment on écrit l'histoire. Paris, Seuil, 1971.
- WATSON, W. - Tribal cohesion in a money economy : a study of the Mambwe people of northern Rhodesia. Manchester University Press, 1958.
- DIALECTIQUES : "Anthropologie tous terrains", n° 21, 1977.
- THE JOURNAL OF AFRICAN HISTORY : "The History of the family in Africa", V. 24, n° 2, 1983.

DOCUMENTS DE TRAVAIL

- N° 1 : AMSELLE, J.-L. et LE BRIS, E. - *Quelques réflexions sur la notion de "petite production marchande"*. 1981, 12 p. (Epuisé)
- N° 2 : M'BOKOLO, Elikia - *La formation de la bourgeoisie zaïroise (1945-1980) : éléments pour une recherche*. 1981, 32 p. (Epuisé)
- N° 3 : MORICE, A. - *Projet d'étude sur certaines activités dans la ville de Kaolack (Sénégal)*. 1981, 32 p.
10,55 F (10 F. H.T.)
- N° 4 : COPANS, J. - *Mode de production, formation sociale et ethnologie : les silences d'une anthropologie marxiste*. 1982, 24 p. (Epuisé)
- N° 5 : POUX, B. - *Psychiatrie en Afrique du Sud du Sahara. Contribution bibliographique internationale*. 1982, 50 p.
10,55 F (10 F. H.T.)
- N° 6 : CAMPBELL, B. - *L'Etat post-colonial en Côte d'Ivoire*. 1982, 39 p. (Epuisé)
- N° 7 : KOUVOUAMA, A. - *Messianisme et idéologie*. 1982, 15 p.
10,55 F (10 F.H.T.)
- N° 8 : POITOU, D. et COLLIGNON, R. - *Délinquance juvénile et marginalité des jeunes en milieu urbain d'Afrique noire. Eléments de bibliographie (1950-1984)*. 1985, 74 p.
42,20 F (40 F. H.T.)
- N° 9 : AMSELLE, J.-L. et GREGOIRE, E. - *Etat et capitalisme en Afrique de l'Ouest*. 1988, 55 p.
42,20 F (40 F. H.T.)
- N° 10 : ECHARD, N. - *Bori. Aspects d'un culte de possession hausa dans l'Ader et le Kurfey (Niger)*. 1989, 69 p.
47,48 F (45 F. H.T.)
- N° 11 : DOZON, J.-P. - *Anthropologie et histoire : un mariage de raison ?* 1989.
47,48 F (45 F. H.T.)
-

BON DE COMMANDE

NOM

Adresse

désire recevoir le DOCUMENT DE TRAVAIL N°

Nombre d'exemplaires désirés :

Réglement par chèque bancaire, chèque postal, mandat à l'ordre de

REGISSEUR DES PUBLICATIONS CEA-EHESS

adressé au : Secrétariat des publications du CEA

Madame Monique Naizot

EHESS

54 Bd Raspail 75006-Paris