

Du social hors la loi
L'anthropologie analytique de Christian Geffray

Du social hors la loi

L'anthropologie analytique

de Christian Geffray

Dirigé par

Yann Guillaud et Frédéric Létang

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Marseille, 2009

Préparation éditoriale
Yolande Cavallazzi

Coordination
Catherine Plasse

Maquette intérieure
et mise en page
Aline Lugand – Gris Souris

Maquette de couverture
Michelle Saint-Léger

Photo de couverture
Pascale Quérouil

La loi du 1^{er} juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

Sommaire

Avant-propos	9
Introduction : hommages à Christian Geffray	13
Christian Geffray : la volonté d'une anthropologie analytique Yves Goudineau et Patrick Leduc	15
Hommages	
Françoise Héritier	22
Moustapha Safouan	27
Claude Meillassoux	29
Genèse d'un film, <i>La terre et la peine</i> Frédéric Létang	32
Partie I	
De la guerre et autres objets sensibles de recherche	35
Sur les conditions d'accès à l'information Christian Geffray	37
Terrains sensibles Éliane de Latour	44
DÉBAT THÉMATIQUE	
<i>Implication et autonomie du discours du chercheur</i>	<i>47</i>
<i>Objets sensibles : savoirs et vérité</i>	<i>51</i>
<i>Sur l'anthropologie des « hors »</i>	<i>55</i>
Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985) : du bon usage d'une méconnaissance scientifique Christian Geffray	58
De la guerre civile à la plèbe : la Renamo du Mozambique. Trajectoire singulière ou signal d'évolution continentale ? Michel Cahen	73
La guerre comme projet social Yves Goudineau	89
DÉBAT THÉMATIQUE	
<i>La guerre comme projet et la construction sociale de l'ennemi</i>	<i>98</i>
<i>Le devenir du conflit mozambicain</i>	<i>101</i>
<i>Situation de La Cause des armes</i>	<i>104</i>

Partie II

Identification et engagement du sujet dans sa parole . . . 107

■ Anthropologie et discours analytique

Christian Geffray 109

Peur, honneur, mort.

Guerriers d'Amazonie, guerriers de cité, guerriers d'Allah

Éliane de Latour 125

Le « symbolique » en question.

À propos du livre de Christian Geffray, *Trésors*

Alban Bensa 137

Un monologue s'adressant à Alban Bensa

Gérald Gaillard-Starzmann 142

Du dit au dire :

le pas anthropologique de Christian Geffray

Dominique Simonney 155

Christian Geffray :

un anthropologue de parole

Patrick Leduc 168

DÉBAT THÉMATIQUE*Anthropologie appliquée contre anthropologie théorique,**ou de l'anthropologie à la psychanalyse ? 178**Historicité et intérêt du recours aux outils de la psychanalyse,**ou de la psychanalyse à l'anthropologie ? 183*

Partie III

**Circulation des biens, fictions imaginaires
et oppression paternaliste 193**

■ Le modèle de l'exploitation paternaliste

Christian Geffray 195

La dette imaginaire et la confiance

dans le milieu des migrants clandestins d'origine congolaise à Paris

Rémy Bazenguissa-Ganga 203

Quelques réflexions sur le statut des biens et la servitude

dans l'œuvre de Christian Geffray

Yann Guillaud 215

Le travail est-il un bien comme un autre ?

Robert Cabanes 228

De l'amour à la <i>saudade</i> . Digressions sociologiques à partir du candomblé de Bahia Emmanuelle Kadya Tall	233
---	-----

Partie IV

État, loi et criminalisation	241
---	-----

État, richesse et criminels Christian Geffray	243
--	-----

Politiques et lois criminelles : où sont les frontières de l'État légitime ? Première partie Alain Morice	271
---	-----

Politiques et lois criminelles : où sont les frontières de l'État légitime ? Seconde partie Béatrice Hibou	280
--	-----

Les bienfaits du crime : de la légalité illégale à la subversion de la société civile. À propos des travaux de Christian Geffray sur le trafic de drogues et le crime organisé Guilhem Fabre	289
--	-----

DÉBAT THÉMATIQUE

<i>De l'idéal du bien public au Nom de la Loi</i>	293
<i>De l'absence d'idéal de l'État, du bien public</i>	302
<i>Bienfaits collectifs, bien public et aire historique de l'État</i>	304

Conclusion

Une bibliographie annotée de Christian Geffray	309
--	-----

Christian Geffray : bibliographie et notes sur un parcours scientifique Christine Messiant	311
---	-----

Références citées de Christian Geffray	329
--	-----

Liste des auteurs et des intervenants aux débats thématiques retranscrits	331
--	-----

Avant-propos

Ce livre est né d'un choc, la disparition si soudaine et prématurée, le 9 mars 2001, d'un ami, d'un collègue, l'anthropologue Christian Geffray. Entretien de multiples relations suivies et aussi variées que les champs d'études qu'il parcourait, nombreux sont ceux qui, en lecteurs attentifs de ses travaux, ont voulu d'une manière ou d'une autre lui rendre hommage, en revenant sur des terrains qu'il a parfois lui-même explorés, pour montrer en quoi ses écrits les influencent, entrent en résonance avec leurs propres analyses, ou simplement les interpellent.

C'est que son œuvre occupe une place singulière, qui n'a pas fini de déconcerter au regard des découpages ordinaires du champ de l'anthropologie, découpages parfois marqués par de vraies rivalités d'écoles, mais résultant le plus souvent d'un tracé de frontières assez lâche à travers la diversité des approches et des problématiques (anthropologie symbolique, économique, cognitive, etc.). Or la configuration des références théoriques de Geffray est à vrai dire inédite, associant l'anthropologie économique, dans sa version française longtemps influencée par le marxisme, et la psychanalyse dans son idiome lacanien, au risque de décontenancer, au sens propre, les tenants de l'une et de l'autre. Sans compter que ses « terrains » transcendent les aires culturelles et ouvrent sur deux continents, l'Afrique et l'Amérique latine, des pistes peu explorées *in vivo* par les anthropologues : bandes armées, paternalisme mafieux, réseaux liés à la drogue...

Ces différents thèmes et perspectives, avec la diversité des lectures et des réactions à son œuvre font la matière de ce livre, produisant un ouvrage collectif qui nous semble assez original dans sa conception, et certainement peu conforme aux canons en cours. La préhistoire du livre explique la nature hétérogène des textes ici réunis.

Certains d'entre nous ont, le 6 juin 2001, organisé au Centre culturel Calouste Gulbenkian, à Paris, le lancement posthume de *Trésors*, le dernier livre de Christian Geffray. Nous avons ensuite été nombreux à vouloir continuer, dans un cadre plus approprié, les discussions entamées. C'est ainsi que s'est tenu, les 14 et 15 décembre 2002 à Aubervilliers (Usine Liquide), le colloque intitulé « Institutions, identifications, violence : atelier autour des recherches de Christian Geffray ». Ce livre en est l'aboutissement, mais n'en constitue pas de simples actes, comme nous l'avons enrichi pour mettre en relief les enjeux débattus et mieux diffuser les travaux de Christian Geffray auprès d'un public plus large que ses lecteurs habituels.

Si l'ouvrage est organisé en quatre parties comme le colloque¹, leur ordre a été réorganisé pour rendre plus accessibles des concepts d'anthropologie analytique, également très présents dans deux autres parties (l'oppression paternaliste ; l'État). Les textes qui composent ces quatre parties ont été présentés lors du colloque, mais leurs auteurs les ont révisés et, pour certains, considérablement augmentés en vue de cette publication. Pour ne pas alourdir l'ouvrage en multipliant les mêmes références bibliographiques à Geffray, nous les avons regroupées en fin de volume pour ne conserver, en notes de bas de page, que les autres références. Comme des discussions ont soulevé des questions peu ou pas développées dans les présentations, cela nous a incité à les publier en fin de chaque partie. La sélection des interventions – à partir d'une retranscription des enregistrements audio supervisée par Frédéric Létang –, leur synthèse thématique et leur réécriture ont été effectuées par Yves Goudineau, Yann Guillaud, Patrick Leduc, Frédéric Létang et Emmanuelle Kadya Tall. Yann Guillaud en a fait une révision finale. Nous remercions les intervenants pour la confiance qu'ils nous ont accordée pour retranscrire, si ce n'est l'oralité et la lettre, du moins l'esprit de leurs propos. La répartition thématique des débats n'est qu'indicative, dans la mesure où les problématiques discutées s'entrecroisent fréquemment. Une seule partie ne retranscrit aucune discussion, mais ce n'est pas par manque de débats sur l'oppression paternaliste, mais plutôt du fait que les auteurs les ont pris en compte dans leur texte publié. Pour mieux saisir les enjeux débattus dont ce livre se fait l'écho, et faciliter un va-et-vient entre la parole de Geffray ayant servi, ou servant implicitement de toile de fond aux discussions, chacun des thèmes abordés au fil de l'ouvrage est introduit par un texte de Geffray, permettant au lecteur de le lire ou de le relire. Nous remercions d'ailleurs chaleureusement les revues ayant publiées initialement ces articles de nous laisser les reproduire.

Quiconque lit Christian Geffray comprend que, pour lui, ses choix théoriques comme ceux de ses enquêtes étaient guidés par une sorte de nécessité. Aller défricher des pans du social peu fréquentés par les anthropologues (le crime, la guerre, etc.) ne relevait jamais chez lui d'un défi gratuit à la marge de la pratique disciplinaire, mais d'une conviction – en apparence seulement paradoxale – que certains mécanismes fondamentaux de la vie en société se révèlent peut-être plus facilement dans ce « social hors la loi », que dans des contextes plus normalisés. La première partie, « De la guerre et autres objets sensibles de recherche », discute des

1. Le colloque était organisé en quatre demi-journées autour des thèmes suivants, par ordre chronologique : « État, loi, criminalisation » ; « Circulation, valeur, dominations » ; « Chercher sur des sujets sensibles, déontologie, méthodologies, la guerre » ; « Acteurs et structure : identification et engagement du sujet dans sa parole ».

singularités liées à ces terrains, notamment la position du chercheur face à la demande sociale, à l'illégalité ou à la guerre – thèmes auxquels il a constamment été confronté.

Or après toute recherche empirique, il n'a eu de cesse de réinterroger, à chaque nouveau seuil atteint par son travail, ce qui restait pour lui l'énigme majeure constitutive des sciences sociales, que ses praticiens oblitèrent ou oublièrent habituellement en chemin : qu'est-ce qui constitue l'essence du lien social ? Peu d'œuvres anthropologiques contemporaines sont aussi délibérément « déterminées », et pourrait-on dire opiniâtres, dans la volonté de forger un cadre de compréhension du social. La question est d'autant plus pertinente que ce « lien », parfois, tient dans des situations d'inégalité ou d'oppression extrêmes. Et, inversement, qu'est-ce qui fait que des institutions, tel l'État, peuvent tout à coup se déliter, et l'ordre social qu'elles semblaient fermement cimenter se dissoudre pour l'entraîner, par exemple, dans la guerre civile, le génocide² ? La méthode de l'anthropologie économique lui a permis d'analyser certains mécanismes socioéconomiques de la domination, sorte de base objective pour établir le lien social dans la diversité de ses formes inégalitaires, y compris parentales. Mais c'est la psychanalyse, dont il propose un développement original – tiré directement d'un texte de Freud, mais s'appuyant sur ses prolongements lacaniens – qui lui a permis de théoriser, à travers des notions comme celles de la souffrance et de l'amour, ce qui fait que ce lien peut se pérenniser. D'où la deuxième partie, « Identification et engagement du sujet dans sa parole », qui traite du cœur de sa démarche scientifique, la constitution d'une anthropologie analytique dont la méthode, les fondements théoriques et, pour certains, les limites sont ici discutés.

Pour comprendre la domination il faut penser la sujétion, c'est-à-dire ce qui fonde le support de liens sociaux communément jugés insupportables. Or la singularité du travail de Geffray réside certainement dans la relation explicite qu'il a établie entre la question de la reconnaissance du sujet, l'amour qu'on lui porte ou son absence, qui fonde sa propre valeur ou sa souffrance, et la circulation des biens comme support à une exploitation qu'il nomma « paternaliste », où l'absence d'une loi indépendante des maîtres fonde la dépendance, et même l'amour des assujettis envers les dominants. Ces thèses sont discutées dans la troisième partie, intitulée « Circulation des biens, fictions imaginaires et oppression paternaliste ».

2. Plusieurs mois avant sa mort, Christian Geffray avait commencé à travailler sur le génocide des Tutsi au Rwanda, pour approfondir ce qui rendait possible, comme il le disait, « de massacrer ses voisins ». Nous disposons de près de deux cents pages dactylographiées de notes de lectures, de commentaires et d'interrogations, établissant des liens avec ses réflexions théoriques précédentes et préfigurant des pistes qu'il aurait, probablement, explorées. Une publication critique de ce matériel reste donc à effectuer.

La sujétion, pourtant, est fréquemment considérée comme insupportable par les dominés eux-mêmes, posant la question de la pérennité de la domination, de la capacité à la remettre en cause et au nom de quoi, ou de qui, cela se fait-il. La justice de l'ordre social, des institutions qui le soutiennent et du nom qu'on lui donne sont au cœur des interrogations de la quatrième et dernière partie, intitulée « État, loi et criminalisation », qui traite de l'existence d'un idéal du bien public (ou de l'État) qui, aussi dévoyé soit-il, comporterait la possibilité de s'extraire de la domination, mais dont les voies sont souvent, historiquement, hors-la-loi.

Le livre s'ouvre par le texte d'Yves Goudineau et de Patrick Leduc retraçant les axes fondamentaux de l'itinéraire de Christian Geffray, puis se poursuit par les hommages – légèrement adaptés – effectués lors du lancement posthume de *Trésors* par des chercheurs renommés, Françoise Héritier, Moustapha Safouan et Claude Meillassoux, à un étonnant et brillant cadet trop tôt disparu. Il se clôt avec la bibliographie annotée de Christine Messiant, véritable guide de lecture pour appréhender l'ensemble du parcours et des publications de Geffray.

Les textes ici regroupés – assurément disjoints dans leurs perspectives, et parfois encore sous le choc des rapprochements opérés entre elles par l'œuvre de Geffray – viennent bien marquer ce que sont, non pas les étapes, mais plutôt certaines des lignes de force qui traversent sa recherche. Dans le coffre à outils fort disparates des sciences dites humaines, Christian Geffray a sélectionné librement, en bon artisan, sans se préoccuper des dires des fabricants mais sans naïveté aucune, les instruments qu'il estimait les mieux adaptés à ses enquêtes et à ses questions. Il ne confondait cependant pas l'instrumental et ce qui – dans une ambition affirmée sans affectation, comme une exigence morale – restait pour lui le « fondamental », à savoir la volonté de proposer une pensée neuve de la vie sociale.

Hommages à Christian Geffray

Pour cette introduction en forme d'hommages à Christian Geffray, Yves Goudineau et Patrick Leduc, deux de ses plus anciens amis, retracent les grandes lignes de force de son ambition d'infatigable chercheur qu'ils ont accompagné tout au long de sa carrière, durant laquelle il ne reculait devant aucun danger, physique ou intellectuel, comme le rappellent l'anthropologue Françoise Héritier, le psychanalyste Moustapha Safouan et l'anthropologue dont les travaux furent si importants pour sa formation, depuis malheureusement décédé, Claude Meillassoux. Cette introduction se termine par le témoignage de Frédéric Létang sur leur collaboration autour du film documentaire sur les sans-terre amazoniens, que Geffray avait en partie suscité.

Christian Geffray : la volonté d'une anthropologie analytique

Yves Goudineau¹ et Patrick Leduc

Nombreux parmi ceux qui ont un jour eu l'occasion d'entendre Christian Geffray parler de sa recherche – intervention dans le cadre d'un séminaire ou conférences telles celles qu'il donna au Collège international de philosophie – sont restés marqués par cette voix d'abord hésitante, presque timide, mettant en place les idées d'un débat, puis se faisant au fur et à mesure de la démonstration de plus en plus concentrée, insistante, fougueuse parfois, toujours animée par un désir puissant de convaincre son auditoire de la vérité de son discours. Cette voix s'est tue brusquement, interrompant en plein mouvement un travail dense et original, caractérisé à la fois par la nouveauté des « terrains » abordés et par une rare exigence de théorisation. À quarante-six ans, Christian Geffray laisse une œuvre déjà riche, cinq ouvrages et de nombreux articles, œuvre qu'il jugeait cependant lui-même tout juste amorcée tant il en concevait le déploiement encore dans plusieurs directions. Tandis que son dernier livre *Trésors* était à peine sorti de l'imprimerie, il avait déjà deux autres manuscrits en préparation, et confiait qu'il aimerait pouvoir continuer à tenir le rythme d'un ouvrage publié au moins tous les deux ans. Produire des livres ne valait pas en soi, mais c'était la mesure pour lui d'une régularité dans son travail, volonté de faire aboutir chaque fois – même provisoirement – une enquête ou une réflexion entreprise. C'était aussi l'expression de la passion mise dans ses recherches qui lui faisait souhaiter voir, à chaque étape de sa démarche, les résultats qu'il pensait avoir obtenus, largement diffusés et discutés. Sa disparition signifie une vraie perte pour les sciences sociales, encore difficile sans doute à estimer précisément, mais qui apparaîtra manifeste à tous ceux qui à l'avenir parcourront les pistes qu'il a ouvertes.

C'est au Mozambique que Christian Geffray rencontra pour la première fois une société non occidentale et qu'il se forma sur le terrain à la pratique de l'anthropologie. D'abord intéressé par l'expérience socialiste qui y avait cours, raison de ses premiers séjours dans ce pays à la fin des années 1970, il ressentit vite le besoin de mieux comprendre les sociétés locales prises dans

1. Une première version, rédigée par Yves Goudineau et intitulée : Christian Geffray (1954-2001). De la valeur des choses à la valeur de l'homme, a été publiée dans *Autrepart* (Paris, IRD, 2001, 19 : 5-10).

cette expérience, et passa progressivement d'un engagement politique à une démarche de recherche. Entre 1982 et 1985, enseignant-chercheur au département d'anthropologie et archéologie de l'université Eduardo Mondlane de Maputo, et préparant un doctorat de sociologie africaine à l'EHESS sous la direction de Georges Balandier, il entreprit une enquête de douze mois au nord du pays parmi des populations makhuwa. Dans une perspective revendiquée d'anthropologie économique, particulièrement dans celle des travaux de Claude Meillassoux dont l'ouvrage *Femmes, greniers et capitaux*² fut à l'époque pour lui un outil essentiel, constamment mis à l'épreuve des faits, il s'attacha d'abord à analyser la façon dont les institutions matrilineaires makhuwa régissaient le travail agricole. Étudiant les cycles de production et de reproduction au sein de la société domestique – des mécanismes de distribution aux règles de consommation des produits récoltés – il fit voir comment le contrôle de ces cycles engendrait des situations de dépendance matérielle (pour l'accès à certains biens, aux terres, au marché, etc.) entre catégories de personnes (d'abord définies par la génération et par le sexe), découpant des « groupes sociaux » de fait au sein des lignages. Mais il montra aussi que ces formes de dépendance pouvaient être subverties dans certains contextes historiques, par exemple lors de l'introduction de la culture obligatoire des anacardiens chez les Makhuwa dans les années 1960 qui affecta progressivement les rapports de force anciens.

Cette étude, attestant par son détail la grande qualité de l'enquête menée – et représentative d'un courant de l'anthropologie marxiste dans son refus de tout déterminisme mécaniste entre la base matérielle et les liens sociaux – aurait pu s'en tenir à ces résultats, propres à éclairer tout un pan de l'histoire sociale nord-mozambicaine. Mais Christian Geffray décida de poursuivre l'analyse, dans une direction qu'il avouait ne pas avoir anticipée, débouchant sur une critique de la « parenté » en tant qu'objet de la discipline anthropologique, critique dont la démonstration constituera finalement le sujet de sa thèse de doctorat (1987), et la matière de son premier ouvrage *Ni père ni mère*. Parti d'une analyse sémantique du vocabulaire de parenté makhuwa, il établit que les différences lexicales ne visaient pas à distinguer véritablement des « parents », mais plutôt les différents « groupes sociaux » qu'il avait pu préalablement identifier. Ainsi, traduire les termes makhuwa à l'aide du vocabulaire de la parenté consanguine (père, mère, frère de la mère, etc.) occultait-il toute la dynamique sociale que ces termes en réalité exprimaient. Plus généralement, il dénonça la prétendue neutralité des termes de parenté spontanément

2. Claude MEILLASSOUX, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro, 1975 (réédition L'Harmattan, collection Textes à l'appui, Paris, 1991).

utilisés par les anthropologues dans leur traduction de vocabulaires vernaculaires. Présentés d'ordinaire comme de purs signifiants (dans le sens retenu par Lévi-Strauss) à l'intérieur de systèmes formels, ces termes, selon lui, véhiculent au contraire une idéologie de la consanguinité, typique de notre société, qui les rend impropres à traduire adéquatement la réalité sociale des catégories de personnes que les vocabulaires de parenté ont justement pour fonction de distinguer et désigner.

Presque en même temps que cet essai théorique, salué par certains spécialistes, critiqué par quelques autres, mais surtout resté ignoré de beaucoup, parut un deuxième livre *La cause des armes au Mozambique* qui, quant à lui, eut un retentissement large autant que durable. Recherche appliquée cette fois, correspondant à un retour de Christian Geffray sur son terrain, dans le district de Eráti, trois années après qu'il l'eut quitté, l'ouvrage est le résultat d'une enquête menée durant quatre mois, en 1988, en pleine guerre civile mozambicaine et prenant pour objet cette guerre même. Les populations makhuwa, qu'il retrouva divisées en partisans du gouvernement (Frelimo) et partisans de la guérilla (Renamo), lui permirent d'analyser le fonctionnement du corps social armé constitué d'un côté comme de l'autre du front : non seulement les modes de recrutement, les raisons des engagements, mais aussi les activités militaires et les conditions de subsistance qui étaient proposées aux recrues de part et d'autre. Retraçant l'histoire du conflit, il analysa – sans la moindre complaisance, en dépit de ses amitiés anciennes avec des membres du Frelimo – les erreurs du gouvernement socialiste qui provoquèrent le ressentiment rural et le ralliement d'une partie de la population à une guérilla dont les motivations lui étaient étrangères, et observa, thèse fondamentale et dramatique, que l'engagement armé constituait pour les jeunes ruraux un véritable « projet social ». Première ethnologie à chaud d'un conflit particulièrement meurtrier, cette recherche fut aussi l'occasion pour Christian Geffray de penser la notion de « terrain violent » en anthropologie, et plus généralement la position du chercheur dans des contextes que son discours tendait à rendre encore plus « sensibles » : quelle devait être l'approche de tels terrains, à quel type de vérité du monde social, dont l'analyse était généralement refoulée, donnaient-ils accès, de quelles garanties méthodologiques convenait-il de s'entourer ?

Entré en 1988 comme anthropologue à l'Orstom (aujourd'hui IRD – Institut de recherche pour le développement), il décida une nouvelle orientation, de l'Afrique vers le continent américain. C'est plus précisément au Brésil qu'il souhaita s'établir, pour trois années, appréciant d'y retrouver un contexte linguistique et historique portugais. Cette continuité portugaise souhaitée explique d'ailleurs son rôle dans la fondation, aux côtés de

Christine Messiant et Michel Cahen, d'un réseau de chercheurs lusophones, et d'une revue *Lusotopie. Enjeux contemporains dans les espaces lusophones* (Karthala) dont il assumait la coordination scientifique. Depuis Belém, où il était basé, il effectua d'abord durant une année une enquête extensive – géographiquement et socialement – en milieu forestier amazonien, s'intéressant tour à tour à des catégories de population très différentes : collecteurs de caoutchouc du haut Juruá et de l'Amônia, Amérindiens Uru Eu Wau Wau et Amandaua du Rondônia, chercheurs d'or en territoire yanomami, petits colons d'un front pionnier de l'État du Pará. De ces différents « sondages » sociologiques, Christian Geffray retint deux phénomènes majeurs et récurrents qui lui semblaient dominer l'histoire sociale contemporaine de l'Amazonie : la servitude et la violence, l'une et l'autre étant inextricablement liées. Le contexte brésilien de la dépendance était celui d'un asservissement par la dette, dont les *seringueiros* (collecteurs de caoutchouc) constituaient la figure emblématique, mais qui valait aussi pour les orpailleurs, les journaliers, les petits colons... Tous apparaissaient à la merci de « patrons », qui, leur interdisant tout accès direct au marché, fixaient arbitrairement la valeur des produits, et, contrôlant l'accumulation et la redistribution des richesses, les tenaient dans un état de « clients » permanents. L'endettement imaginaire – donc indéfini – des exploités amazoniens, mécanisme essentiel pour comprendre la dynamique des fronts de colonisation brésiliens, semblait sans perspective de dépassement, car régi par une gestion paternaliste – cautionnée tacitement par l'État – qui essayait sa légitimité sur une violence omniprésente. L'exposé de ces analyses fera l'objet de l'ouvrage *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*, mais également, en codirection avec Philippe Léna et Roberto Araújo, d'une livraison spéciale de *Lusotopie* (1996) sur « L'oppression paternaliste au Brésil ». Cette recherche sera encore directement à l'origine du film *La terre et la peine* de Frédéric Létang, film sélectionné et primé dans plusieurs festivals internationaux.

Poursuivant l'étude de la violence en Amérique latine sur un terrain d'application particulier, Christian Geffray, s'attaquera à partir de 1994 à la question du commerce illégal de la cocaïne. Il enquêtera dans cette perspective dans deux États frontaliers de la Bolivie, dans le Mato Grosso en 1995 puis le Rondônia en 1996. À travers le dépouillement d'archives judiciaires, mais aussi des entretiens avec la police ou avec des détenus, il s'efforcera d'établir l'organisation interne du commerce illégal et son articulation avec d'autres secteurs de l'activité criminelle (corruption, contrebande, etc.) ou de l'économie légale (mines, marché immobilier, plantations, etc.) où règne un système équivalent de « parrainage ». Cette recherche sera, en 1997, au départ du projet international Most-

Unesco « Transformations économiques et sociales liées au problème des drogues » dont Christian Geffray aura la coresponsabilité scientifique (avec Guilhem Fabre et Michel Schiray). Ce sont ces vastes réseaux contrôlés par des dominants locaux, « patrons » de plantations ou « parrains » de la drogue, et se déployant sans que la Loi – en principe incarnée par l'État – n'intervienne véritablement, qui faisaient l'objet de son intérêt. Comment comprendre la soumission à ces dominations mafieuses, ou l'acceptation du désordre social caractérisant de nombreuses sociétés du Sud (où la corruption est « naturelle », le commerce de drogue banalisé, les meurtres ordinaires, etc.) ? Constatant que le sociologue ou l'anthropologue hésitaient à entreprendre des terrains en milieu « illégal », Christian Geffray déplorait que tout un champ important du social (le crime, la guerre, la drogue, etc.) restât sous-analysé, mal pourvu en enquêtes véritables. Devenu directeur de recherche, et élu membre du Centre d'études africaines de l'EHESS, laboratoire dont il anima le séminaire annuel, il y porta ce débat sur les champs d'observation des sciences sociales – proposant notamment de reformuler une problématique anthropologique de l'État – et sur la nécessité de renouveler les méthodologies d'enquête. Cette préoccupation restait au cœur de sa pratique, ce que son dernier projet, qu'il entendait mener deux années durant sur le terrain, une recherche approfondie, et « dépassionnée », sur le génocide rwandais – forme en quelque sorte dernière de violence et de déni de la Loi – venait encore attester.

Un autre lieu d'où comprendre les rapports de dépendance et de domination fut pour Christian Geffray – et cela depuis le départ de ses recherches – la psychanalyse. Deux ouvrages, *Le nom du maître* puis *Trésors*, son dernier livre, marquent des étapes, pour lui essentielles, dans le cheminement de sa réflexion théorique vers la constitution de ce qu'il nomme une « anthropologie analytique ». On doit souligner que cette démarche, si elle fut souvent bien reçue par les psychanalystes (qui l'invitèrent à en exposer les fondements au Collège international de philosophie), a été mal comprise, voire non admise, par nombre d'anthropologues, notamment par ceux qui avaient soutenu ses premiers travaux produits dans le sillage de l'anthropologie économique marxiste, qui y ont vu une sorte de reniement. Pourtant, là où ces derniers ont cru – avec bonne foi – déceler une rupture, jamais Christian Geffray n'a aperçu de solution de continuité entre ses enquêtes à caractère ouvertement empirique, au départ guidées, on l'a dit, par la lecture de Meillassoux, et un intérêt théorique – plus ancien encore et jamais démenti – pour les travaux de Freud, puis de Lacan, qui lui ont toujours semblé porteurs d'une compréhension des phénomènes sociaux que l'anthropologie seule était impuissante à produire.

Sa « conférence canadienne » (cf. *infra* : 109) est un témoignage précieux sur le parcours accompli. Il y rappelle comment le développement de sa réflexion à la suite des travaux et enquêtes menés au Mozambique et au Brésil est entré en résonance avec les catégories de la psychanalyse autour de la double question de « l'amour » : amour et haine dans la vie sociale, amour et désamour dans la vie et la mort des institutions. La psychanalyse offre ce qu'une sociologie, qui se refuse à parler d'amour et qui parle surtout d'identité, ne saurait offrir : un concept d'identification qui articule rigoureusement amour et haine. Ce concept, montre-t-il, est au cœur de la réflexion de Freud sur la formation et sur le délitement des sociétés humaines. Mais si, pour Christian Geffray, l'identification est le nœud autour duquel se sera cristallisé le passage entre l'anthropologie et la psychanalyse – comme l'atteste la place centrale qu'occupe ce concept dans *Le nom du maître* –, elle n'est ni le pont qui assure la traversée d'un champ à l'autre, ou qui relie ses œuvres antérieures et ses derniers livres, ni l'élément dans lequel se joue et s'assure le sens de l'entreprise. C'est à un objet central, la « parole », qu'est dévolue cette place primordiale. Les mécanismes de l'identification eux-mêmes passent par les circuits de la « parole » qui, à leur tour, suivent les défilés du signifiant (entendu cette fois au sens de Lacan). Et ce sont dans les paroles prononcées sur le terrain qu'il s'agit de retrouver, par une écoute relevant d'une sorte de « clinique anthropologique », aussi bien la circulation réglée d'amour, de haine, de désamour, de croyance qui supporte les identifications sociales des groupes humains, que les structures universelles fondées sur le concept lacanien de « discours ».

Ainsi, dans une perspective ouvertement lacanienne, *Trésors* s'attache à la détermination de ce qu'est la valeur dans la vie sociale. Toujours prise comme entre deux pôles, valeur marchande et valeur d'« honneur » (donc de « paroles »), celle-ci se donne à lire dans l'histoire des sociétés au travers de catégories opposées – le calcul et la générosité, le don et le négoce, le désintéressement et l'intérêt, etc. –, autant de figures d'une opposition récurrente entre la valeur objective des choses et la valeur subjective de l'homme, la mort fondant l'horizon premier et ultime de toute évaluation. Dans sa carrière de chercheur également, Christian Geffray tenta toujours de maintenir deux pôles : d'une part une recherche fondamentale, impliquant un authentique effort théorique, d'autre part un travail d'application supposant des enquêtes de terrain précisément finalisées. Au-delà, autant par sa formidable indépendance d'esprit, qui le préservait des modes intellectuelles comme de toute autre forme de complaisance, que par un sens moral qui lui faisait porter un regard grave sur le devenir des sociétés, il fut un philosophe empirique dont la réflexion se nourrissait librement des résultats de ses enquêtes.

L'homme – l'ami – était par ailleurs un musicien doué, un excellent dessinateur, caricaturiste à ses heures, un marin confirmé. Il aurait pu se satisfaire de ses qualités naturelles, se contenter d'exercer des séductions faciles. Mais il préféra la voie ardue d'une recherche, au sens fort de ce mot, dont l'exigence était d'abord pour lui de produire de la « vérité ». La ténacité dont il fit toujours preuve, dans le choix de ses enquêtes comme dans les risques théoriques pris, témoigne de son engagement total au service de celle-ci. Il nous laisse avec ses écrits le legs d'une pensée forte et neuve, qu'il nous appartient maintenant de mieux faire connaître, avec la certitude qu'elle continuera longtemps à stimuler d'autres recherches, à vivifier d'autres esprits.

Hommages

Françoise Héritier¹

J'ai peu connu, à vrai dire, Christian Geffray, contrairement aux autres participants à cet hommage, mais je l'ai beaucoup estimé.

Notre première rencontre date du temps de son premier terrain, qu'il effectua sous la direction de Claude Meillassoux et dont *Ni père ni mère* est le produit. Je l'ai vu à ce moment à deux reprises pour discuter sérieusement de ses thèses (auxquelles je ne souscrivais pas, même si j'admirais le travail de terrain et l'intelligence du propos), avant et après la publication de son livre. À la suite de son entrée à l'Institut de recherche pour le développement (ex-Orstom), il m'a fait signe de temps en temps, en me parlant de ses recherches. Mais je ne l'ai revu, physiquement, qu'une seule fois, il y a plus d'un an, chez des amis ayant des accointances avec le Brésil et plus largement avec l'Amérique latine. Il m'avait parlé alors longuement de ses travaux dans les milieux de production, ou plutôt du contrôle de la production et du marché de la drogue, dans des termes assez proches, je dois dire, des analyses que j'ai trouvées sous la plume de Philippe Bourgois, lequel travaillait dans les milieux de la vente du crack à New York, et dont la traduction française du livre vient de paraître². Cette « quête du respect » me paraissait être aussi la note dominante qui ressortissait du travail que faisait Christian Geffray, au Brésil et ailleurs.

Il me semblait, en tout cas, que l'ethnologie de Christian Geffray n'avait peur de rien, y compris des risques physiques ou psychologiques que l'on peut être amené à prendre. Que ce soit dans l'analyse de la cause des armes au Mozambique ou dans ce dernier travail sur les milieux de la drogue, Christian Geffray s'est aventuré sans crainte en terrain inconnu et dangereux.

J'en ai toujours conçu pour lui une grande estime et une grande admiration.

Mais cet homme discret et sage s'est lancé aussi dans d'autres terrains, sinon inconnus du moins encore mal balisés, et dangereux pour d'autres raisons, intellectuelles celles-là.

1. Également publié dans *L'Homme* (Paris, EHESS), oct.-déc. 2001, 160 : 7-10, sous le titre : Christian Geffray (1954-2001).
2. Philippe BOURGOIS, *En quête de respect*, Paris, Seuil, 2001 (Éd. originale : *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio*, New York, Cambridge University Press, 1996).

Ma présence ici peut étonner en ce sens. Car je n'appartiens pas à cette école originale qui veut recentrer anthropologie et psychanalyse sur un objet commun. Je n'ai pas trouvé jusqu'alors vraiment convaincants les divers essais qui visaient à faire se rencontrer les deux ordres de connaissance, où il s'agissait plutôt d'un débordement de l'un dans l'autre, d'une prise de contrôle éphémère, que d'une réelle interpénétration, à quelques exceptions près, du côté de l'anthropologie. De plus, qu'il s'agisse de sexualité, de définition de la personne, du sens des mythologies, il m'a semblé souvent que l'usage des connaissances psychanalytiques visait à trouver des clefs, des significations partielles, jamais de fournir un *entendement du tout* psychologique et social.

C'est donc ce terrain peu balisé jusqu'ici que Christian Geffray a eu l'audace de parcourir, de façon téméraire peut-être, mais à mes yeux efficace et probante, car il me semble être parvenu à travers une « anthropologie analytique » apparemment limitée à la valeur, à faire sentir que le double langage de la foi et du calcul organise effectivement la totalité du jeu social.

Dans *Trésors*, qu'il m'avait envoyé, il use de l'idiome lacanien pour rendre compte de quelques situations ethnologiques et historiques exemplaires, « compositions historiques singulières » de deux grandes structures discursives. Ce sont celles qui opposent les deux organisations irréductibles fondées l'une sur la foi, l'autre sur le calcul.

Mais encore faut-il ajouter que seul l'idiome lacanien me sépare de lui, même si je salue la réussite exemplaire de ce composé d'anthropologie et de psychanalyse pour rendre intelligibles des processus à la fois mentaux et sociaux. Car en fait, Christian Geffray réussit le mariage de la structure et de l'inconscient. Ce livre est *structuraliste* et sans doute son auteur le savait-il. Je retrouve dans son écriture la recherche des invariants qui est mon propre impératif de recherche. Il situe ces invariants dans des « structures discursives, par elles-mêmes anhistoriques et universelles » (*Trésors* : 12), que de mon côté j'accroche au socle dur partagé par toute l'humanité, des observations, besoins, affects et interrogations. Tous les peuples, dit-il, savent qu'ils vont mourir et sont également soucieux de leur dignité, c'est-à-dire conscients de la valeur subjective « même si les procédures capables de l'attester dans l'ordre symbolique sont différentes », et lie sans les confondre la foi, la parole et la confiance – ce risque absolu – d'un côté, et le calcul, qui s'accompagne de jouissance, de contrat et de doute, de l'autre.

Au-delà de ces oppositions fondamentales, dont il dresse la liste page 9 de l'Introduction de *Trésors*, il nous montre comment, structurellement,

le discours des exégètes scientifiques reproduit somme toute cette dualité essentielle : enchantement *vs* désenchantement de Max Weber, liens de dépendance personnelle *vs* travail salarié « libre » selon Karl Marx, économie du don *vs* économie de la marchandise, selon Marcel Mauss, holisme *vs* individualisme selon Louis Dumont, économie des biens symboliques *vs* économie des biens économiques selon Pierre Bourdieu.

Utiliser le langage des paires dualistes n'est sans doute pas suffisant pour qu'on puisse parler de structuralisme : la structure en effet est déjà dans les choses observées, et le dualisme des catégories binaires est du coup une propriété de toutes les langues qui ressortit selon moi, au premier chef, de l'opposition entre identique/différent qui est subsumée par le masculin et le féminin. Il n'est pas indifférent d'ailleurs que le jeu de la foi et du calcul s'inscrive fondamentalement dans l'irréductibilité de la différence.

De façon plus nette, le travail structural de Christian Geffray apparaît dans la mise en évidence d'équivalences au sein de cadres invariants. Ainsi, le cadre invariant qu'il dénomme « conforter la foi de tous en sa parole, au-dessus de la mort » est rempli de manière culturellement identique par l'ingestion, par leurs semblables, des cendres de valeureux Yanomami, la consommation par les Tupinamba des corps des captifs courageux, ou l'incorporation métaphorique par les chrétiens du corps du Christ sous la forme de l'hostie. Ou encore, le cadre invariant qui consiste à chercher ailleurs, dans la « loi du nom », « le nom de la loi », qu'il s'agisse du *hau* des Maori, des coquillages de la *kula*, ou du nom de Jésus. La loi du nom se garantit, dit-il, aux yeux de la conscience du nom de la loi.

La plupart de ces cadres invariants qu'il fait surgir sous nos yeux ont pour origine, selon lui, des pulsions universelles, c'est-à-dire qu'ils naissent de la mise en perspective d'une partie seulement de ce qui constitue pour moi le socle dur de l'expérience humaine, mais il s'agit en effet des mécanismes universels de mise en mouvement du jeu social, qu'il parle de la confiance limitée dans les autres mais à laquelle il faut bien se risquer (qui fait que les Yanomami offrent à boire à leurs visiteurs « en disant “pan” »), ou bien des mécanismes du refoulement et de l'intériorisation d'ordres comminatoires qui ne peuvent jouer à plein que dans l'endoctrinement de l'enfant dans sa culture comme nous le montrent trois exemples : celui *a contrario* d'Helena Valero, l'étrangère qui doute de la sacralité du traitement de cendres humaines qui vont être digérées et déféquées, ce à quoi Fousiwé répond : « Qu'on ne t'entende jamais dire cela ! » (*Trésors* : 162), l'exemple de Ranapiri qui ne juge pas

nécessaire d'en dire plus à l'ethnologue sur le *hau* (« Cela suffit comme cela »), ou le jugement péremptoire du père chrétien à son fils sur les raisons pour lesquelles il convient d'aimer son prochain (parce que Jésus l'a dit).

Nous ne sommes pas en présence de rapprochements gratuits. Ce sont effectivement des traits structuraux.

Toutes les démonstrations des quatre études anthropologiques qui accompagnent et justifient le texte théorique sont remarquables. J'en retiens particulièrement ici « Les noms de la loi et le sacré. À propos du *hau* – M. Mauss, M. Sahlins... ».

La question posée est : qu'est-ce qui engage l'objet lui-même ? Christian Geffray met là encore en évidence un cadre majeur invariant, doublé d'une forme quasiment universelle de dualité dans l'expression, d'équivoque sémantique. Le cadre invariant réunit aussi bien les formes multiples du *hau* qu'il énumère que ce que nous appelons dans notre langue Providence (ou peut-être aussi « grâce », ajouterai-je). Providence est l'équivalent le plus juste qu'il ait trouvé pour dire la signification duelle du *hau* : l'objet lui-même et « cela » dont il procède, que Marshall Sahlins voyait comme le profit, le croît, donc du côté du calcul, là où Marcel Mauss le voyait du côté de l'âme et de la foi. Mais Providence comme *hau* est double.

Cette nécessité inconsciente qu'il fallait situer, cette pensée qui oblige, c'est la nature du *hau*. Tout manquement à ses exigences est déshonneur et met en jeu la figure du dépit amoureux. Le *hau* devient ainsi le « nom donné à la loi qui garantit la parole » donnée (*Trésors* : 159), et aussi ce qui fait que les objets investis ne sauraient mentir.

Ainsi, le nom de la loi fait-il irruption au lieu où doit s'abolir le doute, et plus loin encore, écrit-il, le *hau* est alors le nom donné à la fonction symbolique elle-même pourvu que l'on admette, avec la psychanalyse, qu'une telle fonction n'a pas d'existence indépendante de sa nomination même. Le nom est le point de butée où se noue la nécessité de faire confiance à l'autre, à sa parole, à ses dispositions et c'est ainsi le lieu d'une dette infiniment insolvable.

J'ai en effet admis, avec lui et avec la psychanalyse (mais aussi sans elle), que la fonction symbolique n'a pas d'existence indépendante de sa nomination même. Mais je suis redevable à Christian Geffray du plaisir d'en lire des démonstrations tranquilles, rigoureuses, simples et subtiles, avec un ton particulier, paisible, proprement socratique, et un nombre inaccoutumé de phrases qui restent durablement dans l'esprit, par la force de leur

vérité : « Ce qui est précieux ne circule pas, et ce qui circule n'est pas précieux » (*ibid.* : 141), « la loi du nom [...] se garanti[t] aux yeux de la conscience [...] du nom de la loi » (*ibid.* : 164)...

Merci à Christian Geffray de s'être consacré à cette entreprise considérable de liaison des lectures anthropologiques et analytiques pour nous faire entendre à la fois la complexité et la simplicité du social. Merci d'avoir été notre ami à tous. Merci d'avoir existé.

Hommages

Moustapha Safouan

Je vais essayer de dire quel sociologue représente pour moi Christian Geffray et quelle portée je vois à son dernier ouvrage *Trésors*, mais je le ferai juste dans la mesure qui suffit pour évaluer notre perte.

J'ai eu la chance de faire la connaissance de Christian Geffray en 1990, à la suite de la publication de son livre *Ni père ni mère*. Ce livre m'a paru montrer très clairement que, si je puis dire, les noms de la parenté ne sont pas des désignations que les membres de la société s'accordent mais ces nominations instituent des places où, en vertu du nom qui lui est transmis, tout un chacun se trouve mis sans être consulté ; et à ce titre ils constituent une première chaîne symbolique que nul n'est libre de modifier, ou en tout cas que chacun doit assumer sous peine de perdre son identité, c'est-à-dire sous peine de perdre ce en vertu de quoi il peut se faire reconnaître et être reconnu par autrui. Cette thèse suppose la priorité du symbolique par rapport à la société, la priorité au sens de la préséance, il ne s'agit pas d'une priorité chronologique : le symbole en quelque sorte n'est pas simplement l'instrument grâce auquel la société prend conscience d'elle-même, le symbole fait la société. Il lui donne sa structure. Et la même thèse implique aussi ceci, à savoir la priorité de la société par rapport à l'individu et c'est au fond cette préséance, ou cette priorité, que Christian Geffray soutient fermement dans son livre qui a paru à peu près à la même période, la même année, que son livre sur la guerre civile au Mozambique.

Dans ce dernier livre, Christian Geffray adresse une critique pénétrante à ce qu'on peut appeler le mythe suicidaire des révolutions dites marxistes, je veux dire le mythe de l'homme nouveau qu'on s'entête à réaliser comme si les hommes, les femmes, les vieillards et les jeunes n'étaient pas déjà organisés et des sujets de l'histoire dans une réalité sociale qu'on ne peut méconnaître sans aller à l'échec. C'est une critique en somme qui rappelle déjà la critique adressée par Marcel Mauss en son temps au communisme soviétique. Jusque-là nous avons affaire à un sociologue structuraliste, oui, mais c'est un structuraliste si je peux dire, attentif à la pratique des hommes et qui de ce fait n'évite pas la question de savoir pourquoi la constitution des systèmes symboliques donne lieu au pulsionnel, au sacré, à la violence, bref à l'irrationnel. Et de fait *Trésors* constitue, si je puis dire, son premier pas dans l'exploration de ce dernier

champ. C'est ici le lieu de remarquer que si la théorie psychanalytique de Lacan a été qualifiée de structuraliste, c'est un structuralisme qui accomplit le tour de force qui consiste à déduire le pulsionnel de la structure. Puisque selon cette théorie, ce qu'on peut appeler la pathologie universelle part de ce fait que pour se satisfaire, le besoin doit passer par le défilé de la demande et de ce fait celle-ci, la demande, se dédouble entre la demande comme demande d'amour et la demande comme, si je puis dire, demande de la lune, c'est-à-dire désir.

Par là, s'introduit la notion de la valeur ; tout ce que tu me donnes ne vaut que comme signe d'amour et ne vaut rien du tout en regard de ce que je désire. Et de fait, la question que Christian Geffray aborde dans *Trésors* est bien celle de la différence entre une parole ayant une valeur telle que le sujet lui garde sa fidélité, fût-ce au prix de sa vie, et une parole qui est simplement mise au service de l'intérêt que nous avons pour les biens, la vie étant, bien entendu, le premier bien. Ce qui fait le caractère sociologique de cette thèse de Christian Geffray, c'est le fait que ces deux modalités de la parole correspondent à deux dimensions de l'économie qui se retrouvent dans toute société humaine et que les sociologues d'ailleurs n'ont pas manqué bien sûr de repérer tout en leur donnant des noms différents : économie de dons, économie marchande, alliance, contrat, travail dépendant, travail libre – c'est-à-dire salarié –, etc. Ce qui fait l'originalité de l'approche sociologique de Christian Geffray, c'est d'envisager ces deux variantes de l'économie comme deux pratiques différentes de la parole qui correspondent à deux modes de l'organisation du discours, celui-ci étant conçu comme lien social à la suite de Lacan.

C'est ainsi que l'étude que nous lisons dans le premier chapitre sur les Amérindiens, les Yanomami, nous conduit à assigner l'efficacité du discours, c'est-à-dire ce en quoi le discours agit sur autrui, à la mort en tant que la société en fait l'enjeu auquel elle suspend sa croyance à la parole.

Je laisse à un autre moment l'étude des thèses passionnantes de Christian Geffray concernant le don, le *hau*, et surtout, comme on dit, *last but not least*, le sacré.

Ce à quoi je veux en venir c'est ceci : *Totem et tabou*¹ était un ouvrage fait par un psychanalyste bien au fait des avancées anthropologiques de son époque, ce que nous avons perdu avec Christian Geffray, c'est la possibilité d'un ouvrage comparable écrit par un sociologue bien au fait des avancées de la psychanalyse. C'est dire toute notre perte.

1. Sigmund FREUD, *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, Paris, Gallimard (collection Connaissance de l'inconscient), 1993 [1912-1913].

Hommages

Claude Meillassoux¹

J'ai écouté tous ces éloges avec beaucoup de plaisir étant donné que Christian Geffray a été mon ami pendant très longtemps, et c'est cette amitié que je vais essayer de relater sans trop m'y attarder.

Bien que Christian Geffray soit loin d'être une personne ordinaire, nous nous sommes connus dans les circonstances professionnelles les plus banales. Lassé de l'anthropologie conventionnelle, il vint me rendre visite un jour sur les conseils de Michel Samuel, un ami que j'ai toujours apprécié comme un collègue averti et imaginatif.

Je trouvais en effet chez Christian Geffray un interlocuteur ouvert, prêt à emprunter de nouvelles voies. Dès les premières années de notre fréquentation, il trouva (toujours grâce à Michel Samuel) un terrain de recherche au Mozambique. Les autorités du Frelimo, qui venaient d'accéder à l'indépendance, lui proposèrent d'étudier une population dite matrilineaire, connue sous le nom de Makhuwa.

Je le rejoignis à Maputo, pour travailler avec lui sur les matériaux qu'il avait collectés selon des normes exemplaires. Je le trouvais cependant déçu par l'échec de ses efforts pour décrire de façon satisfaisante l'organisation parentale des Makhuwa en se fondant sur l'ethnographie conventionnelle. On décida donc, en raison de la qualité de ses matériaux, de tenter une expérience : abandonner le substrat génésique (ou biologique) de la parenté et articuler celle-ci au long des circuits sociaux du travail et des échanges alimentaires dont il avait attentivement repéré la configuration. Pour traduire les connexions sociales les plus proches, on convint également de renoncer à l'usage de nos propres termes de parenté (ceux de père, de mère, de sœur, etc.), puisque ces termes charriaient implicitement une théorie biologique de cette parenté, ainsi que les idéologies qui l'accompagnent. C'était un exercice difficile, qui mena Christian Geffray au-delà de ce que j'imaginai, nous engagea dans une amitié ininterrompue qui dura près de dix ans. Son premier livre, *Ni père ni mère*, a installé une nouvelle voie de recherche dans un domaine parental rénové et enrichi.

1. Également publié dans le *Journal des Anthropologues* (Paris, AFA), 2001, 87 : 219-221, sous le titre : Hommage à Christian Geffray.

Ce travail est en voie de devenir, je crois, un modèle d'analyse anthropologique. Le prochain ouvrage sur une autre population matrilineaire qui s'est inspiré de sa démarche, le travail de Jean-Luc Paul² sur les Luguru, en témoigne.

Si Christian Geffray est un homme réservé, circonspect et courageux, c'est-à-dire le contraire d'une tête brûlée, il n'a jamais refusé de s'aventurer sur les terrains les plus brûlants.

Au Mozambique, après la lutte révolutionnaire menée par Samora Machel, la situation militaire commença à se dégrader. Dans un contexte impliquant une forte riposte colonialiste, Christian Geffray accepta néanmoins d'aller enquêter sur une expérience, pas très heureuse d'ailleurs, menée par le Frelimo (le parti indépendantiste) au pouvoir dans les campagnes : l'édification de villages communautaires. Son terrain se situait dans une région menacée où les périls étaient certains. Il en tira un ouvrage peu commun, *La cause des armes*, qui reste un classique de ce qui est devenu, hélas !, dans l'Afrique contemporaine un lieu commun : les guerres de reconquête impérialistes. L'illustration aussi de la manière dont la guerre injecte non seulement la misère, mais le mensonge dans tout ce qui tombe à sa portée.

Jamais depuis lors, il ne choisit un terrain sans danger. Ayant quitté le Mozambique pour le Brésil, il décida de travailler en Amazonie, dans cette zone gouvernée par les grands propriétaires fonciers. Ceux-ci attiraient jusque dans leur domaine des migrants venus du Centre brésilien. Ils les exploitaient en toute impunité, parfois à mort en les exécutant à la fin de leur engagement. Connaître de ces horreurs criminelles et les dénoncer exposaient Christian Geffray à des représailles. Une situation qu'il assumait sans que l'on n'ait jamais su les craintes qu'il en ressentait.

Enfin, une de ses dernières enquêtes brésiliennes, également dangereuse, portait sur le trafic frontalier de drogue et de marchandises de contrebandes.

Sur le fil de cette anthropologie fatale, Christian Geffray fréquentait-il la mort de trop près ?

Son dernier ouvrage, *Trésors*, est l'édification d'un monument à la fois ambitieux et fragile. Dans presque tous les cas analysés, la valeur touche à l'extrême lorsqu'elle y frôle la mort. Et cette dernière est là, toujours présente. L'ombre de cette ultime demeure, à la fois forte et scabreuse,

2. Jean-Luc PAUL, *Anthropologie historique des Hautes Terres de Tanzanie orientale. Stratégies de peuplement et reproduction sociale chez les Luguru matrilineaires*, Paris, Karthala, 2003.

atteint des régions désormais peut-être incontournables. Ce legs, ce trésor, qu'on le veuille ou non, nous apostrophe, certes comme un testament éblouissant mais aussi angoissant. Et sur ce terrain qu'il a choisi au moment de disparaître, il est possible que ni Christian Geffray ni nous-mêmes ne reposions désormais en paix.

À ce legs intellectuel qui retient naturellement l'attention de nous autres chercheurs, Christian Geffray a ajouté une espérance encore plus précieuse, surtout pour Pascale Quérouil, celle que porte Raphaël, dont la maturité est déjà perceptible et qui sait déjà épauler sa maman en ces instants douloureux... et qui saura, je crois, plus tard, mieux encore que nous, évaluer avec justesse l'œuvre de son père.

Genèse d'un film, *La terre et la peine*

Frédéric Létang

Le dernier livre de Christian Geffray, *Trésors*, constituait un point d'ancrage pour un grand projet intellectuel qu'il n'a pu déployer. La réflexion développée dans ce livre inspirait solidement la préparation d'un ouvrage sur le Rwanda qu'il avait entrepris, ou d'autres projets qu'il avait à l'esprit. Revenir sur les textes de Geffray me semble une nécessité et une urgence intellectuelles. Au moment de sa mort, l'idée de faire valoir son travail et son œuvre s'imposa d'emblée à ses proches et ses amis. Un tel élan est remarquable, car Christian Geffray était encore peu connu et reconnu. C'était sans doute là le résultat des nombreux échanges féconds qu'il avait établis avec ses collègues et ses amis. Nos propres recherches se trouvaient renforcées par la rigueur et l'indépendance de sa pensée. Son œuvre inachevée, il fallait que ses travaux puissent continuer de germer et d'essaimer. Ce livre exprime ainsi le désir de prolonger un peu la réflexion qu'il poursuivait, et de faire vivre l'intelligence qu'il manifestait.

Pour ma part, je ne suis ni anthropologue ni psychanalyste, mais j'ai fait quelques films documentaires dont celui-ci, *La terre et la peine*¹, tourné en Amazonie, et que Christian Geffray a en partie suscité. L'idée de ce film, ou plutôt le désir de faire un film avec lui, m'est venue à la suite de la lecture que j'avais faite de *La cause des armes au Mozambique* qui m'avait fortement impressionnée. Je trouvais chez Geffray une telle compréhension des questions sociales et une telle capacité à les restituer dans un récit que son regard m'apparaissait indispensable pour construire un travail documentaire. Je savais combien un journaliste ou un cinéaste pouvait, sans l'aide et le recul que ces recherches et ces analyses permettent, être dupe des discours constitués, des enjeux apparents, et de leur expression dans les opinions communes. Son soutien lors de la préparation de ce film fut déterminant. Nous étions en 1993. Après le Mozambique, le Brésil était devenu son nouveau terrain et je l'y ai donc rejoint, alors qu'il achevait la rédaction de *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*.

1. Film de Frédéric LÉTANG, *La terre et la peine* (documentaire de 88', produit par Les Films d'ici, La Sept Arte, Europimages FMP et l'Orstom, 1997).

Nous étions tous les deux tendus vers un objectif : faire en sorte que la parole des protagonistes émerge *malgré* le tournage, et puisse autant que possible constituer à elle seule la trame du récit. Le refus d'un commentaire rapporté, extérieur, constituait le socle de notre accord. Cela nous paraissait une nécessité impérieuse pour que les enjeux sociaux émergent directement dans le film, sous le regard du spectateur. Nous avions la conviction que la seule parole, à condition d'être attentif à en entendre le sens, pouvait orienter et finalement nourrir toute la continuité dramatique du film.

Bien sûr, nous étions attentifs à repérer les discours prononcés pour nous plaire, pour répondre à nos attentes supposées, et à identifier derrière les paroles des protagonistes l'effort de reprendre à leur compte des positions convenues, sensées permettre l'obtention de soutiens économiques ou politiques, ou même parfois affectifs. En Amazonie, où l'absence de droit soumet le plus souvent les rapports sociaux au régime de la faveur, ce langage domine largement... Mais il ne s'agissait pas que de cela. Nous pensions que les mots et les récits les plus simples, ceux qui semblent ne pas avoir d'importance, ceux qui semblent ne déterminer aucune position, révèlent (ou trahissent) au contraire l'essentiel.

Une écoute particulière permet de mettre en lumière ce que les mots expriment, au-delà de ce qui est dit. Tout au long du tournage, j'ai cherché à créer les conditions de ces entrevues, pendant lesquelles j'essayais de rendre possible cette parole tranquille. Cela voulait dire abandonner jugements et extériorité au profit d'une attention et même d'un partage parfois. Ce cheminement m'a aidé pour que les protagonistes quittent leur froide dimension d'objet d'étude que l'on ressent parfois dans les documentaires, et que le film restitue ainsi un peu de leur présence humaine. Certains des personnages ressentaient un plaisir et une nécessité à exprimer ce qui n'avait jamais été écouté, ni recueilli auparavant. Je pense à Nelson, un colon pauvre isolé en pleine forêt, malheureusement assassiné peu après le tournage du film, et qui a réussi à exprimer l'injustice qu'il ressentait lorsqu'il travaillait toute une semaine pour son voisin Valfredo, en échange du simple prêt – pour une journée seulement – d'une tronçonneuse trop chère et inaccessible pour lui. Valfredo était aussi son ami et ces quelques mots lui étaient donc difficiles à dire, mais ils éclairaient toute la dureté réelle des relations « cordiales » au Brésil.

Ce processus, qui était aussi une expérience vécue, me semblait nécessaire pour que le film puisse refléter les enjeux profonds des situations que nous avons choisies. Christian Geffray est venu parfois me rejoindre dans

la salle de montage, et il savait entendre immédiatement la portée et la valeur de certaines phrases ou de certains mots, apparemment banals, contenus dans les discours des protagonistes.

Avec le recul, j'ai perçu combien nos exigences respectives, comme anthropologue ou cinéaste, pouvaient être comparables. Cette importance décisive donnée à la parole directe m'apparaît clairement aujourd'hui en rapport avec ses recherches sur la structure du discours.

L'attention qu'il portait à recueillir et à écouter les témoignages au cours de ses enquêtes, et le temps qu'il consacrait ensuite, dans sa solitude, à les réfléchir, à les questionner, me rappellent maintenant, en creux, le travail de l'écrivain en quête de ses personnages, de leur justesse, de leur vérité. Christian Geffray était lecteur attentif de romans, mais aussi d'œuvres de théâtre. Il s'intéressait, par exemple, au tragique chez Shakespeare et en recherchait les résonances dans le récit d'Helena Valero, dans *Yanoama*², ou dans le comportement des hors-la-loi, qui l'intéressaient tant et qu'il étudiait attentivement. À ses yeux, la littérature de Chalamov était précieuse pour penser ce « hors des institutions ». Il accordait une grande importance à ces récits qui traitent de la pègre, à l'extérieur de laquelle il est obligatoire de mentir, et à l'intérieur de laquelle il est obligatoire de dire la vérité, disait-il.

Ce lien avec la littérature ne me paraît pas déplacé. Ses lectures inspiraient sa réflexion. Je crois qu'il pensait que les personnages de romans, dans la mise en scène poétique, littéraire des drames humains, exprimaient une réalité peu considérée par l'anthropologie. Il devait aimer lire les mots choisis par Shakespeare pour signifier la condition humaine de ses personnages. L'attention et la sensibilité requises pour l'œuvre écrite, même de fiction, rejoignent sans doute l'observation et l'écoute nécessaires au travail d'un anthropologue. Et ces grands textes, dont la forme et la justesse nous touchent, seraient une autre représentation de ce que l'anthropologie, à l'écoute des hommes, nous invite à chercher et à comprendre.

2. Ettore BIOCICA, *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Paris, Plon (collection Terre humaine, Poche, 3025), 1991 (traduction française 1968).

De la guerre et autres objets sensibles de recherche

Nous entamons la réflexion sur les travaux de Christian Geffray par une discussion sur la nature des terrains qu'il a constamment parcourus, ceux qualifiés de « sensibles », comme ce sont des lieux ou des moments exceptionnels – où les normes communément admises n'ont pas cours –, mais aussi en raison des modalités de l'engagement du chercheur, dès lors que ces terrains sont porteurs d'enjeux sociaux essentiels. Cette partie, un peu à part, a donc été décomposée en deux moments distincts, la déontologie d'une part et la guerre de l'autre. Le texte de Geffray « Sur les conditions d'accès à l'information », issu de son travail sur le narcotrafic, établit la nécessité de bien clarifier le positionnement du chercheur pour lui-même et pour les autres acteurs. Éliane de Latour, à partir de ses propres terrains portant sur des lieux cloisonnés, témoigne de la singularité de tels objets de recherche. Cette singularité s'était déjà posée dès le premier terrain de Geffray où, anthropologue éprouvant de la sympathie envers le régime mozambicain, l'analyse de la réalité et le savoir du chercheur sont des enjeux pour le discours du pouvoir, tout autant que pour celui des chercheurs, ce qu'il évoque dans son article « Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985) : du bon usage d'une méconnaissance scientifique ». Michel Cahen revient longuement sur l'analyse de Geffray concernant la guerre au Mozambique et la question du social dans la guerre, tout comme Yves Goudineau qui la poursuit en la confrontant aux modalités de l'entrée d'une population traditionnellement « guerrière » dans une guerre moderne, celle du Viêt-nam, et des transformations de la perception de l'ennemi que cela implique. Les questions de la place du chercheur, du savoir et de la vérité sont au cœur des discussions des deux moments de cette partie, thème dont l'ensemble des parties suivantes se font d'ailleurs l'écho.

Sur les conditions d'accès à l'information^{1, 2}

Christian Geffray

La discussion que nous devons engager ne concerne pas exactement la méthodologie : celle-ci sera élaborée pour chaque pays dans le cadre de notre projet global Most-Unesco, et chaque approche peut être différente d'un pays à l'autre : chacun devra concevoir sa propre méthode. Nous devons débattre d'un problème plus restreint : l'accès à l'information.

S'il est vrai que notre ambition est d'aller au-delà de l'information journalistique, administrative (statistique de justice ou de police), et naturellement au-delà de la compilation des données de cette nature, cela signifie que nous devons collecter notre propre information et effectuer nos propres enquêtes pour construire notre objet en tant que chercheurs.

Cela apparaît clairement dans notre projet : nous n'étudions pas la consommation, mais l'organisation interne du trafic et ses relations avec la société légale. Les macroéconomistes eux-mêmes savent qu'ils ne peuvent guère travailler de façon approfondie sur ces questions sans les résultats des recherches de terrain : les statistiques officielles et l'information journalistique ne suffisent pas, et c'est cette carence de données que nous prétendons combler.

Cela nous confronte évidemment à un problème particulier, que tous connaissent, étant donnée la nature de notre objet : les conditions d'accès à l'information. Je distinguerai trois difficultés, évidentes sans doute, mais que nous n'avons pas encore abordées comme telles et dont nous devons débattre.

– La population concernée, les trafiquants, s'adonnent à une activité illégale, ce qui signifie qu'ils travaillent clandestinement et se soustraient aux regards de la société, et tout particulièrement à ceux des institutions légales : l'information dont ils disposent eux-mêmes, sur leur propre activité, est par définition secrète.

1. Initialement annexé à l'article « Cocaïne, richesses volées et marché légal » publié dans *Autrepart – Cahiers des Sciences humaines* (Paris, IRD, *Cahiers des Sciences humaines* nouvelle série), 1998, 8 : 159-174, dans un numéro spécial intitulé « Drogue et reproduction sociale dans le Tiers Monde » coordonné par Éric Léonard.
2. Exposé introductif à un débat sur les méthodes économiques et sociales liées au trafic de drogues, Most-Unesco, à Paris, le 6 avril 1997. Coordination scientifique du projet Most-Unesco : Christian Geffray (Orstom), Michel Schiray (CNRS). Équipes représentées : Brésil (Belém, Rio de Janeiro, São Paulo), Chine (Pékin), Inde (New Delhi), Nigeria (Lagos), Mexique (Mexico). (NdE)

– Les enquêtes de police ou de justice en cours revêtent elles aussi un caractère secret, pour des raisons non moins évidentes : l'accès à la documentation judiciaire ou policière est contrôlée, et peut être réservée ou interdite à certaines phases des procédures.

Nous savons par ailleurs que le pouvoir de corruption des trafiquants peut être, parfois, pratiquement sans limite. Or l'activité corruptrice vise en premier lieu ces institutions légales en charge de la répression et qui disposent éventuellement d'une information précieuse pour nous. Des membres de ces institutions peuvent être engagés eux-mêmes dans l'activité illégale en couvrant les trafiquants, mais aussi en se prévalant parfois de leur fonction dans l'institution pour s'adonner eux-mêmes au trafic.

– Dans certains cas, le rapport de forces entre l'activité illégale et les institutions officielles est tel que les populations ont peur de parler, même s'il n'existe pas de conflit ouvert. On peut se demander d'ailleurs si l'accès à l'information n'est pas plus aisé lorsque les conflits sont ouverts, comme ce fut longtemps le cas en Colombie par exemple, lorsque l'activité illégale représente un enjeu clair dans le débat public.

Mais en règle générale, nous travaillons dans des situations où les conflits ne sont pas ouverts (c'est le cas de notre équipe Orstom-CNPq en Amazonie brésilienne, mais également en Inde, en Chine, la situation peut être différente au Mexique). Il règne alors une atmosphère de suspicion, de dénonciation ou de calomnie qui peut être très lourde. C'est le royaume de la rumeur, et les conditions de vérification de l'information peuvent être difficiles. Dans ces situations, en outre, nous pouvons être aisément manipulés.

Telles sont les conditions concrètes de travail dont nous avons à débattre. Nous ne devons pas surestimer les difficultés, mais nous ne pouvons feindre de les ignorer : elles peuvent affecter la recherche et peuvent être éventuellement dangereuses, pour nous et surtout nos informateurs.

J'essaierai de formuler deux ou trois principes issus de mon expérience. Il se peut que cela ne vaille pas pour n'importe quelle situation – ou pour n'importe quel chercheur – mais au moins, cela peut être une base de discussion pour tous.

Notre identité scientifique

Le premier principe peut paraître simple et évident, mais il ne l'est pas : il consiste à présenter et revendiquer une *identité claire*. Ce qui suppose de présenter un projet clair et simple, qui soit le même pour tous les interlocuteurs avec lesquels nous sommes amenés à travailler. Nous devons

tenir les objectifs de la recherche en tenant exactement le même discours à chacun : police, magistrats ou trafiquants, journalistes ou collègues scientifiques...

Notre travail n'est pas clandestin, et l'image de notre activité doit être dénuée de toute ambiguïté :

– Nous ne sommes pas officiers de police ni magistrats, et il est facile d'en convaincre un policier ou un magistrat, surtout s'il n'est pas lui-même corrompu. Il est facile d'en convaincre également les trafiquants, quand ils sont en prison. Mais c'est nettement plus délicat avec les autres : les policiers corrompus, les trafiquants libres et les populations civiles qui ont peur.

– Nous ne sommes pas journalistes, ce qui signifie que nous ne sommes pas assujettis à la loi du scoop ou du sensationnel. Et il est de la plus haute importance, par exemple, que les policiers et les magistrats éprouvent, à cet égard, notre indépendance vis-à-vis de la presse : c'est une condition de la crédibilité de notre travail à leurs yeux.

– Nous ne sommes pas « aventuriers », c'est-à-dire que nous ne sommes pas fascinés par la guerre entre la loi et les hors-la-loi... Nous ne regardons pas trop la télévision et nous inviterions volontiers certains de nos collègues, parmi ceux qui s'interrogent sur la possibilité, sinon sur la légitimité, de nos recherches, à la fermer (la télévision).

– Nous sommes donc chercheurs...

Cela ne pose pas de problème lorsque nous travaillons avec des représentants des hautes administrations, mais la question de notre identité se révèle à la fois cruciale et complexe sur le terrain. De ce point de vue, considérant mon expérience au Brésil, il y a une question qui me semble commander toutes les autres et qui introduit le second principe : il s'agit de *nos relations avec les institutions qui sont en première ligne (justice et police)*.

Ce point est décisif pour deux raisons :

– En premier lieu, on l'a déjà vu, parce que ces institutions disposent du plus grand nombre d'informations administratives pertinentes, et souvent d'une information officieuse très riche. Je ne pense pas ici aux statistiques, mais aux rapports d'interrogatoires, rapports de mission, dépositions de témoins, etc. L'étude de ces documents fait déjà partie du travail de terrain : quand nous étudions un procès, nous devons effectuer des entretiens avec les policiers et les magistrats qui ont instruit les dossiers, avec les prisonniers, etc. Il existe des milliers de procès de cette nature, disponibles pour notre travail au Brésil...

– En second lieu, parce que ces institutions sont en première ligne, et qu'elles sont à ce titre les plus exposées aux séductions de la corruption,

à l'influence, à la menace ou à la violence des trafiquants. Ce qui signifie d'ailleurs qu'il serait vain, au Brésil par exemple (mais ailleurs également, je suppose), d'étudier le narcotraffic sans faire, simultanément et par la force des choses, une sociologie implicite des institutions policières et judiciaires. Les organisations trafiquantes et ces institutions sont ennemies, de sorte qu'elles relèvent inévitablement pour nous d'une problématique sociologique commune (au titre d'antagonistes).

Il n'existe pas d'institution hors-la-loi

Ceci introduit à notre second principe, selon lequel ces institutions d'État ne peuvent être regardées par nous comme « hors-la-loi ». Je m'explique.

Nous savons que les trafiquants peuvent, dans certaines conditions historiques particulières, exercer leurs activités dans un cadre véritablement institutionnel, telles les mafias siciliennes ou américaines, certaines triades chinoises ou les yakusa japonaises. Ce sont là des institutions hors-la-loi en effet, qui n'existent d'ailleurs pas, pour autant qu'on puisse en juger, en Amérique latine ou en Afrique par exemple.

Alors, il est vrai que la police ou le système judiciaire sont exposés, à grande échelle parfois, à l'influence et à la corruption des trafiquants. Ces institutions peuvent être regardées comme victimes des trafiquants, mais il me semble très important de reconnaître que la police, l'armée ou la justice, indépendamment du degré de corruption d'une partie de leurs membres et de l'engagement de ceux-ci dans l'activité illégale, ne peuvent pas être regardées comme des institutions hors-la-loi. Ceci n'est pas toujours si évident à notre esprit. Je veux simplement souligner ici que dire : *il y a beaucoup de gens corrompus dans la police ou la justice*, n'est pas la même chose que de dire : *la police est corrompue ou la justice est corrompue*.

Or un grand nombre de journalistes, de chercheurs, de diplomates ou même de policiers ou de magistrats disent, en privé ou publiquement, que *la police est corrompue*. Ils créent alors une confusion qu'il est très important, pour nous, d'éviter de faire sur le terrain. La distinction peut apparaître anecdotique, mais c'est précisément ce qui peut distinguer notre discours de celui du journalisme par exemple. Et c'est également une condition de la crédibilité de notre discours, du point de vue des autorités (s'agissant de la police et du système judiciaire). Même lorsque l'armée est engagée comme institution dans le trafic, par ses propres officiers supérieurs (comme en Bolivie, il n'y a pas longtemps), il s'agit toujours d'une situation transitoire. Ces institutions peuvent être faibles, en crise, « malades »..., mais elles ne peuvent pas être regardées comme hors-la-loi ;

si leurs propres membres nous disent le contraire, nous devons entendre le dépit ou le désarroi qu'ils veulent nous signifier, sans accréditer pour autant une formulation qui, sociologiquement, n'a pas de sens.

Il ne s'agit pas simplement ici de distinguer notre discours pour conforter sa crédibilité. C'est plus important encore que cela. Car ces institutions sont réellement en crise (malades) : je veux dire que ceux de leurs membres, les fonctionnaires qui croient encore dans leurs idéaux d'institutions, dans les idéaux de justice ou de la police au service de la justice, qui croient en la loi et que leur travail au nom de la loi a encore un sens, ces gens sont affectés très intimement parfois ; ils souffrent de la situation. Ils souffrent de la corruption de leurs collègues, de leurs supérieurs ou de leurs subordonnés, de la faiblesse de leur institution – du mal qui frappe leur institution.

Dès lors, dans mon expérience au moins, j'ai observé (non sans surprise parfois) que ces gens peuvent exprimer une *demande* relativement à notre travail, en tant que travail scientifique distinct d'une activité journalistique ou administrative. Leur demande peut être très forte et profonde et se manifeste à travers leur désir de nous aider, de nous donner accès à toute information légalement disponible (parfois officieusement disponible) qui pourrait nous aider à comprendre ce qui se passe : aux documents de procédure légale, aux rapports d'enquête, aux dépositions de témoins, aux prisonniers – ordinaires ou spéciaux –, à leurs propres informateurs.

À certaines occasions pendant mes enquêtes, le ministère public a mobilisé les procureurs afin qu'ils rassemblent toutes informations susceptibles de garantir le succès de la recherche. Je n'avais pas de restriction pour rencontrer les prisonniers, et plusieurs officiers de police témoignaient de la même préoccupation (aider la recherche et garantir son succès).

Des fonctionnaires, découragés ou abandonnés de leur hiérarchie, ont pris des risques, pour leur carrière ou leur vie, pour fournir des informations graves concernant la situation de leur institution ; des informations qu'ils n'auraient pas pu livrer à la presse locale, sur des faits qui ne pouvaient plus avoir de débouché judiciaire dans le cadre des procédures légales.

Il n'était pas difficile de rencontrer ces précieux informateurs : le simple fait d'être présent comme *scientifique* (accrédité par les plus hautes autorités de leur hiérarchie) induisait une sorte de sélection spontanée au sein des institutions : les officiers de police ou les magistrats isolés (les « idéalistes », comme ils se dénomment eux-mêmes) me recherchaient, et les autres, simplement, m'évitaient ou me mentaient (ce qui est sans conséquence).

Pour autant que nous sommes concernés par ce type d'expérience, je crois qu'il est possible de créer une dynamique particulière autour de

notre recherche, qui peut être extrêmement précieuse pour le travail de terrain. Une dynamique entre :

- la demande des fonctionnaires intègres ou isolés, les membres affectés par le mal qui frappe leur institution (de la base au sommet),
- et notre recherche.

Nous n'avons qu'à nous efforcer de répondre à cette demande.

J'ignore si cette dynamique peut être opératoire ailleurs qu'au Brésil, mais en tout état de cause, je pense que deux conditions sont indispensables à sa mise en œuvre :

- La première, aisée et évidente, correspond au « premier principe » touchant notre « claire identité de chercheurs » : nous devons manifester la plus grande *réserve*. Nous ne pouvons avoir d'opinion, par exemple, sur la légitimité de la loi : la loi est la loi (nous n'avons pas d'opinion, par exemple, sur la légalisation ou la décriminalisation des drogues). Pas d'opinion, bien entendu, sur la légitimité des institutions : il n'y a pas d'institution hors-la-loi (et, *a fortiori*, pas d'État hors-la-loi).

Ce qui induit une sorte de posture d'« ingénuité méthodologique » :

- en prenant au pied de la lettre le discours des institutions,
- afin de fonder et d'autoriser toujours notre activité et notre travail de la lettre même de ce discours, sans suspicion préalable.

Car si nous ne croyons pas nous-mêmes, un tant soit peu, aux idéaux de justice (ou de police au service de la justice), aucun de ces magistrats ou officiers de police qui souffrent de la situation ne nous fera confiance (parmi ceux qui tentent de résister à la corruption sans cesser de travailler). Autrement dit, le cynisme n'est pas simplement une attitude déontologiquement douteuse, ce serait aussi le pire des handicaps méthodologiques (et psychologiquement épuisants).

- La seconde condition peut être plus délicate et correspond « au second principe » selon lequel il n'existe pas d'« institution hors-la-loi ». Elle implique l'existence au plus haut niveau de l'administration de l'État, d'une relation de confiance, avec un ou plusieurs hauts fonctionnaires assumant des responsabilités dans une ou plusieurs de ces institutions. Quelqu'un doit assumer la responsabilité publique et administrative de notre recherche, tout en nous donnant la possibilité formelle de travailler.

Cet accord formel et cette confiance informelle avec un ou plusieurs représentants de la haute fonction publique me semblent essentiels :

- pour la clarté et la définition de notre identité (comme chercheurs, dépourvus de toute préoccupation de police ou de journalisme),
- pour notre sécurité,

– pour créer localement la dynamique de sélection de nos informateurs institutionnels qui nous donnent accès à la documentation et à l'information administrative, aux trafiquants en prison, mais également, tout aussi bien à un réseau indépendant d'informateurs civils, etc., car il n'est pas difficile, dans ces conditions, de préserver simultanément notre complète autonomie vis-à-vis des institutions.

Alors, nous pouvons aller où nous voulons, dès lors que nous savons où nous allons.

Terrains sensibles

Éliane de Latour

Avec Christian Geffray, nous n'avons jamais discuté de « terrains à risque », ni d'« objets sensibles ». Probablement parce que nous étions tous les deux de ce côté-là ; il y avait une sorte d'évidence à être là. Je relie bien entendu le travail que j'ai fait à Christian Geffray, sans pour autant nourrir la réflexion théorique qu'il a eu à ce sujet. À vrai dire, je n'ai jamais pensé ces terrains en termes de « risques » ou de « sensibles ». Je me suis retrouvée dans des prisons ou dans des ghettos comme j'aurai pu être au couvent du St Suaire de Ploucharnel. Avant tout, j'étais intéressée par l'enfermement.

Depuis un peu plus d'une dizaine d'années, je me suis penchée sur les frontières de la relégation sociale. Dans toutes les sociétés, des groupes se trouvent repoussés derrière des frontières mentales ou réelles qui les jettent hors des mondes auxquels ils appartenaient : détenus de la Santé hors-la-loi, personnes âgées dans le midi de la France hors du corps productif, femmes de harem au Niger hors du sexe dominant, *ghettomen* ivoiriens hors norme. Je ne me suis guère penchée sur l'histoire, sur les conditions du rejet ou du repli derrière ces frontières. Ma question a plutôt été : comment un individu résiste dans une situation de contrainte ? Quel monde recompose-t-il une fois relégué derrière une frontière ? En cheminant d'objet en objet, apparemment sans rapport, j'ai trouvé un certain nombre de constantes.

La mise hors frontière n'est jamais totale. Le temps du monde extérieur pénètre ces zones de relégation avec ses propres séquences, ses acteurs délégués par la société dominante. Dans une prison, il y a des infirmières, des surveillants, des animateurs sociaux qui impriment leurs rythmes. À côté des personnes âgées se trouve un personnel spécialisé payé par la collectivité qui s'est déléguée d'une charge. Les *ghettomen* ont affaire à un temps institutionnel qui fait irruption avec des ONG, la police, la famille, les voisins... qui les rattrapent et avec lesquels ils doivent composer. De la même façon dans les harems, le mari doit trouver des gens qui vont s'occuper de ses femmes et se substituer à elles pour le travail qu'elles accomplissent lorsqu'elles sont libres.

Ce temps organisé laisse place à un temps intérieur marqué par la vacance. La prison ordonnance la vie des détenus tout en les laissant désœuvrés durant de longues périodes. Dans les ghettos ivoiriens, la

vacuité est première. De même pour un harem ou un asile de personnes âgées. Le corps contraint laisse les imaginaires et les mythologies se développer par la projection de soi à l'extérieur. Le *hors* amène le rêve, la ritualisation de la vie, les actes dérisoires qui permettent de garder un lien socialement inscrit avec le monde qui exclut. Des échafaudages intimes font passer la frontière par des projections de soi ou par des objets transitionnels qui représentent à l'extérieur. Les femmes de harem, par exemple, ont une économie propre très largement dévolue à la participation aux mariages et aux baptêmes. Elles donnent des objets qui les figurent lors de ces cérémonies. En retour elles ont des visites, des cadeaux à l'occasion de leurs propres fêtes familiales. Ces objets-là les font exister socialement dans les grands moments de la vie qu'elles « partagent » ainsi avec ceux qui les entourent *extra-muros*. De la même manière, les détenus envoient des lettres, des messages téléphoniques, des petits découpages, autant de signes qui vont revenir sous forme de correspondances, de photos, de linge propre. Le lien avec l'extérieur est protégé. Les *ghettomen* lovés dans les creux des villes, inventent des métaphores sociales qui font d'eux des héros post-modernes en tête de la marche du monde. Ces espaces « *hors norme* » ne se réduisent pas au délaissement. Ce sont des espaces de recomposition sociale. Il faut pouvoir parler à la première personne, maintenir une vision du monde à soi, retrouver un rapport avec le système qui encadre l'isolation.

À l'échappée correspond le refuge. La construction de soi derrière ces « murs » passe aussi par le repli sur soi. Personnes âgées ou détenus reconstituent des espaces plus petits que ceux auxquels ils ont droit. Ce sont des lieux d'intimité, de protection qui permettent de sortir des nivellements identitaires. Les détenus sont réduits à des noms de famille et des numéros d'écrou : ils doivent façonner leur prénom. Les personnes âgées dans un asile sont des groupes, des groupes de personnes âgées reliées uniquement par l'âge et la dépendance. Elles survivent en amenant dans ces lieux d'arasement du temps personnel, leurs souvenirs, une photo, un napperon, une porcelaine... dont les polarités construisent le sanctuaire d'une histoire différente des autres pensionnaires. De même, les femmes de harem, qui se tiennent tous les jours dans la cour commune à la même place, décoorent aussi leurs propres chambres de manière personnelle. Cela les distingue. Ce lieu leur appartient, nul ne peut le franchir sans une demande. La chambre est comme une peau : elle protège le corps, ne se laisse traverser que par les intimes et, par ses ornements, dit aux autres qui je suis.

Travailler dans ces lieux veut dire sortir de la sociologie durkheimienne en allant au-delà des faits pour prendre en considération leurs récits, leur

ambivalence inhérente, leur contexte. La construction de soi s'opère en même temps que sa destruction. Il n'y pas d'opération salvatrice, mais des petites conquêtes de liberté qui passent par des objets transitionnels, comme par des projections fantasmatiques de soi, dont le pendant est la non-présence au monde ; elle peut aller jusqu'à la mort parce que l'accompagnement de la vie hors de soi est limité par des murs qui ne se laissent pas toujours traverser.

Christian Geffray a eu la subtilité de mettre en lumière un questionnement fécond autour de la question des terrains dits « sensibles », il regrettait qu'ils ne soient pas plus investis par l'anthropologie et par les sciences humaines en général. Cela laisse un champ important du social sous-analysé, largement en friche. Les groupes situés dans le hors institution légale, le hors règle, le hors norme, se construisent avec et sans la société qui les marginalise. Ils inventent de nouvelles formes de sociabilité qui peuvent devenir des objets d'étude riches en perspectives. Ces espaces sociaux liminaux réclament une enquête particulière, posent des problèmes déontologiques. L'engagement de l'ethnologue s'en trouve modifié, en tension entre la quête de « vérité » qui peut devenir dénonciation et l'autocensure.

Christian Geffray avait un évident courage en entreprenant des terrains comme la guerre au Mozambique, les narcotrafiquants, les chercheurs d'or en Amazonie ; il allait se plonger sur le génocide rwandais. Il ne se voyait pas pour autant en Corto Maltese, son but était de trouver ce qui fonde l'universalité de l'humain en allant le chercher là où la société semble ne plus agir comme système d'ordre et de combinaisons associatives.

Comme Corto devant la mort de Tarao, nous sommes « assis seul dans le jardin, les yeux éteints, face à la grande mer qui fut sienne ».

Implication et autonomie du discours du chercheur

EMMANUEL TERRAY

S'agissant des terrains dit « sensibles », je ferai une remarque générale : c'est tout à fait vrai que, en tant qu'anthropologue, que nous le voulions ou non, nous sommes impliqués ou engagés. Le mieux est évidemment de s'en apercevoir le plus vite possible. Je me souviens d'avoir commencé à travailler en pays abron (Côte d'Ivoire) à une époque où, sans que je le sache au départ, le pays était traversé par une querelle intérieure très violente entre différentes branches dynastiques, qui représentaient elles-mêmes différentes visions du monde et diverses orientations politiques. Aussi neutre que j'aurais d'abord pu vouloir l'être, j'ai compris non seulement que je ne pourrai rester au-dessus de la mêlée, mais que mon implication même était une donnée de l'enquête. Nous sommes de toute façon pris dans les conflits qui traversent la société, et il n'y a guère de société sans conflit. Par conséquent, il faut partir de là pour définir sa position.

YANN GUILLAUD

Sur ces questions, Geffray était, je crois, très clair. Il s'agissait pour lui à la fois de reconnaître et d'analyser les conflits, d'être lucide sur sa propre position d'anthropologue par rapport à ces conflits, et, en même temps, il estimait essentiel de ne pas laisser déterminer son objet de recherche par la demande sociale de tel ou tel protagoniste. Il n'a pas, par exemple, « adhéré » au mouvement de résistance des collecteurs de caoutchouc en Amazonie, mais il ne s'en est aucunement désintéressé. Au contraire, à travers l'analyse du fonctionnement du paternalisme dans le système même de la collecte, il en a décrit toutes les ambiguïtés. Ce mouvement a connu un large écho international grâce au militantisme écologique, pourtant Geffray montre que le rêve des collecteurs de caoutchouc n'était pas du tout d'agir en parfaits écologistes, mais – presque à rebours – d'avoir quelques vaches et de couper la forêt. Tout le mouvement fonctionnait sur un discours, façonné notamment avec l'aide d'une

anthropologue, qui disait : « Nous sommes les nouveaux défenseurs de la forêt, alliés aux Indiens ». Alors que les collecteurs – notamment les immigrants nordestins – les ont en réalité massacrés et repoussés toujours plus loin en forêt profonde. Tout en ayant un discours qui sonnait très bien au niveau international, les collecteurs continuaient jusqu'à très récemment à considérer les Amérindiens comme leurs ennemis, la réciproque étant d'ailleurs également vraie. Ainsi, quand Geffray travaillait chez les Uru Eu Wau Wau, ils lui ont raconté les horreurs pratiquées à leur rencontre par les collecteurs de caoutchouc. De mon côté, j'ai recueilli, juste de l'autre côté du Rio Ouro Preto, des histoires semblables d'exactions commises par les Uru Eu Wau Wau sur les collecteurs. La relation de conflits violents entre populations amérindiennes, d'un côté, et collecteurs de caoutchouc non amérindiens, de l'autre, est un fait indéniable. Geffray a d'ailleurs, là aussi, souligné les contradictions du discours de certains mouvements indigénistes. Il ne refusait donc pas de dialoguer avec des mouvements sociaux ou militants, quand sa recherche était amenée à en croiser. Il n'y avait même aucune difficulté pour lui à échanger, mais seulement à condition que soit admis qu'il ne transigerait pas sur la nécessité d'établir une analyse en toute indépendance, quitte à ce que celle-ci mette en lumière des discours ambigus de tel ou tel mouvement social.

FRÉDÉRIC LÉTANG

Pour aller dans le même sens, je dirais qu'il y a toujours eu dans la façon dont Geffray s'est intéressé à toutes sortes de terrains – aussi sensibles par là – un enjeu personnel, qui était un enjeu profondément politique, même s'il n'était pas militant au sens propre (sauf au départ, au Mozambique). J'ai du reste senti cet engagement politique tout au long du tournage du film *La terre et la peine*, que nous avons fait ensemble en Amazonie et dans la façon dont il l'a accompagné. On peut aussi rappeler qu'après avoir identifié cette forme paternaliste au Brésil, il l'a mise à l'épreuve très pratiquement dans ses discussions avec la gauche brésilienne, et il me semble que sa relation avec cette dernière lui était importante. Ce qu'il avait détecté, c'était la façon dont beaucoup de mouvements sociaux pouvaient, à défaut d'avoir analysé le fonctionnement du paternalisme, croire et reprendre à leur compte ce que les gens racontaient aux responsables politiques ou aux anthropologues. Du coup, pour eux, comme on vient de le dire, les collecteurs de caoutchouc devenaient d'excellents écologistes sur la scène internationale, les Indiens, même s'ils avaient en fait plutôt envie de couper la forêt, étaient censés vouloir surtout développer la « culture indienne », discours servi pour la circonstance aux

indigénistes-écologistes... Geffray a ainsi repéré, et mis en évidence, un grand nombre de discours décalés ou trompeurs, et en tout cas plus complexes que ce que voulaient bien entendre les partis et mouvements politiques. S'agissant du projet d'allocation de terres aux paysans pauvres, il a souligné le simplisme du discours, qui exaltait cette action mais négligeait les conséquences sociales à terme du processus de revente des terres et d'accumulation. Il a aussi montré qu'au sein du Syndicat des travailleurs ruraux on pouvait voir certains dirigeants, parfois, occuper quelque chose comme la place du patron, et il a tenté de l'expliquer. Chaque fois qu'il a mis en exergue ce genre de choses, cela a créé des débats très vifs, car il s'agissait, je pense, de contradictions réelles – au sujet desquelles la gauche brésilienne était loin d'être préparée à répondre. Il tenait pourtant à ce dialogue politique, même rude, et nous ne pouvons que regretter que le débat n'ait pas pu se poursuivre, dans la mesure où ses écrits sur l'Amazonie n'ont pas été traduits en portugais de son vivant¹.

MICHEL CAHEN

Je crois que c'est également vrai de dire que Geffray, tel que nous l'avons connu au Mozambique, a été un chercheur engagé ou impliqué – avec cette précision essentielle qu'il a toujours déterminé son engagement ou son implication lui-même par rapport aux choses qu'il trouvait. Il n'a donc rien à voir avec les hordes de chercheurs engagés que nous avons pu voir déferler en Angola, au Mozambique ou ailleurs. Son autonomie d'analyse est évidente, dès son article « Fragments d'un discours du pouvoir » (cf. *infra* : 58), publié dans *Politique africaine* deux ans avant son ouvrage *La cause des armes*, et qui a été considéré, à l'époque, par tous les collègues mozambicains de ce petit milieu engagé comme une véritable déclaration de rupture, voire de trahison. Geffray, avec une sorte de gentillesse pour ses anciens amis, va ensuite s'excuser au début de *La cause des armes*, en disant qu'il a de la peine qu'ils aient été choqués, mais il ne retire pas une virgule et poursuit son analyse dans ce livre impitoyablement. On peut être impitoyable et gentil, ce n'est pas contradictoire !

CHRISTINE MESSIANT

On peut noter justement qu'il y a, par rapport à son analyse de la position du discours du chercheur, quelque chose d'originaire de sa recherche sur la guerre au Mozambique. En effet, lorsqu'il arrive au Mozambique, il a

1. Une traduction en portugais des *Chroniques...* a été réalisée depuis, par Luanda Nunes Bellusci, *A Opressão Paternalista. Cordialidade e Brutalidade no Cotidiano Brasileiro*, Rio de Janeiro, Editora Universitária Candido Mendes (Instituto de Humanidades), 2007.

été engagé auparavant politiquement, et il débarque dans ce cadre de vague sympathie du militant engagé. Puis, il est contraint par sa recherche propre de faire une analyse de la guerre qui est frontalement en opposition avec tout ce qui était admis dans le milieu universitaire mozambicain. Et là, il ne transige pas sur ce qu'il a appris. Il fonde son analyse anthropologique du terrain, des composantes sociales et politiques de la guerre sur une description très minutieuse – c'est important de le rappeler. Mais, au-delà, il scrute aussi sa propre situation, entend dépasser un rôle flou de pur producteur de connaissances et théorise la position du chercheur par rapport au pouvoir. À cet égard, « Fragments d'un discours du pouvoir » (cf. *infra*: 58) marque, je crois, un autre niveau de son engagement: il s'agit de s'engager, en tant qu'anthropologue, dans un débat avec le pouvoir et sur le discours du pouvoir.

Objets sensibles : savoirs et vérité

RACHEL BOUTONNET

Ces discussions me rappellent une phrase de Christian Geffray, qui m'a marquée, à propos de la sempiternelle question posée à l'anthropologue : « Vous qui allez étudier des situations parfois dramatiques, qu'est-ce que vous faites au fond pour que les choses aillent mieux ? » Sa position là-dessus était simple et limpide. Il m'avait dit : « De toute façon, dès qu'il y a vérité, il y a effet. » C'était sa façon de s'engager. Nul besoin de faire un cinéma militant ou de prendre des postures tonitruantes. Il s'agit de s'efforcer de comprendre le plus honnêtement possible une situation et forcément, à partir de là, l'analyse produit un effet.

PATRICK LEDUC

Dans le même sens, je rappellerai que l'anthropologie analytique de Geffray présente d'une manière générale cet intérêt d'impliquer une certaine position du chercheur par rapport à son objet. Il expliquait d'ailleurs que c'est en travaillant sur son terrain, en y réfléchissant, que des résonances avec les structures analytiques s'étaient, en quelque sorte, imposées à lui. Et, de fait, quand il s'intéresse au rapport entre savoir et vérité, il a en tête un des « discours » de Lacan : le « discours de l'analyste », en l'occurrence, celui qui permet que le savoir vienne en place de vérité. Le problème qu'il se posait de la disjonction possible entre les deux – quelqu'un qui chercherait le savoir sans s'interroger sur la vérité – est vraiment quelque chose de constant dans son travail qu'il va chercher, par la suite, à conceptualiser. Du côté du « discours de l'université », on se contenterait bien d'accumuler encore du savoir à partir d'un certain savoir en se moquant, jusqu'à un certain point, du discours de l'autre. Mais du côté du « discours de l'analyste » – qui n'est pas un discours de psychanalyste –, il s'agit bien de mettre au jour le savoir de l'autre, et de le mettre au jour en rapport avec une vérité sur sa souffrance. Nous avons donc un savoir sur l'objet, qui est opposé à une vérité du discours de l'autre et de sa souffrance : cette opposition est tout à fait centrale dans l'inquiétude de

Geffray, et dans la façon dont il cherche ensuite à donner la forme d'un discours conceptuel à son inquiétude. Cette inquiétude sur la vérité, cette inquiétude sur l'objet même de sa recherche, suppose aussi une inquiétude sur son propre discours et la place qu'on occupe par rapport à lui. Une inquiétude fondamentale donc sur sa pratique : qu'est ce que l'on vient faire ? Est-ce que l'on vient seulement faire des fiches ou des articles, ou est-ce que quand on est là quelque chose surgit ?

JEAN-PIERRE DOZON

Dans cette réflexion sur la pratique anthropologique, et directement dans la continuité de ce que faisait Geffray, quelque chose me préoccupe : il y aurait un rapport entre, non pas vraiment l'engagement, mais du moins une mise en danger, une mise en inconfort, et l'accès à la vérité. Et quand je dis la vérité, ce n'est pas les vérités, précisément. Pour Geffray ce rapport était étroit. Il s'est efforcé de le théoriser : on n'accède pas juste comme cela à la vérité, non seulement il faut déployer toutes sortes de méthodologies – et de ce point de vue il était d'un soin très grand, notamment s'agissant des terrains dits « sensibles » –, mais encore il faut se poser toute une série de questions éthiques liées, justement, à ce fait même de se mettre en danger ou en inconfort. Ce sont là des questions essentielles, à travers lesquelles je crois que l'on pourrait non seulement réinterroger la discipline, mais revoir aussi la manière dont on enseigne à des étudiants le rapport au politique – notamment réexaminer les textes qui ont longtemps fait office de référence obligée en la matière, comme *Engagement et distanciation* de Norbert Elias¹. Les catégories de la sociologie, avec leurs séparations classiques (intérieur, extérieur, etc.) me semblent finalement assez impuissantes pour penser ce rapport, comme elles le sont pour appréhender certains univers (comme l'exemple des prisonniers, pour décrire des mondes enfermés). Au fond, c'est la littérature, le roman, qui parfois nous procure le mieux un accès à la compréhension. Pourquoi les grands écrivains seraient-ils supérieurs à nos chers maîtres ? Sans doute parce qu'à travers ce qu'ils nous disent, on accède à quelque chose de profondément vrai.

CHRISTINE MESSIANT

Il en ressort également que c'est le rapport au terrain qui rend le terrain « sensible », et qu'il faut repenser. Effectivement, il y a la guerre, la famine, des détenus, etc. Par elles-mêmes, en quelque sorte, ces situations sont

1. Norbert ELIAS, *Engagement et distanciation*, Paris, Fayard, 1993.

tellement récurrentes qu'elles renvoient à une certaine banalité –aussi tragique celle-ci puisse-t-elle être par ailleurs. Mais c'est la position du chercheur qui rend un terrain « sensible », et c'est pour cela que nous avons raison de parler ici d'objet sensible. Pour Geffray, c'est sans doute moins l'objet qui rend sensible la position du chercheur, que la position et le discours de vérité du chercheur qui rendent sensible l'objet. Ce qui lui a parfois valu d'être accusé de ne pas considérer les gens qu'il étudiait, mais seulement sa théorie. Ce serait intéressant d'entendre ce que des « brésilianistes » ont à dire de sa manière de restituer une parole à ceux chez qui il enquêtait, manière qui n'est pas sans avoir soulevé des objections.

MICHEL AGIER

Personnellement, je n'énonce pas la légitimité d'un discours de vérité, je suis –et on peut m'en faire la critique– dans la volonté de savoir. Je m'intéresse à comprendre comment des sujets dans leur contexte, dans des situations à un moment donné, etc., produisent des discours de vérité multiples. Geffray, quant à lui, était intéressé à dire « une » vérité, et parce qu'il était d'abord préoccupé par la production d'un discours de vérité, il ne s'est jamais vraiment intéressé à la formation « des » vérités dans leurs contextes pluriels. Il me semble qu'il n'en a pas fait –au Brésil en tout cas– un objet de recherche. Il disait d'ailleurs volontiers : « La causalité sociale, moi ça ne m'intéresse pas, ça ne m'intéresse pas du tout et je ne veux pas en parler. » D'où peut-être ses conflits avec ceux qui contestaient « la » vérité de son discours, et son dialogue difficile avec les collègues qui ne le suivaient pas dans ce qui reste pour moi un « détour » par la psychanalyse. Cela dit, entre la volonté de savoir et le discours de vérité, se positionnent bon nombre de chercheurs ! Je dois signaler pourtant que plus récemment, en collaborant avec un groupe de travail sur les crises extrêmes et en préparant son projet sur le Rwanda, Geffray avait rejoint un certain nombre d'entre nous sur la question des témoignages, et celle particulièrement du rapport du témoignage à la vérité à travers l'énonciation que les gens font des choses les plus horribles qui leur arrivent, ou qui leur sont arrivées.

EMMANUEL TERRAY

La notion de vérité reste pour moi très problématique dans cette affaire. Parlant de la manière dont Geffray concevait et analysait la position et le rôle du chercheur, on a pu évoquer Pierre Bourdieu. Or, ce qui me semble –c'est mon interprétation en tout cas de la pensée de Bourdieu– c'est qu'il y a eu une évolution importante de l'œuvre entre disons l'époque

de *La distinction*² – où il y a un savoir du sociologue qui s'oppose aux illusions des sujets – et celle de *La misère du monde*³, qui est une époque tout à fait différente, où le sociologue en réalité n'a plus de savoir, il est simplement là pour permettre à l'individu d'accéder à sa propre vérité et à sa propre parole. Autrement dit, il joue un rôle de catalyseur, à la fois par ses capacités de critique mais aussi par la qualité de la relation qu'il établit, d'amitié, de complicité, etc. Mais, à ce moment-là, il n'y a plus de vérité propre du sociologue. Il y a l'aide que le sociologue apporte à l'individu pour accéder à son propre discours.

2. Pierre BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit (collection Le sens commun), 1979.
3. Pierre BOURDIEU (sous la direction de), *La misère du monde*, Paris, Seuil (collection Libre examen), 1993.

Sur l'anthropologie des « hors »

EMMANUEL TERRAY

Dans ce que dit Éliane de Latour, j'ai été frappé – et c'était très net dans son film *Bronx Barbès*¹ – du caractère absolument incontournable de la norme. Au fond, c'est le vieil argument platonicien, selon lequel même une bande de brigands a besoin d'une loi pour exister comme bande. Elle a besoin d'une valeur, d'une définition de la justice ne serait-ce que pour partager le butin, etc. En réalité ce monde instable, réversible et arbitraire, est insupportable pour quiconque, et une partie de l'effort de recomposition me semble-t-il – et c'était très sensible dans ce film – consistait en la reconstitution d'un certain nombre de valeurs communes, de références communes, lesquelles fondaient des normes partagées qui permettent à ces gens de survivre. En revanche, l'individu tout seul, rebelle à toute norme, c'est un individu qui se condamne lui-même à mort, et chacun le sait bien y compris dans ce type de société.

MICHEL CAHEN

Dès lors que nous n'avons pas affaire à des espaces de renoncement, mais à des processus de recomposition sociale, dans quelle mesure est-on vraiment « hors » ?

ÉLIANE DE LATOUR

En fait, il y a deux aspects qui se recoupent : la loi du milieu et l'arbitraire. Il n'y a en effet pas de milieu. Même au sein du plus « hors du hors », des lois sont recomposées. Mais il faut comprendre que ces lois sont labiles. Bien entendu, il y a des hiérarchies, bien sûr il y a des pouvoirs, etc., mais tout se retourne. Ce sont des espaces sans institution et qui ne permettent pas de capitaliser – ni une richesse, ni un savoir, ni un pouvoir. Il n'y a que des moments de pouvoir, des moments de loi. Chez les *ghettomen*, par exemple, on a un espace – la rue – où la loi est constamment invoquée. On dit : « Ça c'est la loi du ghetto ! » Et quand on s'intéresse à cet énoncé,

1. Film d'Éliane de LATOUR (110', avec Anthony Koulehidiata, Sylla Cheik Housseini, Edwige Dogo, Souleyman Kéré, produit par Hachette 1, Les Films d'ici, Canal +, France 3 cinéma, Arte cinéma, CNC, 2000).

on s'aperçoit que tout est la loi du ghetto, mais selon la configuration du moment. C'est le rapport de force de ce moment-là qui permet à celui qui domine, à cet instant-là, de pouvoir dire cela. C'est une loi sans loi.

EMMANUEL TERRAY

Cela signifie quand même qu'entre la société « hors », ou plutôt l'espace « hors », et l'espace « dedans », il y a une différence de degré, mais pas de différence de nature.

ÉLIANE DE LATOUR

Il y a une différence de nature, quand on dispose d'une économie où l'on peut capitaliser, accumuler, etc. Une différence quand on vit dans un système qui tend à rendre les pouvoirs transparents. Il y a une vraie différence qui se traduit dans la vie quotidienne de manière importante. C'est une position esthétique de dire qu'il n'y a pas de différence. Pour ceux qui le vivent, il y a une sacrée différence.

PATRICK LEDUC

Éliane de Latour évoquait l'ambivalence qu'il faut avoir pour travailler comme elle l'a fait, c'est-à-dire vivre une division qui fait qu'elle n'est pas simplement le personnage entier qui, dans une position de surplomb, vient attraper un savoir sur l'objet, mais qu'elle joue le rôle de caisse de résonance, pour permettre que des discours – ceux en l'occurrence des *ghettomen* – puissent « sortir ». Par là, on se retrouve à nouveau au plus près de Geffray, et cela répond aussi à ce qu'Emmanuel Terray disait de la double posture du sociologue, en parlant de ce qui lui semblait avoir été l'évolution de Bourdieu. Pour Geffray, le fait que le sujet, tel que la psychanalyse le reconstruit, soit un sujet nécessairement divisé était une idée centrale : c'est l'idée d'être là pour entendre quelque chose qui permet de conduire au savoir de l'autre et de son désir. J'ai été ému par l'évocation faite par Éliane de Latour de la façon dont la présence de quelqu'un dans un univers fermé, comme l'univers carcéral, peut faire en sorte que tout à coup surgit la place des cartes postales, ou des petits objets, qui permettent de se représenter au dehors. Le seul fait que quelqu'un soit là produit la possibilité d'une autre représentation de soi.

ÉLIANE DE LATOUR

Je suis touchée à mon tour que ces faits « infimes » aient pu émouvoir. Cela me permet de revenir sur ces objets transitifs, ce dérisoire qui devient

événement dans ces lieux-là. Ces objets représentent – sont transitionnels –, en même temps ritualisent et personnalisent. Dans la chambre d'une personne âgée dans un asile, il y a des objets entre lesquels elle va se placer : la photo de son mari défunt, une petite fleur artificielle dans un verre à dent, un réveil... Elle va se situer entre ces objets-là, définir ainsi son nouvel espace. Et si elle vit chez elle et qu'elle est isolée, on retrouvera la même chose. Même dans une immense maison, elle va occuper un petit endroit, entourée de quelques objets qui renvoient à quelque chose d'intime et la font vivre avec les autres. Elle produit aussi : je n'ai pas vu une seule personne âgée, en tout cas parmi celles que j'ai visitées dans les Cévennes, qui ne fabrique pas quelque chose qui va être un don. Une petite boîte peinte, un tricot que l'on va donner aux colonies de vacances, des petits chaussons... Si on considère la prison, c'est la même chose. Je me suis intéressée aux placards dans les cellules collectives. Ce sont de tout petits placards que l'institution pénitentiaire délivre ouverts, des étagères en réalité. Mais les prisonniers les ferment avec des cartons ou des tissus qu'ils punaient. C'est le seul espace privé dans une cellule collective, où on fait ses besoins devant tout le monde, où on se lave devant tout le monde. Il n'y a aucun espace privé, sauf ce petit placard. Et ce petit placard va enfermer des trésors : des crayons, les papiers, des cartes postales, les lettres, etc., qui vont relier le détenu à l'extérieur. Il y a de la ritualisation d'un espace que l'on referme pour protéger les objets qui vous représentent à l'extérieur, qui sont porteurs d'échange. Une lettre renvoie à une autre lettre, une photo à une autre photo, etc. Des découpages dans des journaux, ou des choses qui peuvent paraître absolument insignifiantes deviennent totalement significatives dans ces endroits-là, parce qu'elles créent du lien.

Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985) : du bon usage d'une méconnaissance scientifique¹

Christian Geffray

Avertissement

Ce texte fut rédigé initialement afin de présenter les caractéristiques du milieu social et idéologique au sein duquel j'ai dû expliquer, et souvent défendre, les attendus de mon travail d'anthropologue coopérant au Mozambique entre 1982 et 1985, à l'université Eduardo Mondlane. L'intime collusion mise en évidence ici entre un certain savoir et le discours du pouvoir a conforté des illusions qui ont profondément marqué l'esprit des dix premières années de l'indépendance.

Il convient de noter toutefois que le Centre d'études africaines n'occupe plus aujourd'hui – et depuis plusieurs années – la place qu'il occupait encore en 1984 dans la vie politique et intellectuelle de Maputo ; les coordonnées de son discours sur la paysannerie ne sont plus les mêmes. Enfin et surtout, l'idée que se fait aujourd'hui le pouvoir de son destin, de son rôle et des enjeux de son intervention dans la société qu'il tente de diriger et d'administrer s'est sensiblement modifiée. Est-ce la guerre ? La soumission aux principales directives du FMI ? Je ne sais quelles forces ni quels drames ont rappelé les élites au pouvoir à l'ordre des faits, ni quelles en seront les conséquences. Mais beaucoup s'accordent pour constater aujourd'hui la plus grande modestie et la moindre véhémence du discours du pouvoir à l'endroit de la société civile qu'il envisageait jadis de modeler à l'image de ses rêves.

Ruth First, sociologue et militante sud-africaine, et Aquino de Bragança, journaliste et militant historique du Frelimo étaient les deux personnalités marquantes et fondatrices du Centre d'études africaines de l'université E. Mondlane. Ruth First est morte assassinée dans un attentat perpétré selon toute vraisemblance par les services spéciaux sud-africains, l'été 1982, dans les locaux de l'université ; Aquino de Bragança a été tué récemment dans l'accident (?) d'avion qui a également coûté la vie au président Samora Machel, qu'il accompagnait fréquemment comme conseiller particulier. Ces deux grands intellectuels militants étaient des

1. Initialement publié dans *Politique africaine* (Paris, Karthala), mars 1988, 29 : 71-85, dans un dossier intitulé « Mozambique : guerre et nationalismes » dirigé par Michel Cahen.

proches de la Présidence, compagnons de lutte des plus grandes figures historiques du Frelimo. Aquino de Bragança était réputé d'un abord aisé, ouvert et profondément diplomate, grand amateur de conversations et animé du constant désir de convaincre, « providence des journalistes » ; il n'en était pas moins la voix nuancée, intelligente mais sans faille, de la ligne du Parti. Ruth First était plutôt perçue comme intransigeante, sans concession dans la discussion. Chercheur autant que militante, elle était l'âme du Centre d'études africaines (CEA) : cette institution lui doit l'essentiel de son orientation scientifique et la réputation de rigueur dont a bénéficié sa démarche dans les dix années qui ont suivi l'indépendance. Une part des activités de recherche du CEA était orientée sur les problèmes stratégiques et économiques régionaux (à l'échelle de l'Afrique australe) sur lesquels travaillaient, entre autres, des chercheurs proches de l'*African National Congress*. Mais une grande partie des activités de recherche, celle qui nous intéresse ici, traitait des problèmes économiques et sociaux de la « société mozambicaine ».

Le Centre d'études africaines

Les questions agraires, la commercialisation, les fermes d'État, n'intéressaient guère Aquino de Bragança, mais Ruth First a par contre donné beaucoup d'elle-même dans l'organisation de ces recherches, souvent commanditées par des institutions d'État. Elle a bénéficié dans cette entreprise de l'appui d'une équipe de chercheurs affichant et revendiquant une solide et ombreuse formation marxiste internationaliste (souvent d'origine anglo-saxonne, venus au Mozambique à l'issue d'une précédente expérience universitaire en Tanzanie – on s'exprimait plus volontiers en anglais qu'en portugais dans les locaux du CEA). Il convient de rendre hommage au courage et à l'intégrité de militants et de chercheurs dont le parcours personnel se confond souvent avec l'histoire des mouvements nationalistes, dans le sillage ou au service desquels ils ont œuvré. En outre, alors que les autres facultés et départements de l'UEM [université E. Mondlane] éprouaient de sérieuses difficultés de fonctionnement, il ne fait aucun doute que l'activité scientifique du CEA pendant cette période fût, de loin, la plus riche et la plus vivante.

Mais le mérite de ces chercheurs, considérant la valeur de leurs résultats, était peut-être d'autant plus grand que les conceptions guidant leur approche des questions paysannes étaient notoirement étriquées. Je crois utile de revenir aujourd'hui sur ces questions, car elles introduisent directement à la compréhension d'un débat politique dont l'Université ne fut guère que la caisse de résonance – débat quelquefois dérisoire dans sa forme –

mais dont les enjeux débordaient largement l'enceinte climatisée du campus, et engageaient la nature et le discours du pouvoir. Le CEA a en effet occupé une place privilégiée dans un dispositif de pouvoir autant que de savoir. C'est à ce titre qu'il peut être intéressant de s'arrêter sur les termes du débat que cette institution a su imposer, polariser et dominer au sein de l'Université.

L'existence sociale de la paysannerie est théoriquement douteuse

L'influence de Marc Wuytz (économiste) et de Bridget O'Laughlin (sociologue) a été déterminante dans l'édification de l'argumentaire du CEA sur la question paysanne. Ces chercheurs savaient distinguer l'existence en milieu rural de relations sociales telles que les échanges marchands, l'exploitation du travail ou l'accumulation monétaire, dont l'analyse devait déboucher sur la caractérisation des processus de prolétarianisation ou de formation d'une (petite) bourgeoisie rurale, ou de « koulaks ». De tels développements sociaux ont certes été observables au Mozambique, et nul ne songerait à nier l'importance que revêt leur étude en compréhension. Un problème surgit néanmoins de ce que tout autre fait social, situé par sa nature hors de portée de ce cadre conceptuel, était frappé *a priori* d'insignifiance aux yeux de ces chercheurs. Des pans entiers de l'histoire et des rapports sociaux constitutifs des sociétés paysannes du pays ont ainsi fait l'objet d'une remarquable dénégation théorique. Aux termes de la construction de leur objet, c'est l'existence historique et sociale de « la paysannerie » qui se trouvait niée, refoulée par les chercheurs du CEA : ils ne reconnaissaient d'existence sociale à ces hommes – et donc un sens à leurs motivations – que dans la mesure où leurs activités, leurs comportements et leurs discours se laissaient interpréter à l'intérieur des catégories évoquées ci-dessus². Entendons bien – car il ne s'agit pas de caricaturer leur point de vue : ces chercheurs pouvaient admettre l'existence de certaines relations et catégories sociales étrangères à leur grille d'interprétation, mais ils estimaient que de tels faits ne présentaient pas de pertinence pour l'analyse, qu'ils n'avaient pas la dignité d'un objet d'étude légitime dans le cadre des priorités définies par le Parti pour la transition au socialisme.

2. À cet égard par exemple, l'analyse des différenciations sociales nouvelles qui traversent la paysannerie à la faveur de l'édification des villages communautaires, comme déterminations et conséquences socioéconomiques de la guérilla dans la province de Nampula, est inaccessible à cette conceptualisation : l'analyse de ces processus suppose en effet de reconnaître le rôle décisif joué par les modalités du contrôle social de l'accès à la terre et au numéraire, lesquelles ne relèvent pas comme telles de l'économie marchande (Voir « Nampula en guerre » : 28-40).

La « transition au socialisme » et « l'alliance ouvriers-paysans » étaient en effet à l'ordre du jour : le Parti Frelimo, la presse, l'intelligentsia mozambicaine – autrement dit les héritiers radicaux de la petite bourgeoisie urbaine de Lourenço-Marques, de Beira –, la communauté coopérante internationaliste partageaient tous ce même langage. Les soirées étaient le théâtre de discussions passionnées sur le « processus » : chacun y débattait des difficultés de son travail, donnait le sentiment d'y consacrer tout son être, d'y sacrifier son sommeil, sa santé et sa vie de famille. On y colportait aussi les rumeurs de la guerre, on y commentait un article de *Tempo*, un discours du « Président », on y spéculait sur la dernière réunion du bureau politique, la signification d'un remaniement ministériel, on se demandait jusqu'où irait l'Afrique du Sud, mesurant avec effroi ou résignation le déséquilibre des forces... L'effervescence était d'autant plus grisante que chacun avait le sentiment fascinant d'être proche du pouvoir – c'est-à-dire dans les coulisses de la Révolution – s'étonnant parfois de l'indifférence de l'Afrique et du reste du monde, quant à la portée du « processus » en cours au Mozambique. Des vétérans rappelaient le Cuba des premières années, les Chiliens étaient là, les Argentins, les Brésiliens, toutes les gauches réfugiées des grandes tragédies d'Amérique latine des années 1970. Ils côtoyaient les militants anti-impérialistes européens dans leur travail, ainsi que dans les fêtes dansantes ou dans les meetings de solidarité avec le Nicaragua ou le Salvador.

Tous se renvoyaient les uns les autres la même image, leur propre image ; les analyses qu'ils élaboraient, si critiques fussent-elles, se déployaient à l'intérieur d'une conception commune, se formulaient dans un langage unique. Celui qui parlait un autre langage, forgé à l'horizon d'une autre expérience, faisait aisément figure lunaire ; quand sa parole n'était pas nulle et non avenue, elle était promptement réincorporée, déformée à seule fin d'absorption dans le système d'interprétation commun « révolutionnaire » mais hautement sécurisant, ou simplement entendue, repoussée, oubliée.

C'est dans ce contexte que les positions théoriques du CEA doivent être entendues. La soumission de la définition de l'objet de recherche sociologique aux priorités définies par la ligne politique du Parti, loin de disqualifier la pratique scientifique du CEA, lui conférait au contraire, aux yeux de tous, ses lettres de noblesse. D'autant que cette soumission de la recherche aux objectifs stratégiques du Parti n'était pas un vœu pieux, une vaine exhortation à lier la recherche à l'actualité révolutionnaire pour en éclairer la pratique, et qui serait demeurée sans suite : les commandes de l'État existaient (secrétariat d'État au coton, Conseil municipal de Maputo, etc.), les questionnaires s'élaboraient, les enquêtes se réalisaient,

les données s'interprétaient, les résultats s'écrivaient et se publiaient. Les chercheurs marxistes étaient rompus aux techniques classiques d'évaluation de bilan d'une ferme d'État, aux calculs de productivité, à l'analyse des mouvements de main-d'œuvre, au suivi des filières marchandes : les publications des résultats de recherches étaient d'une valeur et d'une qualité scientifique incontestables. On n'y ménageait pas la critique des incuries bureaucratiques ou des comportements qui témoignaient de la gestation d'un embryon de bourgeoisie d'État. Il est vrai que, estampillées du sceau valorisant et mystifiant de la « diffusion restreinte », certaines études du CEA acquéraient parfois une aura sulfureuse qu'elles devaient plus à leur circulation sous le manteau qu'au contenu véritablement subversif de leurs révélations.

Enfin, en contraste avec les traditions sclérosées de l'université coloniale portugaise³, les Anglo-Saxons du CEA allaient enquêter sur le terrain, et ils y emmenaient en guise d'enquêteurs des étudiants, mais aussi des cadres mozambicains détachés de leur institution pour formation. Les enquêtes avaient souvent lieu dans le cadre des « activités de juillet », organisées par « brigades » armées des questionnaires, qui investissaient pour une ou deux semaines villages, fermes d'État, quartiers, usines ou administrations. Cette méthode de recueil de l'information ne donnait certes pas dans la finesse sociologique, mais l'expérience et la compétence des encadreurs de brigades, la longue préparation préalable de l'enquête, des questionnaires et des enquêteurs, garantissaient une efficacité minimum (tout dépend de ce que l'on cherche).

Les facteurs, les gages de crédibilité scientifique et politique qui ont contribué à faire du CEA un lieu d'activité et de réflexion central, névralgique, dans le dispositif institutionnel de la recherche mozambicaine fixent ainsi :

– le prestige politique et scientifique de ses fondateurs introduits au sérail des héros du bureau politique ;

3. « Coloniale-fasciste » disent les Mozambicains ; les appréciations que je m'autorise à porter sur cette tradition universitaire coloniale n'engagent naturellement pas la situation prévalente dans l'Université à Lisbonne depuis le 25 avril 1974. Après la « Révolution des Œillets », une nouvelle génération d'universitaires a ouvert la recherche aux grands courants et débats scientifiques internationaux (en sociologie et anthropologie par exemple), ignorés pendant près d'un demi-siècle de salazarisme. Mais jusqu'à cette date, on doit constater que le profond renouvellement intellectuel, la révolution du regard sociologique, historique et anthropologique amorcé dans les années 1950, qui a accompagné dans le champ théorique la phase de la décolonisation en Afrique anglophone et francophone, n'a guère ému les imperturbables chercheurs de la colonie portugaise. L'héritage en fut lourd à porter à Maputo au lendemain de l'indépendance, dans des disciplines comme l'anthropologie. Fussent-elles nées dans la colonie et animées des meilleures intentions, les quelques personnes réputées savantes en ethnologie (Mozambicains ou Portugais) tenaient sur les populations rurales un discours étrangement empreint des boursofflures exotiques de l'anthropologie d'avant-guerre. Notons à cet égard que, face à ces discours anachroniques, intempestifs et ambigus, les chercheurs du CEA avaient beau jeu de souligner la pertinence de leurs propres conceptions, l'urgence et le sérieux de leurs recherches.

- sa reconnaissance par l'État commanditaire et la qualité, la valeur incontestable de ses prestations scientifiques dans certains domaines ;
- la réputation de réflexion « critique » de ses recherches qui se voulaient sans concession au triomphalisme et à l'autosatisfaction bureaucratique ;
- le recours à l'enquête de terrain, et la préoccupation proclamée de formation de cadres nationaux ;
- l'adéquation du langage et des préoccupations de ses membres, à ceux de la petite bourgeoisie urbaine radicalisée et du milieu cosmopolite des héritiers en exil des gauches latino-américaines et européennes...

Le CEA était le pôle, la référence obligée de toute stratégie de recherche et de formation universitaire ; de plus, il revendiquait *de facto* la voix de la science (marxiste) bien au-delà des murs de l'Université ; ses membres savaient passionnément et mieux que quiconque ce qu'il convenait de chercher (en sciences sociales) et ce qui n'était que réminiscence incongrue de l'ethnologie coloniale réactionnaire. L'auteur de ces lignes a éprouvé, comme beaucoup d'autres, quelques difficultés à suggérer parfois l'existence de faits sociaux étrangers aux préoccupations du CEA, sans être pour autant indignes d'attention – y compris « dans le cadre des priorités définies par le Parti ». Mais la question soulevée ici engage bien autre chose qu'une querelle universitaire : car comme on l'a déjà laissé entendre, la dénégation théorique de l'existence sociale de la paysannerie, formulée par les chercheurs du CEA, ne paraît pas fortuite.

Les conceptions du CEA entraient en effet en résonance avec une autre dénégation, opérant cette fois à l'intérieur du discours du pouvoir, de l'idéologie nationaliste révolutionnaire où celui-ci conçoit son action dans la « société mozambicaine », par quoi il entend donner à connaître aux gens qu'il administre, comme aux nations qui l'entourent, le sens de sa « mission historique ». C'est à ce discours politique, et non plus aux conceptions « scientifiques » qui le confortaient, qu'il convient de s'arrêter à présent.

L'existence sociale de la paysannerie est aussi douteuse politiquement

Il s'agit, au lendemain de l'indépendance, de construire la Nation mozambicaine. Il y a au Mozambique treize millions de personnes parlant plus de deux cents dialectes, distribuées dans diverses sociétés opposées par leurs histoires passées, par les modalités distinctes de leurs organisations sociales, leurs langues, mais rassemblées au cours de ce siècle par leur commune soumission à l'autorité portugaise à l'intérieur des frontières coloniales,

et incontestablement unies dans leur histoire récente pour chasser le colonisateur. Le Frelimo a incarné cette unité historique toute fraîche, d'essence nationaliste, à charge pour lui de la préserver, de l'instituer dans la construction d'un État souverain. Il convenait de fonder en droit l'unité de cette communauté nouvelle, naissante et fragile, de treize millions de sujets, en s'efforçant d'aliéner la conception qu'ils se faisaient de leur principale appartenance sociale à l'invocation d'un signifiant unique, maître mot d'une identité nouvelle : « la citoyenneté mozambicaine ».

C'est dans cette perspective que la langue portugaise parlée, sinon par tous, du moins dans toutes les régions du pays, occupant une position tierce et neutre dans les oppositions et les différences internes au « peuple » mozambicain – et portant témoignage après tout de sa première expérience historique unitaire sous le joug d'un colonisateur unique – fut proclamée langue nationale. C'est dans la même perspective que furent formulés les grands axes de la « stratégie de développement » en milieu rural du jeune État : l'édification des « villages communautaires ». Ainsi, du nord au sud du pays (*do Rovuma ao Maputo*), quels que fussent les systèmes sociaux, leurs histoires, qu'il se fût agi d'agriculteurs, de chasseurs, de pêcheurs, de producteurs de sorgho, de manioc, de maïs, d'arachide ou de coton, de planteurs de cocotiers, d'agrumes ou d'anacardiens, de régions à fortes migrations, à forte production marchande, de campagnes éloignées ou de zones semi-urbaines..., tous les habitants des régions rurales, plus de 80 % des treize millions de Mozambicains, étaient censés quitter à terme leurs maisons pour se regrouper dans des villages. Là, aux termes de ce projet, ils devaient progressivement délaïsser leurs anciennes terres, possessions et prérogatives familiales ou individuelles pour se consacrer aux travaux collectifs sur les champs de la coopérative de production, expérimentant une organisation de leur travail plus efficace et fraternelle. L'accumulation des richesses, qui en résulterait en principe, devait permettre d'investir en retour dans des biens de production plus modernes, relançant une accumulation autorisant bientôt le financement de services sociaux de santé, d'éducation, de culture et de loisirs indispensables à l'élévation du niveau de vie à la campagne – en attendant l'électricité. Ainsi conçus, les villages communautaires étaient le creuset de l'« *homem novo* », l'« homme nouveau », point oméga du rêve de développement mozambicain au lendemain de l'indépendance.

Peu importaient alors les différences historiques et sociales régionales, peu importaient surtout les motivations et les aspirations réelles des paysans au nom de qui ce projet était conçu. Si l'on invitait, à l'occasion, à tenir compte de la réalité changeante du pays dans l'accomplissement de la

villagisation, nul ne semble avoir songé à la prendre en considération lors de la conception de ce projet. Et à supposer même que cette « réalité » fût telle qu'elle imposât de renoncer à l'édification d'un village, il ne pouvait s'agir alors que de contraintes physiques (conditions écologiques, capacités de charge du sol, points d'eau, etc.), en aucun cas de nécessités sociales. Si celles-ci faisaient retour, interféraient dans l'action des agents de l'État-développeur, c'était pour être épinglées *ipso facto* sous les rubriques commodes de la phraséologie officielle : « obscurantisme », « superstition », « féodalisme », par quoi étaient incorporés dans le discours du pouvoir les effets de retour des réalités sociales et historiques qu'il excluait de sa logique. Si, en ce sens, une existence sociale était reconnue à la paysannerie dans ce discours, ce n'était que comme témoin anachronique, comme une survivance archaïque, encombrante et honteuse, un effet d'inertie des « mentalités », autant de freins condamnables à l'avènement de l'« homme nouveau », et livrés comme tels à la vindicte des bureaucrates⁴.

« Il faut organiser la paysannerie »... Les choses étaient donc conçues dans l'esprit des promoteurs des villages communautaires, au lendemain de l'indépendance, comme si les populations rurales mozambicaines avaient été une vaste collection d'individus, hommes, femmes, vieillards et enfants désocialisés, subsistant les uns hors des autres, hors de l'histoire et des rapports sociaux, comme si, tombés du ciel, ils avaient attendu le Frelimo pour s'organiser, comme s'ils n'avaient pas été déjà, historiquement, « organisés ». C'était l'idéologie de la « page blanche ».

Côté cour, côté jardin

On entrevoit peut-être à présent comment la dénégation théorique, « marxiste », du CEA recoupaît et confortait la dénégation politique où s'engendrait et s'articulait le discours d'un pouvoir nationaliste. Cette méconnaissance encourageait du reste l'étonnante ignorance de la petite bourgeoisie urbaine radicalisée, l'interlocutrice privilégiée du pouvoir, pour ne pas dire sa base sociale « révolutionnaire » (lectrice de la presse et de toutes les littératures politiques et développementalistes – la base sociale « nationaliste » du pouvoir étant en revanche beaucoup plus large et diffuse). Après tout, un natif de Lourenço-Marques ou de Beira d'origine européenne ou asiatique, fût-il frélimiste de la première heure, ne connaissait à peu près rien des communautés africaines qu'il côtoyait toute sa vie sans

4. Il n'y avait pas de distinction très nette parfois, dans l'esprit de quelques administrateurs zélés mais peu éclairés, entre la « résistance des mentalités » aux projets du pouvoir, et la mentalité de résistance au pouvoir : la « subversion ».

les fréquenter – sinon à travers ses domestiques, ses boys. La participation active des membres de la petite bourgeoisie urbaine à la gestion des affaires du pays ne s'était pas accompagnée d'une curiosité éperdue de leur part pour le mode de vie et l'histoire du « peuple mozambicain » au nom duquel ils entendaient parler. L'idéologie de la « page blanche », la négation de l'existence sociale de la paysannerie, avait aussi dispensé ces gens, si proches du pouvoir, de se poser un certain nombre de questions. En revanche, les principes moraux et politiques qui animaient le projet communautaire à la campagne, mobilisaient cette couche sociale ; il est vrai que ces principes tels qu'ils étaient couramment formulés ratissaient très large : progrès, égalité, solidarité, démocratie, communauté et fraternité, autonomie et dignité, éducation, bien-être et santé..., tous ces idéaux participaient de la représentation ordinaire des objectifs du processus de « socialisation des campagnes ». Ils étaient propres à séduire tous les hommes de bonne volonté, des missionnaires des églises progressistes aux militants tiers-mondistes ou marxistes internationalistes de diverses obédiences. Cette stratégie donnait un sens (à connotations humanistes, chrétiennes ou révolutionnaires) à l'intervention de l'État et du Parti dans les campagnes à l'échelle de tout le pays. Le projet, qualifié de « colonne vertébrale » du développement, jouissait d'un indéniable succès en ville, auprès de l'intelligentsia mozambicaine et cosmopolite qui en a débattu longtemps⁵. Après tout, certains paysans ne s'étaient-ils pas engagés dans la construction de villages, emportés par le grand élan de confiance et de popularité dont avait bénéficié le Frelimo au lendemain de sa victoire ? En ville, beaucoup ont interprété cette remarquable réceptivité populaire au discours du Frelimo, cette reconnaissance quasi unanime de l'intégrité et de l'autorité nationale de S. Machel et de son Parti, comme une adhésion consciente de la paysannerie au contenu de ce discours, comme un engagement massif des populations rurales sur la voie d'une transformation révolutionnaire des rapports sociaux. Cette illusion, cette méprise sur les motivations et le sens de la reconnaissance paysanne de l'autorité du Frelimo (congruente avec le sens que lui attribuait « scientifiquement » le CEA) ont conforté quelque temps la crédibilité d'un discours sur l'« alliance de classe ouvriers-paysans » au nom de quoi le pouvoir était convaincu de parler.

Mais l'aveuglement idéologique des autorités sur la question paysanne n'a-t-il pas handicapé son action ? Dès 1978, on se rendait bien compte que les populations rurales, spontanément, ne construisaient guère de

5. On oubliait, on ignorait ou feignait d'ignorer les échecs des projets analogues expérimentés ailleurs. Certains n'hésitaient pas à expliquer que la faillite du projet *ujamaa* en Tanzanie était dû au fait que J. Nyerere et son parti n'étaient pas « marxistes-léninistes ».

villages⁶. C'est à partir de cette période que la quantité de villages édifiés dans un district est devenue une sorte de critère d'évaluation du dynamisme de son administration : chaque responsable de district devait pouvoir faire état d'un maximum de villages créés dans la région placée sous sa juridiction. La persuasion et l'explication politique cédèrent alors le pas, souvent, à la coercition dans l'accomplissement de cette politique. La progression numérique de la population rurale rassemblée en villages à partir du début des années 1980 était considérable, même si les dirigeants de Maputo devaient déplorer l'échec total de la production collective (conçue en principe comme la « base » de la vie villageoise).

Était-ce un échec ? En fait, la stratégie des villages communautaires avait peut-être déjà révélé à cette époque sa vérité : elle s'était avérée un instrument politique d'une redoutable efficacité – non, certes pas, quant au « développement » du milieu rural, mais quant à la construction d'un appareil administratif d'État, national, à la campagne. Il y avait alors plusieurs milliers de villages au Mozambique, chacun d'eux disposait d'un chef administratif de village et d'un responsable du Parti dont les nominations étaient contrôlées par les autorités des districts ; les plus importants disposaient d'un administrateur de localité, d'une cellule du Parti, d'une milice, d'un tribunal et d'une assemblée populaires⁷, d'un détachement de l'OMM (organisation des femmes mozambicaines), d'un autre de l'OJM (jeunesse). Le pays s'était progressivement couvert d'un réseau administratif hiérarchisé, tout entier structuré à la base autour de l'entité administrative et politique villageoise (les anciennes subdivisions administratives coloniales, rebaptisées localités, cercles et cellules, ne devenant véritablement fonctionnelles dans le cadre du nouvel appareil d'État qu'à travers des structures administratives et politiques de village). Si l'on s'en tient aux résultats, il convient de constater que l'efficacité première – et dernière à ce jour – de la stratégie des villages communautaires fut de soutenir la mise en coupe administrative réglée de la population rurale, son encadrement, son enregistrement et sa soumission au nouvel appareil d'État mozambicain.

Ainsi, « côté jardin », cette politique était porteuse des grands idéaux humanistes, chrétiens ou révolutionnaires, et semblait émaner des meilleures intentions (la bonne foi d'un grand nombre de ses promoteurs n'étant

6. La majorité de ceux qui existaient alors sont nés de circonstances exceptionnelles : établissements de réfugiés des inondations de la vallée du Limpopo, conservation des anciens *aldeamentos* coloniaux dans le Nord (Verschuur, 1984).

7. Sur les modalités du dysfonctionnement de ces institutions – ou plutôt sur le sens du détournement de leur fonctionnement du fait de leur incorporation dans le jeu des rapports de forces sociaux locaux, internes à la paysannerie dans le district du Eráti, voir C. Geffray et M. Pedersen, 1985.

pas à mettre en cause). Mais elle s'est révélée en dernière analyse, « côté cour », comme le système de significations, l'échafaudage idéologique en vertu de quoi il fut possible, dans l'esprit des politiques, des bureaucrates ou des militants, de bâtir le nouvel appareil d'État de la jeune Nation indépendante, d'étendre à la totalité du pays une organisation administrative hiérarchisée, susceptible d'assurer le contrôle social quotidien de près de douze millions de ruraux : ceux-ci ne l'ont du reste jamais perçu autrement.

Cette organisation administrative était irriguée de la base au sommet par un flux continu de papiers, de rapports et circulaires dûment tamponnés, dont une des fonctions essentielles semble avoir souvent été de matérialiser l'existence de la hiérarchie, les échelons inférieurs renvoyant scrupuleusement aux supérieurs l'information et l'image que ces derniers désiraient eux-mêmes pouvoir transmettre à leurs supérieurs, et ainsi de suite. L'usage de la langue de bois autorisait toutes les falsifications de la réalité, elle mettait là aussi hors de cause la bonne foi des menteurs administratifs : certains croyaient sincèrement faire ce que l'on attendait d'eux en ne transmettant de ce qu'ils savaient, que ce qui voulait bien se laisser penser et dire dans les catégories de la phraséologie officielle.

Les deux versants de la même politique, les préoccupations humanitaires révolutionnaires « développeuses » d'une part, et la volonté de contrôle social corrélative de l'édification de l'appareil d'État et de l'établissement de son autorité sur l'ensemble de la population rurale d'autre part, pouvaient bien coexister dans l'esprit d'un même individu. Ils ont peut-être constitué les deux pôles du champ politique entre lesquels se sont distribués les principaux protagonistes de la vie politique à Maputo. Certains, des plus modestes petits bourgeois et coopérants jusqu'à des membres de l'élite du Parti, dans le bureau politique, se rangeaient plus volontiers sur le versant idéologique de l'édifice ; ils contribuaient par leurs débats et leurs critiques, en interpellant sans relâche les bureaucrates sur le bien-être du peuple, à étayer et à renouveler la crédibilité et la bonne foi du discours du pouvoir. D'autres, peut-être plus lucides, moins expansifs aussi, nourrissaient le projet politique à demi-conscient d'édifier un appareil d'État puissant et bureaucratique, s'appuyant volontiers sur les membres de celui qu'ils étaient en train de bâtir, et se référant le cas échéant sans gêne aux enseignements du « socialisme réel ».

Des conflits ont pu surgir entre les deux tendances, entre deux individus, comme dans l'esprit d'un seul ; en tout état de cause, les uns ne pouvaient se passer des autres, ce qui explique peut-être que ces tendances ne se soient jamais formalisées. D'un côté, la pratique des bureaucrates se nourrissait

du discours, des efflorescences idéologiques qui leur permettaient de penser leur relation aux gens qu'ils administraient – ou de renvoyer les administrés à la parole de ceux qui pensaient cette relation à leur place. D'un autre côté, aussi loin que les bureaucrates étaient supposés mettre en œuvre le projet débattu par les idéologues, les premiers donnaient à la réflexion des seconds toute la gravité induite de l'illusion que le devenir du peuple fût suspendu à l'exactitude de leur pensée.

L'imagination au pouvoir

Ainsi, l'édifice idéologique où se concevait l'intervention du pouvoir et la mission historique dont il s'estimait investi dans la « société mozambicaine » semble s'être soutenu tout entier d'une méconnaissance primitive radicale, d'un déni portant sur la réalité des systèmes sociaux historiques dans lesquels subsistaient et se reproduisaient les populations assujetties à l'autorité de ce pouvoir. Ce processus a eu bien d'autres attendus historiques (autrement dramatiques) que ceux mentionnés ici, mais il suffit de constater que le Frelimo n'a pas su penser la construction de la nation mozambicaine, sans oblitérer du même coup la diversité et l'hétérogénéité concrète et historique des formations, classes et groupes sociaux qu'il se donnait pour tâche de rassembler et d'intégrer sous le sceau d'une identité unique. Cette dénégation des réalités du pays était corrélative de l'invention d'un pays imaginaire, fictif, où une alliance des ouvriers et des paysans du pays aurait délégué son autorité au Parti pour qu'il exerce en son nom sa dictature sur ses ennemis, les ennemis du peuple. L'idéologie « marxiste-léniniste » se donnait à cet égard comme le corpus dogmatique, l'instrument conceptuel de l'invention du pays imaginaire, et le garant de la cohérence interne de la fiction dont se soutenait le projet nationaliste du pouvoir⁸.

L'élite du Parti, ses interlocuteurs de la petite bourgeoisie urbaine radicalisée ou de la communauté coopérante cosmopolite – et parmi eux, bien entendu le CEA – étaient le laboratoire en perpétuelle effervescence où s'inventait et se réinventait quotidiennement le pays. Ces milieux

8. La référence « marxiste-léniniste » situe d'emblée le nouvel État dans la communauté internationale, et particulièrement face au géant sud-africain voisin, en l'affiliant à ce que le Frelimo appelait les « zones libérées de l'humanité » (ce slogan barre la façade de l'aéroport de Maputo côté pistes, affichant aux yeux de chaque voyageur, à sa descente d'avion, l'indépendance politique farouche du Mozambique face à l'Afrique du Sud voisine). Les conditions dans lesquelles le Frelimo a dû tisser ses alliances politiques sur la scène internationale, face au Portugal colonial, aux Rhodésiens puis à l'Afrique du Sud, ne sont naturellement pas étrangères au sens de son recours au « marxisme » qui lui permet tout à la fois de concevoir les attendus anti-impérialistes de son combat, et de situer celui-ci dans le jeu d'un rapport de forces et de solidarités mondiales. Le caractère anti-impérialiste de la référence au marxisme surdétermine en quelque sorte, au plan des rapports de forces internationaux, la signification nationaliste, à usage idéologique interne, de la référence au « marxisme » à laquelle nous nous intéressons ici.

sociaux étaient le lieu d'une glose interminable ou, parfois, d'une légère refonte, à l'occasion d'un congrès, des maîtres mots de la langue de bois. Interminable : l'information qui alimentait cette glose, issue de la presse ou des canaux de l'appareil d'État, était elle-même captivée, informée par la configuration fictive de la Nation que les idéologues de ce milieu avaient d'abord conçue, et qui avait imprimé sa marque aux modalités du recueil, de la circulation et de l'interprétation de l'information. Ce processus quasi autistique a fonctionné longtemps et fonctionne probablement encore.

Petite bourgeoisie urbaine radicalisée ? Il convient de souligner à présent que cette surenchère imaginaire alimentant la conception d'un pays fictif s'exerçait presque exclusivement entre Blancs, Indiens ou Métis, même si chacun feignait de l'ignorer ou si, le constatant, personne ne savait en tirer de conclusion. Il y avait peu de Noirs dans la petite bourgeoisie urbaine de Lourenço-Marquês ; ceux-ci ne furent certes pas étrangers à cette effervescence, mais leurs réseaux, leurs préoccupations n'étaient pas les mêmes. La plupart des membres de l'intelligentsia cosmopolite, experte en phraséologie révolutionnaire, s'approvisionnait au magasin en devises (*loja franca*, pour coopérants et diplomates détenteurs de dollars et de rands) tandis que, face à la pénurie totale dans les circuits d'approvisionnement officiels, le marché noir se développait, le marché des Mozambicains, le marché réel, le marché des Noirs. Le discours révolutionnaire, dans la bouche des intellectuels étrangers ou même des petits bourgeois blancs, descendants radicaux des coloniaux, fussent-ils de nationalité mozambicaine, avait les délices et la facilité d'une relative gratuité : presque tous avaient derrière eux une famille, un milieu de réinsertion sociale virtuel, sinon un travail en Europe. Leur discours était peut-être d'autant plus volubile ou radical qu'il n'engageait finalement que le destin des autres⁹.

L'intervention des Noirs dans ce discours était en revanche beaucoup plus réservée, prudente ; quoi qu'il arrivât, ils devaient, eux, demeurer au Mozambique. C'était eux aussi qui savaient et mesuraient quotidiennement, non sans quelque malaise peut-être, la distance qui séparait le logos officiel où se déployaient les débats contradictoires-complices de l'intelligentsia, et la réalité. La méconnaissance ne pouvait avoir pour eux les mêmes fonctions : s'ils n'étaient bureaucrates, c'est-à-dire dépendants par leur position sociale de l'exercice de ce discours et engagés dans son efficacité, ils tendaient plutôt à se taire.

9. À mesure que s'atténuait l'exaltation des premières années de l'indépendance et que s'affirmait le fait nationaliste, certains s'en sont retournés dans la vieille et paisible Europe, entretenir auprès des parapets la flamme ou la mémoire d'une révolution perdue, tandis que la famine et la guerre s'étendaient dans le pays qu'ils avaient superbement ignoré pendant parfois une décennie.

Cette situation nous introduit au dévoilement d'une nouvelle méconnaissance, à la positivité d'une nouvelle dénégation : celle de la distinction raciale et son caractère socialement, historiquement structurant, et dont l'évocation fait l'objet d'un tabou analogue dans son principe à celui qui frappe la reconnaissance de l'existence sociale de la paysannerie. Il convient du reste de mettre au crédit de cette occultation la levée, pendant dix ans, de l'hypothèque raciale au plus haut niveau du pouvoir mozambicain, à la frontière du pays de l'apartheid. On a nié pendant toute cette période, la différence et parfois l'opposition des horizons sociaux, économiques, historiques et culturels entre :

- les fils de colons fonctionnaires, industriels et planteurs (généralement) blancs,
- les commerçants (généralement) métis ou asiatiques,
- les ouvriers, les artisans et naturellement les paysans (généralement) noirs.

Le bureau politique doit sans doute à la vigueur de cette dénégation officielle d'avoir pu jusqu'à nos jours préserver intacte sa composition pluri-raciale. L'avantage paradoxal du logos « marxiste-léniniste » et de la langue de bois était qu'ils autorisaient la communication des différentes composantes historiques, sociales et raciales de la petite bourgeoisie urbaine, tout en occultant leurs différences, voire leurs oppositions. Tout distinguait les Noirs dans la vie quotidienne, par leurs conditions économique et sociale ou par leurs préoccupations concrètes, des communautés plus claires, asiatiques et blanches ; ces communautés ne se fréquentaient guère en dehors du travail (où la hiérarchie reflétait souvent cette distinction) et des réunions politiques. C'est dans ces dernières que les uns et les autres, quelles que fussent leurs positions socio-raciales dans le dispositif, se parlaient « en bois » à l'invocation d'une représentation aliénée unique et commune de la « société mozambicaine » (marxiste-léniniste), et enterraient l'impertinence de leurs différences et de leurs oppositions sociales réelles, impensées et impensables dans les catégories du discours officiel.

Science et pouvoir

Le discours, la construction idéologique où le pouvoir concevait son intervention dans la « société mozambicaine » s'est ainsi nourri d'une méconnaissance primitive, politiquement assumée et entretenue, de la réalité des rapports sociaux où subsistaient et se reproduisaient les populations sur lesquelles il exerçait son autorité. Qu'il s'agisse de la spécificité et de la disparité des rapports sociaux en milieu rural, des

attendus sociaux de la distinction raciale, de la prise en considération de l'existence des langues maternelles, etc., le même mot *tabu* était communément utilisé pour brocarder l'évocation de ces objets interdits. Le CEA, comme institution de recherche, a occupé une place de choix dans ce dispositif politique et idéologique : s'agissant du moins de la paysannerie, il a inscrit sa démarche dans le droit fil de cette dénégation fondatrice, à laquelle il tendait à donner son argumentation théorique. En ce sens, les facteurs évoqués plus haut, expliquant la place privilégiée et stratégique du CEA dans le dispositif de la recherche mozambicaine, deviennent tous secondaires eu égard à cette collusion première de la science et de la logique du pouvoir (ou, sur un autre axe, du « marxisme » et du nationalisme). Ce n'est pas parce que Ruth First et Aquino de Bragança étaient introduits au sérail des héros du Bureau politique que leur équipe jouissait en retour d'une si grande influence ; c'est plutôt parce que leur travail confortait le discours du pouvoir et lui fournissait comme sa caution scientifique, que tous ceux qui se débattaient à l'intérieur du même logos leur ont accordé leur confiance et leur reconnaissance (il faut de toutes façons reconnaître, encore une fois, qu'ils sont les seuls à avoir véritablement fait de la recherche, dans les limites évoquées plus haut). Là où l'élite au pouvoir et l'idéologie nationaliste trouvaient une caution scientifique (sinon révolutionnaire), les marxistes ombrageux du CEA trouvaient une onction nationale.

Références

- GEFFRAY C., PEDERSEN M., 1985 – *Transformação da Organização Social e do Sistema Agrário do Campesinato no Distrito de Eráti: Processo de Socialização do Campo e Diferenciação Social*. Maputo, DAA-UEM/DDR-MA, 101 p., dactyl.
- O'LAUGHLIN E., 1981 – « A questão agrária em Moçambique ». In: *Estudos Moçambicanos*, Maputo, Universidade E. Mondlane, n° 3 : 9-32.
- VERSCHUUR Ch., 1984 – *Questions sur les technologies appropriées: contribution de l'expérience des villages communautaires au Mozambique*. Paris, Doctorat de 3^e cycle, IEDES (sous la direction de M. Mazoyer), 474 p., dactyl.
- WUYTZ M., 1981 – *Camponeses e economia rural em Moçambique*. Maputo, INLD, 67 p.

De la guerre civile à la plèbe : la Renamo du Mozambique

Trajectoire singulière ou signal d'évolution continentale ?

Michel Cahen

■ « Il ne peut y avoir d'autre motivation à la recherche que le désir de comprendre. »
(*La cause des armes...* : 17)

J'ai travaillé sur la Renamo (Résistance nationale du Mozambique) qui a été l'un des protagonistes de la guerre civile qui a ravagé le pays de 1977 à 1992, et que je définis, comme Christian Geffray, comme un « corps social guerrier ». Cependant, je tiens à préciser tout de suite que j'ai travaillé sur la transformation de la Renamo de corps social guerrier en parti politique, beaucoup plus que sur la guerre elle-même ; c'est-à-dire sur la *civilisation* de ce groupe (au sens littéral du mot « civilisation ») et non sur son mode d'être militaire – même si dans toutes les entrevues que j'ai faites avec d'anciens soldats ou responsables de la Renamo, la guerre est évidemment omniprésente. Je vais donc aborder la civilisation de ce groupe guerrier, remontant pour cela à chaque fois que nécessaire à la guerre elle-même, ainsi qu'à l'histoire encore antérieure.

Mon point de départ sera ici l'ouvrage de Christian Geffray, *La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*. Le propos sera partagé en deux parties tout à fait inégales : la première, la plus longue, consistera en une réflexion sur la Renamo et la seconde, en une réflexion sur le phénomène de la plèbe.

Sur la Renamo

La cause des armes a été publié en juin 1990 sur la base d'une enquête faite en août-novembre 1988 dans le nord du Mozambique, dans la province de Nampula, notamment dans les districts d'Eráti et Namapa, et d'une connaissance de ce même terrain avant l'arrivée de la guerre dans cette région. On s'en souvient, l'ouvrage fut une étape tout à fait marquante dans la compréhension de cette étrange guerre, qui ne pouvait

pas relever simplement d'explications du type « bras armé de l'apartheid » ou « bandits armés » – *bandidos armados* comme on disait. Au sein du Groupement de recherche « Afrique australe » du CNRS, à l'époque dirigé par Claude Meillassoux, nous étions quelques-uns – Christian Geffray, Luís de Brito, Christine Messiant notamment – à arriver à peu près aux mêmes conclusions. Pour ma part, je les avais déjà exprimées dans un petit ouvrage¹. Mais ma position s'appuyait sur une approche macro-politique de la trajectoire de la guerre – processus de transformation d'une guerre d'agression externe en guerre civile, rendu possible par la profonde crise sociale que la politique de modernisation autoritaire du Frelimo² avait provoquée. La « force de frappe » argumentaire de Christian Geffray avait alors été très largement supérieure à celle de mon opuscule, d'une part à cause de la valeur intrinsèque de son ouvrage, mais d'autre part parce qu'il fut le premier, et je crois le seul, à mener une longue enquête de terrain, dès 1988, en zone de guerre, c'est-à-dire à produire non seulement une analyse politique du conflit – ce que j'avais pour ma part essayé de faire – mais aussi une « anthropologie totale » du phénomène. Ensuite, mais seulement ensuite, il y eut quelques contre-feux, quelques intellectuels sympathisants du Frelimo qui firent des terrains en zones de guerre³. Il faut se rappeler qu'à la même époque, ce qui était publié, ce qui était politiquement correct alors que l'Afrique du Sud était encore sous le régime de l'apartheid, c'étaient des écrits manquant de toute méthodologie critique, comme le rapport Robert Gersony⁴ commandité par le Département d'État américain, ou celui de William Minter⁵ commandité par la Fondation Ford. Christian Geffray ne fit pas du tout ce type d'enquête, même si, comme pour les précédents, son travail se fit nécessairement avec l'autorisation

1. Michel CAHEN, *Mozambique, analyse politique de conjoncture 1990*, Paris, Indigo Publications (collection La Lettre de l'Océan Indien), avril 1990.
2. Frelimo (Front de libération du Mozambique), parti unique au pouvoir depuis le 25 juin 1975, créé à Dar es-Salaam le 25 juin 1962 et qui mena la lutte armée anticoloniale.
3. Même si, à la différence de l'indépendance complète de C. Geffray, ces chercheurs partageaient d'une posture sympathisante, leurs recherches les plus sérieuses se rapprochèrent beaucoup en fait – mais plus tard – de celle de Geffray. Je pense notamment aux enquêtes d'Otto Roesch (également précoce disparu).
4. Robert GERSONY, *Summary of Mozambican Refugee Accounts of Principally Conflict-Related Experience in Mozambique*. Report submitted to: Ambassador Jonathan Moore, Director, Bureau for Refugee Programs; Dr. Chester A. Crocker, Assistant Secretary of African Affairs, Washington, Bureau for Refugee Programs of the Department of State, avril 1988. Ce rapport était fondé uniquement sur une enquête dans des camps de réfugiés, sans la moindre réflexion sur la « position sociale » dans laquelle étaient placés ces paysans de retour dans la sphère (et dans la dépendance) de l'État moderne, dont une partie au moins avait voulu fuir auparavant. Il pêchait lourdement ne serait-ce que par un usage mathématiquement faux du calcul des quotas (personnes comptées plusieurs fois pour la même réponse sur le nombre des victimes, etc.), mais contenait surtout des invraisemblances majeures : ainsi les paysans déclaraient avoir toujours vu les agresseurs, mais aucun n'avait vu les bombardements au napalm de l'aviation zimbabwéenne et les attaques du Frelimo ; l'auteur ne se rendit même pas compte que la grande vague de réfugiés au Malawi n'avait pas été consécutive à l'offensive de la Renamo en 1986, mais à la contre-offensive du Frelimo et du Zimbabwe en 1987-1988, etc.

du Comité central du Parti Frelimo et des Forces armées. Mais il avait antérieurement acquis une profonde connaissance anthropologique de sa zone d'enquête, sans laquelle sa lecture ultérieure de la guerre n'aurait jamais eu une telle profondeur⁶. De ce fait, il avait déjà une claire conscience de la marginalisation et du déni social que les populations macuas⁷ ressentaient envers ce nouvel État venu de la « nation », très loin au sud, et qui tenait aux gens un discours incompréhensible, mais lourdement autoritaire.

Ce fut une étape décisive dans la compréhension d'une guerre qui ne fut plus dès lors comprise comme relevant *seulement* de la déstabilisation externe, mais aussi comme le produit de « *déchirements sociaux et politiques internes aux sociétés rurales mozambicaines* » (*La cause...*: 24, sauf contre-indication, tous les soulignés dans les citations sont de Geffray). Étape décisive, *La cause des armes* n'en est pas moins une étape avec quelques limitations et même, à mon avis quelques erreurs. Ces « limitations » sont tout à fait secondaires dans la thèse générale de l'ouvrage, qui est celle de la capacité d'un corps guerrier d'origine externe à « changer de nature », en s'immisçant dans la crise sociale du rapport à l'État des peuples mozambicains, mais crise différenciée selon les rapports sociaux internes et les trajectoires historiques de chaque peuple. Si je vais parler de ces limitations, c'est parce qu'elles sont en rapport avec le propos auquel je voudrais aboutir sur la plèbe. Cela n'enlève rien à la force de l'ouvrage : en le relisant, quand on pense qu'il s'agit d'un terrain de 1988,

5. Cet universitaire enquête, allant de prison gouvernementale en prison gouvernementale, pour y rencontrer des guérilleros de la Renamo, par conséquent déjà dans les geôles de la police politique mozambicaine et interrogés par elle. Sur la base de ces entrevues, il produisit notamment *The Mozambican National Resistance (Renamo) as described by Ex-participants. Research Report Submitted to: Ford Foundation and Swedish International Development Agency*, Washington, Ford Foundation, SIDA, mars 1989. À la même période, on le trouve aussi dans la *Southern Africa Review of Books* (n° 5, juin-juillet 1989 : 22-23), pourfendant Gervase Clarence-Smith qui y avait publié (en anglais) un compte rendu favorable de M. Cahen, *Mozambique, la révolution implorée. Études sur douze années d'indépendance (1975-1987)*, Paris, L'Harmattan, 1987 – ouvrage qui pointait déjà l'émergence d'une guerre civile (W. Minter ne l'avait pas lu en français, mais réagissait vivement à la seule lecture du compte rendu qui mentionnait mon hypothèse de l'émergence d'une guerre civile). Plus tard, il devait encore reprendre la même thèse « externiste » (pas de guerre civile, juste une guerre d'agression externe), dans *Apartheid's contras*, Johannesburg, Witwatersrand University Press, 1994.
6. Il faut naturellement citer sa thèse, *Travail et symbole dans la société des Makhuwa*, thèse de doctorat d'anthropologie (dir. Georges Balandier), Paris, École des hautes études en sciences sociales, janvier 1987, 430 p. multigr. publiée sous forme remaniée dans *Ni père ni mère*, la même année que *La cause des armes*. Le premier travail publié où il aborde directement la guerre dans la région de son terrain de thèse est un article en portugais avec Mogens Pedersen, « Sobre a guerra na provincia de Nampula », modifié et ensuite publié en français, « Nampula en guerre ».
7. Mes Macuas sont évidemment le même peuple que les « Makhuwa » de Christian Geffray. Mais, contrairement à ce dernier qui utilisait la graphie internationale des noms ethniques, en particulier dans *Ni père ni mère*, je me suis toujours refusé à pareil choix, ainsi que je m'en suis expliqué dans mon article : « Vive le Zimbaboué ! Histoire de mots et européocentrisme classificatoire », *Politique africaine* (Paris, Karthala), juin 1992, 46 : 117-119.

d'une écriture de 1989-1990, on en garde la même impression : c'est un « sacré bouquin ». Douze ans et deux élections pluralistes, auxquelles la Renamo s'est présentée, plus tard, on n'écrit plus exactement les mêmes choses, mais chapeau bas !

Tout d'abord il faut rappeler que si terrain d'enquête il y eut en zone de guerre, ce fut uniquement en zone gouvernementale. Et il est très remarquable que malgré ces conditions de guerre, par excellence « polarisantes », ce déséquilibre du terrain n'a pas provoqué, en tout cas n'a guère provoqué, un déséquilibre dans l'analyse. C'est-à-dire que la « position de vue » du côté du Frelimo n'a pas entraîné un *point de vue* en faveur du Frelimo. Le contexte a néanmoins pesé, et plus généralement la situation déontologique délicate dans laquelle, nous autres intellectuels de gauche post-soixante-huitards, nous étions quand nous critiquions un parti qui se réclamait du marxisme et qui menait une guerre contre une guérilla soutenue par l'apartheid. Il est tout à fait certain que, pendant des années, la perpétuation de l'apartheid avait eu un effet puissant de légitimation politique en faveur du Frelimo comme parti unique, parti-État, parti-nation, même dans nos propres têtes⁸. Il était tout sauf anodin d'entrer dans ce genre de critiques qui faisaient immédiatement suspecter son auteur de « faire le jeu de l'apartheid » ou, plus généralement, « de l'ennemi ».

Ainsi, toute la thèse de Christian Geffray démontre les *mécanismes sociaux* de la guerre *interne*. Un grand nombre de fois, il tourne autour du concept, mais jamais dans le corps même du livre, il ne franchit le pas, ne parle de *guerre civile*. Le sous-titre de l'ouvrage d'ailleurs, *Anthropologie d'une guerre civile*, a été accepté *in fine* par Christian Geffray mais n'est pas de lui. Je ne sais plus si c'est l'éditeur (Robert Ageneau), le directeur de collection (Jean-François Bayart) ou le préfacier (Jean Copans) qui ont finalement remporté le morceau... Je ne suis pas intervenu à ce moment-là, je pensais et avais déjà publié que c'était une guerre civile, mais là-dessus je n'ai joué aucun rôle. Et d'ailleurs le titre de Christian Geffray, le titre qu'il a composé lui-même, est resté le titre de la version portugaise, puisque la traduction a été faite sur la base du manuscrit original, à savoir *Anthropologie de la guerre contemporaine au Mozambique*. Il s'abstient donc de théoriser sur la guerre civile et c'est là qu'on teste le poids du contexte : il ne voulait pas choquer. Or, à l'époque, qui disait guerre civile disait base sociale pour la Renamo, et donc qu'il y avait des responsabilités dans la guerre du côté du pouvoir et pas simplement du côté

8. Pour les détails de ce « contexte déontologique », je renvoie à mon article « Le contexte politico-documentaire de la recherche en histoire contemporaine et immédiate sur l'Afrique lusophone », *Cahiers d'histoire immédiate* (Toulouse, Groupe de recherche en histoire immédiate), automne 1994, 6 : 65-99.

de l'apartheid. Il voulait que son livre puisse être lu par des responsables du Frelimo, *il s'adressait encore au Frelimo*. D'une certaine manière, Christian Geffray était encore dans l'attitude d'«aider le parti à corriger ses erreurs» bien que son article de 1988, «Fragments d'un discours du pouvoir» (cf. *supra* : 58), fût en fait une rupture publique avec ces gens-là. Pourtant, la première phrase de son livre, juste après la préface de Jean Copans est également : «Il ne peut y avoir d'autre motivation à la recherche que le désir de comprendre» (*La cause...* : 17). La contradiction tire son origine de ce que Christian Geffray a quand même eu du mal à admettre qu'il s'agissait d'une guerre civile, même si tout son ouvrage le montre, même s'il décrit par le menu les «deux populations» – celle qui vit dans la sphère de l'État moderne et celle qui tente de s'y soustraire en se plaçant sous la protection d'une structure de guérilla. Et c'est d'ailleurs cette dichotomie des deux populations qui donne à sa guerre sa dimension communautaire atroce – attention je dis bien communautaire et non point ethnique, c'est-à-dire la communauté de chacune des deux populations dans ce rapport à l'État –, dont Christian Geffray donne d'ailleurs des exemples saisissants... Pour ne prendre qu'un exemple – qui montre vraiment ce qui se passait – pour expliquer comment la Renamo pouvait massacrer femmes et enfants dans une voiture d'un convoi routier, il écrit :

«C'est que le convoi est un détachement de la société urbaine, une fraction de la ville circulant, mobile et vulnérable, sur une route entre deux cités. La quasi-totalité des voyageurs est constituée par des gens des villes ou des bourgs ou bien par des ruraux disposant de réseaux de contacts urbains surpris précisément à l'occasion d'une de leurs allées et venues avec la ville ou les bourgs. Ces gens appartiennent aux couches de la population dont la condition s'est profondément transformée dans la situation coloniale, employés, ouvriers, marchands, négociants de fortune engagés dans des commerces triangulaires ou quadrangulaires..., chômeurs subsistant de petits travaux et menus trafics, épouses rendant visite à la belle-famille rurale, ou de retour de visite avec un sac de manioc, familles en quête d'un cousin qui a réussi à la ville... Ce sont tous ceux qui subsistent au sein ou aux marges des réseaux sociaux urbains nés de la situation coloniale, ceux qui se sont le mieux accommodés, au lendemain de l'indépendance, de la nouvelle situation et du nouvel État, avec lequel ils entretiennent souvent des liens plus ou moins directs. Autrement dit, les voyageurs des convois sont les personnes dont la condition est à l'opposé de celle des marginaux de l'État colonial, devenus les laissés-pour-compte de l'État indépendant, qui sont entrés en dissidence de cet État et se sont massivement placés à l'abri des armes de la Renamo.» (*La cause...* : 216)

On voit bien ici la violence atroce dérivant de la nature communautaire de la guerre, mais il ne s'agit pas de la communauté facilement étiquetée «ethnique», etc. Christian Geffray montre très bien que ce ne sont pas

seulement des individus marginaux, isolés, qui passent à la Renamo – bien entendu, il y en a toute une kyrielle –, mais parfois aussi des *sociétés entières* qui sont passées à la Renamo, parfois *dans la joie*. Il y a tout un paragraphe dans le livre sur la joie. Mais pour qu'il y ait cette joie dans le processus d'entrée en guerre, pour que cela se produise, il est nécessaire qu'il y ait *une crise générale du rapport à l'État* qui se conjugue de diverses manières (les villages communautaires imposés ou les tentatives répétées de les imposer, l'humiliation des vrais chefs traditionnels, les chefs de terres, la répression des rites religieux et le mépris quotidien de la culture locale, sans parler des envois en camps de rééducation, etc.). Ces manières obligent la population à se sentir clandestine dans son propre pays et à ressentir l'État comme un corps étranger. Quelques années plus tard, avec les nouveaux mots qu'il avait forgés dans l'intervalle, Christian Geffray aurait dit : *une crise sans alternative disponible d'allégeance à l'idéal du bien public*. Cette crise du rapport à l'État est partout *nécessaire* pour qu'apparaisse la dissidence de masse, mais Christian Geffray montre bien qu'elle n'est *pas suffisante* pour l'expliquer. Dans bien des cas il y a ladite crise, et pourtant la population reste fidèle à l'État du Frelimo, il est vrai parfois après quelques hésitations.

C'est là qu'il faut signaler une dimension du livre à laquelle on n'a peut-être pas prêté suffisamment attention. En effet, si Christian Geffray montre que ce sont des secteurs marginalisés qui sont entrés en dissidence, il insiste sur le fait que cette marginalisation n'est nullement le fait de la seule action du Frelimo, mais de la *longue durée*. Il donne en exemple les trajectoires historiques différentes des peuples Macuane et Eráti... Ce sont de très belles pages, où il montre comment, dès la fin de la traite servile, certaines sociétés moins centralisées politiquement, plus segmentaires, eurent un rapport plus difficile que d'autres avec l'administration coloniale portugaise, beaucoup moins facilement recrutées dans des tâches subalternes par les Portugais et que les mêmes qui étaient des marginaux de l'État colonial devinrent des marginaux de l'État indépendant. En revanche, ceux qui avaient les meilleures relations avec l'administration coloniale furent également ceux qui eurent les meilleures relations avec l'État du Frelimo. Il donne cet exemple entre Macuane et Eráti, mais d'autres cas d'historicité des processus de marginalisation peuvent être trouvés dans tout le pays. Il vaut la peine de citer des extraits de ces pages :

« Tous les peuples évoqués jusqu'à présent, les Eráti, les Chaka comme les Macuane, ont été soumis à la même stratégie de construction de l'appareil d'État dans les campagnes par le Frelimo. Les Eráti comme les Macuane, dont les pratiques sociales domestiques sont très proches, ont souffert du même refus de respecter et d'admettre leur existence historique et sociale, ils ont éprouvé en principe les mêmes humiliations, leurs chefs ont fait l'objet des mêmes brimades. Comment

comprendre alors que seuls les Macuane se sont engagés dans la guerre [...] ? Pourquoi ont-ils seuls éprouvé cette joie de la « belle et bonne » guerre, et cherché seuls à se soustraire à l'autorité de l'État afin de retrouver leur habitat, leurs pratiques productives familières, et de jouir, à l'abri des armes de la Renamo, d'une dignité et d'une identité restaurées ? Pourquoi, en revanche, les Eráti et les Chaka se sont-ils massivement abstenus ? Pourquoi sont-ils restés fidèles à l'État du Frelimo avec lequel ils collaborent, malgré l'égale oppression à laquelle cet État les a tous uniformément soumis ?

La *polarisation* des populations dans la guerre répond à une autre logique, fait écho à d'autres événements que le conflit opposant les populations rurales à l'État. Elle s'opère dans la continuité de conflits politiques et sociaux antérieurs aux villages communautaires et au Frelimo. [...]

Jusqu'à la conquête coloniale du début du siècle, les Eráti et les Macuane disposent de formations politiques très différentes, et ils entretiennent entre eux des relations structurelles éminemment guerrières. La guerre remplit une fonction décisive dans la reproduction de la vie sociale et politique macuane segmentaire [...], au point que l'activité et les vertus guerrières y sont l'objet d'une valorisation exceptionnelle. La guerre n'occupe pas une place aussi essentielle dans le dispositif social et politique *centralisé* des Eráti, et les vertus guerrières, sans leur être totalement étrangères, tiennent un rang plus modeste dans leur esprit. Les Eráti s'alarment et s'indignent encore aujourd'hui de la cruauté des pratiques et coutumes qu'ils prêtent à leurs voisins macuane, auxquels ils reconnaissent un courage à faire jaillir le sang dont ils s'avouent eux-mêmes bien incapables.

Mais ce sont les formes nouvelles prises par ces oppositions historiques dans la situation coloniale qui permettent de mieux pressentir le sens des événements contemporains. Comme souvent dans l'histoire coloniale, ce sont les autorités des formations politiques les plus centralisées qui se révèlent les interlocuteurs les plus fiables des colonisateurs, et leurs formations, les plus aisées à soumettre et à intégrer. Les premiers employés et contremaîtres formés dans les missions de la région sont tous eráti. Ce sont des Eráti qui œuvrent dans l'administration jusqu'à Nacarôa, au cœur de la Macuane segmentaire et rebelle. Ils mettent à profit la situation coloniale jusqu'à y tisser des relations relativement harmonieuses, quoique soumises, avec le colonisateur. Par la vertu même de l'autorité qu'ils tiennent de l'État portugais et exercent en pays macuane, ils parviennent à maintenir les Macuane eux-mêmes à l'écart de toute promotion sociale chez eux. Ceux-ci en viennent à regarder les Eráti comme des collaborateurs du colonisateur, oppresseurs et méprisants, tandis qu'ils se regardent eux-mêmes comme les laissés-pour-compte, les marginaux de l'État colonial.

Cet héritage de l'administration portugaise s'est transmis intact à la nouvelle administration du jeune État indépendant. Les responsables actuels le font volontiers observer : des Eráti sont actuellement présents à tous les niveaux de l'administration locale jusqu'à Nacarôa (en pays macuane), tandis que les Macuane, marginaux turbulents de l'État colonial, sont devenus les marginaux de l'État du Frelimo. Ce sont eux qui sont d'abord entrés en guerre contre

l'État. Les Eráti, en revanche, face à l'agression de la Renamo épaulée par leurs anciens ennemis et subordonnés, se sont massivement placés sous la protection de l'armée du Frelimo et sont demeurés légitimistes. Mais ils ne l'ont pas fait sans hésitation... » (*La cause...* : 88-90)

Naturellement ce type de processus est évolutif, ou, selon les contextes, n'a pas forcément toujours les mêmes effets : par exemple, il y a *grosso modo* le même type d'opposition dans le centre du pays – zone où Christian Geffray n'a pas travaillé. Il y a des antagonismes historiques – entre d'une part les Sena et d'autre part les Ndaú qui ont donné les premiers dirigeants à la Renamo – qui ont aussi eu une certaine expression pendant la période coloniale puis la guerre civile. Pourtant, lors des premières élections libres de 1994, les deux groupes ont voté sensiblement de la même manière à une forte majorité pour la Renamo. Dans ce cas, les trajectoires socio-ethniques historiques rappelées par Christian Geffray à propos des Eráti et Macuane ont été surpassées par des clivages régionaux d'opposition au Sud qui ont relativisé la situation d'affrontement interne.

Le livre aborde beaucoup d'autres aspects sur lesquels je ne m'appesantirai pas, mais qui sont tout à fait fondamentaux, comme le fonctionnement des bases militaires, l'administration indirecte par les chefs traditionnels (*régulos*), le fait que les anciens *régulos* les plus pro-coloniaux soient passés du côté du Frelimo, le rôle des captifs. Ces aspects sont très importants dans le livre, mais je ne fais que les mentionner parce que c'est un peu en dehors de mon sujet, et surtout parce que ça ne prête plus à discussion – ceux qui ne comprennent rien, eh bien ! tant pis.

En revanche, à mon avis, Christian Geffray n'est pas allé assez loin dans l'analyse du changement de nature de la Renamo. Certes, il dit que la Renamo a changé de nature, situant même très tôt le changement : en gros à l'indépendance du Zimbabwe, donc autour de 1980. Mais il reste influencé par l'air du temps d'alors quand, par exemple, il écrit que la Renamo a été formée, au départ, de :

« dizaines de soldats perdus mozambicains, désœuvrés, ayant combattu dans les unités d'élite de l'armée coloniale ou dans les milices privées des grands latifundiaires. [...] Les agents rhodésiens ont collaboré étroitement à cette fin, comme on l'imagine, avec les grands colons portugais immigrés, spoliés, ivres de ressentiment et de frustrations [...]. Les actions de terreur effectuées à cette époque, parfois avec l'appui direct des hélicoptères de l'armée rhodésienne, furent sans équivoque le fait d'un *appendice mercenaire* de la bourgeoisie de Salisbury, en collusion avec les membres les plus résolus ou exaltés des milieux coloniaux déçus du Mozambique » (*La cause...* : 22-23, c'est moi qui souligne).

Or ces affirmations, à propos desquelles Christian Geffray ne donne d'ailleurs pas de sources, sont inexactes. Il est faux que la Renamo ait été formée sur la base de soldats mozambicains des unités d'élites de l'armée coloniale, ou encore par d'anciens membres des milices privées des grands latifundiaires.

Premièrement, ces milices privées furent quasiment inexistantes, les milices paramilitaires étant celles de l'OPVDCM (Organisation provinciale des volontaires de la défense civile du Mozambique), c'est-à-dire un organisme public : il était pratiquement impossible, dans la tradition étatique portugaise, de laisser se former de telles milices privées. Les quelques cas qui ont existé ont été le fait de grands chasseurs professionnels passés à la contre-guérilla, mais alors en lien direct avec l'armée ; ou les opérations spéciales d'un Jorge Jardim, riche homme d'affaires intime de Oliveira Salazar, resté important sous Marcelo Caetano et lié au dictateur Hastings Kamuzu Banda du Malawi, mais dont les services agissaient comme réseaux de guerres secrètes, et non point comme milice de défense de tel ou tel latifundium⁹.

Deuxièmement, que devinrent les soldats africains de l'armée coloniale, en particulier ceux des commandos d'élite de contre-guérilla (Groupes spéciaux, Groupes spéciaux parachutistes, Groupes de pisteurs de combat, dépendant de l'armée ; ou les *Flechas*, dépendant de la DGS, la police politique) ? Il est vrai que certains passèrent en Rhodésie ou en Afrique du Sud. Mais la plupart restèrent au Mozambique et y connurent certes des tracas (y compris les camps de rééducation), mais pas les massacres de masse comme en Guinée-Bissau ou en Algérie (en Angola, certains, notamment les « Katangais », passent avec armes et bagages au MPLA). Par ailleurs, les Sud-Africains pratiquent au départ une coexistence pacifique, reconnaissent l'indépendance du Mozambique et ne participent pas à la fondation de la Renamo. Ceux des commandos mozambicains qui parviennent chez eux et ne se fondent pas dans la vie civile de l'importante émigration mozambicaine sont récupérés, et alors enrôlés dans le Bataillon Buffalo qui combat en Angola ou en Namibie. À ma connaissance, l'armée rhodésienne elle-même abandonna rapidement l'idée de se servir des quelques commandos mozambicains, y compris des *Flechas*, pour créer

9. Du reste, même en ce qui concerne J. Jardim, malgré ce qui est fréquemment écrit, il est complètement faux – mais Christian Geffray ne le dit pas – de le voir comme artisan des émeutes pied-noir du 7 septembre 1974, puisqu'il interdit à ses partisans d'y participer, ou comme fondateur de la Renamo – ceux qui attendaient de lui un tel rôle lui ont d'ailleurs fort reproché son inaction. C'est le cas, notamment, du groupuscule portugais REMO (Résistance du Mozambique) qui, en Afrique du Sud, considère Jorge Jardim presque comme un déserteur. En revanche, il est vrai qu'Orlando Cristina, ancien agent de Jardim, fut le premier secrétaire général de la Renamo, mais après rupture des relations avec ce dernier.

une « pseudo-guérilla ». Ce sont ses propres *selous scouts* qui menèrent des opérations de « pseudo » guérilla au sein même du Mozambique après la déclaration de l'état de guerre par le Mozambique en 1976¹⁰, et surtout son aviation qui bombarda les camps de la guérilla zimbabwéenne installés au Mozambique. Les services secrets rhodésiens, en revanche, prirent bien en main un petit groupe de Mozambicains exilés, mais ce furent ceux qui s'étaient enfuis des camps de rééducation, et le plus souvent d'anciens guérilleros du Frelimo¹¹.

Plus généralement, Christian Geffray continue à employer pour qualifier la Renamo des mots très péjoratifs qu'il n'emploie pas pour le Frelimo, même quand il critique ce dernier de manière acerbe. Il ne parle jamais des massacres du Frelimo, notamment quand l'armée gouvernementale attaque une base de la Renamo qui a été abandonnée depuis longtemps par les guérilleros et qu'on y tue tous les hommes civils trouvés sur place, etc. Il sous-estime également la nature civile minimale de la Renamo des origines – c'est pour lui un pur appareil guerrier, ce qui est quelque peu contradictoire avec le concept de corps social pourtant utilisé. Il n'entrevoit guère la montée en puissance de cette composante civile à partir du milieu des années 1980, pourtant en cohérence avec le « changement de nature » de la Renamo qu'il analyse.

Il n'y en avait peut-être pas dans la région où il a enquêté, mais il n'a pas du tout la vision des quelques groupes civils de la Renamo existant dès 1977-1978 et qui vont surtout se multiplier, à partir de 1985-1986, quand la Renamo agit dans 80 % du territoire (je dis bien « agit », pas « occupe ») et qu'elle en occupe des zones substantielles, en « peau de léopard » comme disait Christian Geffray. Il y a un appareil civil qui est monté, il y a des professeurs, des instituteurs, des agents civils d'information, des gouverneurs de province et de région, il y a une composante civile qui, certes, reste très minoritaire mais qui va être déterminante à partir du cessez-le-feu du 4 octobre 1992. Christian Geffray a consacré de longs développements à étudier cette autre composante du pouvoir civil de la Renamo, à savoir la délégation de pouvoir donnée localement aux chefs traditionnels, mais il n'a pas vu la composante *civile moderne* de la Renamo.

10. Le Mozambique ne déclare pas la guerre à la Rhodésie, mais se déclare en état de guerre avec elle et applique les sanctions de la communauté internationale à l'égard de la Rhodésie blanche. De là vient l'alliance, parfois étonnante, entre le Mozambique « marxiste » et la Grande-Bretagne conservatrice de Margaret Thatcher !

11. Divers témoignages sont dans mon ouvrage plus récent, Michel CAHEN, *Les bandits. Un historien au Mozambique, 1994*, Paris, Publications du Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2002.

Jusqu'à la fin de la période qu'il étudie, Christian Geffray maintient l'analyse du « corps social guerrier », vivant de la guerre – c'est certain ! – mais aussi vivant *pour la guerre, sans autre projet de vie que la guerre*. Or cela n'est plus du tout évident dans la seconde moitié des années 1980. Si on le suit, la « civilisation » de la guerre que, sans l'écrire, il démontre pourtant pleinement, n'aurait eu aucun effet « civilisant » sur l'appareil militaire. On ne peut plus comprendre, alors, la grande facilité qu'a eue la Renamo, très vite, en 1992-1994, à devenir un mouvement civil massif, contrastant fort avec l'Unita angolaise.

Christian Geffray clôt le livre en continuant de parler de la Renamo comme d'un appareil strictement militaire et émet logiquement l'hypothèse que les segments de population qui l'ont soutenue au début, pour se protéger de l'État du Frelimo, vont se retourner contre elle à cause de sa prédation permanente. Cela ne semble s'être produit nulle part. Mais, ce qui est plus important encore pour la suite, il montre très bien comment la dynamique militaire a permis la soudure d'une « coalition de marginalité » dont les membres avaient des intérêts sociaux divergents. L'ancien chef traditionnel humilié, le chef religieux, le jeune déscolarisé des villes, le paysan qu'on a forcé à aller dans le village communautaire, tous milieux sociaux aux trajectoires différentes, et quelques sociétés entières aussi (comme celle des Macuane¹²) ont pu être soudés par la dynamique militaire du conflit.

Pour conclure sur le livre de Christian Geffray, je crois que ces aspects contestables, voire erronés, n'affaiblissent en rien l'anthropologie sociale et politique de la guerre contemporaine qu'il observe : tout ce que Christian Geffray avait *vraiment besoin de montrer, de prouver*, il l'a fait avec une grande profondeur. Il analyse la Renamo des années 1986-1989, et cela – on excusera l'expression – ne lui « coûte pas cher » que d'accepter, pour les années antérieures, une analyse plus proche de la version du Frelimo. Cela ne l'intéresse guère, il n'a pas vraiment enquêté sur les origines de la Renamo et, sous la pression d'un contexte où il ne fallait pas « faire le jeu de l'ennemi » et où il pensait encore pouvoir influencer au moins certains dirigeants du Frelimo¹³, il reproduit des bribes de la version officielle. Les

12. Précisons à nouveau que parler de « sociétés entières » n'est pas synonyme d'ethnies entières. La Macuane est un segment du grand groupe macua.

13. Un petit épisode illustre la posture inconfortable de Christian Geffray à l'époque. Nous étions tous persuadés que le parti unique devait finir, et que des négociations devraient donc s'ouvrir avec la Renamo, ne serait-ce que pour la vaincre au nom des idéaux socialistes. En avril 1989, nous rédigeons une lettre ouverte aux dirigeants mozambicains, à publier dans la presse portugaise à destination de l'Afrique, appelant à des négociations et des élections pluralistes. Christian Geffray participe pleinement à la rédaction du texte, aux côtés de Claude Meillassoux, Christine Messiant et Luís de Brito. Ce dernier, s'appropriant à rentrer à Maputo, ne le

vrais inconditionnels du Frelimo ne s'y sont pas trompés, qui ont tiré à boulets rouges sur l'ouvrage bien que, parfois, on peut se demander s'ils l'ont vraiment lu¹⁴.

Les questions qu'on se pose maintenant, puisqu'on a le privilège d'être plus tard, sont les suivantes. Comment cette coalition de marginalités a-t-elle pu continuer à exister de 1990 (fin officielle du monopartisme) à 1994 (premières élections mozambicaines)? Pourquoi continue-t-elle encore aujourd'hui en 1999, puisque la Renamo, désormais sans l'argent de l'ONU, a accru son score de quinze points, frôlant la moitié de l'électorat¹⁵? Pourquoi ne s'est-elle pas désintégrée avec la fin de la dynamique militaire? Pourquoi le discours contre le « communisme » continue-t-il à fonctionner alors qu'il est totalement surréaliste au temps du néolibéralisme sauvage? Il y a quatre grandes raisons qui pourraient expliquer cette bizarrerie. Premièrement, il s'agit de la politique du Frelimo lui-même qui ne s'est pas servi de la paix pour ouvrir *socialement* le pouvoir; deuxièmement et en conséquence, il s'agit du maintien du même *groupe social de pouvoir* haï, l'ancien directeur de l'usine nationalisée devenant le patron de l'usine privatisée, ce qui est un classique des phénomènes de privatisation au sortir des régimes de parti unique; troisièmement, il s'agit des effets délétères du néolibéralisme qui accentuent les déséquilibres régionaux, 80% des investissements extérieurs étant concentrés dans le corridor de Maputo; enfin quatrièmement, il s'agit d'un phénomène bien plus général et continental de « plébéiennisation » de l'Afrique. C'est à ce dernier phénomène que je voudrais consacrer quelques réflexions maintenant.

Sur le phénomène de la plèbe

Cette réflexion sur la « plébéiennisation » de l'Afrique m'est venue indirectement à propos du concept de Claude Meillassoux sur les « corps sociaux », que nous avons utilisé concernant le Mozambique, même s'il

signera évidemment pas. En revanche, un collègue soviétique, Gueorgui Derluguian, ancien coopérant au Mozambique, signe. Afin que son livre, dont la parution est prochaine, ne soit pas « mal compris » par la direction du Frelimo, Christian Geffray s'abstient de signer. Voir Claude Meillassoux, Christine Messiant, Michel Cahen et Gueorgui Derluguian, « Vencer a guerra, pela democracia, para o socialismo », *África* (Lisbonne), 10-16 mai 1989, 104 : 5. Il faudra une année entière pour que le journal des sympathisants nord-américains du Frelimo, *Southern Africa Report*, accepte de publier cet appel, après que le Frelimo eût déjà renoncé au parti unique... (« The Cahen Document: Victory via Democracy for Socialism », *Southern Africa Report* (Toronto), May 1990, V (5) : 26-27).

14. Faut-il rappeler que le livre a été publié en français, puis en portugais, alors que la majorité des critiques au vitriol ont été le fait de sympathisants anglo-saxons du Frelimo (voir fin de la note précédente), qui maîtrisent rarement bien le français, voire le portugais?
15. La Renamo affirme qu'elle a gagné les élections présidentielles et qu'il y a eu fraude, mais cela ne convenait assurément pas aux intérêts de la communauté internationale pariant sur le Frelimo et qui a entériné les résultats.

s'est agi là d'un usage quelque peu décentré par rapport à ce qu'il voulait expliquer¹⁶. Selon le concept de Meillassoux, les corps sociaux sont des formations sociales accomplissant des tâches nécessaires aux deux classes fondamentales, mais qui n'en font pas partie. Meillassoux parle ainsi de « corps sociaux *procédant* de la bourgeoisie », à propos de l'armée ou de cadres supérieurs, etc. Le concept est, à mon avis, un enrichissement indéniable de la pensée marxiste, permettant de sortir d'un certain « hyper-classisme » selon lequel il n'y aurait que les deux classes antagoniques à l'époque contemporaine. Cet hyper-classisme n'est pas le fait de Marx qui parle de classes *fondamentales*, ce qui induit qu'il peut y en avoir d'autres, non fondamentales, et des formations sociales autres que les classes, mais il est très fréquent chez les épigones : la diversité sociale n'est plus expliquée qu'en termes de classes résiduelles (d'un autre temps) ou de « fractions de classe » des classes fondamentales. J'ai donc rapidement été conquis par le concept, mais en désaccord non moins rapide avec l'usage qu'en a fait Claude Meillassoux. En effet, il conteste la théorie de la « disparition du prolétariat » et considère à l'inverse qu'il s'étend – diagnostic que globalement je partage. Mais il considère également que, dans les pays du centre du monde, ce recul du prolétariat est avéré car la majorité de la population y ferait partie des « corps sociaux procédant de la bourgeoisie » – la croissance planétaire du prolétariat étant assurée par sa forte croissance dans le Tiers-Monde. À l'inverse, il me semble que le centre du monde n'a jamais été autant prolétarisé (au sens de Marx), le prolétariat y représentant probablement plus de 75 % de la population. Mais pour Meillassoux en effet, est prolétaire celui qui subit l'extraction de la plus-value grâce au travail libre (toujours au sens de Marx), mais aussi celui qui est privé de travail. Ainsi, les énormes masses humaines qui sont privées de tout travail régulier – n'entrons pas ici dans la distinction entre secteurs formel et informel, guère opérationnelle – seraient-elles prolétaires.

Or il me semble que, pour l'Afrique subsaharienne et des parties entières de l'Asie du Sud, cette approche est complètement erronée – à la différence de l'Amérique latine en raison de sa colonisation d'un type très particulier, à la « rhodésienne ». En effet, Meillassoux oublie étrangement la question du mode de production. *Au sein du mode de production capitaliste*, un chômeur est effectivement un prolétaire, de même qu'un ouvrier assujéti au « travail libre ». Le chômeur, privé de travail, est déjà intégré économiquement, socialement, mentalement, au sein du mode de production capitaliste. Le concept et l'état social du prolétaire n'ont de sens que si cette

16. Claude MEILLASSOUX, « Du bon usage des classes sociales », in Bernard Schlemmer (éd.) : *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, Paris, Karthala, 1998 : 9-58.

intégration est avérée : l'esclave, le serf, l'alleutier et même le petit paysan microfundiaire et ruiné de la fin du XIX^e siècle en France ou dans le nord du Portugal ne sont pas des prolétaires, même s'ils sont des pauvres.

Or, quel est le moment historique actuel de l'Afrique subsaharienne ? C'est celui d'une urbanisation galopante et *sans industrialisation correspondante*, avec hypertrophie d'un lumpen-secteur tertiaire. Cette urbanisation n'est pas produite par l'appel d'une industrialisation, et elle est le signe clair que l'on arrive à *la fin de l'articulation des modes de production*. En effet, pendant des décennies, la viabilité de l'exploitation impérialiste de l'Afrique a été fondée sur des procédés en réalité non directement capitalistes : le travailleur forcé, en particulier, était payé en dessous du coût de sa reproduction sociale, et ne survivait que parce que des pans entiers de l'économie domestique persistaient et fournissaient la différence, notamment grâce au travail agricole acharné des femmes. Il y a eu des phénomènes de ce genre aussi dans le centre du monde – les « jardins ouvriers » en étant le dernier avatar –, mais comme étape rapidement dépassée par la prolétarianisation complète des travailleurs, sans ressource autre que le misérable salaire, donc forcément ajusté au coût minimal de la reproduction sociale – ou provoquant la mort par famine ou épuisement. En Afrique, ce phénomène a duré officiellement jusqu'à la fin du travail forcé (1947 dans le domaine français, 1962 dans le domaine portugais), mais en fait bien plus tard. Le coût du « salaire » y est resté établi en tenant compte du fait que le travailleur survivrait aussi grâce à d'autres ressources, notamment familiales et rurales. Le mode de production domestique n'existe aujourd'hui plus que par bribes, et l'exode rural massif, alors que nulle industrialisation ne provoque un « appel » économique, en est l'expression. Même quand il n'y a pas de guerre civile, les gens quittent la campagne parce que le mode de production domestique (au sens de Meillassoux) ne permet plus de payer le « différentiel » : le phénomène classique des « ciseaux » entre les bas prix de la production agricole et les hauts prix des biens manufacturés quotidiens (savons, vélos, pagnes, piles, huile, etc.) est plus fort que jamais. L'imaginaire fait le reste, la jeunesse ne veut plus rester. En un sens, ce ne sont pas des paysans qui deviennent des urbains, mais des ruraux qui viennent en ville.

Sont-ils des prolétaires ? Meillassoux répond « oui », et je réponds « non ». Quand des gens n'ont jamais, en brousse, été des prolétaires et qu'ils arrivent en ville sans être intégrés directement au mode de production capitaliste mais survivent, par exemple, de l'allongement infini de la chaîne de redistribution (vendeur de cigarettes à l'unité, etc.), ils ne sont pas des prolétaires, tant sur le plan économique ou social que mental. Il ne s'est pas manifesté chez eux la même rupture des solidarités verticales que

le capitalisme a partiellement produit chez les anciens paysans devenus prolétaires, dégagant l'espace d'autonomie nécessaire à l'émergence de l'individu et permettant de ce fait l'essor des solidarités horizontales telle la conscience de classe. Cette masse humaine n'est évidemment pas stable : une partie deviendra prolétaire (formelle ou informelle, peu importe), une partie deviendra artisanale, voire petite-bourgeoise ; une partie va mourir, *sans dommage* – parce que c'est une population économiquement inutile pour le capitalisme (ce n'est pas une masse exploitée, et ce n'est pas un marché) –, du sida, de la guerre ou de la misère. Ce n'est pas non plus un lumpen-prolétariat au sens de Marx, marge sociale qui *provient* du prolétariat. Ce n'est ni une classe ni un corps social, mais une formation sociale massive et instable qui, je crois, est assez correctement décrite en recourant au concept antique de *plèbe*. Cette plèbe est socialement précaire – sa survie n'est pas assurée par une masse esclave comme dans l'Antiquité romaine – et elle reste nécessairement très liée aux anciennes solidarités, même si ces dernières évoluent aussi : l'Église sioniste ou néopentecôtiste peut suppléer ou se combiner à l'identité lignagère ou ethnique, par exemple. On ne peut rentrer ici dans les détails, et je n'utilise le concept de plèbe que comme un outil qui doit être perfectionné, voire contesté. Ce qui me semble avéré en revanche, c'est que, tout en acceptant la nature absolument capitaliste de la mondialisation, on ne peut en déduire que l'Afrique, désormais directement soumise au capitalisme après la fin de l'articulation des modes production, va connaître une prolétarianisation globalement comparable à celle qui se produisit en Europe à l'époque précédente du mode de production capitaliste.

Mais la question est alors : quelle *expression* politique propre peut avoir cette plèbe ? En effet, la plèbe est, presque par excellence, manipulable en raison de son positionnement incertain et marginal dans le processus de production au sein de l'économie dominée. Des exemples récents montrent comment elle a été manipulée par Robert Mugabe dans la réforme agraire « instrumentale », mais cela ne fait pas de la ZANU un parti de la plèbe. Et c'est ici que revient la Renamo.

La Renamo n'est pas un parti de la bourgeoisie mozambicaine – c'est le Frelimo ex-marxiste ! –, ce n'est pas non plus le produit différé des agissements du capitalisme rhodésiano-sud-africain, car ce qu'avait créé Ian Smith et Ken Flower n'était pas un groupe rebelle *mozambicain*. Il y a eu, on l'a vu, *deux transcroissances* : le passage très rapide de groupe guerrier externe en corps social guerrier interne, et, plus lent, de corps social guerrier en parti civil. Or ces deux transcroissances sont *pleinement mozambicaines*, pleinement le produit des processus massifs de marginalisation sociale, qui perdurent au temps du néolibéralisme. La guerre n'a

pas été, contrairement à certaines théorisations hâtives sur les « nouvelles guerres civiles », une guerre d'appropriation. Depuis, la Renamo légale ne procède pas, dans la paix civile, à la redistribution en faveur de clientèles qu'elle voudrait construire ou maintenir – le voudrait-elle, elle n'en a pas les moyens. Ce n'est pas une pure entreprise clientéliste. *Et pourtant, elle croît.* Il y a donc bien une trajectoire spécifique et une conjoncture politique propre au Mozambique, mais aussi un fond « macro-social » bien plus vaste qui, d'une manière ou d'une autre, cherche à s'exprimer : celui de la « marginalisation majoritaire », c'est-à-dire de la plébéiennisation massive, produit de la fin de l'articulation des modes de production. J'émetts donc l'hypothèse que la Renamo, au-delà de son origine dans les fourgons de l'apartheid et de sa trajectoire atypique dans l'histoire récente du Mozambique, serait devenue, du fait de ses deux transcroissances, un prototype de parti appelé à se répandre, le parti plébéen, par définition instable. La question, naturellement, reste ouverte.

Le mérite du livre de Christian Geffray restera d'avoir montré les ressorts sociaux et historiques d'une « guerre illisible », où des rebelles semblaient ne rien faire d'autre que tuer femmes, enfants et vieillards, faire sauter des ponts et brûler dispensaires et écoles. Il a montré la réalité d'une guerre civile, mais, avec raison, il n'en a pas mécaniquement déduit qu'il s'agissait globalement d'« une rébellion paysanne contre un pouvoir urbain », mais d'une crise générale du rapport à l'État moderne, avec des expressions diversifiées selon les sociétés locales. Guerre de paysans mais point guerre paysanne, guerre contre l'État mais point guerre de libération, on était davantage dans le registre de l'implosion postcoloniale que de l'explosion émancipatrice. Si Christian Geffray prévoit un cycle de négociations (*La cause...* : 220, dernière phrase du livre, avant les annexes, écrite en avril 1990, juste avant l'envoi à l'imprimeur), seul à même de permettre la survie de la direction de la Renamo par le passage au politique légal, il entrevoit audacieusement une coalition Frelimo-Renamo, unis dans le mépris maintenu de la population paysanne pour un meilleur partage des ressources du pouvoir (*La cause...* : 200). Ce n'est pas ce qui s'est produit, le Frelimo n'a rien partagé et la Renamo a poursuivi son évolution, s'affirmant au point de représenter, à l'échelle du pays, une grande « Macuane » marginale, face à un « Eráti » central. C'est la poursuite du processus social que Christian Geffray a montré : la guerre, commencée par des appareils guerriers, est devenue une *guerre dans la société* qui, à la fois, en a subi les destructions, mais aussi, d'une certaine manière, l'a digérée, en transformant la Renamo pour exprimer sa crise du rapport à l'État postcolonial. Et cela, on ne peut pas l'enlever aux thèses de Christian Geffray.

La guerre comme projet social

Yves Goudineau

Je poursuis le propos de Michel Cahen (cf. *supra* : 73), mais selon une optique assez différente, la différence tenant peut-être, entre autres raisons, au fait que je ne suis pas africaniste. Comme lui, j'ai fait il y a peu de temps une relecture de *La cause des armes* et j'ai trouvé que cela restait un livre « fort ». À plus de dix ans d'intervalle – Christian Geffray me l'avait donné à lire avant même sa publication –, il apparaît que sa force reste inhérente à la rupture opérée : un profond débordement de l'espace généralement admis pour le regard anthropologique, et dont les effets s'avèrent avoir été durables. En 1990, la rupture résultait d'abord des tenants du projet même – de l'approche anthropologique d'une guerre contemporaine, de la démonstration qu'il était possible de mener des enquêtes *in situ* dans le cadre d'un conflit en cours. Mais aujourd'hui encore, même dégagé de son actualité de l'époque, l'ouvrage manifeste une vraie volonté de rupture dans la manière d'analyser les faits, et c'est sur ce dernier point que j'insisterai ici.

Juste un mot auparavant pour situer mon rapport à l'anthropologie de la guerre, qui n'est pas étranger à l'amitié ancienne qui me liait à Christian Geffray. En fait, nous étions amis bien avant d'embrasser tous les deux le métier d'anthropologue, et ce n'est que par hasard que nous nous sommes retrouvés collègues à l'Orstom (devenu ensuite l'IRD). En revanche, nous nous sommes aussi retrouvés – cette fois-ci délibérément pour travailler ensemble – dans une petite équipe souhaitant réfléchir à la guerre comme processus social, équipe constituée avec des chercheurs du CNRS, notamment avec Christine Messiant et Roland Marchal. Nous avons collaboré à ce moment-là sur la méthodologie à mettre en œuvre, pour pouvoir constituer les faits de guerre en « terrain ». Mais nous étions décalés dans notre expérience : Christian Geffray était rentré du Mozambique et avait déjà son livre en gestation, tandis que, venant à l'époque de l'anthropologie des sciences et des technologies, je ne faisais que commencer à travailler sur ces questions et n'avais encore fait que des missions préliminaires au Laos. Je m'intéressais surtout à la manière dont les « minorités ethniques » avaient été prises dans la guerre au Vietnam et au Laos, lors des guerres dites d'Indochine puis du Vietnam – « la guerre française puis américaine », disent les Vietnamiens – et au choc technologique que la guerre avait pu

représenter pour ces populations. Notre groupe de travail fut donc pour moi particulièrement profitable comme préparation à l'enquête. Pourtant, ce n'est qu'environ huit ans plus tard, après mon retour du Laos, que j'ai pu en rediscuter avec Christian Geffray, qui dans l'intervalle s'était orienté vers d'autres problématiques. Revenant tout juste du terrain, j'étais cette fois plus immergé que lui dans l'analyse de la guerre, mais il était très désireux alors de reprendre la réflexion sur cette question, et l'aurait vraisemblablement poursuivie s'il était parti au Rwanda¹.

Ce qui, me semble-t-il, caractérise d'abord *La cause des armes* est le fait que Christian Geffray, plutôt que d'essayer de donner des cadres abstraits aux causes ou aux conditions de la guerre, comme le font la plupart des ouvrages de sociologie traitant de ce sujet, situe d'emblée l'enquête anthropologique dans la dynamique sociale particulière qu'engendre une guerre et qui la soutient, voire l'entretient. En ce sens, il constitue et explore le terrain de l'intérieur même du conflit. Sans négliger pour autant la considération des divers déterminants (historiques, géographiques, culturels, etc.), il privilégie – à partir de l'observation du processus d'autonomisation progressive de la guerre – l'examen des pratiques sociales spécifiques qui s'y déploient.

Une autre caractéristique, liée à la première, est qu'il parvient à produire une analyse remarquablement serrée de tous les acteurs collectifs en présence : les diverses populations, Eráti et Macuane, ce qui les différencie avec leurs rivalités anciennes ou leur opposition récente, mais aussi les différents porteurs de discours politiques – en l'occurrence le Frelimo et la Renamo, sans oublier les multiples porteurs d'armes. Il propose d'ailleurs une typologie tout à fait extraordinaire des gens en armes – le soldat, le *m'jiba*, celui qui va garder la base, etc. –, conjuguée avec le type d'arme portée : ceux qui ont droit à la kalachnikov, ceux qui n'ont que l'arme blanche... D'une manière générale, l'ouvrage ne dresse donc pas un cadre, mais une carte, une sorte de topographie des identités rapportées à l'histoire connue de la constitution différentielle de ces identités prises dans la guerre. Et il démontre que dès l'instant que la guerre est là, elle sature tout cet espace cartographié, elle surdétermine les rapports politiques mais également tous les rapports sociaux. L'analyse – évoquée plus tôt par Michel Cahen – que fait Christian Geffray du massacre des voyageurs d'un car par la Renamo en est une illustration saisissante. Ce qui en ressort, c'est que dans un tel contexte la catégorie « d'innocents » disparaît. La guerre occupe tout l'espace du politique, tout l'espace du social, et il ne

1. Voir Yves GOUDINEAU, La non-actualité de la guerre, *Autrepart* (Paris, IRD), 26, 2003 : 7-15. Volume à la mémoire de Christian Geffray, édité par mes soins et intitulé « Sociétés dans la guerre ».

peut pas y avoir de gens « hors jeu ». Chacun est pris comme dans une cascade d'assignation de responsabilités collectives de la guerre, et nul ne peut prétendre s'en soustraire. Quand la Renamo massacre les passagers d'un autocar, elle entend s'attaquer à une catégorie de la population qui, parce qu'elle peut voyager, fait l'aveu par là même que, loin d'avoir été marginalisée comme les Makhuwa, elle a été récupérée par le pouvoir en place du Frelimo, et donc qu'elle est une émanation directe de l'ennemi.

MICHEL CAHEN

Du reste, dans les archives de la Renamo, on retrouve la désignation politique de ces gens-là : ils sont analysés comme « *os elementos do inimigo* », les éléments de l'ennemi... une population civile.

YVES GOUDINEAU

Et je continue à estimer, avec le recul, que ces analyses de l'impossibilité d'innocence dans le champ de la guerre restent particulièrement puissantes et originales, procédant d'une véritable anthropologie de l'action, si l'on me permet cette expression, et montrant aussi que ce livre est tout sauf de la sociologie journalistique. Pas d'innocents anonymes donc, mais des catégories toujours situées et, d'une certaine manière, nécessairement impliquées.

Un autre apport important tient – j'y reviens – à la posture de l'observateur, au fait de se situer dans la pratique sociale, dans le processus même de la prise d'arme. Il en résulte une approche pionnière, distinguant là encore radicalement l'ouvrage d'autres analyses de conflits, qui lui permet d'étudier les formes concrètes de l'adhésion à la dissidence, et surtout de tenter d'expliquer comment cette adhésion a pu perdurer. Christian Geffray décrit non seulement le processus, mais aussi les logiques sociales qui font que ce corps armé tient, et qu'il tient de manière d'autant plus étonnante que la Renamo ne parvient pas à formuler un discours cohérent. À l'opposé du Frelimo, qui s'appuie sur un fondement idéologique constamment explicité, la Renamo ne possède aucun discours construit, aucune idéologie clairement articulée qui viendrait soutenir l'adhésion de ceux qui la rejoignent. Michel Cahen nous a précédemment indiqué que, en fait, les archives ont révélé depuis que la Renamo avait malgré tout élaboré un certain discours politique, s'inspirant d'ailleurs, comme en négatif, de celui du Frelimo. Mais à l'époque de ses enquêtes, ce qui frappe Christian Geffray c'est que les villageois, sans doute exaspérés par la propagande « pédagogique » du Frelimo, suivent d'emblée la Renamo sans exiger ou

attendre d'elle aucun discours crédible. Personne n'est capable de dire ce que peut être vraiment le projet politique de la Renamo, mais personne ne voit là une raison suffisante pour ne pas la rejoindre. Cela, explique-t-il, parce que la Renamo, à la différence du Frelimo, arrive à présenter la guerre comme étant par elle-même un « projet social ». À défaut de discours politique, la guerre comme projet entraîne les adhésions. Cette notion de projet social appliquée à la guerre est au cœur des analyses dans *La cause des armes*, où il en est donné une interprétation qui reste très sociologique. Mais on peut remarquer que cette notion traverse l'œuvre de Christian Geffray, y évoluant et faisant particulièrement l'objet d'une reprise dans ses ouvrages ultérieurs d'anthropologie analytique.

L'interprétation sociologique fait comprendre comment le projet guerrier peut mobiliser toute une partie de la jeunesse, pour laquelle il représente une forme de socialisation valorisante et dans lequel elle veut lire une promesse d'avenir. Devenir guerrier-soldat, être incorporé à ce « corps social armé » formé par la Renamo – et à quoi d'ailleurs elle se résume – apparaît à tous comme une sorte de promotion sociale. Même si, comme l'indique Christian Geffray, renvoyant cette forme d'adhésion à un mode de croyance, il y a en fait derrière cela une illusion partagée, il y a un leurre assumé, car chacun sait bien, au fond, que la Renamo ne porte pas de véritable projet social pour les jeunes villageois qu'elle enrôle. Pourtant, ils y adhèrent volontiers, et cela avant tout parce qu'ils accèdent à travers leur engagement à ce qu'ils interprètent comme l'expression des symptômes, les emblèmes, de la réussite sociale soudainement mise à portée : se voir confier une arme, pouvoir posséder une servante, avoir un petit porteur de couteau à son service, etc. C'est donc l'illusion entretenue de la promotion sociale qui permet de construire cette illusion du projet social qui, elle-même, permet à la Renamo de se reproduire et de durer comme corps social armé.

La cause des armes développe également une réflexion sur l'autonomie de ce corps social armé qui me semble très pertinente. La Renamo, en tant qu'armée en liberté est un « monstre », dit Christian Geffray. C'est un monstre car finalement sa valeur fondamentale, sa seule valeur, est une sorte de mépris total de la vie. Et le fait que ce corps social, en réalité monstrueux, et qui comme tel ne devrait pas pouvoir se maintenir, ait réussi à durer est un effet de sa monstruosité. À cet égard, la Renamo ne serait qu'une sorte de forme extrême d'un phénomène plus général : tout corps social armé, toute armée même d'une certaine manière, est potentiellement en état de pouvoir, à un moment ou à un autre, disposer d'une certaine forme d'autonomie – et, montre-t-il, c'est l'actualisation de cette potentialité qui généralement peut expliquer ses éventuelles exactions.

Un autre aspect du projet social réside dans le fait que ce ne sont pas seulement des individus mais aussi des lignages, et notamment des chefs de lignage, qui adhèrent à la Renamo, parce que celle-ci leur accorde un espace de resocialisation selon des modalités traditionnelles que le Frelimo s'est justement employé à nier et à briser : l'espace rituel, les structures foncières, la hiérarchie des chefs de lignage, etc. La négation de ces réalités sociales a été radicale de la part du Frelimo qui a fait comme si, une fois le colonialisme balayé, on pouvait construire un homme socialiste nouveau à partir de rien. La Renamo, en revanche, constatant l'hostilité des villageois à cette idéologie – d'un dogmatisme naïf – de la *tabula rasa*, leur a offert la possibilité de redéployer certaines structures anciennes. D'où, particulièrement du côté des chefs de lignage, une sorte de projet social collectif qui s'accroche au conservatisme, même s'il n'est affiché qu'à des fins tactiques, de la Renamo.

Cette notion de projet social collectif fera plus tard l'objet d'un nouveau traitement par Christian Geffray, dans *Le nom du maître* (p. 101-102). Une interprétation à caractère psychanalytique y est substituée – ou plus exactement se superpose – à l'analyse en termes sociologiques. La formule même de « projet social » disparaît d'ailleurs complètement dans cet ouvrage, la resocialisation des lignages y étant analysée en termes de « communauté de sentiments ». La Renamo a finalement, dit-il, permis aux gens de s'aimer à nouveau eux-mêmes comme ils étaient. Le discours des chefs de lignage, lesquels portent surtout leur désir social de rester eux-mêmes, se fonde dans celui des meneurs de la Renamo. Le désir social et l'amour des meneurs engendrent un discours unique dans lequel les opinions qui pouvaient s'être déployées contre le Frelimo, les ressentiments à son encontre, se confondent et arrivent tout à coup à s'unifier dans un discours qui – même s'il est particulièrement pauvre sur le plan idéologique – est récupéré et porté par les maîtres de la Renamo.

L'idée de projet social guerrier a donc été retravaillée par Christian Geffray, dégageant par la suite, à partir des mêmes données empiriques, une raison analytique qu'il considérait à l'évidence plus explicative – parce que plus englobante, faisant appel à des ressorts anthropologiques profonds – que les seules interprétations sociologiques de *La cause des armes*. Ce sera pour lui l'un des enjeux théoriques du *Nom du maître*, puis de *Trésors*. En revanche, deux « figures » du guerrier se font jour à travers son œuvre et n'y sont jamais vraiment articulées. D'un côté, il y a le guerrier-soldat de la Renamo et son projet social, même illusoire, que j'ai rappelé, habité par cette non-valeur qu'est le mépris de la vie. Et, d'un autre côté, la figure, analysée dans *Trésors*, du guerrier Yanomami qui, lui, est pris dans une sorte de code strict où la mort devient le garant de sa parole.

L'enquête qu'il projetait sur le Rwanda l'aurait sans doute conduit à devoir penser l'articulation entre ces deux figures de porteurs d'armes, porteurs de mort.

Les dernières fois que nous nous sommes vus, nous avons discuté pendant plusieurs séances de mon terrain dans le sud du Laos. C'était un contexte qui lui était complètement étranger. J'ai travaillé plusieurs années durant parmi des populations montagnardes – situées entre le centre du Vietnam et le sud du Laos – populations considérées autochtones et qualifiées de « minorités ethniques » (appellation donnée dans le cadre des États-nations lao et vietnamien) –, les Kantou, qui se sont retrouvées au cœur de la guerre du Vietnam parce que leur territoire était situé sur l'un des principaux nœuds des pistes Hô Chi Minh. Ces populations, marginales et rebelles à l'époque coloniale, avaient fait l'objet d'une répression très dure de la part des Français, en 1938-1939. De ce fait, dès 1945, elles se sont naturellement tournées vers les forces révolutionnaires. Contrairement à d'autres minorités enrôlées durant les guerres du côté français puis du côté américain, les Kantou ont délibérément rejoint le Vietminh, qui a constitué l'une de ses principales bases au sud sur leurs terres, puis ils ont combattu aux côtés du Vietcong (littéralement « Vietnamien communiste », terme utilisé par les soldats du Sud pour désigner l'armée populaire du Nord-Vietnam, puis passé dans le langage courant *via* les journalistes américains).

Le matériel que je rapportais intéressait Christian Geffray, car il pouvait illustrer – d'une certaine façon – cette mutation du guerrier au soldat et les différents transferts de « scènes », formes successives de croyances, qui y correspondaient. Les villages dits kantou avaient en effet, avant que les conflits internationaux ne fassent irruption sur leurs territoires, une réputation belliqueuse déjà avérée dans toute la région. Vivant dans de gros villages fortifiés et très difficiles d'accès, véritables redoutes ayant largement échappé à la pénétration coloniale française, les Kantou étaient connus de leurs voisins (Talieng, Ta Oi...) comme d'excellents guerriers à quoi s'ajoutait une sorte de célébrité – largement fantasmée par le personnel colonial et par les missionnaires – d'être les derniers chasseurs de tête d'Indochine. La guerre entre villages, comme la chasse aux têtes, avait ses règles avec des mécanismes de réparation ou de rétorsion. Dans ce contexte, comme dirait Christian Geffray, la parole du guerrier était garantie par ses actes (ennemis capturés, têtes prises...), le discours des chefs de maison l'était par des sacrifices de buffles somptueux, assurant leur prestige et celui de leur village. Or, la guerre du Vietnam propulse ces guerriers kantou – qui se battaient de manière réglée avec des ennemis

« proches » – en soldats porteurs de kalachnikovs et les met en présence d'ennemis qui, culturellement, leur sont complètement étrangers : Américains, Thaïs, Sud-Vietnamiens, Sud-Coréens... et qui nécessitent toute une re-catégorisation.

Les anciennes « valeurs » deviennent – en apparence – caduques, et une nouvelle scène est constituée avec la construction d'un nouvel ennemi commun par les Vietnamiens, qui savent tenir aux soldats kantou, et aux autres minorités qui les ont rejoints, un discours « fort » de la guerre qu'ils garantissent par une organisation supérieure et par d'évidents actes de bravoure. L'univers de référence kantou vole de toute façon en éclats : tous les villages sont détruits au napalm par l'aviation américaine, qui va bombarder cette région quotidiennement dix ans durant, les « proches » amis ou ennemis sont dispersés, une technologie inouïe pour ces guerriers jadis armés de manière rudimentaire est utilisée... Ils sont intégrés dans la guerre par les Vietnamiens comme auxiliaires : non pas dans les armées régulières, à quelques exceptions près, mais comme une sorte de guérilla assez autonome chargée de défendre les pistes Hô Chi Minh, donc avec une sorte de projet collectif nouveau. Pendant que les unités vietcong circulaient péniblement sur les pistes, les montagnards avaient pour tâche de prévenir les attaques qui étaient menées pour tenter de les « interdire » : commandos hélicoptères chargés de poser des mines sur les pistes et, surtout, de signaler aux B52 où se trouvaient les forces vietcong afin de les bombarder.

Mais des conflits de valeurs surgissent et les diverses scènes parfois se mêlent. En 1965, une violente campagne de presse, d'abord menée au Sud-Vietnam puis relayée par toute la presse américaine, vise à affirmer que les troupes vietcong, dans le Sud-Laos, coupent la tête des commandos thaïs ou sud-vietnamiens et des pilotes américains tombés dans leurs lignes. Ces accusations, qui semblent n'avoir été qu'une pure désinformation aux dires des villageois², sont immédiatement reportées par les officiers vietnamiens sur les soldats-guerriers kantou, et sur d'autres minorités, qu'ils décident alors « d'éduquer » en profondeur pour mettre fin à ces « exactions archaïques ». À un contexte de violence militaire extrême s'ajoute donc une sorte de violence idéologique, où le guerrier kantou n'a guère d'autre choix que d'accepter la « vérité » des cadres vietnamiens, et ne peut plus construire son prestige et penser un « projet social guerrier » qu'au sein de l'organisation armée vietnamienne (et de celle du pathet lao

2. Ces villageois m'ont toujours expliqué que les esprits locaux n'étaient pas du tout intéressés par des têtes de soldats américains. Mais ils employaient pour parler de la lutte contre ces derniers le registre de la chasse et de l'animal sauvage traqué, pouvant éventuellement expliquer et justifier le traitement des corps.

allié). Cette mutation des valeurs se traduit donc *in fine*, comme le dirait Deleuze, par une manière de surcodage, où les Vietnamiens « étatisent » et réduisent les lignes de fuite, avec une marge de négociations très réduite pour les Kantou.

À cet égard, les analyses de Christian Geffray, celles de *La cause des armes* notamment, restent aussi éclairantes pour comprendre la situation de sortie de guerre et celle de l'après-guerre, même si les contextes sont – encore une fois – extrêmement éloignés et les leçons à tirer presque divergentes. En effet, sitôt la guerre finie – et gagnée par les Nord-Vietnamiens et leurs alliés, victoire qui leur assure un prestige complet et établit définitivement d'une certaine façon la vérité de leur discours – l'éducation des « ethnies » se poursuit de plus belle. Comme au Mozambique, un « homme nouveau » est censé apparaître, catégorie devant être décryptée dans le discours de la révolution, d'autant que la « page blanche » a été quasi physiquement réalisée par la violence américaine (territoire annihilé par l'aviation, défoliants déversés ayant rendu incultivables les essarts et les rizières, etc.). Les Kantou, héros de la lutte armée doivent – au Laos comme au Vietnam – être les bons élèves du socialisme, et montrer l'exemple à d'autres minorités. Relocalisés dans des zones de bas-fonds où ils sont censés faire des rizières sur casier, technologie qu'ils ne maîtrisent pas, ils se retrouvent vite dans une situation économique désastreuse. L'analyse du discours sur l'homme nouveau – niant totalement l'être social des villageois – rappelle fortement celle du Frelimo faite par Christian Geffray. Ici aussi, on retrouve la position absurde des cadres locaux, « intermédiaires » généralement issus de minorités, pris dans la parole de l'État et devant faire appliquer des directives qu'ils savent inadaptées, voire complètement ineptes.

Mais contrairement au Mozambique, il n'y a pas de Renamo pour récupérer les frustrations des populations locales – d'autant plus frustrées qu'elles estiment avoir payé le prix fort pour aider à la libération du pays – et, contrairement au Brésil, il y a un État fort, dont la parole a été légitimée par une guerre longue et victorieuse. Le seul mouvement qui pourrait être comparé à la Renamo est le FULRO (Front unifié de lutte des races opprimées), mouvement ethno-nationaliste composé par une élite issue des minorités les plus pénétrées par le colonialisme, mouvement soutenu longtemps par la CIA (comme la Renamo par la Rhodésie), mais qui n'arrivera jamais à capitaliser localement les rancœurs et se perdra, contrairement à la Renamo (et aux missionnaires très actifs sur les plateaux du Vietnam), dans les discours au lieu d'agir (notamment en se réclamant du Champa, civilisation concurrente des Vietnamiens, etc.). Trop faible

instrument du « désir » des minorités donc, face à un État fort. On doit rappeler à ce propos l'intérêt récurrent de Christian Geffray à comprendre dans différents pays les modalités d'exercice de l'État. Avec chez lui, la conviction implicite, presque normative, qu'un État se doit d'abord d'organiser et garantir un système juridique, reposant sur une « croyance » forte qu'il se donne les moyens de légitimer par sa parole ; et que, quand il n'y a pas d'État pour garantir la parole, l'arbitraire et la violence s'installent (comme au Brésil où la « parole fausse » des patrons fait la loi).

Afin d'échapper à un État fort qui refuse de reconnaître ce qui fait leur être social spécifique, certains villageois kantou du Sud-Laos, fatigués de jouer les modèles de l'homme socialiste nouveau, sont partis reconstruire dans les années 1990 une « autre scène ». Se réinstallant sur leurs terres d'avant-guerre, ils ont reconstruit les villages à l'ancienne, cercle de longues maisons avec une maison commune centrale, et ont repris de grands sacrifices de buffles leur permettant d'y inscrire une forme de violence mémoriale. Alors que la scène guerrière a été « désertée », il y a reconstitution d'une scène sacrificielle, en apparence traditionnelle, mais en fait surdéterminée par l'histoire. Les sacrifices condensent la violence du guerrier traditionnel, tuant les buffles au sabre, et celle du combattant révolutionnaire. Les participants en effet exhibent volontiers durant ces cérémonies leurs médailles d'anciens combattants, et, bien que ces sacrifices soient officiellement interdits – au Laos comme au Vietnam –, ils sont tacitement encouragés et entretenus pour conserver leur prestige auprès de leurs camarades par de nombreux officiers et sous-officiers kantou, qui ont aujourd'hui rejoint les rangs de l'armée nationale.

On perçoit ainsi, même dans un contexte de bouleversement aussi radical et tragique que la guerre du Vietnam, la difficulté qui existe à tenter de changer brutalement de registre de valeurs, à devoir basculer vers un nouveau discours de vérité, dès l'instant que l'on touche à des pratiques sociales considérées comme fondatrices. On en revient à la question concernant l'articulation des discours dans le cas du guerrier et dans celui du soldat, où la mise au jour de discours de vérité différents et de processus d'identification et d'affirmation identitaire, diversifiés et évolutifs, conserve néanmoins à l'idée de projet social guerrier comme à celle de communauté de sentiments leur force mobilisatrice. Les analyses de Christian Geffray à cet égard, non seulement, restent pertinentes pour les contextes qu'il a étudiés, mais permettent aussi d'ouvrir des perspectives comparatistes, comme celle évoquée ici, dont j'étais heureux de pouvoir discuter avec lui.

La guerre comme projet et la construction sociale de l'ennemi

GÉRALD GAILLARD-STARZMANN

La phrase qui me semble le mieux caractériser l'apport de Christian Geffray à l'analyse des sociétés en guerre c'est : « La guerre comme projet de vie. » Il est le premier, à ma connaissance, à avoir formulé les choses en ces termes et il en fait un usage véritablement problématique, la formulation pouvant se retourner parfois en son contraire, selon les niveaux d'analyse.

MARC HENRI PIAULT

De fait, cet aspect de l'analyse de la guerre comme constituant un projet d'organisation sociale est véritablement neuf – et cela a été bien souligné dans les présentations. Projet social, mais également projet de bonification, transformation, création proprement dite. À travers la guerre, on a la constitution dans l'armée d'un corps social qui progressivement fabrique, et je crois ne donne pas seulement des illusions, mais construit réellement du pouvoir, qui va se réaliser par la victoire promise et s'inscrire dans une réalité, et qui peut se structurer d'une façon plus durable.

ÉLIANE DE LATOUR

L'intérêt, dans cette idée d'un projet social, c'est également de comprendre comment varient les réponses au projet proposé. Je n'ai pas travaillé spécifiquement sur le conflit de la Côte d'Ivoire qui vient d'éclater¹, mais en raison de ma familiarité avec ce pays je suis amenée à devoir répondre à des questions de journalistes, ou même de collègues, sur le sujet, et donc à suivre les choses d'assez près. Il est vrai qu'on voit bien comment va se faire l'enrôlement des jeunes de chaque côté, dans chaque camp, au Sud et au Nord, par les loyalistes et par les rebelles – et comment cela peut marcher. Cela va très largement marcher à mon sens tel que Geffray

1. Le conflit a éclaté en septembre 2002 par une mutinerie et se poursuit depuis en crise politico-militaire, avec des périodes de conflits armés suivies d'accalmie et de négociations, entre les Forces armées nationales de Côte d'Ivoire fidèles au président Laurent Gbagbo, au Sud, et les rebelles des Forces nouvelles, au Nord.

l'a décrit pour le Mozambique : ces jeunes, de fait marginaux, paupérisés, etc., qui tout à coup deviennent des guerriers avec des armes modernes. Cela dit, il n'y a pas un déterminisme social absolu, et on ne peut pas généraliser. Récemment, un journaliste m'a demandé : « Mais tous ces gens du ghetto, ne vont-ils pas être instrumentalisés de manière quasi automatique ? » J'ai répondu par la négative, car il y a aussi des formes de résistance à cela. Un projet de guerre n'est pas forcément un bon projet pour tous les marginaux : il y a aussi une répugnance à y aller du fait d'une haine du politique, d'un individualisme forcené et de toute une série d'autres choses qui font qu'ils n'iront pas. Quoi qu'il arrive, ceux-ci iront se cacher, plutôt que de se faire enrôler spontanément. Il y a de multiples formes de pensées chez les marginaux, et il ne faut pas leur prêter d'automatisme, même s'il est vrai que la guerre peut souvent constituer pour eux une sorte de podium.

MICHEL AGIER

Une question liée – et qui se retrouve dans tous les conflits – est celle de la fin du projet, celle de la sortie de la guerre. Le problème qui se pose alors est celui de la démobilisation sociale et de la recomposition sociale, alors que la guerre a composé d'une certaine façon son ordre. En particulier, dans le cas des guerres civiles, comment recomposer dans un tout les ennemis d'hier ? On le voit aujourd'hui en Colombie, en Côte d'Ivoire ou ailleurs, les problèmes de démobilisation sont considérables, parce que ce n'est pas la seule négociation politique qui permet de démobiliser : elle est un fait mineur par rapport à l'importance sociale prise par ces groupes en guerre qui doivent être réintégrés.

ÉLIANE DE LATOUR

D'ailleurs, en Côte d'Ivoire, la démobilisation est à l'origine de la rébellion. Au départ du conflit, il y a un problème de démobilisation de soldats.

MARC HENRI PIAULT

Un autre aspect important est qu'il faut – pour que le projet guerrier tienne – qu'il y ait une compréhension partagée de ce qu'est l'ennemi et de l'attitude à tenir à son encontre. Il y a en fait toute une construction sociale et culturelle de l'ennemi, sur laquelle Geffray a insisté, et que j'ai trouvée particulièrement intéressante aussi dans la présentation d'Yves Goudineau (cf. *supra* : 94-97). Il est important dans tout conflit – et ce n'est pas aussi évident qu'il semble – de savoir où est et qui est l'ennemi. C'est-à-dire savoir comment et de quoi il est formé, et s'il est vraiment

constitué d'hommes comme vous : quelles circonstances et quelles conditions font que, parmi les ennemis, il y en a qui ne sont pas des hommes comme vous ? Ainsi, nous dit Goudineau dans le contexte de la guerre du Vietnam, les Kantou ne peuvent traiter les Américains en hommes, comme eux, puisqu'il ne peut plus y avoir – dans ce contexte de guerre moderne – de têtes sacrifiées, et ils doivent donc transformer l'ennemi en autre chose, en l'occurrence en animal chassé. Le problème s'est posé un peu de la même façon, et vers la même époque, durant la guerre d'Algérie, même si les rôles sont en quelque sorte inversés entre armée et guérilla. Là, l'armée s'est constituée comme corps social sous la pression de l'abandon de la charge que le gouvernement légitime lui avait fait de gérer une société à sa place. L'armée s'est trouvée dans la position d'avoir à faire une guerre sans savoir précisément contre qui. Et comme elle ne pouvait pas faire une guerre contre ses propres concitoyens, puisqu'elle estimait que précisément l'Algérie c'était la France, et que tous les hommes y étaient ses concitoyens, elle a donc considéré que ceux qu'ils s'agissaient d'éliminer n'étaient pas véritablement des hommes. Et on ne faisait pas la guerre aux Fellaghas, là aussi on leur « faisait la chasse », ce qui est une conception de l'ennemi qui tend à le nier comme adversaire.

GÉRALD GAILLARD-STARZMANN

A contrario, en Guinée-Bissau, j'ai été frappé par le respect avec lequel les gens parlaient de leurs adversaires quand ils évoquaient la guerre de libération. Et c'est je crois intéressant d'essayer d'analyser pourquoi, selon les conflits, on a de telles différences dans la perception de l'ennemi. Peut-être qu'en Guinée-Bissau c'était une vraie guerre, pas un « projet » pour populations désocialisées, peut-être est-ce dû à la qualité politique du parti de Cabral qui a su préciser et expliquer à ses troupes les termes du conflit, peut-être y avait-il chez les insurgés un rapport à l'État qui n'était pas si éloigné structurellement de l'État colonial portugais... Tout cela fait une différence fondamentale avec une guerre où l'ennemi devient un animal à abattre.

Le devenir du conflit mozambicain

YVES GOUDINEAU

Je reviens sur ce que disait Marc Henri Piault précédemment sur le fait que tout projet social guerrier n'est pas forcément illusoire, parce qu'il y a une possibilité de victoire au bout. C'est sans doute vrai, mais si on se situe – ce qui était mon propos – dans le contexte de *La cause des armes*, on a le sentiment que Christian Geffray ne pense pas un instant que la Renamo puisse tenir longtemps. D'où son traitement de cette promotion individuelle des jeunes par la guerre comme illusoire, avec l'idée tacite qu'ils vont se retrouver dans une situation pire que celle où ils étaient au départ. Ou encore son analyse de l'illusion du projet social collectif de ces chefs de lignage, qui font alliance avec la Renamo parce qu'ils ont l'impression qu'elle leur offre un espace de socialisation que le Frelimo leur refuse. Il y a partout en filigrane la conviction que la Renamo, en dépit des mobilisations qu'elle a pu capitaliser, est condamnée à assez court terme parce qu'elle n'a pas de vrai projet politique. Pourtant, cette dernière a finalement réussi à perdurer jusque récemment et, d'une certaine manière, à se transformer. Comment l'expliquer, dès lors que les analyses de Geffray étaient fondées, et lui-même a-t-il été étonné et s'est-il posé ensuite la question ?

MICHEL CAHEN

Les analyses de Geffray sont évidemment à rapporter, d'une part, aux années dans lesquelles il a travaillé, qui correspondent au début des négociations qui se profilaient en 1989 avec, alors, une certaine chute de la dynamique de la Renamo dans la situation de guerre, et à rapporter, d'autre part, à la zone de son étude. À cet égard, il n'y a pas de raison de contester l'essoufflement qu'il y constate, quand il dit : « Au début les gens aimaient la guerre, maintenant ils aiment fuir... » Cela dit, je crois que sur la question du projet social guerrier il faut bien distinguer les moments, et voir à quel niveau celui-ci se situe au sein de la Renamo. Il est certain qu'il y a eu des situations, pendant ces années troublées, où des gens constataient qu'ils vivaient mieux avec une kalachnikov que

sans. Des contradictions qui, auparavant, auraient pu se résoudre au plan civil et qui ont été résolues de façon militaire. Geffray a eu raison de dire que ces jeunes soldats, engagés par rapt ou de façon volontaire, ont pu vivre alors cet engagement dans la Renamo comme un projet social, pas forcément à très long terme, mais qui leur semblait préférable à ce qu'ils vivaient précédemment. Surtout, il a bien montré que sans cela la mobilisation d'un corps armé n'aurait pas pu fonctionner. Maintenant, pour ce qui est de la direction de la Renamo, je crois que, très tôt, il ne s'agit pas de cela et qu'elle a un discours politique. J'ai eu la chance d'avoir accès à un petit bout de ses archives, de 1982 à 1986 (des documents internes, des transmissions, etc.), et ce qui est fascinant c'est d'y voir comment la totalité du vocabulaire utilisé est non seulement politique, mais qu'il est très exactement celui du Frelimo. L'ennemi est *haï*, mais l'ennemi est le modèle. L'objectif n'est pas, comme en Angola, d'éliminer l'adversaire, mais d'entrer dans la nation du Frelimo, et le chef actuel de la Renamo dit lui-même que « la Renamo est le produit du Frelimo ». Je pense que, dès le départ, les dirigeants de la Renamo ont compris que leur survie ne pouvait être que politique.

ISABEL RAPOSO

Le projet politique de la Renamo était malgré tout – et reste sans doute – assez court : c'était avant tout « *abaixo* », pour reprendre ses mots, c'est-à-dire contre tout ce qu'était le Frelimo. Son projet c'était la négation du Frelimo. Les dernières années de guerre, avec toutes les cruautés commises envers le peuple qu'elle tenait sous son contrôle, ont vu le soutien que la Renamo avait pu recueillir, s'affaiblir au profit du Frelimo. C'est en effet l'époque où Geffray fait ses enquêtes, et ses conclusions restent justes pour cette période. Mais après, je crois qu'il n'a plus suivi de près l'évolution de la situation. Or, en fait, après les élections, il y a eu un changement parce que la Renamo a eu une autre attitude, elle est devenue un élément de la société civile et politique, avec une ébauche de projet social, et une volonté plus explicite de participer à la gestion de l'évolution du pays. Pour donner une image assez parlante, je rappellerai que le chef de la Renamo vit aujourd'hui dans une grande maison qui fait face au palais du président !

MICHEL CAHEN

Oui, c'est exactement cela : la Renamo dès le début est un mouvement « *contra* ». Il est vrai que le Frelimo c'était « *abaixo* », « à bas » le féodalisme, etc., avec, un peu comme le Front de libération nationale (FLN) algérien de 1961-1965, des sympathies nombreuses et variées de certaines élites et d'intellectuels, depuis d'anciens curés à des maoïstes reconvertis

en passant par des généraux à la retraite... Par rapport à cela, la Renamo s'est posée en disant « *abaixo le abaixo* », « à bas les à bas » ! Et c'est un discours qui a été reçu, et qui l'est encore, surtout parce que beaucoup de Mozambicains en ont assez du pouvoir du parti unique, devenu hégémonique, et qu'ils sont prêts à utiliser un corps politique qui veut représenter leur refus. Cela a toujours été le cas en fait. Même dans les zones où Geffray avait constaté une fatigue de la guerre, imputée à la Renamo, les gens ont voté massivement en sa faveur lors des élections libres de 1994 et de 1999. La Renamo a toujours eu un pouvoir local, et au niveau global ses soutiens ont varié, se sont déplacés, selon l'évolution du conflit. Le problème reste que la Renamo – même si elle est maintenant inscrite dans la société et est effectivement une représentation sociale d'une partie de la population – est totalement incapable de faire de vraies propositions politiques alternatives. Son programme, finalement, est en gros le même que celui du Frelimo, simplement elle veut que ce ne soit plus les mêmes gens qui détiennent le pouvoir.

FRÉDÉRIC LÉTANG

Quand on parle de guerre comme projet social, il ne faut pas oublier de désigner également quels types de sociétés et d'économies sont derrière : comment ces guerres sont financées, quelle en est la base économique. Geffray m'avait dit à ce propos : « Aujourd'hui, il n'y a presque aucune guerre qui ne soit financée par le narcotraffic. » C'était bien après qu'il ait travaillé au Mozambique, et il s'intéressait alors à l'économie de la drogue en Colombie. Mais il estimait que, même pour l'Afrique, la constitution de sources d'approvisionnements financiers était un moteur de la guerre. Qu'en a-t-il été en fait pour la Renamo ?

MICHEL CAHEN

Rien vraiment de tel pour la guerre civile mozambicaine. Un tout petit peu de trafic d'ivoire de défenses d'éléphant, mais il n'y en avait déjà plus beaucoup et, ensuite, les écologistes sont passés par là et le marché s'est tari. Quant à l'idée d'une Renamo financée par l'Afrique du Sud, idée largement répandue et à laquelle, je crois, souscrivait en partie Geffray, elle est presque entièrement erronée. L'Afrique du Sud a financé les télécommunications ; pour le reste c'est une guerre qui s'est financée elle-même. Pourquoi donc acheter des fusils, alors qu'il suffisait d'aller à la caserne du Frelimo d'à côté ? Le combat durait trente secondes, et on prenait toutes les armes ! C'est une guerre qui a ponctionné la population, mais qui n'est pourtant pas une guerre d'appropriation, parce qu'il n'y a pas eu d'accumulation du capital.

Situation de *La cause des armes*

ÉLODIE BOUTONNET

Peut-on apprécier l'impact qu'a pu avoir le travail de Christian Geffray, sur la guerre au Mozambique, pour l'analyse de la guerre en Afrique d'une manière générale, voire au-delà ? Ou, en tout cas, apprécier comment se situe sa contribution dans le champ de ce type d'études ?

CHRISTINE MESSIANT

Quand j'ai travaillé sur les nouvelles théorisations des conflits, soit pour la période post-guerre froide, soit pour la période récente dite de la globalisation, ce qui m'a frappé c'est à quel point elles étaient en régression par rapport aux analyses de Geffray, notamment par rapport aux aspects de son travail théorique qui viennent d'être soulignés, dans les interventions de Michel Cahen ou d'Yves Goudineau. Il y a, en fait, deux essais de théorisation qui dominent à l'heure actuelle et qui correspondent – pour le dire vite – l'un à une vision des guerres comme prédation, l'autre comme destruction.

La première vision est généralement portée par des chercheurs travaillant pour les institutions internationales, la Banque mondiale en particulier, lesquelles prétendent vouloir comprendre les conflits dans le but d'y mettre fin. L'idée qu'ils défendent est qu'on ne peut plus identifier de conflits de valeurs, ou de grands courants politiques derrière les guerres : elles n'ont plus de « sens » et se résument, le plus souvent *in fine*, à diverses formes de pillages, à attaquer des richesses pour s'en emparer. Ce discours, qui entend entraîner une révision de l'analyse de l'ensemble des conflits depuis la fin de la guerre froide, aboutit, entre autres conséquences, à la dévalorisation par avance et à la criminalisation de toute forme de rébellion.

La deuxième vision se situe, quant à elle, dans le contexte de la globalisation ou mondialisation. Elle part aussi de la disparition des idéologies, des grands récits, des valeurs partagées... Mais elle théorise les guerres contemporaines en termes de destruction : elle met en exergue les jeunesse

droguées, les « Rambos » qui tuent pour tuer, etc. En un mot, selon cette dernière, les conflits seraient aujourd'hui le plus souvent fondés sur la violence gratuite – guerres sans buts et sans causes – et sur un désir puissant de détruire.

Les deux visions, même si elles sont assez différentes, se rejoignent en ce qu'elles correspondent à un mode de pensée qui est d'abord fondé sur notre propre évolution idéologique, c'est-à-dire sur l'entrée dans la grande démocratie mondiale – célébrée par les organisations internationales – où on sait qu'il y a, d'un côté, la loi et, de l'autre, des périphéries barbares, que tous ces discours s'empressent de criminaliser. Il est, à l'heure actuelle, malheureusement difficile pour les chercheurs d'échapper à ces présupposés idéologiques, tant ils sont prégnants sur la scène internationale et, généralement, les chercheurs doivent d'abord y sacrifier avant de pouvoir proposer autre chose.

Pourtant, il y a d'autres enjeux dans les guerres que la prédation ou la destruction ! Une des forces, par rapport à toute cette littérature récente, des analyses de Geffray est justement qu'elles montrent bien, à travers l'exemple de la Renamo mozambicaine qui est l'exemple même d'une guérilla barbare, que ce n'est absolument pas de cela dont il est question, et qu'il y a des mécanismes sociaux propres – dont on vient de parler – à mettre au jour. C'est en cela que son travail reste, particulièrement aujourd'hui, novateur. Pour moi, c'est évidemment dans cette ligne d'analyses qu'il faut continuer à chercher.

MICHEL AGIER

Cette approche qu'avait Geffray, qui est fondamentalement une anthropologie sociale de la guerre et des forces de la guerre, se réplique très bien dans bon nombre de cas. Je pense au Parti des travailleurs du Kurdistan (PKK) et au cas turc, où la force des forces armées est justement de faire autre chose que la guerre, c'est-à-dire de recréer de la communauté. Ou encore aux Forces armées révolutionnaires de Colombie (FARC) : leur discours marxiste, tenu par une vieille élite paysanne et quelques derniers survivants des années 1950, y compris le chef actuel¹, tend à faire écran sur la réalité idéologique du mouvement, sur sa pratique sociale véritable. Celle-ci consiste à enrôler de très jeunes urbains marginalisés, à créer de l'emploi avec un maigre revenu mais qui, dans ce contexte, est quand même important et, surtout, à offrir un cadre communautaire avec des normes, un cadre de vie, d'habitat, de rencontres amoureuses – tout ce

1. Il s'agissait de Manuel Marulanda, décédé en mai 2008.

qui concerne le sexe, l'alcool, la famille, la solidarité, etc. Et tout cela constitue non seulement une société en guerre, mais aussi une société dans la guerre. C'est ce qu'avait su analyser Geffray dans le conflit mozambicain, et c'est ce qui en fait une référence pour comprendre d'autres groupes en guerre.

MICHEL CAHEN

J'ajouterai une considération annexe. Nous savons tous qu'aujourd'hui les écrits en anglais ont une domination presque sans partage, et c'est vrai aussi pour l'Afrique dite lusophone où les auteurs anglophones, Américains notamment, ne se réfèrent généralement plus à aucune source en portugais – et encore moins en français. Pourtant, il y a une exception – qu'ils se sentent obligés de citer – c'est *La cause des armes* de Geffray. À ceci près que, comme l'ouvrage n'a pas été traduit en anglais – mais seulement en portugais –, ils s'y réfèrent souvent fautivement, au point que l'on se demande parfois s'ils l'ont compris, voire même s'ils l'ont vraiment lu. Ce qui d'ailleurs ne fait que confirmer le côté régressif de ce type d'études qui vient d'être souligné.

EMMANUEL TERRAY

L'un des aspects qui m'a marqué quand j'ai lu *La cause des armes*, c'est que Geffray y opère un véritable renversement d'optique par rapport aux analyses préalables des ressorts du conflit mozambicain. En cela il est proche de Charles Tilly², cet historien américain qui a proposé une relecture complète de la guerre de Vendée. Tilly part du cliché classique sur la guerre de Vendée et dit que la guerre de Vendée ce n'est pas du tout cela ! C'est une guerre de paysans exploités et dominés par la bourgeoisie des villes, par les marchands de grains, de bétail, les usuriers... C'est la guerre qu'ils mènent contre cette exploitation et contre l'économie marchande en général – et ils prennent l'idéologie et les cadres qu'ils trouvent sur place, c'est-à-dire les nobles, les prêtres, etc. Mais en réalité, pour eux, c'est tout à fait secondaire, et l'essentiel c'est de se battre contre cette bourgeoisie des villes. Je ne veux évidemment pas dire qu'il y a analogie entre les deux situations – car dans le cas mozambicain on a affaire à une guerre civile, pas à une révolte paysanne –, mais que dans cette opération de renversement par rapport aux clichés on peut voir, même si Geffray n'a apparemment pas lu Tilly, une proximité intellectuelle entre les deux démarches.

2. Charles TILLY, *La Vendée. Révolution et contre-révolution*, Paris, Fayard, 1970.

Identification et engagement du sujet dans sa parole

Cette partie traite du cœur de la démarche théorique de Christian Geffray, abordée publiquement de manière explicite au cours des six dernières années de sa vie et qui a parfois donné lieu à de vives controverses, dont on retrouve ici les principales lignes de clivage dans les présentations, puis dans les discussions. Nous ouvrons donc le débat par la conférence canadienne de Geffray, « Anthropologie et discours analytique », où il revient de manière synthétique sur sa démarche. Éliane de Latour s'y confronte à partir d'une comparaison avec ses propres terrains, où des guerriers sont également en quête de reconnaissance par autrui de leur valeur, mais elle rejette le cadre analytique pour aborder ses situations, le corps social étant, en quelque sorte, trop peu déterministe et les modes de légitimation trop variés. Alban Bensa poursuit la critique, en interrogeant la pertinence d'appliquer à un groupe d'individus des concepts psychanalytiques, ce qui revient à finalement considérer les règles sociales comme inconscientes, et donc à nier la part de conscience dans le conformisme tout autant que l'autonomie du sujet face aux institutions. Gérald Gaillard-Starzmann lui répond en convoquant l'histoire de l'anthropologie, pour montrer en quoi la démarche de Geffray apporte des explications satisfaisantes à des comportements sociaux exotiques jusque-là renvoyés à la singularité des cultures. Dominique Simonney s'attache à préciser les concepts analytiques en jeu pour lever quelques malentendus entre psychanalyse et anthropologie – notamment autour de l'inconscient et du sujet –, alors même que la première, avec Freud et Lacan, a beaucoup emprunté à la seconde et que Geffray, dans son emprunt inverse, montre en quoi chacune a son propre champ. Patrick Leduc prolonge cette déconstruction du projet théorique de Geffray, pour en montrer la cohérence à travers la cohérence de ce qui en constitue le pivot, la logique de la parole, et pour comprendre – au-delà des controverses entre anthropologie et psychanalyse – les effets d'une relecture des sciences sociales à partir d'un tel point de départ.

Anthropologie et discours analytique¹

Christian Geffray

Conférence éditée par Yann Guillaud

Avertissement

En hommage à Christian Geffray (1954-2001) et pour favoriser une plus grande diffusion de ses travaux, la revue Anthropologie et Sociétés publie cette conférence inédite, intitulée « Anthropologie et discours analytique », donnée le 7 décembre 2000 à l'université Laval, à Québec. À l'époque post-doctorant au Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (Célat), je m'étais chargé d'organiser la venue au Québec de Christian Geffray, conjointement invité à l'université Laval par le Département de sociologie et le Célat. C'est à ce titre que j'édite ce texte à partir des notes de l'auteur complétées ponctuellement par mes propres notes prises durant son exposé. Celles de l'auteur étant très synthétiques, la mise en forme littéraire est donc de ma responsabilité même si j'ai collé le plus possible à la tonalité du texte exposé. Signalons aussi que les intertitres sont de moi.

Nous invitons le lecteur qui souhaiterait approfondir le sujet à se reporter à l'ouvrage de l'auteur, Le nom du maître (Geffray, 1997), et en particulier à la deuxième partie du livre où le contenu de cet exposé est traité de manière très détaillée. Pour une présentation plus générale des travaux de Christian Geffray, le lecteur peut consulter mon essai bibliographique « La valeur des biens contre les Hommes de valeur. Sur "l'anthropologie analytique" de Christian Geffray »² où sont présentés ses grands thèmes de recherche, en particulier la démarche qui a consisté, au fil de ses ouvrages, à prendre en compte différents concepts développés par la pensée psychanalytique pour mieux appréhender le social.

Enfin, nous tenons à remercier la compagne de Christian Geffray, Pascale, de nous avoir fait confiance pour ce travail d'édition. Nos remerciements vont aussi à Frédéric Létang pour avoir retrouvé ces notes et à la rédaction de la revue Anthropologie et Sociétés pour avoir immédiatement accepté ce projet d'édition. Ce modeste travail est notre façon de « rendre » à Christian Geffray le soutien et l'amitié jamais démentis depuis notre première rencontre amazonienne en 1992 et, surtout, de mettre en lumière le caractère heuristique de ses travaux et d'appeler de nos vœux que ces propos soient largement discutés.

Paris, août 2001

1. Initialement publié dans *Anthropologie et Sociétés* (Québec, université Laval), 2001, XXV (3) : 137-151, parfois cité sous le nom de « conférence canadienne ». (NdE)

2. *Anthropologie et Sociétés* (Québec, université Laval), 2001, XXV (3) : 123-136.

Introduction

Il convient, avant de commencer ma présentation, d'évoquer en quelques mots mon expérience comme anthropologue pour situer ma position vis-à-vis de la pensée psychanalytique : Freud et Lacan. Préciser les origines d'une interrogation théorique est toujours important, mais peut-être l'est-ce encore davantage dans mon cas puisque les thèmes sur lesquels j'ai travaillé ne sont pas ceux que l'on trouve d'ordinaire à la croisée des sciences sociales et de la psychanalyse. Je n'ai ainsi aucune expérience de recherche, par exemple, sur les mythologies, les cosmologies ou la « culture » au sens de Lévi-Strauss, ni sur les systèmes de représentations, sur les pratiques magiques, la sorcellerie ou la religion... ni sur la sexualité. J'ai, en effet, commencé par travailler sur la parenté avec mon premier livre *Ni père ni mère* (Geffray, 1990 a). Mais, même là, il s'agissait d'une réflexion inspirée par « l'anthropologie économique ». Cependant, c'est sur ce thème que j'ai commencé à étudier Lacan ; au moins la conception du signifiant qui s'est avérée être la définition la plus raisonnable du *nihimo* makhuwa, ce nom de clan transféré à l'initiation. Avec l'entrée en guerre, au cours des années 1980, des populations makhuwa dont j'avais étudié le système de parenté, j'ai été amené à enquêter sur les causes de la guerre civile mozambicaine exposées dans mon deuxième livre, *La cause des armes au Mozambique* (Geffray, 1990 b). J'ai poursuivi mes travaux sur la violence en Amazonie brésilienne à propos des assassinats sociaux et des formes paternalistes de servitude que j'ai retracées dans *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne* (Geffray, 1995). J'essaie de répondre dans ce livre à la question que l'on pourrait résumer ainsi, et de manière un peu brutale : pourquoi, en dépit de l'exploitation, les populations en cause aiment-elles leur maître ? Je termine actuellement une recherche sur le grand trafic de cocaïne en Amazonie (Geffray, 2000) et je vais, prochainement, travailler sur le Rwanda pour essayer de comprendre le mécanisme d'un génocide, ou comment l'on massacre ses voisins.

Tous ces thèmes d'apparence disparates ont en commun d'être entrés en résonance, pour moi en tous les cas, avec le discours ou les catégories de la psychanalyse sur deux grandes séries de questions.

1. Tout d'abord, sur la question de l'amour et de la haine dans la vie sociale, ce qui renvoie aux questions de la foi, de la parole et de la mort. L'importance de ces thèmes est évidente dans l'analyse de la guerre, tout comme dans l'étude des formes paternalistes de servitude pour assurer la mobilisation du travail et la sujétion, de même que pour la formation des

réseaux sociaux hors-la-loi. Avec la question de l'amour et de la haine, ou autrement dit avec la foi, la parole et la mort, nous avons l'essentiel de ce qui fonde un ordre social ; seule manque la question de la richesse.

2. Ensuite, sur la question de la naissance et de la mort des institutions qui, d'ailleurs, requiert elle aussi pour y répondre une conception de l'amour et du désamour, de la foi et de la parole.

Or, toutes ces questions sont contournées, sinon absentes, du discours de la sociologie (ou de l'anthropologie) positive depuis Durkheim jusqu'à Lévi-Strauss et Bourdieu. Nous pourrions même dire que ces questions sont refoulées, mais c'est là un autre exposé. Pourtant, la guerre et les autres thèmes que j'ai abordés ne m'ont pas paru pensables en toute rigueur à moins de poser ces questions, qui se trouvent justement posées, et bien présentes en revanche, dans le discours analytique. Non seulement ces questions sont présentes, mais encore elles sont pensées grâce en particulier à la catégorie de l'identification qui n'est pas une notion sociologique. La sociologie, bien souvent, s'obstine en effet à envisager « l'identité » sans concevoir l'identification. Or la psychanalyse articule précisément la notion d'identification à la question de l'amour et de la haine, dans un corps de concept rigoureux et cohérent. L'identification, par ailleurs, se trouve également en cause, explicitement, dans la question de la formation ou du délitement des institutions dans le texte de Freud « Psychologie des masses et analyse du Moi ». C'est donc par là que je suis venu à la lecture des psychanalystes pour tenter de résoudre des problèmes posés hors de leur champ et qui ne sont pas ceux qui les intéressent d'habitude, puisque ces problèmes ne sont pas ceux où les psychanalystes croient être le plus autorisés à donner leur point de vue.

C'est donc par un autre biais que l'anthropologie psychanalytique – qui s'occupe en général des mythes, des pratiques religieuses ou des systèmes de représentations – que j'ai été conduit à lire Freud et Lacan pour mes recherches anthropologiques, car la référence au discours analytique m'a été indispensable pour comprendre ce qui se passe dans les failles ou lors de la ruine des institutions que constituent respectivement la pègre et la guerre. L'idée centrale de ma démarche est qu'il y a et de la vie sociale en guerre et de la vie sociale hors-la-loi. Cela revient à se demander pourquoi les asservis aiment leurs maîtres – étant entendu que cet amour est suspendu à la foi dont ils créditent la parole de ces maîtres –, et pourquoi, avec la faillite de cette parole si elle survient, on n'est plus très loin du meurtre.

Freud a certes écrit sur la guerre, la Première Guerre mondiale en l'occurrence, de très beaux textes à propos de la levée collective de la censure sur le meurtre et ses conséquences. Cela nous apprend des choses sur les

névroses traumatiques de la guerre et sur le comportement effroyable de certains soldats, mais cela ne nous apprend rien sur ce qui nous intéresse, en tant que sociologues ou anthropologues : pourquoi la guerre éclate-t-elle ? pourquoi cette guerre-là ? Freud a écrit également de très belles pages, dans *Malaise dans la civilisation* ou dans *Avenir d'une illusion*, sur les processus identificatoires à l'œuvre dans la religion, par exemple, qui paraissent identiques à ceux qu'il observe au travail dans la névrose obsessionnelle. Beaucoup d'observations riches et importantes en ont été tirées, mais une fois admis ces acquis ou ces aperçus lumineux de Freud (et d'autres psychanalystes) sur la vie sociale, il n'en demeure pas moins que la religion n'est justement pas une névrose. Si on se contentait de dire cela dans le discours anthropologique, nos collègues s'en iraient en haussant les épaules et ils n'auraient pas tort ; considérer qu'ils résisteraient ainsi aux acquis de la psychanalyse n'est pas suffisant, comme nous allons le voir.

Mais puisque la psychanalyse concerne tout de même les sciences sociales par sa théorie de l'identification, et qu'il s'agissait pour moi d'essayer d'y voir clair, je me suis arrêté d'abord sur le texte « Psychologie des masses et analyse du Moi » (1921) où Freud expose lui-même sa propre thèse sur la vie sociale.

La thèse de Freud sur la vie sociale

Je rappelle donc la thèse de Freud qui est développée dans un texte devenu un grand classique de la psychanalyse : « Psychologie des masses et analyse du Moi ».

Au départ, il y a des gens quelconques, normaux, des « Moi », dit Freud qui se demande comment et pourquoi ces « Moi » en « groupe » peuvent révéler des comportements, sinon étranges, du moins insoupçonnés de ceux qui les connaissent dans l'intimité. C'est-à-dire insoupçonnés dans le cercle des familiers que Freud oppose, structurellement, au monde des inconnus dans lequel ils se meuvent sur la scène sociale. Signalons d'ailleurs que la dimension structurale de cette opposition entre familiers et inconnus a rarement été perçue, par la sociologie en tous les cas, et que sa signification est différente de l'opposition publique/privée, et sa portée est peut-être plus profonde. Quoi qu'il en soit, le problème de Freud est de comprendre comment ils font « groupe », masse. Comment il se fait qu'ils paraissent transfigurés, parfois, lorsqu'ils agissent sur la scène sociale en tant que membres d'un groupe, d'une foule ou d'une institution quelconque. Il s'agit de comprendre l'étrangeté du comportement du

sujet dans la foule, la foule de l'émeute par exemple (bien que cette image un peu réductrice ait pu être dommageable dans les interprétations ultérieures), ou encore la foule dans le cadre d'institutions aussi vénérables que l'Église ou l'Armée. En réalité, il s'agit de la foule dans n'importe quelle institution. On pourrait tout aussi bien évoquer l'étrangeté des comportements rituels, de sorte que Freud pose, en fait, la question de ce qui fait lien socialement et de la genèse de toute institution. C'est ce qui donne toute la portée à ce texte de Freud dont l'immense ambition constitue tout l'intérêt.

Freud développe une théorie psychanalytique de la vie sociale, du lien social, qui est entièrement suspendue à la catégorie d'identification. Pour illustrer sa thèse, Freud propose un schéma que nous allons reconstruire, pas à pas, en même temps que la démonstration. Ce schéma commence ainsi :

Moi

O

O

O

Il y a des « Moi » qui, ensemble, vont former une « masse », une foule, puis une institution. Ce groupe de gens quelconques, qui peuvent être trois ou dix millions, sont des gens matures (normaux) qui sont passés par l'œdipe, c'est-à-dire qu'ils ont passé deux identifications successives qui concernent au premier chef les psychanalystes dans leur pratique clinique mais qui, *a priori*, ne nous intéressent pas directement comme anthropologues. Je les rappelle brièvement.

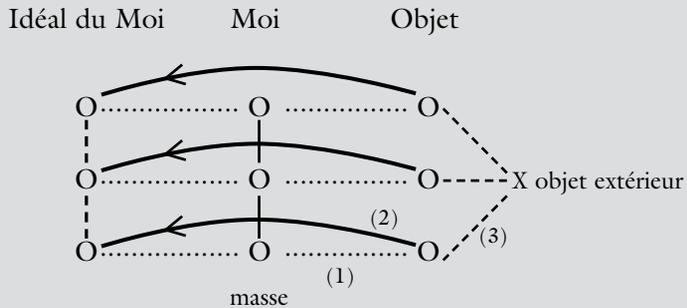
1. Avant l'œdipe, il y a « l'identification primaire » au père, pris comme modèle. Cette identification, où l'enfant admire et imite le père (ce qui en tient lieu fonctionnellement), est génératrice de l'instance du Moi qui se forme par différenciation à partir du Ça.

2. Puis il y a l'œdipe, c'est-à-dire « l'identification secondaire » au terme de laquelle le sujet incorpore, cette fois, les idéaux véhiculés par le père. Le père est aimé, mais il y a une équivoque, car il est à la fois jaloué et admiré. Cette nouvelle identification permet à l'enfant simultanément d'écarter le père (en tant qu'il est jaloué) tout en l'incorporant, de telle sorte qu'une nouvelle instance se forme par différenciation à partir du Moi cette fois : c'est l'Idéal du Moi.

Donc si tout le monde va bien, c'est-à-dire si chacun dispose d'un idéal, le schéma devient alors le suivant :



Pour autant que ces gens s'ébattent sur la scène de la vie sociale comme membres d'une « masse » quelconque, d'un groupe ou d'une institution, il se passe alors entre eux quelque chose comme un « miracle » selon Freud. Ce miracle, c'est le processus au terme duquel « l'individu abandonne son idéal du moi et l'échange contre l'idéal de la masse incarné dans le meneur » (Freud, 1921 : 68), en vertu de quoi les individus s'identifient entre eux. Le schéma complet de Freud (*ibid.* : 54) est le suivant :



L'objet, à savoir l'image du meneur, est perçu par la population des « Moi » (relation 1 sur le schéma) qui, individuellement, s'identifie à lui, c'est-à-dire le met à la place de son Idéal du Moi (relation 2 sur le schéma). Or, comme toute la population s'identifie au même objet, l'image du meneur, il y a alors identification entre ces « Moi » (relation 3 sur le schéma) qui forment par conséquent une « masse » dont l'idéal est incarné par l'objet extérieur, le meneur. C'est donc en vertu du fait qu'il ont mis « un seul et même objet à la place de leur idéal du moi [qu'ils peuvent], en conséquence, [s']identifier les uns avec les autres » (Freud, 1921 : 54). Telle est la « communauté significative » des membres de la masse, selon Freud, autorisant leur identification mutuelle, du « troisième type », en vertu de leur commune identification individuelle au meneur.

Comme cette identification est au principe de l'existence des « masses », ou unités identificatoires quelconques (rassemblant n sujets) qui constituent la substance de toute vie sociale, c'est la vie sociale tout entière, en fait, qui procède de cette identification « d'un type particulier ». Ce lien identificatoire, « du troisième type », est donc tout simplement le lien social et représente la thèse de Freud sur la vie sociale. Par conséquent, cette thèse ne concerne pas directement les analystes, mais elle aurait dû nous intéresser au premier chef, nous autres sociologues ou anthropologues, bref tous ceux qui s'intéressent à la vie sociale. Or, cette thèse freudienne sur le lien social n'est pas triviale.

Commentaires sur la thèse de Freud

Le mouvement décrit par Freud est en réalité double, même si cette dualité n'est que suggérée par Freud. D'une part, il y a substitution de l'Idéal du Moi par le meneur, écrit Freud, et plus précisément par son image, séparée de « l'objet extérieur » sur le schéma complet représenté par X. On est dans l'imaginaire puisque ce n'est évidemment pas la personne du meneur qui vient à la place de l'Idéal du Moi. Mais, d'autre part, il y a aussi échange des idéaux, car le meneur ne fait qu'incarner ici un « Idéal de la masse » comme dit Freud, un idéal qui est donc séparé de sa personne propre, laquelle n'est que le vecteur, la fonction, qui permet à l'échange de s'accomplir. L'échange de l'Idéal de la masse contre l'Idéal du Moi de ceux qui l'écoutent est le processus en vertu de quoi ils font « masse » et cette procédure s'accomplit cette fois dans l'ordre symbolique.

Je propose de formaliser ce processus symbolique de façon simple, je crois, en notant que les « groupes/masses », à savoir les unités identificatoires quelconques qui constituent la substance de toute vie sociale, résultent d'un processus tel qu'un même Idéal de la masse, I' , vient se substituer aux idéaux des différents Moi qui la composent, mettons I_1, I_2, I_3, \dots , soit :

$$\begin{array}{c} I' \\ \hline I_1, I_2, I_3 \dots \end{array} \rightarrow \text{« masse » (unité sociologique, « atome social »)}.$$

C'est une autre façon d'écrire le schéma de Freud et cela ne dit rien de plus que ce que dit Freud lui-même. Mais cela permet de mettre en évidence à quel point cet Idéal de la masse, I' , occupe alors une place tout à fait stratégique dans le raisonnement de Freud. Nous remarquons ainsi que cet « idéal de la masse » n'est évidemment pas une catégorie analytique ; alors d'où vient-il ? qu'est-ce que c'est au juste, I' ?

Tout mon propos, ma seule préoccupation peut-être dans *Le nom du maître*, a consisté à éclaircir la signification de cette notion non psychanalytique qu'est « l'idéal de la masse », tout en jouant le jeu de l'hypothèse freudienne, je crois, sans réserve. Car si Freud répond effectivement à la question, c'est justement sa réponse qui pose problème. Il écrit en effet que « le père originaire est l'idéal de la masse » (Freud, 1921 : 67). Donc que l'idéal de la masse, c'est le chef de la horde. Autrement dit, c'est à cet endroit précis du raisonnement que Freud mobilise le mythe du totem. Or, cette réponse me paraît difficilement acceptable. En fait, il me semble que c'est justement cette clôture du raisonnement analytique sur l'étrange mythe de *Totem et tabou* (1912-1913) qui nous embarrasse comme sociologues ou anthropologues. C'est cela qui empêche, me semble-t-il, de faire la différence entre une névrose et une religion, ou de comprendre pourquoi la guerre éclate. Nous y reviendrons donc un peu plus loin.

Quoi qu'il en soit, si l'on admet le meneur freudien, à savoir l'existence de cette fonction génératrice du lien social, et c'est toute la découverte de Freud dans ce texte, alors on peut essayer de préciser un peu les choses, ou essayer de les dire autrement.

On observe, par exemple, que ce que Freud appelle « masse » résulte d'un processus au terme duquel les membres d'une population quelconque s'identifient entre eux, ce qui revient à dire aussi qu'ils accèdent, par la grâce de la fonction du meneur, à une représentation commune d'eux-mêmes, une image commune qui permet à chacun de se reconnaître et donc de s'aimer un peu lui-même à travers cette image, à travers la représentation collective du groupe. C'est même pour cela que chacun se réclame membre du groupe. En termes analytiques, la représentation commune est érigée en objet de la libido narcissique, déssexualisée, de ses membres. Par exemple, lorsqu'un sujet parle en vertu de son identification à la population, des intellectuels, des ouvriers, des français ou des Québécois (c'est-à-dire qu'il dit : « en tant qu'intellectuel [ouvrier, Français ou Québécois...] je pense ou fais ceci ou cela »), on peut toujours entendre : « en tant que [ce nom-là], je m'aime ». Et si le sujet peut faire cela, et parvenir ou continuer à s'aimer en tant qu'intellectuel ou Français, etc., c'est qu'il y a, ou qu'il y aura eu, l'intervention d'une personne tenant lieu de meneur à un moment quelconque de la vie du groupe envisagé (un Sartre, un De Gaulle...), ce meneur parle, ou aura parlé, à l'adresse de cette population (ou à une autre en son nom), en vertu de quoi une image commune d'elle-même est érigée dans laquelle ses membres se reconnaissent et parviennent à s'aimer comme tels, à s'aimer en tant que tels,

c'est-à-dire en tant qu'éléments de l'ensemble constitué par la fonction du meneur. Ce que Freud appelle la « masse » suppose cette représentation commune de soi érigée dans l'imaginaire en objet de la libido narcissique de chacun des n sujets. En ce sens, la « masse » est l'agglomérat identificatoire qui résulte de la fonction du meneur, pour autant que le meneur ait rendu possible l'érection de cette représentation commune de soi. Cette représentation commune conditionne d'ailleurs l'accès de ce rassemblement de sujets à la motilité sociale, c'est-à-dire à l'action collective sur la scène sociale en tant que groupe, qu'il s'agisse d'une manifestation pacifique ou d'une insurrection armée, en passant par le simple exercice du rite.

En formulant les choses ainsi, tout ce que je me permets d'ajouter au raisonnement de Freud, tout en demeurant complètement dans la perspective freudienne il me semble, c'est que dans la mesure où la représentation commune se présente comme condition d'accès à la motilité de l'ensemble en tant que tel, alors cette représentation devrait être envisagée comme une instance propre de la vie sociale. Instance qui est tout imaginaire dans son principe et qui, finalement, ressemble beaucoup au Moi dans sa nature et sa fonction imaginaires, mais qui est bien distincte du Moi, évidemment, sinon on ne comprendrait rien. J'ai dénommé cette instance le « Nous » dans *Le nom du maître*. Le Nous est cette représentation commune de soi, érigée en objet du narcissisme de ceux qui s'y représentent, s'y reconnaissent, et qui conditionne leur accès collectif à la motilité, à l'action commune, en tant que groupe. Par là, ce sont bien les caractéristiques d'une instance analogue au Moi qui, lui, est la condition de l'accès à la motilité du sujet. Si le Moi est le nom de la fonction imaginaire, selon Milner (1995 : 56), alors le Nous est un autre nom de la même fonction. En fait, il est l'instance subjective imaginaire résultant de l'intervention, toute symbolique, du meneur dans la substitution métaphorique des idéaux.

La nécessité du meneur

Mais pourquoi faut-il l'intervention du meneur (ou quelque tenant-lieu) pour que se noue le lien social, c'est-à-dire pour qu'il y ait un « groupe » ? Freud évoque le fait que cette intervention, l'opération de la fonction du meneur, suppose l'existence diffuse parmi la population en cause d'une sorte d'angoisse sociale. Mais il développe assez peu cette condition de l'intervention de la fonction du meneur. Disons, schématiquement, que pour que la fonction opère il faut, à la fois, que la continuité des liens de reconnaissance qui tissent la trame de la vie sociale ait été rompue quelque part et que les gens (populations de Moi) en souffrent de

manière narcissique (forcément). Ces gens sont affectés d'une souffrance commune et donc d'un désir commun de s'en dégager, mais ils ne le savent pas encore en tant que groupe parce qu'ils ne disposent pas encore d'une représentation commune de cette souffrance et de ce désir. Le meneur ne surgit donc qu'à la faillite de la parole énonçant l'idéal d'une institution qui le précède. C'est une disposition subjective collective très facile à observer sur le terrain et verbalisée de façon souvent limpide. On est au plus proche ici des discours concrets effectivement prononcés, comme j'ai pu le constater dans la guerre au Mozambique (Geffray, 1990 b) ou dans les mouvements sociaux amazoniens comme les collecteurs de caoutchouc avec leur discours sur le « peuple de la forêt » incarné par Chico Mendes (Geffray, 1995).

De ce point de vue, le meneur est ce Moi singulier qui se fait reconnaître par les institutions qui ne reconnaissent pas, elles, le désir commun véhiculé dans ce qu'on appelle l'Opinion d'une population quelconque (celle qui souffre). Une population dont les membres sont la proie d'un désir commun, mais en mal d'expression commune et donc aussi d'objet commun représentable. D'où la notion d'angoisse sociale, qui est la cristallisation d'un désir sans objet.

Or, le meneur reconnaît justement ce désir latent, encore délié et dépourvu de représentant (au sens freudien) dans la population. Autrement dit, le meneur devient lui-même ce représentant du désir commun. Il vient occuper la place d'un maillon neuf à l'endroit précis où s'est rompue la chaîne de la reconnaissance. Par la grâce de sa personne, les membres des populations en cause reconnaissent alors leurs désirs disparates comme étant identiques et communs. En se faisant une représentation identique et commune de ce désir, alors seulement dans le mouvement de cette alchimie identificatoire, les populations accèdent à la motilité susceptible de les conduire à la satisfaction de leur désir, éventuellement par l'entrée en guerre comme au Mozambique, ce qui explique que cela se fasse alors dans la joie...

Cela permet de comprendre aussi comment le meneur tend à « prendre la place », comme dit Freud, des Idéaux du Moi des membres de la population puisque c'est lui qui réintroduit, dans la chaîne des idéaux collectifs, l'Idéal nouveau (ou ressuscité) dont l'absence interdisait aux sujets frustrés de se reconnaître dans les institutions existantes et donc de se satisfaire d'eux-mêmes, c'est-à-dire de satisfaire leur Moi (en souffrance narcissique). S'ils ne s'aimaient pas avant, ils y parviennent en revanche dans le Nous dès qu'ils sont en mesure de dire, ou laisser entendre, « en tant que *ceci*, je m'aime » ; et le *ceci* est toujours un nom propre ou la

transformation d'un adjectif ou d'un nom commun en nom propre (écrit donc avec une majuscule) : Intellectuel, Ouvrier, Français, Québécois, Femme, etc.

Le Nous et le On

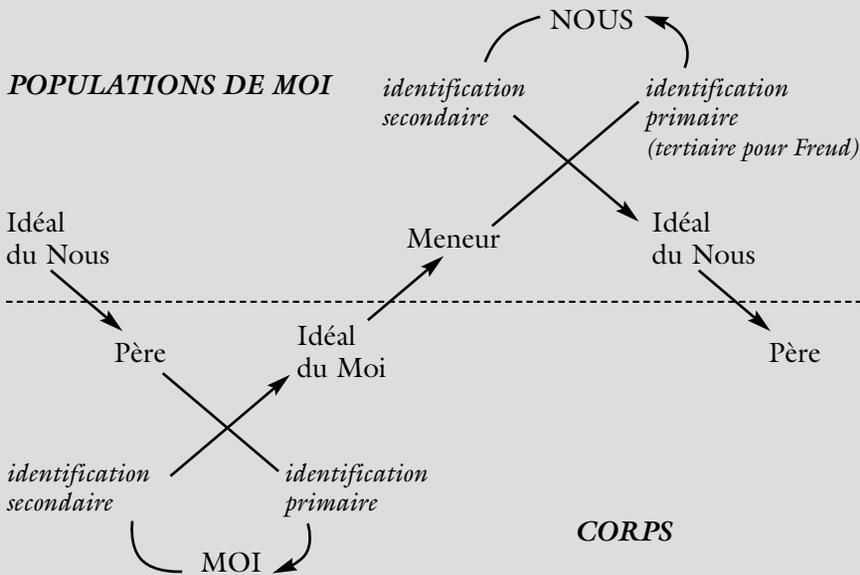
J'évoque ce développement sur la fonction du meneur pour faire valoir un processus que Freud n'avait pas remarqué dans son raisonnement. Le « Nous » comme instance subjective se forme lui-même par différenciation à partir de ce que j'avais appelé, dans *Le nom du maître*, « l'Opinion » et que j'appelle plus volontiers aujourd'hui le « On ». Ainsi, On souffre, On désire, mais On ne sait pas trop quoi... « Ça » s'exprime de façon individuelle, disparate, éventuellement complètement contradictoire. L'opération identificatoire dont le meneur est le vecteur, la matrice, est cette opération qui permet qu'un Nous se différencie à partir du On, ce qui suppose une nomination et une représentation commune de soi par la population en cause. Cette nomination permet à la population d'agir et d'intervenir sur la scène sociale pour la transformer conformément à l'idée que la population se fait de son désir.

La relation du Nous relativement au On s'est présentée à moi au départ sous la forme d'une curiosité. Dans un autre texte de Freud, *Le moi et le ça* (1923), où sur plusieurs pages (269-270, 282 et 298-299) il est frappant de pouvoir substituer le « Nous » de la vie sociale au « Moi » de Freud et « l'Opinion » de la vie sociale au « Ça » de Freud. La signification de cette substitution intégrale est limpide : si le Moi est le site, l'agent et le résultat tout à la fois de la liaison de désirs déliés dans le Ça, le Nous est le site, l'agent et le résultat de la liaison de désirs déliés dans le On. La correspondance est suffisamment troublante et radicale pour considérer qu'il y a dans cette coïncidence la manifestation d'un phénomène profond, structural, qui mérite réflexion et qui manifeste l'universalité de certaines fonctions du sujet mises en évidence par Freud.

En soulignant ceci, je voulais juste signaler que le Nous comme catégorie analytique n'a de portée heuristique que s'il est rapporté de façon topique et dynamique aux discours disparates de l'opinion : à ce qu'On dit. Le Nous se sépare du On par l'opération de la fonction du meneur et de l'agglomération identificatoire qu'elle engendre, mais aussi par l'homogénéisation des discours qu'elle implique, comme par exemple l'anticommunisme au Mozambique ou le discours sur l'écologie amazonienne. Ainsi, le Nous peut avoir un rapport très lointain avec les désirs exprimés par le mouvement social avant son identification.

Déplier le mythe du totem

Je voudrais récapituler cet exposé en m'aidant du schéma suivant. Ce schéma est aussi très utile pour bien localiser le point où Freud s'arrête et s'enferme dans le mythe de *Totem et tabou* et qui est le point à partir duquel nous pouvons « déplier » en quelque sorte le mythe et sortir de l'enfermement de Freud pour ce qui nous intéresse, qui n'est pas la vie psychique mais la vie sociale.



Le schéma présente, si l'on veut, le circuit du désir, les procédures identificatoires successives mises à jour par Freud dans son article « Psychologie des masses et analyse du Moi » et les fonctions qui permettent à ces procédures de s'accomplir, ainsi que les différentes instances subjectives (le Moi et le Nous) qui en résultent. Je rappelle donc, s'agissant des configurations du sujet qui intéressent la psychanalyse, que nous avons : d'abord, la fonction paternelle et l'identification primaire au père-modèle dont résulte la formation du Moi, par différenciation à partir du Ça ; ensuite, l'identification secondaire au père, dont résulte la formation de l'Idéal du Moi, par différenciation à partir du Moi ; enfin, cette troisième identification comme dit Freud, que je viens d'évoquer et qui nous intéresse directement.

Sur le schéma, au-dessus de la ligne, on change de scène avec le meneur pour passer sur le plan des configurations collectives du sujet et du désir dans la vie sociale. La formation d'une instance subjective, strictement imaginaire dans son principe, le Nous, procède de cette troisième identification : l'identification au meneur par substitution de l'idéal véhiculé par le meneur à l'Idéal du Moi. Mais si cette identification est tertiaire pour Freud, nous pouvons tout aussi bien la regarder de notre point de vue de sociologues ou d'anthropologues, sur notre schéma, comme primaire sur la scène sociale puisque c'est cette identification qui institue cette scène sociale (au-dessus de la ligne). Du reste, Freud fait lui-même la distinction entre les masses « primaires » et « secondaires » pour distinguer la foule de l'institution et il conçoit bien ce passage de la foule à l'institution, comme une procédure « d'identification secondaire ». Il explique longuement dans « Psychologie des masses et analyse du Moi » comment l'idéal peut se séparer du meneur, comme l'idéal s'était d'ailleurs séparé du père dans la formation de l'Idéal du Moi, comment le meneur peut être abandonné comme objet d'amour et être incorporé en tant qu'idéal par le Nous (mais il écrit évidemment dans ce cas « par la masse »), et enfin comment une population peut faire l'objet d'une « identification secondaire » finalement, au terme de laquelle ce qu'il faudrait appeler en toute rigueur sans doute, non pas les Idéaux de masse, mais les Idéaux du Nous, deviennent autonomes. Idéaux qui sont la matrice, dans l'ordre symbolique, des institutions. Autrement dit, ce sont les idéaux qui permettent l'existence sociale des institutions, c'est-à-dire que ces Nous (l'Église, l'Armée...) sont capables de se comporter, dit Freud, comme des individus. En vertu de quoi, le Nous subsiste au-delà de la mort du meneur et de la mort des corps de tous les sujets qui ont soutenu sa représentation historique originelle sur les fonts baptismaux : une Église peut vivre deux mille ans, une nation aussi, pharaon a vécu trois mille ans et, comme dit l'expression, « le roi est mort, vive le roi ».

Ce sont ces Idéaux du Nous qui sont véhiculés par le père, quand on repasse en dessous de la ligne dans la formation de la personne, et qui entrent dans la composition de l'Idéal du Moi. Ces idéaux sont mis en circulation au fil des générations par la grâce du père, mais ils ne sont pas distincts en substance de ceux que l'on retrouve à l'œuvre dans l'instance idéale du Nous dont le travail métaphorique opère, lui, sur la scène sociale. Ce sont exactement les mêmes, sauf qu'ils ne sont pas à la même place. C'est cette distinction de place qui, pour nous sociologues ou anthropologues, me paraît fondamentale, je dirais même critique, bien que cette disposition topique ne soit pas pensée par Freud, ou justement parce qu'elle n'est pas pensée par Freud. C'est un peu la part de notre réflexion

propre comme anthropologues, parce que c'est cette non-distinction des places, me semble-t-il, qui est comme telle au principe structural du mythe freudien de *Totem et tabou*, qui l'alimente et lui confère toute sa richesse et son ambiguïté, mais qui nous gêne tant pour travailler avec les analystes, même s'ils savent parfaitement qu'il s'agit d'un mythe réputé « scientifique ». Or, il ne suffit pas de le qualifier de « scientifique » pour lever ses effets d'occultation.

Comme je l'ai souligné auparavant, Freud a répondu en réalité à la question de ce qu'était l'Idéal de la masse, I', que nous soulignons ne pas être une catégorie analytique, en disant que « le père originaire est l'idéal de la masse ». Ce qui revient à rabattre littéralement la fonction du meneur sur la fonction du père, à faire fusionner les deux fonctions aux origines d'une humanité imaginaire, chez le chef de la horde. Or, ce père-meneur qui n'existe pas, ce que nul n'ignore, ou du moins qui n'existe pas au principe d'une figure instituée de la vie sociale dans aucune société, on le retrouve en revanche dans les marges de n'importe quelle société, quelle que soit sa configuration historique, qu'il s'agisse de certaines formes de rassemblements de la pègre (Geffray, 2000) ou des pères incestueux et tout-puissants de certaines familles ou hordes de milieux marginaux. L'opération de *Totem et tabou* est mythique, tout le monde le sait bien et ce n'est donc pas le problème, même si Freud croyait à son existence historique, mais elle est aussi, à certains égards, surprenante. Parce que, d'un côté, Freud a jeté la passerelle pour mettre la vie sociale à portée du discours analytique avec la découverte de la fonction du meneur et de la procédure identificatoire qu'elle met en œuvre. Ainsi, c'est Freud qui est au principe du schéma, ce n'est pas moi, même s'il est indispensable pour faire valoir sa consistance de remplacer le substantif « masse » par le pronom « nous » (et le « On »). D'un autre côté, en même temps et dans le même texte, Freud retire la passerelle en court-circuitant ce trajet identificatoire de la libido narcissique de l'objet, il ne conçoit pas la formation des Idéaux du Nous sur la scène sociale. Le point où Freud s'arrête, de notre point de vue, se situe précisément dans ce court-circuitage mythologique : Freud fait fusionner dans le mythe « totémique » les deux fonctions du père et du meneur qu'il est pourtant parvenu par ailleurs à distinguer et à isoler l'une de l'autre. Par conséquent, il ne conçoit ni le non-recouvrement du social sur l'individuel, ni la circulation infinie de ces Idéaux du Nous (forme infinie du schéma). Ces deux instances, du Moi et du Nous, sont données ensemble et il serait vain de vouloir établir une forme d'antériorité quelconque de l'une sur l'autre, comme le fait Freud avec son mythe totémique. De sorte que si la libido narcissique parcourt bien un itinéraire ordonné, son circuit ne se

boucle pas : il n'y a pas de clôture, donc pas de fin ni de commencement. D'où la remise en question de catégories séparées de l'individuel et du collectif.

On n'a pas fini, je crois, de déplier le mythe du totem pour remettre, ou mettre véritablement, la vie sociale à portée du discours analytique pour reprendre pied raisonnablement – du point de vue du discours analytique – dans cette formidable manufacture, en quantité industrielle, d'idéaux qu'est la scène de la vie sociale et que l'on appelle l'Histoire. Il s'agit d'étudier les sédiments historiques dans chaque contexte pour comprendre les représentations des Nous-Eux, pour comprendre comment il est possible de s'aimer en tant que groupe. C'est ce que j'ai commencé à faire, en balbutiant, dans la dernière partie du *Nom du maître* et que j'ai poursuivi à propos de la mort, du don et de la marchandise dans un dernier travail, *Trésors* (2001).

En guise de conclusion

Je dirai, pour conclure, juste un mot à propos de l'adolescence puisque c'est là que s'effectue, de façon tangible et parfois risquée, le passage d'une scène à l'autre pour chaque sujet qui traverse la ligne sur le schéma pour se constituer des Idéaux du Nous. La compétence métaphorique, la substitution des idéaux, est acquise auparavant, bien sûr : à l'issue de l'œdipe, puisque le sujet sort de l'œdipe doté d'un idéal disponible pour l'échange avec un meneur. Les enfants ne se privent d'ailleurs pas d'exercer librement cette compétence (déguisements en tant que cow-boy, en tant qu'infirmière...), mais à l'adolescence il se passe encore autre chose. C'est à ce moment-là que le sujet est sommé de répondre à l'injonction qui lui est faite d'assumer son sexe et ses identifications, à l'extérieur du cercle des proches devant le monde des inconnus qui se meuvent sur la scène sociale. Dépourvu alors de protections familiales, l'identification n'est plus pour rire : c'est le moment où l'opération de la fonction métaphorique du meneur soulève un enjeu narcissique vital où le nom du meneur ne peut plus être simplement celui d'un héros d'aventure, un nom doit venir se substituer à celui du père « pour de vrai », car on ne joue plus – c'est d'ailleurs l'âge des suicides.

Ce moment où l'adolescence met un terme à l'enfance, je l'ai appelé dans *Le nom du maître*, « la métaphore du nom du meneur », expression dont l'usage m'a paru fécond pour comprendre, par exemple, les enjeux et ce qui est à l'œuvre dans une institution comme l'initiation chez les Makhuwa où j'ai travaillé. Sur le schéma, l'initiation est l'institution du

passage d'une instance à l'autre par intégration des Idéaux du Nous en devenant le dépositaire d'un nom, le nom de clan ou *nihimo*, que l'on reçoit à l'initiation. Avec ce nom vient également la signification toute faite de l'existence sociale de son hôte. Alors le sujet devient responsable de ses actes et de son sperme. Il devient comptable de la conformité de ses actes avec la Loi commune incarnée par les ancêtres qui portaient le même nom (*nihimo*) et s'il faillit, alors le *nihimo* peut se retirer du sujet, et entraîner sa mort.

Références

- FREUD S., 1965 [1912-1913] – *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. Paris, Payot.
- FREUD S., 1991 [1921] – « Psychologie des masses et analyse du Moi ». In : *Œuvres complètes : Psychanalyse*, vol. XVI : 5-83, Paris, Presses universitaires de France.
- FREUD S., 1991 [1923] – « Le Moi et le ça ». In : *Œuvres complètes : Psychanalyse*, vol. XVI : 257-301, Paris, Presses universitaires de France.
- GEFFRAY C., 1990 a – *Ni père ni mère. Critique de la parenté : le cas makhuwa*. Paris, Seuil.
- GEFFRAY C., 1990 b – *La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*. Paris, Karthala.
- GEFFRAY C., 1995 – *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne. Essai sur l'exploitation paternaliste*. Paris, Karthala.
- GEFFRAY C., 1997 – *Le Nom du maître. Contribution à l'anthropologie analytique*. Strasbourg, Arcanes.
- GEFFRAY C., 2000 – État, richesse et criminels. *Mondes en développement*, XXVIII (110) : 15-30.
- GEFFRAY C., 2001 – *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*. Strasbourg, Arcanes.
- MILNER J.-C., 1995 – *L'Œuvre claire*. Paris, Seuil.

Peur, honneur, mort

Guerriers d'Amazonie, guerriers de cité, guerriers d'Allah

Éliane de Latour

Ce texte à propos de l'œuvre de Christian Geffray est un gage d'amitié, il aurait été le même de son vivant. La critique, c'est la liberté dans l'honneur (pour une pensée), l'éloge funèbre un carcan. Christian Geffray avait une relation à la vérité et un goût du débat qui m'a incitée à ne pas me cacher derrière des faux-semblants. Nous étions très peu d'accord sur le rôle des concepts analytiques en anthropologie, ce qui ne nous empêchait pas d'être proches dans la vie. Heureusement ! J'ai choisi d'aborder un seul chapitre de son livre *Trésors* parce qu'il me permettait, plus que les autres, d'engager une analyse comparative, notamment avec mes terrains.

Dans son livre *Trésors*, Christian Geffray distingue trois types de sociétés. Celles qui sont fondées sur l'honneur où la parole construit le lien social parce que le sujet peut s'y engager jusqu'à la mort, preuve de sa « vaillance » et sa « rectitude ». Celles qui établissent la confiance entre les hommes par le don, comme les Trobriandais avec la *kula*. Enfin, les sociétés marchandes régies par la course aux richesses, l'accumulation de biens, qui amènent à fuir la mort. La parole soumise à l'intérêt n'y est plus libre, engageant par là même ses membres dans des relations contractuelles.

D'un côté, la valeur du sujet se détermine par le serment ou par le don ; de l'autre, la prégnance du calcul rend la valeur du sujet relative. Christian Geffray opère une distinction entre les groupes humains qui ont ou n'ont pas d'institution pour en inférer des différences importantes dans le rapport à la loi et au pouvoir. Chez les guerriers yanomami :

« Aucune institution séparée ne semblait en mesure d'habiliter statutairement qui que ce soit à dire où se trouvait le juste ou le vrai dans le litige, ni à parler au nom d'une loi quelconque [...] qui avalisât ou invalidât la pensée et le jugement du *On*. » (*Trésors*: 18, tous les soulignés dans les citations sont de Geffray)

Dans ce cas, la loi est celle du « meneur » :

« La population d'un *chapouno* dont le meneur serait faible (supposé avoir peur) s'exposerait à la dispersion de ses membres ; ceux-ci rejoindraient tôt ou tard

d'autres groupes pourvus d'un meneur mieux apte à garantir leur communauté par son existence de chef reconnu sans peur, *waitéri*, à la tête des autres hommes.» (*ibid.* : 25)

En l'absence d'institution, seule la mort peut étayer la valeur d'un *waitéri* aux yeux des autres. À l'inverse, dans les sociétés avec institution, le lieu d'énonciation de la loi est au-delà du meneur, il met en jeu des structures ou des coutumes.

Je ne m'attacherai ici qu'au premier chapitre sur les Yanomami¹, qui concerne l'honneur des guerriers prêts au sacrifice de leur vie pour que l'« On » ne croit pas qu'ils aient peur. Pour cela, la mort « est mise en circulation au titre de *signifiant de la valeur du sujet* » (*ibid.* : 48). Le lien social, institué par « le refoulement du doute », passe par l'« identification commune au meneur », ainsi naît :

« Un Nous qui proteste de la croyance commune, de la foi en la parole du sujet capable de donner/recevoir la mort. Les autres, par la bouche de qui *On* verbalisait ses injonctions, s'identifient les uns avec les autres en raison de leur identification commune au meneur, et c'est de cette procédure identificatoire que surgit la formation d'un Nous, c'est-à-dire d'une instance subjective définissable comme "communauté de croyants" ou "communauté de dupes" au demeurant, puisque l'identification collective à l'œuvre ici ne procède jamais que d'une illusion. En l'occurrence, l'illusion de la preuve de la mort. » (*ibid.* : 46-47)

Dans cette illusion réside la libération de la parole, qui sinon serait contrainte et rendrait la « foi » impossible. Les Yanomami sont tués en martyrs pour une « cause supérieure au nom de quoi la mort est donnée ou reçue » (*ibid.* : 26).

Cette question et les termes qui l'accompagnent – honneur, nom, martyr, sacrifice, cause supérieure –, m'a renvoyée à mon propre terrain, celui des ghettos des villes de Côte d'Ivoire, et à partir de là, je me suis permis de faire une incursion vers les kamikazes musulmans tels que j'ai pu les appréhender à travers le remarquable livre de Farhad Khosrokhavar² et tels que j'ai pu les voir dans les « cassettes testaments » en circulation dans les boutiques spécialisées. Les martyrs y expliquent leur acte et invoquent leurs dernières volontés spirituelles.

1. Ce chapitre est basé sur le témoignage d'Helena Valero, une Blanche qui en 1939 a été enlevée par les Yanomami, a vécu avec eux jusqu'à l'âge de vingt-deux ans et fut mariée au chef Fousiwé.

2. Farhad KHOSROKHAVAR, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2002.

Ghettomen ivoiriens

En partant de la distinction de Christian Geffray entre les sociétés avec ou sans institution, on peut ranger les ghettos ivoiriens dans la deuxième catégorie. Le ghetto se matérialise par des points de rencontre entre les jeunes en rupture, qui s'organisent en réseau plus qu'en territoire hiérarchisé. Les positions sociales y sont constamment renégociées entre individus malgré une *loi* souvent invoquée qui répartirait les places et sanctionnerait les actes. En réalité c'est le « meneur » qui « met loi » selon l'expression consacrée. Comme les Yanomami, les ghettomen se disent aussi « guerriers », ils doivent défendre leur nom (honneur) et n'ont de cesse de prouver leur « cœur » (courage) en affrontant eux-mêmes la mort et en montrant qu'ils sont des dangers potentiels pour les autres parce qu'ils peuvent aller jusqu'à l'agression fatale. Il arrive parfois que lois et pouvoirs s'établissent plus longtemps parce qu'ils sont incarnés par ceux que l'on appelle des « rois » ou les « sacrifices du ghetto », des hommes qui arrivent à prendre la tête d'un ghetto par la terreur. Le ghetto, d'une grande plasticité, se remplissant de peur en devient rigide, monocéphale.

« Lui, il est le sacrifice du ghetto. Ce que lui veut aujourd'hui, il va faire ça. Gare à celui qui va s'interposer, c'est la mort qui va les séparer. On dit "sacrifice" parce qu'on sait qu'il est prêt à aller jusqu'à sa mort pour dominer, il est toujours prêt, sa vie est dans sa paume. » (Ramsès le Pharaon, Sassandra le 23 décembre 1997)

Le *roi* sait qu'il va recevoir la mort en retour. « Les règnes ne durent jamais, on attend [...] Ce sont toujours des sales morts [tortures, vengeances]. » (Empereur, Sassandra le 23 décembre 1997) Le « roi » renverse le sens premier du ghetto fondé sur la conquête de liberté et sur la course de reconnaissance au prix de risques mortels, mais sans qu'il n'y ait perte de jeu et du « je ».

S'il est vrai que la question de la confrontation à la mort comme signification de la loi et de la valeur personnelle est intéressante, elle ne peut être suivie longtemps dans le cas ivoirien. Les codes d'honneur peuvent faire « loi » au sens où quelqu'un qui subit la honte (envers de l'honneur) peut ne pas s'en relever, mais cette « loi » ne domine pas ceux qui la mettent en œuvre au point d'avoir ni à l'interpréter (avec la latitude qui en découle), ni à la négocier, ni à la contourner. Rien ne s'impose à tous au point d'aller systématiquement à la mort lorsque la parole est engagée. Cela peut se faire, cela peut ne pas se faire. L'état profondément labile du ghetto rend tout négociable ; tout peut se muer en feinte parce qu'il y a

recherche de « bénéfiques personnels » auxquels les Yanomami semblent indifférents d'après Christian Geffray. L'auteur nous dit qu'il n'y a pas d'adoration des guerriers, pas de culte à leur mémoire, pas de sacralisation après leur mort et un mépris pour l'attachement aux biens terrestres.

Dans les ghettos abidjanais, les « rois » ou les « vieux pères » (aînés dans l'expérience) veulent que leur nom reste dans les mémoires, laisse une trace. Sinon c'est la « male » mort. Si les *vieux pères* peuvent prouver leur valeur par des actes réellement violents et fatals, ils peuvent aussi *jouer* avec la croyance des autres. Des hauts faits non avérés ou invraisemblables n'entacheront jamais un récit qui emporte les convictions. La parole étant largement fantasmatique, il est difficile d'en exhumer la « vérité » dont parle Christian Geffray pour que le « Nous » accorde sa confiance. Ce qui est dit existe. Il y a toujours un témoin qui a vu la chimère ou on sait le guerrier capable du fait. Ils cherchent tous à asseoir une domination sur les autres, réelle, physique, mais aussi par l'emphase verbale. Butins amplifiés, réputation au-delà de la mer, pouvoirs surhumains : les balles ne sont pas entrées dans son corps, il a résisté à un gaz asphyxiant dans un trou, il a tué dix gendarmes qui l'attendaient en armes à un barrage... Cette relation flexible au réel autorise les justifications de toutes sortes pour ne pas aller à la mort tout en gardant l'honneur ou pour refuser de la donner en déplaçant la faute sur un autre, etc.

La parole est, au contraire de celle des Yanomami analysée par Christian Geffray, un lieu de vie où tout est possible. Il y a bien une « communauté de croyants » mais autour du mensonge. La mystification fait la légende et le nom. La transmission ne s'opère pas avec des procès-verbaux mais avec des récits qui enchantent parce qu'ils sont faux, enjolivés, porteurs d'espoir. Nous sommes loin de la pensée du guerrier amazonien :

« *Si je ne suis pas capable de donner/recevoir la mort, On ne croira pas en moi.* »
Ma parole n'aura plus de valeur et, par là, mon être subjectif lui-même [honneur] sera déchu. (*Trésors*: 41)

Dans ce cas, non seulement l'acte est inéluctable mais, une fois le *wai-téri* mort, plus personne ne le considère. La « vérité », c'est une triple mort : sociale, réelle, rétrospective. Dans les ghettos, le sel de la vie c'est la fiction. La mort d'un guerrier, qu'on a ou non aimé, va être magnifiée. Le « On » cherche à éviter la « vérité ». « On » est dans un ghetto pour se raconter autrement dans un monde rêvé, se construire individuellement avec un nom qui doit provoquer le désir, l'envie.

Il reste évidemment une question, celle des conditions pour que ces récits prennent. Dans ces milieux de rue, il y a une nécessité de faire « reculer le

doute », défendre « l'honneur » à travers son nom, aller au « sacrifice » pour que la communauté, synonyme de renommée et de médisance, soit acquise à la parole et aux gestes des guerriers... Mais dans les ghettos ivoiriens, la capacité de faire croire est l'enjeu principal. Un courageux besogneux qui ne sait pas se placer dans la lumière des illusions sera considéré comme un « mouton ». La « vaillance » (dont parle Christian Geffray à propos des *waïtéri*), c'est le vrai courage autant que sa légende ; la « rectitude », c'est de pouvoir tenir tous les discours et que cela marche sans hésitation. La position du meneur est variable. Elle peut aller à la mort, mais aussi rester intacte s'il a su faire croire qu'il était invincible ou prêt à tuer ; ou encore être rabaisée, s'il laisse des incertitudes mêlées à des attitudes approximatives. Un autre, des autres, se lèveront plus forts que lui. Il reste reconnu comme « vieux père », mais ses moments de pouvoir alterneront dans la plus grande réversibilité. La mort n'est pas mécaniquement au bout de son voyage.

Kamikazes musulmans

Les notions de « sacrifice » et de « cause supérieure » de « recul du doute » font penser aussi à d'autres hommes qui donnent et reçoivent la mort en défendant leur honneur et celui de leur famille dans la foi : les guerriers d'Allah. Le rapprochement entre ce cas et celui des Yanomami, sans doute un peu forcé, est intéressant pour questionner les outils conceptuels de Christian Geffray. Un *chapouno* est difficilement comparable à la communauté musulmane, même si la communauté qui est concrètement en jeu autour d'un martyr se limite pour l'essentiel à sa famille, ses amis combattants et à ses fréquentations autour des mosquées. Une religion comme l'Islam, universaliste, paraît très loin du système de référence yanomami qui semble ne s'adresser qu'au groupe présent, vivant. Les martyrs meurent pour se grandir spirituellement et changer le monde. L'accession au paradis prodigieux, et la destruction des ennemis de l'Islam qui lui est liée, vont permettre que le règne d'Allah soit « sur la terre comme au ciel ». On est loin du guerrier yanomami qui doit pour l'essentiel montrer qu'il n'a pas peur, sans privilège présent ou ultérieur. Mais pour Christian Geffray, ce qui séparerait encore plus les deux cas, c'est leur appartenance à des catégories opposées : sociétés avec ou sans institution. D'un côté, une société musulmane nantie d'institutions habilitées à dire « où se trouve le juste ou le vrai et à parler au nom d'une loi ». De l'autre, les registres de l'honneur qui mettent en relation les individus. Pourtant, la mort en martyr est d'abord et avant tout une question d'honneur.

C'est d'ailleurs pour cela que les nouveaux penseurs de l'Islam ont, dans leurs écrits, démocratisé l'accès au paradis autrefois réservé à quelques Grands martyrs. Ils jouent sur le sentiment d'insignifiance de jeunes musulmans, leur envie de participer au monde moderne³ en tant que personne nommée, leur défiance à l'égard des vieilles communautés musulmanes incapables à leurs yeux d'être des boucliers contre l'ennemi. Ils les incitent à trouver leur destin dans l'héroïsme personnel qui amène la gloire dans la mort. Cette minorité manipulée est mise en valeur à travers les médias, la télévision. Ils deviennent des stars, on les exalte morts ou vivants à travers la propagande islamiste. L'appel au subjectivisme de ces jeunes « individus avides » soustrait l'identité musulmane du doute dans un combat entre le Bien et la Mal revigoré par Allah. L'engagement dans la mort pour défendre l'honneur existe dans les sociétés avec et sans institution, contrairement à la distinction faite par Christian Geffray. Cela n'empêche pas de solliciter ses concepts comme : « le recul du doute », « l'honneur », « le sacrifice » pour essayer de comprendre ce qui amène un jeune musulman à faire sien cet adage « faire mourir sinon mourir ».

La mort semble être pour certains combattants la seule manière de prouver sa « valeur ». Farhad Khosrokhavar dit que le martyr est « la manifestation d'un désir d'être soi » et qu'il « renvoie à la volonté de constituer une nouvelle communauté au contenu différent de celle qui existe et qui n'est pas conforme à "l'islam authentique"⁴ ». Cet acte fatal pour les autres et pour soi relève d'une « cause supérieure » dont parle Christian Geffray, « au nom de quoi la mort est donnée ou reçue » (*Trésors*: 26). Le sacrifice est lié « à la sauvegarde de la valeur de cette parole même » car la « valeur du sujet » est définie par un lien structural « entre tuer ou s'exposer à la mort d'une part, et inspirer la foi de l'autre » (*ibid.* : 33). Ce qui veut dire une parole sans appel ; l'honneur étant plus fort que la vie. Si on s'attache au passage à la mort, il est un moment où le guerrier d'Allah ne peut plus reculer, déterminé par son testament écrit et dit devant une caméra. Dans ces « cassettes-testaments » dont la mise en scène semble être consignée⁵, le martyr invoque Dieu, la communauté islamique, la famille dont il recherche la fierté et à qui il demande la piété... Une fois pris l'engagement de quitter cette terre, il est considéré comme « martyr déclaré », donc mort. La cassette devient une première sépulture. Le martyr accédant au

3. Les pilotes du 11 septembre 2001 étaient des fils de familles relativement aisées, bien insérés dans le monde occidental à des postes d'architectes, d'ingénieurs, d'informaticiens...

4. Farhad KHOSROKHAVAR, *op. cit.* : 110.

5. Le martyr parle face à la caméra en gros plan. Il a un bandeau calligraphié sur le front, il est entouré en haut et en bas par d'autres versets du Coran. Toute référence au lieu est gommée. Aucun objet n'est visible en dehors de ce visage et des écritures sacrées.

plus haut rang le l'islam, il ne peut se soustraire de son serment sans infamie pour lui et les siens : Dieu l'a choisi, mais surtout, son entourage immédiat devient témoin de son engagement, donc de son courage, de sa grande vertu limitant ainsi le choix à la mort dans l'honneur ou la vie dans l'indignité.

Mais le recours aux outils théoriques de Christian Geffray s'arrête là. En premier lieu, la « cause supérieure » évolue historiquement comme le montre parfaitement Farhad Khosrokhavar. Elle ne s'abat pas sur les individus indépendamment de leurs désirs, de leurs actes. Ils l'ont choisie, négociée avec leurs propres croyances et celles des penseurs radicaux qui la modernisent en l'articulant à de nouveaux affects pour arriver, au sacrifice de soi à l'aide de techniques d'endoctrinement. Même s'il y a « cause supérieure », codes d'honneur, engagement inexpugnable qui appelle la mort... le dogme évolue. En second lieu, la communauté au nom de laquelle la mort est donnée a des contours variables, ce n'est pas un grand tout en relation réflexe avec les actes de chacun de ses membres. L'individu invente sa communauté en fonction de ses besoins spirituels. Des martyrs se placent directement au sein de la « communauté sacrificielle », la « communauté d'élus », la « communauté glorieuse » qui rétablira un jour le règne de Dieu. Autrement dit, la mise en rapport de la parole, de l'engagement, de l'honneur et de la gloire, se fait là plutôt à l'égard des morts. Qutb, un des penseurs de l'islam contemporain, parle de *umma* idéale, utopique où les droits sont respectés et qui est unie contre les ennemis du Prophète, joignant ainsi le religieux et le politique. Mais les vraies familles, censées se retrouver dans ces actes doublement meurtriers, ne se sentent pas forcément concernées, l'injonction ne remplace pas l'adhésion. Les parents des pilotes qui ont fait sauter le World Trade Center, par exemple, ont opposé un déni jusqu'à ce que les preuves arrivent : il était impossible que leurs fils aient commis de tels crimes. Elles ne se reconnaissent nullement dans le carnage sacré. Avec cet islam morbide, la légitimité à vouloir exister dans le monde est canalisée vers un héroïsme purificateur qui tourne le dos à la relativité, l'hybridation, au brouillon de la vie.

L'inversion de la vie et de la mort, prônée par ces nouveaux penseurs de l'islam, rend possible une affirmation de soi dans une transposition fantasmatique. Le jeune musulman endoctriné trouve une légitimation à s'inscrire dans le monde à la manière occidentale mais avec un but qui, de la quête de bien-être personnel, se transforme en désir ardent de rejoindre les grands défunts de l'islam. Il invente une communauté fictive autour de la « mort sacrée », un « Nous » aussi irréel qu'il paraît l'être chez les

Yanomami car fondé sur l'aplanissement de toute controverse, laissant l'univocité faire son œuvre. Certes, le martyr y associe des relations construites au fil du temps qui donnent un sens à cette fin, mais de manière ultime il doit être en « huis clos avec la mort⁶ », s'éloigner de sa famille, de tout ce qui lui rappelle son attachement terrestre. Ce que montrent ces « cassettes-sépultures ».

Interrogations sur l'œuvre de Christian Geffray

« Pour surmonter la peur de notre faiblesse, il faut avoir recours à une prise de décision héroïque⁷. »

Il est un point central qui rassemble les trois catégories de guerriers dans la théorie de Christian Geffray : pour sauver leur honneur, ils sont amenés à se tuer en tuant. Cet acte est inéluctable, il est commis devant certains regards qui rendent impossible la fuite sans disgrâce. Le *ghettoman* ivoirien doit montrer sa vaillance ou y faire croire par des hauts faits pour « garder son nom » (son honneur) et son entourage ne doit pas douter de ses actes et de sa capacité à aller jusqu'à la mort. Le guerrier d'Allah, une fois son geste kamikaze déclaré, ne peut plus se soustraire à son engagement. Mais ce socle commun n'empêche pas les différences qui amènent à questionner l'analyse faite par Christian Geffray sur les Yanomami.

Une loi inéluctable qui fait sens pour tous ?

Les histoires relatées par Helena Valero montrent des affrontements, des divergences entre les parties. Le « Nous » et le « Je » posent question : comment un « Nous » peut-il émerger indépendamment des individus qui s'expriment par leur absence d'adhésion et leurs réactions brutales (fléchage, scission, invectives) ? Pourquoi Christian Geffray ne tient pas compte de ces dissensions, de ces avis contradictoires ? Pourquoi ne valorise-t-il qu'un seul « discours » en le sortant de son contexte ? Pourquoi choisit-il ce qui confirme « la règle » plutôt que ce qui l'infirme ? Comment décide-t-on de ce qui relève d'une loi structurale prévalant, de ce qui n'est pas digne d'analyse ? Cette question est d'autant plus cruciale que certaines histoires révèlent des dénouements inverses aux présumés de départ. Certains meurtres n'amènent aucun renforcement de la foi dans le meneur, mais au contraire le laisse seul, « affaibli et menacé » (*Trésors* : 26).

6. Farhad KHOSROKHAVAR, *op. cit.* : 108.

7. Khomeiny cité dans Farhad KHOSROKHAVAR, *op. cit.* : 58.

Et le doute loin de reculer, cède à la colère et à la peur des représailles. On peut citer en exemple l'histoire qui amène Fousiwé à tuer son jeune ami.

Fousiwé décide d'aller donner la mort chez les Pichaansétéri avec lesquels il y avait des problèmes. Il y a dans le *chapouno* des Pichaansétéri un jeune homme (frère d'un ami de Fousiwé) qui avait été élevé dans le *chapouno* de Fousiwé, lequel considérait ce garçon comme son fils. Tout le monde lui demande de l'épargner. Fousiwé y va et dit qu'il tuera le premier qui sortira du *chapouno*. Ce fut le garçon qui le supplie de ne pas l'abattre, mais il reçoit quand même une flèche dans l'estomac, meurt plus tard dans des douleurs atroces. Christian Geffray précise que le garçon ne paraissait pas « excessivement surpris par le fait qu'un être aimé la [mort] lui administrait » (*ibid.* : 31). Ce meurtre provoque une hostilité générale : « tous s'en affligèrent » (*idem*). Même le meurtrier va pleurer dans un arbre. Christian Geffray conclut que Fousiwé a agi au nom « d'une exigence qui les dépassait tous les deux » (*idem*). « La mort du jeune homme n'était pas insensée. Elle n'était dépourvue de signification pour personne » (*idem*). La loi inéluctable de la pratique de la mort semble se perpétuer malgré les guerriers. « Le refoulement du doute d'autrui présente un caractère si impérieux que le sujet est prêt, pour la mériter et la conserver, à lui sacrifier la vie... » (*ibid.* : 49)

Où est la foi en Fousiwé après ce meurtre ? Sur quoi se base-t-on pour dire que le doute a reculé ? Qu'est-ce qui fait la valeur d'un argument ? Pourquoi ne pas tenir compte de l'hostilité à l'acte ou de la supplique du jeune garçon pour ne privilégier que son absence de surprise de recevoir la mort, dont on se demande comment elle est évaluée avec une flèche dans le ventre ? Ce meurtre ne résout rien en termes de conflit entre les deux *chapouno*, accable l'entourage, désespère le meurtrier. Rien n'est rapporté sur la croyance de la communauté en la vaillance de Fousiwé, mais Christian Geffray nous dit : « Ce fut une réponse [...] au doute émis dans son entourage sur son courage et sa peur : il ne *devait* pas laisser courir l'idée qu'il puisse avoir peur. » (*ibid.* : 30)

De même dans l'histoire où Helena a donné à manger un crapaud venimeux à une petite fille qui en est morte. Helena ne savait pas, elle était encore très jeune. La mère de la petite veut la mort d'Helena, elle invoque la peur : « “On pensera que vous avez peur” » de la tuer (*ibid.* : 18). Les autres soutiennent Helena : « “Si vous ne la tuez pas, On ne pensera pas que vous avez peur” » (*idem*). Mais à l'enterrement, la douleur remonte et le chef demande à Helena de quitter le *chapouno*. L'argument des défenseurs d'Helena avait été suffisant pour qu'elle reste jusqu'aux funérailles,

moment où la douleur fait remonter la vengeance : il faut qu'Helena meure comme est morte cette petite fille. On voit cela partout ! Finalement personne ne tue Helena. Alors qu'est devenu ce besoin de montrer qu'ils n'avaient pas peur ?

Complexité des modes de légitimation

Pour Christian Geffray, seule compte la référence à l'honneur. Mais les discussions rapportées entre les Yanomami révèlent d'autres modes de légitimation, celui de la compassion, celui de la justice. Un des témoignages met en scène une assemblée au cours de laquelle un vieux demande la mort des enfants d'Helena Valero parce que son mari a tué un des leurs et pour qu'on ne dise pas qu'ils aient peur. Il lui est répondu (*Trésors*: 36) : « quelle faute ont-ils commise ? » (justice), « je n'ai pas peur ; j'ai pitié » (compassion). Pourquoi la pitié ne pourrait-elle légitimer une décision plus que la preuve de la « non-peur » ? Christian Geffray dit que ces contre-arguments ne sont guère convaincants, ils risquent de faire prendre ceux qui les énoncent pour des femmes. Pourtant l'assemblée calme le vieux. Helena est admise avec ses enfants : justice leur a été rendue. Une nouvelle forme d'argumentation, suivie d'une approbation générale et d'une mise en pratique, ne suffit pas à infléchir la soit-disant règle d'airain construite autour du signifiant de la mort. Comment peut-on aller à ce point contre la parole sociale pour n'attribuer le sens de cette discussion qu'à un seul acteur qui dirait le « tout », alors que quelques minutes après il se laisse convaincre et peut oublier ? Pourquoi n'y aurait-il qu'une seule manière d'emporter l'approbation ? Pourquoi le compromis entre plusieurs formes de recours à la légitimité n'existerait pas : compassion, justice, honneur ?

Rapport entre la modélisation, le temps, l'espace

« Il n'existe pas à proprement parler de “société marchande” ni de “sociétés de l'honneur”, mais il existe des compositions historiques singulières de ces deux structures discursives, par elles-mêmes anhistoriques et universelles. » (*Trésors*: 12)

Christian Geffray se situe au-dessus de la parole, de l'action des individus pour les placer dans un modèle où sont retenus certains actes isolés ramenés à un « tout », pensé par Lacan sur la valeur du sujet et son engagement dans sa parole. Ce modèle est déclaré « anhistorique ». De la même façon que le choix des actes qui y sont rapportés pose question, celui de la durée et de l'extensivité des ces actes, restent énigmatiques.

Un guerrier peut tuer de nombreuses personnes sur une longue période sans se faire tuer en retour. Que se passe-t-il alors pendant cette période pour montrer sa vaillance, puisque seule la symbolique de la réception de la mort est génératrice du « Nous » ? Et ces cycles meurtriers sont-ils vrais sur toutes les périodes, dans tous les *chapouno*... ? Quand le guerrier tue cela « engendr[e] la “colère des femmes et des vieilles femmes” » (*ibid.* : 22). Que devient le guerrier, s’il est en but à l’hostilité de l’entourage qu’il est censé « mener » ?

La peur comme seuil unique entre la vie et la mort ?

L’honneur met en présence des individus « égaux » capables de régler leurs différents sans recours à une instance supérieure. Pour Christian Geffray, il ne peut y avoir d’astreinte sur la parole échangée, elle doit être libre, c’est-à-dire vraie. La mort réelle en est le signe. Les Yanomami meurent pour garantir leur parole, donc leur honneur qui n’est pas négociable.

Pourquoi seule la peur pourrait « inhiber » la parole et comment la « non-peur » la rendrait automatiquement libre ? N’y a-t-il pas d’autres recours pour conforter ou infirmer la parole ? Et cette peur de quoi est-elle faite ou, plutôt, que ne doit-on pas montrer ? Qu’on a peur de mourir ? De voir ses enfants ou ses amis mourir ? De déclencher un cycle infernal qui met le groupe en danger ? Cela ne met pas les mêmes principes, ni les mêmes relations en jeu. Lors du récit de la mort de Rohawiré, ami de Fousiwé, le rôle de la « vaillance » ne paraît pas si évident. Rohawiré, invité par Fousiwé, va au devant de sa fin parce qu’il est accusé d’avoir empoisonné le frère de Fousiwé. En tuant Rohawiré, Fousiwé engendre le mécontentement. Helena, son épouse, a pour lui des sentiments « d’admiration et de répulsion » (*Trésors* : 22). Pris de peur, son *chapouno* s’en va vers un autre *chapouno*, car ils ont été mis devant le fait accompli des représailles possibles du groupe de Rohawiré. Ils sont dans la crainte alors qu’ils devraient se sentir protégés par un guerrier meurtrier qui a montré qu’il n’avait pas peur. Une fois de plus, le jusqu’au-boutisme de ces hommes ne calme pas le doute de l’entourage, ne renforce pas la foi en eux, mais au contraire les laisse désemparés, et leurs actes font peur à tout le monde.

Pour Christian Geffray, le guerrier donne ce qu’il n’a pas « –la preuve de l’absence de peur– tout en payant le prix pour faire croire qu’il l’avait » (*ibid.* : 48). La mort est la preuve qu’il n’y a pas de limite à son engagement. Rien n’est plus précieux que la parole : « pas même la vie, pas même la sienne » (*idem*). On peut se demander alors le sens de l’histoire qui relate la contestation à propos des dégâts dans les champs entre le *chapouno* de

Fousiwé et le *chapouno* de Rachawé, grand ami de Fousiwé. Tokoma, la deuxième femme de Fousiwé, dit à son mari qu'il doit répondre sinon on dira qu'il a peur. Fousiwé, qui veut se soustraire à l'injonction de Tokoma, commence par flécher sa femme dans la jambe, puis il argumente. Il dit que les femmes vont souffrir et que son père lui a conseillé avant de mourir de cesser de tuer. Le reste du *chapouno* ne veut pas que Fousiwé intervienne. Mais peu à peu, Fousiwé se laisse gagner par les arguments de Tokoma : « Je les tuerai rien que pour ça [ne pas avoir peur de donner la mort et de la recevoir] et c'est elle [Tokoma] qui en aura la faute. » (*ibid.* : 27) Elle va souffrir de ne plus avoir de mari, car il s'expose à des représailles, et : « Nous verrons si tu trouveras un homme bon, qui te traite comme je te traitais ! » (*ibid.* : 28) Dans cette histoire, le guerrier lui-même ne veut pas aller à la mort et va jusqu'à flécher l'instigatrice du meurtre. Il invoque son père, les femmes, sa vie de famille pour montrer l'absurdité de cette violence destructive. Cette « parole précieuse » n'est manifestement pas toujours audible.

Si l'interprétation de Christian Geffray est juste, les Yanomami donnent l'impression d'une société abstraite qui meurt réellement. La distance entre la pratique et la loi est telle, qu'on pense à un cénacle de philosophes qui tenteraient de sortir de toute controverse par la mort, laissant peu de place à la vie, au corps, aux échanges...

Ou alors c'est le matériau yanomami qui est tiré vers Lacan : « la mort comme gage symbolique », le « signifiant de la valeur du sujet », le « refoulement du doute »... Le problème devient alors moins la croyance des Yanomami en leur meneur que celle de Christian Geffray en Lacan, une croyance qui ne fait qu'accroître le doute. Surtout si on se contente d'appliquer Lacan aux Yanomami sans les médiations nécessaires qui, elles, devraient relever du vivant de ces groupes de la forêt amazonienne.

Mais la proposition de Christian Geffray est suffisamment intéressante pour s'y confronter, en tirer une réflexion critique sur nos propres objets. L'originalité de Christian Geffray est d'avoir été marxiste quand plus personne ne l'était, structuraliste à l'ère du post-modernisme. C'est cette absence de relation au temps – dans ses travaux comme pour lui-même –, qui fait ses limites et sa grandeur. Peut-être aussi son éternité ?

Le « symbolique » en question

À propos du livre de Christian Geffray, *Trésors*

Alban Bensa

Les propositions théoriques de Christian Geffray

Pour Geffray, les Yanomami répondent au doute sur leur parole par le don de leur vie, faisant ainsi de la Mort le signifiant qui fait lien entre tous les membres de la communauté. Les Trobriandais, pour leur part, authentifient leur parole par le Don qui occuperait donc la même place que celle tenue par la Mort chez les Yanomami. Là où, comme dans l'échange marchand, la parole n'a pas besoin d'être garantie par l'engagement du sujet, les objets sont sur le devant de la scène et les personnes n'en sont plus que les exposants. Si chaque communauté présente un ordre symbolique particulier, il existerait toutefois des types d'ordres symboliques repérables dans des communautés différentes formant ainsi des ensembles caractéristiques. Geffray classe en effet les Yanomami et les Trobriandais dans les sociétés « à honneur » par opposition aux sociétés « à calcul », globalement définies (sans référence à des ethnonymes distincts) par leur intégration à une logique marchande et monétaire.

Les sociétés où l'enjeu principal reste le nom et la gloire font du don la garantie de la parole d'honneur du sujet. Don d'objets, qu'ils s'agissent de coquillages précieux ou des corps transformés en ces objets tout aussi précieux que sont les corps des héros morts. Dans les sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie, par exemple, la richesse en biens n'était pas le levier du pouvoir. La puissance de la chefferie se mesurait à l'ancienneté du titre porté par le chef et à la capacité de ce dernier à rassembler autour de lui des vivants et des morts. L'anthropophagie anéantissait les corps morts des ennemis en les objectivant comme « viande » comestible, les privant ainsi des rituels de deuil par lesquels on les ancestralisait. En conséquence, les échanges non marchands (toujours pratiqués) de biens identiques, en quantités si équivalentes qu'il faut compter et recompter chaque bien qui doit être transféré, tentent de conjurer le danger de l'agression, aujourd'hui sorcière, autrefois cannibale. La natte, l'étoffe, l'igname ou, mieux encore, le fin chapelet de coquillages appelé *ádi*, se substituent au corps que l'on risque d'avoir à donner si l'on est tué et autrefois mangé. Le jeu des dons et contre-dons

obligés, comme le souligne à juste titre Geffray, est habité par la peur. Peur de tous les autres dans un système social où il n'y a nulle part de monopole stable de la violence légitime et peur, plus ciblée, des oncles maternels dont le courroux peut les inciter à tuer leurs neveux et nièces utérins. En participant aux échanges cérémoniels, les Kanak entendent donc, comme ils l'expliquent eux-mêmes, « prendre une assurance-vie » : d'une part, ils aident une famille à honorer ses maternels et peuvent légitimement s'attendre à être aidés à leur tour quand pour le mariage de leur fils ou la mort d'un parent proche ils devront aussi pratiquer des échanges avec leurs propres maternels ; d'autre part, s'ils sont au centre de la cérémonie, ils apaisent la colère des maternels en recevant d'eux un don auxquels ils répondront par un contre-don plus important ; enfin, ils se protègent de tous ceux et celles avec lesquels ils engagent dons et contre-dons à l'occasion de la cérémonie. L'hypothèse de Geffray fonctionne bien dans ce cas et nous incite même à travailler l'équivalence corps/objet, la conversion de l'un dans l'autre se faisant par la mort ou bien par l'objet lui-même quand celui-ci, comme pour les chapelets kanak de coquillages, les *ádi*, entend être la figuration d'une personne (tête, bras, tronc, pied).

L'homologie entre le corps et l'objet, fort bien explorée par Marc Augé et Jean Bazin pour le domaine africain, n'est plus de mise dans l'économie marchande. Tant que le sujet se porte garant de sa parole en exposant son corps au risque guerrier ou ses objets au risque du don, le corps et l'objet sont en relation de miroir, ce qui n'est sans doute pas sans conséquence pour l'histoire de l'art. Mais quand l'objet se fait marchandise et vient occuper tout l'espace relationnel, le corps glorieux, individué et nommé s'efface. La personne devient sujet anonyme, simple appendice de l'objet qui circule aussi loin que le marché s'étend. De ce point de vue, le christianisme, en ce qu'il dénigre le marché et pose, lui aussi, le corps au-dessus de la mort, pourrait être considéré comme l'ultime et pathétique chant du cygne des sociétés « à honneur ». Si le seul objet c'est le corps de la personne humaine, on ne saurait le commercialiser, le traiter comme un bien marchand ; on ne peut que l'offrir aux autres pour garantir la parole, en l'occurrence la parole divine. Et le corps de devenir signifiant glorieux par Celui-là même qui condamne à la fois le marché et la servitude.

Questions à l'anthropologie psychanalytique

Pour Christian Geffray, toute communauté humaine singulière, celle des Yanomami ou des Trobriandais, ou même celle, plus vaste et aux contours plus flous, qui participe de l'échange marchand, est en quelque sorte une communauté de désirs. Désirs communs à chacun en tant qu'individu et

à tous en tant que ces individus appartiennent à la même collectivité. Désirs articulés en une économie récurrente qu'il est possible d'identifier à un ordre symbolique, à un agencement de signifiants.

L'ordonnement du désir, à la fois individuel et collectif, dessine une configuration dominante, une sorte de portrait civilisationnel. Ce dispositif, propre à chacun en tant qu'il appartient à une communauté d'honneur ou au monde du calcul, est inconscient. Il ne peut être mis au jour que par l'anthropologue analyste ou par le révolutionnaire, le saint, le militant communiste ou le romancier, disait Raymond Abellio. Le clivage du sujet, entre inconscient et conscient, découverte « inouïe » de la psychanalyse, entend sujet au sens individuel du terme. Mais qu'en est-il d'une communauté dans son ensemble, composée de plusieurs sujets bien individualisés ? Faut-il supposer une sorte de fusion des inconscients, une entité collectivement inconsciente et, dans ce cas, que devient l'inconscient individuel de chacun ?

Geffray entend répondre à ces questions en montrant que les désirs individuels se lient indissolublement à l'ordre symbolique qui seul peut les montrer, les dire. Point de désir hors de ses signifiants, hors la langue qui s'impose comme un ordre symbolique incontournable et s'inscrit elle-même dans cette métalangue que serait l'ordre symbolique de la société dont on est membre.

Au point de rencontre des œuvres de Lévi-Strauss et de Lacan, l'anthropologie psychanalytique de Christian Geffray rapporte quelques pratiques dominantes dans diverses sociétés ou dans l'économie marchande à des « structures discursives, par elles-mêmes anhistoriques et universelles » (*Trésors*: 12). Afin de dégager le sens profond des pratiques, il faudrait donc se situer en un lieu où le sujet obéirait malgré lui à des injonctions à la fois compulsives et formalisées qui mêlent inextricablement désirs et signifiants au sein d'une seule architecture. Mû par autre chose que lui-même, le sujet ne se plierait alors qu'à des règles qu'il ne maîtriserait pas mais sous l'emprise desquelles il serait placé au même titre que tous ses *alter ego*. Il est, me semble-t-il, indispensable d'interroger ici les conceptions implicites auxquelles cette hypothèse renvoie.

Les propositions théoriques de Geffray situent l'obligation réglée à laquelle semble se soumettre les membres d'une même société au point supposé d'articulation entre le désir et la parole, là où au doute, à la violence et à la peur, viendrait se substituer la toute-puissance compensatoire du signifiant. Dans ce schéma que ne renierait pas Hobbes, le conflit originel de tous contre chacun est surmonté par l'échange symbolique de signifiants qui établit un lien pacifié entre les humains ; et tous les membres

d'un même univers social s'y conforment sans le savoir. L'obligation ne serait donc pas simplement morale, avec la marge d'incertitude que l'application de toute morale laisse planer (on peut ou non en tenir compte), mais d'une nécessité aussi impérieuse qu'elle est inconsciente. Il faut reconnaître, selon moi, que si la notion d'obligation inconsciente permet d'esquisser une théorie générale du lien social et de sa constitution, elle présente l'inconvénient d'escamoter ce niveau de réalité où les anthropologues du politique se situent en général, celui des institutions. L'obligation, telle que la description ethnographique l'appréhende, relève d'abord du droit et de la conformité, souvent toute relative parce qu'intentionnelle, aux règles qu'il prescrit et dont s'accommodent les personnes concernées. Ainsi, Vincent Descombes souligne-t-il que « des règles destinées à être appliquées ne sauraient être inconscientes¹ » et que, par exemple, « le don ne peut avoir lieu qu'au sein d'un ordre de justice, lequel ne peut s'établir qu'entre des personnes autonomes² ». Pour Geffray, en revanche, les personnes sont dépendantes les unes des autres, à la fois en raison de la peur qu'elles s'inspirent mutuellement et par l'emprise de la même structure discursive qui les lie entre elles. Dans *Trésors*, le désir et l'ordre symbolique qui le socialise précèdent et dominent les institutions ; le sujet serait dès lors davantage agi qu'acteur. Ce type d'argumentation est sans doute probant, dans le domaine de la psychanalyse en tant que celle-ci prend en charge des individus et leurs paroles. Mais le passage au collectif, à des sociétés entières, voire à des types de société, qu'opère l'anthropologie psychanalytique, nécessite de sauter par-dessus les institutions en renvoyant à la toute-puissance supposée de la vie psychique inconsciente tant l'obligation que la règle.

L'essentiel du débat tourne, au fond, autour de la notion de règle. Si la règle est inconsciente, elle échappe aux institutions qui pourtant se dotent elles aussi de règles que chacun doit suivre. Si la règle est un ordre symbolique inconscient dont le social n'est que l'effet, se trouvent alors enjambées toutes les instances « régulières » dont se dotent les individus d'une société pour légiférer sur ce qui doit et ne doit pas être fait ou dit chez eux.

Le basculement du social dans le symbolique, de l'institution dans la structure inconsciente s'opère, à mon sens, à partir d'une conception toute saussurienne du langage. L'opposition langue/parole et le primat accordé à la langue par rapport à la parole ont eu deux conséquences

1. Vincent DESCOMBES, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit (collection Critique), 1996 : 251.

2. Vincent DESCOMBES, *op. cit.*

majeures. D'une part, la parole en tant qu'acte de langage contextualisé et intentionnel, et avec elle l'événement, l'intention et l'histoire, ont été rabattus sur un cadre sous-jacent immuable, renvoyant les significations à un ordre symbolique transcendant. D'autre part, le modèle linguistique structural difficilement contestable, qui fait de la langue un système d'oppositions entre unités discrètes (phonèmes et sémantèmes), a servi de matrice, comme on sait, à une anthropologie structurale qui identifie langue et société au prix du raccourci, lourd de conséquences qui laisse hors champ le social lui-même.

La part d'opacité du sujet à lui-même, où Geffray situe toute son entreprise, n'est-elle compréhensible qu'en regard d'un appel à l'idée d'un inconscient profond situé à l'origine de toute vie sociale, quitte à sans cesse devoir imaginer cette situation originelle avec l'aide éventuelle des mythes fondateurs proposés par Hobbes ou Rousseau ? Ou bien ne peut-on pas, avec Pierre Bourdieu par exemple, considérer que « l'inconscient c'est l'histoire », et qu'il est donc susceptible, au terme plutôt d'une socioanalyse que d'une psychanalyse des sociétés, d'être rendu accessible, ne serait-ce que partiellement, au conscient et à l'intention ? Dans ce cas, il faudrait ressaisir le langage non plus comme le lieu d'imposition d'une règle absolument inconsciente mais comme un outil par lequel chaque individu pourrait évaluer son rapport aux institutions et, au gré des situations ou grâce à un travail de retour sur l'histoire sociale de soi, élargir sa conscience de ce qu'il fait et, par là, de ce qu'il est.

Un monologue s'adressant à Alban Bensa

Gérald Gaillard-Starzmann

J'aimerais exposer ici pourquoi *Trésors*, le dernier livre de Christian Geffray, est à mes yeux important pour notre discipline, puis rapidement aborder deux questions.

Supposant que *Trésors* a été lu, je dirai d'abord que Geffray nous donne tout simplement ce qu'il nommait une « anthropologie analytique ». Pour défendre une telle déclaration, je me contenterai, pour commencer, de reprendre à mon compte une remarque de Françoise Héritier, selon laquelle il lui « a semblé souvent que l'usage des connaissances psychanalytiques visait à trouver des clefs, des significations partielles, jamais à fournir un *entendement du tout* psychologique et social¹ ». Et Héritier de préciser : « je n'ai pas trouvé jusqu'alors [c'est-à-dire jusqu'à la borne représentée par *Trésors*] vraiment convaincants les divers essais qui visaient à faire se rencontrer les deux ordres de connaissance² », soit psychanalyse et anthropologie. Dans ce qu'Héritier nomme les divers essais, il faut à mon sens distinguer les travaux des psychanalystes de ceux des anthropologues. Distinction requise, car si les derniers, pourtant *a priori* portés par l'ambition de dégager des lois générales concernant notre humanité ou notre espèce, n'ont étonnamment fait que puiser dans « l'usage des connaissances psychanalytiques [pour ...] trouver des clefs, des significations partielles³ ». À l'inverse, les analystes qui, *a priori*, interviennent plutôt sur le particulier, et non sur ce qu'Héritier nomme ici l'entendement général, se sont, pour leur part, lancés dans des entreprises d'une autre envergure en tentant, plus que les anthropologues, de rendre compte du tout psychologique et social. Freud le premier, bien entendu, puis en France sur ses pas et par la grâce de la rigueur lacanienne, Gérard Pommier et Moustapha Safouan (parmi d'autres), ont plus qu'influencé Geffray. Certes, quelques ethnologues se sont proposés de traiter de rêves et de cérémonies (notamment les initiations), avec des outils conceptuels issus de la psychanalyse, mais on dira que ce fut sans conséquence fondamentale. « Nous voulons du

1. Françoise HÉRITIER, Christian Geffray (1954-2001), *L'Homme* (Paris), oct.-déc. 2001, 160 : 7-10 (cf. *supra* : 22, citation : 23, souligné par Héritier).

2. Françoise HÉRITIER, *op. cit.* (cf. *supra* : 23)

3. Françoise HÉRITIER, *op. cit.*

nouveau, oui », mais comme l'universitaire bien nommé du *Soulier de Satin* : « du nouveau semblable à l'ancien ».

Quand les anthropologues se sont ainsi contentés (ce terme entendu non péjorativement car loin de moi l'idée de dénigrer de précieux travaux) d'appliquer tels ou tels concepts à un détail de terrain, c'est donc plus courageusement que les analystes avançaient vers une théorie générale.

On en était donc à ce point jusqu'à l'intervention de Geffray. Son œuvre offre ainsi au moins deux pans : d'un côté, des « formules » éblouissantes : telle celle de « la guerre comme projet de vie » – décrivant la situation subjective de la jeunesse mozambicaine dans *La cause des armes*. Et au lecteur de se dire : mais comment n'y ai-je pas pensé avant ? Car la formule éclaire mieux, peut-être, que les analyses des sciences politiques la perpétuation malheureuse de plusieurs conflits, où le seul horizon de reproduction sociale et symbolique passe par la guerre. D'autres contributeurs de ce volume évoqueront ce pan de l'œuvre. Soulignons que l'on pourrait multiplier les exemples de ces « éclairs d'intelligence » et comme ils n'ont pas toujours cet aspect massif, il serait intéressant de tenter d'en dresser une liste.

Si nous avons donc d'un côté ces formules synthétiques, de l'autre Geffray produit une avancée conséquente sur l'un des pôles du travail de fond de l'intellectuel, c'est-à-dire la découverte du « un » des lois générales derrière la multiplicité des « uns du monde ». Pour la première fois, et je parle ici du point de vue d'une anthropologie fondamentale, nous voyons réifier divers phénomènes *a priori* sans rapport, à partir de ce que Geffray nommerait « un même principe de causalité sociale ». C'est, à mes yeux, tout l'intérêt de *Trésors*. Geffray donne, de ce fait, une ampleur à l'analyse qui dépasse largement les intérêts souvent locaux des milieux anthropologiques. Il fut et sera plus lu à l'extérieur qu'à l'intérieur de la profession. Nous nous consolerons en rappelant qu'en leur temps *Les structures élémentaires de la parenté*, dont *Esprit*, *Les Temps modernes*, *Critique*, etc., rendirent compte, n'eurent droit qu'à un compte rendu dans les revues professionnelles (en l'occurrence de François Bourricaud pour le *Journal de la Société des Océanistes*). Identiquement, si des quotidiens portugais, brésiliens ou le sérieux *Times Literary Supplement* ont parfois consacré deux pleines pages aux travaux de Geffray, ni *Chroniques* ni *La cause des armes* ni *Le nom du maître* ni même *Ni père ni mère* n'ont eu l'honneur d'un compte rendu dans *L'Homme*, ou dans une autre de nos revues professionnelles.

Je partirai du passage clé, repris d'Ettore Biocca⁴, où le leader yanomami Rohariwé propose à son fils et à son frère – rien de moins –, de l'accompagner

4. Ettore BIOCCA, *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Paris, Plon (collection Terre humaine, Poche, 3025), 1991 (traduction française 1968).

pour répondre à l'invitation de voisins dont il sait pertinemment qu'ils ne reviendront pas. Arrivés chez ses supposés futurs alliés, ils font la fête, puis dorment d'un œil. Au matin ce sont les échanges : « Voici les machettes. À présent, donnez-moi les chiens. [...] À ce moment, le plus jeune frère du chef frappa Rohariwé d'un grand coup de hache à la tête » (*Trésors*: 24), puis les hôtes le fléchèrent jusqu'à ce qu'hérissé de traits, il s'abatte sur le sol, ainsi que son fils et son frère, tous cordialement invités et sachant parfaitement ce qui les attendait.

De tels comportements, si éloignés des nôtres, nous (me) laissent sans voix, et un lecteur ayant quitté l'adolescence et normalement constitué aura spontanément tendance à supposer que les réalités yanomami doivent être moins dramatiques que ce qu'il vient d'en lire. C'est d'ailleurs la position d'un Jacques Lizot pour qui le récit d'Helena Valero parle d'un temps de troubles (yanomami) spécifiques.

Des ethnologues sont retournés sur les terrains de Margaret Mead et David Schneider, d'autres ont été revisités la *kula* de Malinowski. Plus près de la tradition française on a révisé Dumont, revu les Bété de Paulme et les Dogon de Griaule. Or, quelques-uns des participants à ce volume, dont Alban Bensa, questionnent – ou hardiment mettent en doute – la véracité du témoignage d'Helena Valero, et par conséquent celle des assertions présentées. Sans vouloir blesser personne, il est probable qu'aucun de nos textes n'aura survécu dans trois cents ans ou plus (ou moins), alors qu'on est au contraire en droit de penser que l'histoire d'Helena Valero continuera à interroger. Son témoignage est d'une telle importance qu'il serait nécessaire – je lance donc l'idée – que le récit et la transcription fassent l'objet d'un examen minutieux. Il faudrait retrouver Helena Valero et Ettore Biocca, ou leurs héritiers, et enquêter en profondeur, parce qu'évidemment si l'anthropologue théorise à partir d'un texte dont on n'est pas sûr du contenu ethnographique, cela pose effectivement problème ! Reconnaissons aussi, par égard au lecteur attentif et avant de continuer, la liberté avec laquelle Geffray traite parfois le détail ethnographique et sa désinvolture à l'égard de la littérature existante. Ce fut un thème récurrent de nos conversations, et ce depuis *Ni père ni mère* qui ne mentionnait par exemple rien des *Bamba* d'Audrey Richards. La réponse de Geffray était en gros qu'il suivait la prescription deleuzienne en matière de films et de livres. Sur le mode « on rentre, on sort », Deleuze recommandait de se saisir de ce qui est utile dans l'instant sans vouloir voir ou lire entièrement. Geffray avait cette même attitude non compulsive et prédatrice à l'égard de « l'héritage ».

Reconnaître n'est cependant pas condamner, car Geffray a eu manifestement raison, puisque aucun anthropologue français n'a réalisé une œuvre aussi puissante, diverse et foisonnante sur une aussi courte période. Cela justement parce que l'accumulation de savoir ne l'intéressait pas, et qu'il ne se voulait que créateur de nouveau. Une lecture attentive des *Bamba* n'aurait rien apporté à *Ni père ni mère*, sinon d'être plus conforme à ce que nous entendons comme le discours universitaire, dont il n'avait que faire.

Et même si, pauvre universitaire, je ne cesserai de regretter que dans *Trésors*, comme ailleurs, Geffray n'ait pas renvoyé à un lourd appareil référentiel, il reste à réfléchir, saluer et diffuser son apport théorique. En attendant plus de précisions sur la véracité des assertions de Valera, je prendrai simplement pour argent comptant les faits mentionnés, puisqu'ils sont attestés par de nombreux voyageurs comme par des ethnologues.

En l'absence d'explication satisfaisante pour l'esprit, les comportements décrits avaient été jusqu'ici systématiquement recouverts par un terme dont il s'agit aujourd'hui pour l'anthropologie de se défaire : celui de « culture ». Pour ce qui nous occupe, les Yanomami allaient – en résumé – se faire tuer par leurs voisins parce que c'était leur « culture ». On conviendra que c'est un peu court, même en se penchant avec la plus grande attention sur l'apprentissage chez les Balinais ou autres.

Geffray ajoute, dans *Trésors*, deux autres exemples relevant de la même pièce du cabinet des curiosités ethnographiques. L'un nous apprend que le désir de scalp des Amérindiens se paie « du verrouillage », selon le mot subtil de Geffray (*Trésors*: 133), du destin du collectionneur, à savoir sa mort. Comme on l'a vu, Geffray ne pratique pas la critique des sources et c'est du grand Clastres qu'il reprend observations et commentaires s'y rapportant. Clastres pressent manifestement qu'il y a là quelque chose d'essentiel qu'il ne cesse d'interroger tout au long de son œuvre, sans jamais pourtant satisfaire la faim d'explication du lecteur. Le mot « société » venait simplement chez lui en place de celui de « culture ». Comme elles refuseraient l'État, les sociétés amérindiennes du Chaco ou celles des Plaines imposeraient – soulignons la volonté présente – à leurs guerriers d'aller, en quelque sorte, mourir pour des scalps. Les éclaircissements en restant à ce point, il était facile et légitime de faire remarquer à Clastres que la « société » n'est pas un sujet (désirant), ce que les marxistes ne manquèrent pas de faire.

Le troisième exemple est à mon avis le plus extraordinaire. Il s'agit du sort du prisonnier de guerre tupi-guarani. Je rappellerai que, capturé, le guerrier « pouvait rester des années sain et sauf, libre même dans le village des vainqueurs : mais tôt ou tard, il était inévitablement exécuté et

mangé » (Clastres cité dans *Trésors* : 52). L'extraordinaire, pour le petit-bourgeois que je suis, n'est pas que le captif soit consommé, mais que, plutôt que de s'enfuir, il attende son sort en participant à la vie du village de ses ennemis qui, en quelque sorte, n'en étaient plus, puisque le guerrier capturé y avait même parfois une femme et une progéniture. Je me souviens lorsque ayant lu, jeune homme, le témoignage (exposé par Métraux) du soldat allemand ou autrichien Hans Staden, avoir relu et en vain cherché un principe explicatif qui restait indéniablement absent – et j'ai du coup fortement douté de sa valeur. Encore une fois le mot « culture » était sans doute censé rendre compte d'une inexplicable réalité. Soulignons par ailleurs, parce que c'est essentiel, que si ce n'est le fait de coïncider avec sa propre mort, il n'y a pas de similitude entre ce comportement et la volonté d'efficacité sur l'ordre (ou plutôt le désordre) du monde proclamée par les martyrs et assassins divers et variés (du moine se sacrifiant par le feu durant la guerre du Vietnam à la bombe humaine aujourd'hui).

Aux trois faits sociaux que je viens de rapporter, Geffray additionne encore, dans *Trésors*, ces deux ponts aux ânes de l'anthropologie, que sont la fameuse *kula* et le non moins fameux *potlatch*. Notons que du fait même de leurs exotismes et des questions qu'ils posaient à la communauté scientifique, et plus particulièrement à celle des économistes, ces « entrées anthropologiques » ont respectivement établi les réputations de Boas et de Malinowski à l'extérieur de la profession. La question que posait la *kula* ouvrait à la transcendance du « don et du contre-don » de Mauss, alors que Boas résorbait le problème que pose le *potlatch* par son aplatissement sur un *Homo aconomicus* kwakiutl, mais sans que cette solution ne résolve le problème de la rareté supposée au fondement de la rationalité économique. De là, les hypothèses assez brumeuses que Bataille présentait dans *La Part maudite*⁵ (le pulsionnel de la notion de dépense) et celle, économique, de Meillassoux⁶.

L'essentiel était que divers faits ethnographiques, qui paraissaient difficilement susceptibles de relever d'une même théorie, étaient expliqués de manière tautologique comme des émanations-manifestations particulières de cultures particulières. C'est cette conception que proposait le culturalisme, dont Ruth Benedict est l'étendard, mais aussi Kroeber, Polanyi ou aujourd'hui Sahlins : les cultures sont spécifiques (ce dont on conviendra sans mal), mais aussi ventriloques, c'est-à-dire que les humanités diffèrent et que « l'innommé nommé culture » est en soi leur propre raison.

5. Georges BATAILLE, *La Part maudite*, Paris, Éditions de Minuit (collection Critique), 1949.

6. Claude MEILLASSOUX, « Potlatch », *Encyclopedia Universalis*, Paris, éditions de 1972 à 1997 (réédition dans *Terrains et Théories* : 1. Voir *poindre*, Lausanne, Page deux, collection Cahiers libres, 1999 : 175-184).

Le tour de force de Geffray est qu'en posant la thèse de la nécessité d'un « signifiant-maître écartant le doute », il arrive à décrypter spécifiquement ces poncifs (qui, à moins que l'on fasse le choix de les déconstruire, sont aussi de grands problèmes de l'anthropologie), tout en gardant une même humanité. J'aimerais ici rendre aussi hommage à son premier maître et à celui qui, à mes yeux, a le mieux peint cette œuvre, soit respectivement Meillassoux et Panoff. Le second décrit ainsi, en 1977, l'anthropologie du premier : « quiconque s'est habitué au discours circulaire ne manquera pas de sursauter : il aura immédiatement pressenti ce qu'une démarche explicative peut apporter à l'ethnologie⁷ ». La conclusion s'applique parfaitement à l'anthropologie de Geffray.

La *kula* remplit la même fonction que la circulation de la mort chez les Yanomami et en reprenant, détournée, la formule de Bruce Albert que cite Geffray, on dira que « le refoulement du doute » est « le carburant de la machinerie sociale » dans l'un et l'autre cas. *Kula*, *potlatch* et comportements suicidaires yanomami, cheyenne, caraïbe ou guarani, relèvent d'une identique structure discursive, d'un même schéma explicatif.

Osons dire que quatre siècles après les premières relations de voyage, l'analyse de Geffray nous permet enfin de comprendre (analytiquement et non pas simplement de l'intérieur par une sorte d'empathie) pourquoi les guerriers capturés, quoique libres, attendaient d'être exécutés et mangés. Pourquoi, toujours vivants, ils étaient désormais considérés comme morts par leur propre communauté. Pourquoi, ceux dont le capturé partageait le quotidien, et qui avaient probablement appris à l'aimer, restaient assujettis au respect de la parole dont la mort est le signifiant. Autrement dit, il ne pouvait être question de le gracier, puisqu'il en allait du refoulement du doute. Le modèle de Geffray nous explique aussi pourquoi les objets, bien que désirés, devaient être lâchés ou abandonnés à la première demande de celui qui n'en jouissait pas.

L'interrogation d'Alban Bensa, sur laquelle il convient de s'arrêter, me permettra de développer. Il demande :

« Mais qu'en est-il [si l'on suit les propositions de Geffray] d'une communauté dans son ensemble, composée de plusieurs sujets bien individualisés ? Faut-il supposer une sorte de fusion des inconscients, une entité collectivement inconsciente et, dans ce cas, que devient l'inconscient individuel de chacun ? » (cf. *supra* : 139)

Il remarque aussi qu'opposé « au doute, à la violence et à la peur, viendrait se substituer la toute puissance compensatoire du signifiant [...],

7. Michel PANOFF, Cl. Meillassoux et le mode de production domestique, *Revue française de sociologie* (Paris), janvier-mars 1977, XVIII (1) : 137.

l'échange symbolique de signifiants [...étant une] nécessité aussi impérieuse qu'elle est inconsciente » (cf. *supra* : 139-140). Or, selon Bensa, cette théorie générale du lien social « présente l'inconvénient d'escamoter ce niveau de réalité où les anthropologues du politique se situent en général, celui des institutions » (cf. *supra* : 140), et il poursuit en citant Vincent Descombes pour qui « des règles destinées à être appliquées ne sauraient être inconscientes » (cf. *supra* : 140).

À l'exemple de Geffray, j'irai chercher Malinowski pour lui répondre, en rappelant que le principal enseignement du grand ancêtre (on était en 1920) était qu'il fallait distinguer : « ce que l'indigène disait qu'il fallait faire », soit la norme institutionnelle, de « ce que l'indigène disait qu'il faisait », soit autant le niveau des représentations que celui des effets de l'interaction de l'enquête, et finalement « ce que l'indigène faisait en réalité ». Par cette observation, Malinowski insiste constamment sur le fait que tel l'homme occidental, l'indigène échappe à ses obligations sociales (c'est-à-dire institutionnelles) chaque fois qu'il le peut. Cela éclaire peut-être un peu la personnalité de son auteur, mais suivons-le et demandons-nous si derrière ce « comportement maximisant » pointe un *Homo aeconomicus*. Évidemment non, à moins de donner à ce qualificatif une extension douteuse, puisqu'elle inclurait le fait d'aller se faire tuer pour quelques médailles posthumes, telles pour un Yanomami celles que ses cendres soient consommées et ingérées par les alliés et les siens au cours d'un *reaho*.

Que l'indigène maximise, c'est un fait ; mais on ne maximise pas partout à l'identique. Parlera-t-on de détermination institutionnelle ? Encore une fois, les anthropologues auront tendance à recouvrir ce constat par le mot flou de culture auquel ils renoncent progressivement aujourd'hui. Bien que ce point soit à développer, on choisira plutôt de dire que ce qui « s'amasse » est de l'ordre du signifiant. On ajoutera que les signifiants font réseau et qu'une des hypothèses est qu'il faut à ce réseau un point de butée – et que ce point de butée étant arbitraire, il suppose un « refoulement du doute ». Ici vient l'exemple du petit Paul qui demande à son père : « Pourquoi dois-je aimer mon ennemi ? » Le père, parce qu'il ne se prend pas comme point de butée de la langue, finit par répondre : « Parce que Jésus a commandé : aimez vos ennemis », et qu'il est venu annoncer la loi (*Trésors* : 160-161).

Avec le Chrétien qui croit à la parole du Christ, nous avons l'arbitraire du point de butée fondant la communauté. Allons-nous dire qu'il s'agit d'une institution ? Non. Certains, pour des raisons diverses qu'il revient aux sciences sociales d'explorer, se sont reconnus dans la parole de ce

leader, de ce meneur. Puis, oui, advient une église avec ses institutions. Les institutions, règles et normes, introduisent la notion d'obligation qui, disait Bensa, s'adressent à des personnes autonomes. Le problème étant bien évidemment que les institutions ne tiennent pas debout toutes seules, mais supposent l'espace d'une communauté qu'elles ne fondent pas. On peut avoir avantage à répondre tactiquement, dans certains cas, par une infinie répétition des mythes fondateurs de Hobbes et Rousseau (voire de l'échange lévi-straussien), mais le vieux problème du pourquoi l'individu entre en contractualisation, et s'y plie (ou non, voir plus haut Malinowski) ou même y court, reste entier. À cette question de l'articulation de l'individu et du collectif : la sociologie répond par les valeurs communes ; l'anthropologie par la culture ; puis, récemment, on emploie le mot d'imaginaire ; le marxisme parle d'idéologie (qui, écrivait Althusser, « interpelle le sujet tel un flic ») ; et, sous le nom d'*habitus*, Bourdieu allant un peu plus loin proposait l'incorporation de schèmes logiques, son « inconscient c'est l'histoire » ne disant pas autre chose. C'est pourquoi, c'est à juste titre que Simonney soulignait que c'était le grand mérite de Geffray que d'avoir introduit la question du sujet et que : « L'œuvre de Geffray est ce franchissement qui propulse l'anthropologie moderne vers une perspective dont elle ne pourra plus faire l'économie. » (cf. *infra* : 159)

C'est l'engagement du *waitéri* dans sa parole jusqu'à la mort (en tant que « chef reconnu sans peur », *Trésors* : 24) qui circule entre les sujets comme la loi de la communauté Yanomami. C'est le *waitéri*, garantie de la parole, comme Idéal du Moi, qui dessine la communauté. L'agencement surplombe pour Geffray toute norme institutionnelle qui organise les idéaux du moi : être un bon chrétien, un bon *waitéri*... Reste ensuite au sujet à se débattre avec un cadre institutionnel donné, lui aussi, bien évidemment, fruit de l'histoire. On pourrait affirmer que la norme s'ensuit, suivie ou non d'une dégradation supplémentaire, avec la réglementation, comme restes d'un idéal tombé.

Si l'on en croit Geffray, c'est en vain que l'on chercherait une institution capable d'engager des relations sociales dans ces sociétés sans généalogie ni pouvoir politique stable. La thèse de Geffray, pourrait-on dire parce que nous ne sommes pas analystes, c'est que c'est cet Idéal du Moi précis – dont le signifiant-maître auquel le maître lui-même se plie est la mort (soit encore le refoulement du doute sur la peur) – qui semble construire le lien social type des sociétés relevant des bandes. Le *waitéri* en est le garant. Geffray applique le même schéma aux premiers chrétiens exaltant les martyrs qui, eux, n'avaient (soi-disant) pas peur. J'espère que l'on

conviendra que l'ensemble de ces propositions théoriques va bien au-delà de ce que les analyses en termes d'institution ont pu offrir. Après cela bien sûr vient ce qu'on pourrait sociologiquement appeler la norme, soit, par exemple chez les Yanomami, qu'un objet ne peut être refusé à celui qui le demande. Sur la question de décrypter ce qui cause qu'un individu (particulier) se plie ou non à cette norme, ou par quel biais l'attrape-t-elle, Geffray répond par l'intervention d'un « on ». La rumeur, disait-il, c'est le « on » qui est à la fois la carotte de la reconnaissance sociale et le bâton, chez les Yanomami « *On ne juge pas illégitime de frapper un radin* » (*Trésors*: 137, tous les soulignés dans les citations sont de Geffray).

Venons-en aux questions. La première porte sur ce que la psychanalyse lacanienne appelle le « point de butée de la langue » (donc le *hau*, la *kula*, etc.). Si la mécanique sociale fonctionne, c'est que le *hau* comme signifiant-maître est un postulat dont on a refoulé le fait qu'il l'était. Il devient donc en ce sens un pur signifiant autorisant l'organisation de la parole comme le sont les coquillages de la *kula* ou la Mort chez les Yanomami. On a vu que Geffray va chercher chez Safouan une situation exemplaire reprise d'un juriste, l'exemple du petit Paul, plus immédiatement compréhensible. J'ajouterai qu'il y a une avancée sur ce que Safouan écrit lorsque Geffray passe indirectement de la théorie de la norme de base – pour éviter une régression infinie dans l'ordre des valeurs – à la question de l'identité. Il y a dans son propos comme un prolongement à ses pages plus anciennes du *Nom du maître*, notamment celles consacrées aux identifications imaginaires de l'entrée dans la vie adulte qui est définie comme le moment où l'amour parental n'est plus en mesure de satisfaire la libido narcissique. Le nom de Jésus suffit à refouler le doute sur le fait du pourquoi le petit Paul, en tant que Chrétien, doit aimer son ennemi. De la même manière, on dira qu'« il faut craindre le *hau* parce que nous sommes Maori et que les Maori se soumettent à l'injonction du *hau* » (*Trésors*: 162). Il y va de l'identité de Maori comme il y va de l'identité du petit Trobriandais de placer le coquillage en position de garant de la parole – c'est-à-dire en position de signifiant-maître. Le *hau*, le nom Jésus, ou le Coquillage, ou la Mort yanomami, sont ainsi le « nom donné à la fonction symbolique elle-même, pourvu que l'on admette, avec la psychanalyse, qu'une telle fonction n'a pas d'existence indépendamment de sa nomination même » (*ibid.*: 163). Cette conclusion est une porte ouverte à la recherche, car s'il reste du chemin à parcourir c'est, à partir d'exemples historiques, de déterminer non seulement pourquoi la mort ici – ou là le coquillage –, mais aussi de lier plus fermement l'imaginaire et le symbolique au réel (au sens lacanien) des formations sociales. Ainsi, il reste à penser des Impossibles spécifiques.

Ma question suivante est à tiroir, car comme Geffray le remarquerait on répondra qu'il existe bien des Trobriandais qui, dirait Lacan, « ne sont pas dupes et qui, pas plus que vous et moi, ne croient à la valeur du coquillage », des Amérindiens pensant qu'il y a mieux à faire que de s'identifier aux porteurs de loi-futur-scalpé, et des petits Paul doutant malgré tout que la parole de Jésus soit un point de butée suffisant. Alors, derrière le moi et l'imaginaire, les processus d'identification, etc., la consistance du sujet ne procède-t-elle jamais du doute, mais d'une sorte d'aveuglement-procédant-du-totalitarisme (c'est pourquoi, tous les tortionnaires du monde n'ont de cesse que d'amener leurs victimes à douter de la cause pour laquelle elles s'apprêtent, éventuellement, à mourir)? S'il en est ainsi, la nouvelle discursivité que l'on assigne généralement au doute méthodique ouvert par un Descartes totémique (puisque le désir de savoir loin d'être refoulé y devient du discours) n'est pas seulement celle du principe de déploiement du discours de la science occidentale moderne, mais aussi, déjà peut-être, l'annonce de l'anomie sociale. Car qu'est-ce qui va faire tenir debout les « non-dupes »? Un problème que Robespierre se propose de résoudre avec la foi en l'être suprême, Durkheim avec la religion de la France républicaine et de l'école, et les Bolcheviques avec le culte d'un prolétariat représenté par l'État du même nom quoique, paradoxalement, supposé disparaître.

Le psychanalyste Jacques-Alain Miller constatait qu'un psychanalyste peut témoigner que les idéaux ont cessé d'être cause du désir: « Cette histoire peut se raconter comme une psychanalyse. L'homme de gauche au fil du temps s'avoue successivement qu'il était réconcilié avec la consommation et même qu'il en jouit. C'est ce que l'on appellera, me semble-t-il, une levée du refoulement⁸. » On pourrait se poser la question de savoir si c'est le même refoulement qui prévient les *waitéti* d'avouer qu'ils ont peur. Je vous renvoie à Gérard Pommier⁹ qui a le mieux traité de toutes ces questions. Aussi, je me contente ici de constater que le déploiement de la science et, surtout, du règne de la marchandise s'accompagnent d'un processus de désacralisation (au sein de nos sociétés comme dans d'autres) tel que les non-dupes se multiplient, tout comme parallèlement les symptômes de malaise social et individuel.

Dans tous les cas, il semble que ce serait du côté du religieux que la consistance tente à se bâtir et ma question est donc de savoir si les êtres parlants n'ont de choix qu'entre un vide que la raison n'est pas en mesure

8. Jacques-Alain MILLER, « Tombeau de l'homme de gauche », *Le Monde* (Paris, 4 décembre 2002).

9. Gérard POMMIER, *Les corps angéliques de la postmodernité*, Paris, Calmann-Lévy (Petite bibliothèque des idées), 2000.

de combler et un certain degré d'extase béate (la foi et la croyance). Privés de ce dernier « support », ils deviendraient des sujets inconséquents, volatiles et versatiles, livrés pieds et mains liés aux seules lois d'un marché, encadrées dans le meilleur des cas par le droit et les contrats. S'il en est ainsi, il ne s'agirait plus que de trouver le « ni trop ni trop », soit ce juste milieu, que Lévi-Strauss célèbre systématiquement qu'il s'agisse d'art, de mariage et d'alliance, ou même d'ouverture à la mixité culturelle et sociale. Donc « croire mais pas trop ». Le paradoxe est que cette position est *a priori* insoutenable, puisqu'on est soit croyant, ou mécréant, sous la loi du signifiant-maître, soit du côté de ceux qui doutent, mais on est difficilement les deux conjointement ! Inventerons-nous autre chose ? Je n'en doute pas, mais dans combien de temps ?

Une autre question relève de ce qui pourrait être nommé le problème plus général de l'évolution des sociétés humaines. Question dont une anthropologie fondamentale ne peut faire l'économie, puisque c'est l'un des objets justifiant nos salaires auprès de nos concitoyens.

J'avais fait remarquer à Geffray, après avoir lu une première version de *Trésors*, qu'il en revenait sur le fond à un certain évolutionnisme. On devine qu'il contesta fortement une telle lecture et il a remanié son texte autant qu'il lui était possible pour en gommer le plus possible cet aspect. En conséquence, il insiste qu'il convient de ne pas séparer, mais de considérer éthique marchande et éthique de l'honneur comme deux pôles de la vie sociale en général, et non pas comme relevant de deux types de sociétés. Une stratégie discursive déjà vieille, puisque c'est celle employée par Lucien Lévy-Bruhl¹⁰, dans ses *Carnets*, où pensée affective et pensée rationnelle sont les deux pôles d'un même ensemble. Dans la mesure où la vie quotidienne montre évidemment qu'il en va bien ainsi, ils ont tous deux raison. En revanche, placer en exergue ce constat, le mettre au centre de nos textes ou en faire l'objet même en s'arc-boutant contre les méchants, n'a strictement produit aucune avancée théorique. La communauté des chercheurs sait depuis longtemps qu'ici comme ailleurs il y a des totems, de la pensée magique... Le problème, et problème il y a, est que nous n'avons pas souvent l'occasion de l'exposer et de l'expliquer au très grand public prisonnier de médias tenus par des réseaux de canailles qui, tablant sur les pulsions, ne veulent surtout rien savoir de l'intelligence du monde. Nous ne nous adressons donc qu'à notre cercle, à nos étudiants et, au mieux, aux lecteurs du *Monde*. Aussi, Geffray écrivant pour ce milieu intellectuel déjà converti procède, à son égard selon moi, avec une prudence excessive

10. Lucien LÉVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, Presses universitaires de France (collection Quadrige), 1998 (1^{re} édition posthume, 1949).

et trop de concessions à l'air du moment. En effet, comment ne pas reconnaître que son texte introduit une discontinuité lorsqu'il invoque l'invention de la monnaie comme événement en quelque sorte ontologique, entendu comme sans retour possible (*Trésors*: 181). Il en est de même lorsqu'il passe d'une société yanomami, où l'on tue sans idéal distinct de celui qui consiste à mériter la foi d'autrui, à une société fondée sur la sacralisation d'une collectivité, ou encore lorsqu'un doute, qui n'était pas refoulé mais était tout de même jusque-là interdit d'expression publique, devient socialement autorisé. Pour faire court, je dirai qu'il est fou celui qui me demande de croire en lui parce qu'il scalpe ses ennemis.

C'est pourquoi contre Geffray, je suis en accord avec Bensa lorsqu'il dégage dans *Trésors* l'opposition entre sociétés à honneur et sociétés à logique marchande, mais pas lorsqu'il reproche à Geffray un retour au Grand partage que sa génération avait dynamité. Pour ma part, j'étais fort heureux de sa lecture, attestant que cet aspect essentiel de *Trésors* reste prégnant en dépit de tous les efforts de Geffray pour l'effacer. Répétons : il est évident que les deux pôles sont présents dans toutes les sociétés, mais il me semble également (aussi peu correct politiquement que ce soit) que radicaliser cette opposition, dont on sait qu'elle est sur le fond erronée, est un *a priori* théorique plus fructueux pour faire avancer la pensée.

Reste à envisager le problème de l'évolution des sociétés. Pour dépasser tant les multiples descriptions empiriques des changements sociaux qu'une macro-théorie formelle de la transformation des modes de productions, nous avons besoin d'une théorie des transformations des régimes signifiants. Or, Geffray nous a quittés sans l'avoir élaborée. Son analyse nous permet désormais de distinguer sociétés à bandes et sociétés à lignages autrement qu'en se fondant sur la fluidité de leur composition, ce qui la ramènerait à une différence de degré et non de nature. Là encore, la rigueur de l'opposition est bien entendu erronée. Erronée mais juste, car le chercheur doit quitter l'empirisme mou (quoiqu'il soit toujours plus près des réalités du vivant) qui ne sait, au mieux de Murdock à Johnson et Earle en passant par Goody, qu'accumuler les chiffres et les corrélations, pour oser une abstraction radicale permettant d'accoucher des concepts nécessaires à l'appréhension du réel dans sa totalité. Pensons aux *Structures élémentaires de la parenté* ou à l'invention des nombres irrationnels, toujours donnée en exemple.

Un pas scientifique majeur a été franchi par Geffray, car son analyse nous propose des logiques. Sur ce point, les quelques pages qui ferment *Le nom du maître*, et qui confrontent sociétés amazoniennes et africaines, sont admirables. Le texte y descend jusqu'à l'examen de détails comme les

regards des enfants, et leurs attitudes à l'égard des étrangers, tous éléments qui ne relèvent plus d'une « nature naturante¹¹ » mais deviennent l'effet d'un mode particulier d'organisation de la loi. Tous les faits rapportés plus haut sont connus depuis des décennies. Il en est ainsi du phénomène d'abandon des biens, sur lequel Lévi-Strauss s'attardait en 1944¹² et qui l'étonne suffisamment pour qu'il y revienne à quelques reprises dans *Tristes Tropiques*¹³, mais plus pour consigner simplement cette pratique sociale qu'être en mesure de la conceptualiser véritablement. De fait, jusqu'à Geffray, personne n'avait dans une même théorie livré un principe général de causalité, incluant ce comportement exotique et ceux mentionnés plus haut.

Je dirai plus. Geffray, comme Bourdieu par exemple, marche depuis le début sur ses deux jambes : il y a d'un côté les textes d'interventions militantes (comme *La cause des armes*) et, de l'autre, ceux d'interventions théoriques (comme *Ni père ni mère*). L'opposition n'est certes pas si tranchée et ses termes se nourrissent l'un l'autre. Mais les premiers, qui démontent les mécanismes qui rendent possibles l'exploitation et l'horreur, et témoignent de la dignité et de la souffrance, prennent parti. Les seconds livrent des énoncés théoriques nouveaux (il y a un avant et un après) qui sont toujours provisoires, mais permettent d'annexer de la réalité et de manger du réel. L'anthropologie analytique de Geffray élucide et nous permet de comprendre des phénomènes qui, jusqu'à présent, restaient enfermés dans une armoire aux curiosités exotiques. Les ethnologues que l'on dira progressistes ne sachant qu'en faire les minor(ai)ent ou, à des degrés divers, les ni(ai)ent, ou même les renvoyaient simplement sans explication au relativisme culturel. Or, l'axiomatique du Grand partage employé dans *Trésors* sort les monstres sociaux exotiques du cabinet pour qu'ils entrent dans le grand livre exposant les mécanismes de l'être parlant. C'est du point de vue scientifique indéniablement, on en conviendra, de la grande anthropologie, mais aussi, du point de vue politique, tout l'inverse d'une anthropologie réactionnaire même si grand partage il y a.

11. Selon l'expression de Baruch SPINOZA, *L'Éthique*, I, proposition 29 (Paris, Gallimard, collection Folio Essai, 235, 1954), « autrement dit les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie » (*idem*).

12. Claude LÉVI-STRAUSS, « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikwara of Northwestern Mato-Grosso », *Transaction of the New York Academy of Sciences* (New York), 1944, série II, vol. VII (1) : 16-32.

13. Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon (collection Terre humaine), 1955.

Du dit au dire : le pas anthropologique de Christian Geffray

Dominique Simonney

Christian Geffray aura été le premier anthropologue à faire de la psychanalyse un usage décomplexé. Sa très fine connaissance de celle-ci fit qu'il accueillit cet hôte sans craindre de le voir prendre possession de sa maison. La psychanalyse, du moins celle qui est rigoureuse, n'a pas vocation hégémonique : elle ne prétend pas expliquer le monde. Au contraire, elle multiplie elle-même les emprunts et les appuis sur les sciences qui lui sont affines, en particulier l'anthropologie. On sait que ce fut le cas de Freud. Et même si cet appui put, aux yeux de certains anthropologues, manquer de rigueur, il n'empêche qu'il contribua à lancer un débat qui fut fructueux, même si on eût pu espérer qu'il le fût plus encore.

Ce n'était donc qu'un juste retour des choses que l'anthropologie, sous l'impulsion de Geffray, s'adressât à la psychanalyse pour faire avancer une théorie en proie, me semble-t-il, à un certain nombre de difficultés qui ne tenaient pas seulement à la raréfaction du matériel disponible du fait de l'extinction, ou de l'assimilation, de nombre de sociétés primitives et de ce qu'il est convenu d'appeler la mondialisation¹.

On sait que l'anthropologue peut tout à fait légitimement s'intéresser à des sociétés modernes, en pleine mutation. Mais n'a-t-il pas alors besoin d'autres outils, dont la psychanalyse, s'il ne veut pas se cantonner à un abord strictement structuraliste dont la prodigieuse fécondité n'en a pas moins laissé, depuis un certain nombre d'années, entrevoir ses limites² ? D'autres théories existent maintenant. Mais peuvent-elles faire l'économie de la notion de discours tel que l'a repéré Lacan, en tant que modèle de lien social qui fonctionne à l'insu du sujet ? Peut-on étudier, par exemple, la domination masculine dans telle ou telle société, sans inclure dans cette étude ce qu'elle doit aux processus inconscients qui en grande partie la

1. Claude Lévi-Strauss (entretien au *Monde*, Paris, 22/02/2005) : « Maintenant nous sommes, si je puis dire, dans un régime de "compénétration mutuelle". Nous allons vers une civilisation à l'échelle mondiale. Où probablement apparaîtront des différences – il faut du moins l'espérer. Mais ces différences ne seront plus de même nature, elles seront internes, non plus externes. »

2. Probablement du fait de sa difficulté d'inscrire le sujet comme tel, c'est-à-dire comme divisé, dans sa théorie.

surdéterminent ? À cette question, l'œuvre de Christian Geffray répond par ce nouage entre ces deux disciplines qu'est son *anthropologie analytique*.

Au-delà des malentendus

Pour Claude Lévi-Strauss, l'interdit de l'inceste marque le seuil de l'état de culture par lequel la nature se dépasse elle-même. Il assimile l'interdit de l'inceste à l'interdit de l'inceste social, celui qui prévaut à la formation des alliances. S'il rapporte cet interdit à quelque bridage des pulsions, il ne le lie jamais à la question du désir, pourtant essentielle. Car le désir prend, comme on le sait depuis saint Paul, son origine dans la Loi. Celle-ci fait tout à la fois flamber le désir et lui indique sa limite, seule condition, comme nous le verrons, pour que l'enfant échappe à l'envahissement par la jouissance maternelle. En quelque sorte, en interdisant la mère, la Loi fait flamber le désir vers... ses substituts.

Freud, quant à lui, à partir de son mythe fondateur de *Totem et tabou*, confond également les deux dimensions inconscientes et sociales de l'interdit. Son personnage de l'« Urvater » introduit une cause au conflit inconscient des fils, pris entre amour et haine du père, et vient ensuite expliquer la dimension sociale de l'interdit.

Il est maintenant couramment admis que les alliances ne sont pas réglées par la crainte de voir survenir une relation incestueuse. Cet interdit n'est pas fondateur des alliances. À ce niveau du débat, on peut dire qu'aussi bien Lévi-Strauss que Freud sont maintenant « dépassés ». Il semble bien que l'interdit de l'inceste, au moins à ce premier degré que représente la relation entre le fils et sa mère, n'ait nul besoin d'une Loi pour être respecté.

L'horreur que représente pour le fils la « possession sexuelle » de cet objet primordial que fut pour lui sa mère suffit amplement pour le détourner d'elle. En effet, la jouissance de la mère représente pour le fils l'anéantissement de toute demande (que demander quand on est « comblé » ?) et donc la mort, symboliquement. Il y a par conséquent, dès le départ, une condition mise au désir de désirer « autre chose » et donc d'être comme une première défense face au désir impossible de la mère. Autrement dit, la Loi est déjà là, interne à l'expérience subjective de l'enfant, en tout cas dans le meilleur des cas³.

De plus, au dire même de Freud, le complexe d'œdipe subit à l'orée de l'adolescence une destruction (et non pas un refoulement) qui fait que

3. Nous laisserons de côté les cas où cet interdit passe mal, comme dans les psychoses.

l'objet de désir cesse d'être la mère. Ce qui n'empêchera pas les relations amoureuses de l'adulte d'être profondément marquées de cette première relation et d'en répéter bien souvent le style.

Nous pourrions alors résumer ainsi les choses : pour le jeune adulte en âge de se marier, la mère n'est plus un objet désirable et qui plus est, l'idée même de sa possession renvoie à une jouissance mortifère qui provoque l'horreur.

En revanche au niveau social, la prohibition de l'inceste garde un rôle majeur dans la détermination des alliances exogamiques qui permettent à un groupe donné de ne pas s'épuiser dans l'endogamie. À ce niveau, Geffray nous fournit un certain nombre d'indications précieuses dans *Ni père ni mère*, son étude sur certaines populations du Mozambique. Il montre que les termes même de « père » et de « mère » sont absents du vocabulaire de ces populations. D'autres anthropologues avaient déjà fait des observations similaires, portant sur l'absence de désignation d'un père ou d'une mère. L'originalité du propos de Geffray dépasse cependant la simple collection de faits anthropologiques. Il montre que les alliances visent essentiellement la mainmise sur ce bien infiniment précieux que sont les enfants. Cela n'empêche nullement que les sujets vivant dans cette société ne soient pourvus, dans leurs toutes premières années – celles qui sont décisives pour leur avenir psychique –, d'un père ou d'une mère. Simplement, ceux-ci, perdant rapidement ce statut dans l'élevage des enfants, ne se sont pas vu attribuer ce nom, *père* et *mère*, que l'on aurait tendance à considérer comme universels du fait même d'une confusion entretenue dans notre mentalité occidentale entre les premiers objets, que sont pour l'enfant le père et la mère, et ceux qui se trouvent ensuite socialement investis comme tels. Ce qui intervient et fait séparation est un Nom, qu'il soit directement ou non référé au père, qui va l'inscrire dans une filiation, un lignage et permettra par la même occasion la « normativisation » de son désir, celle-ci n'étant pas *normalisation*, mais au contraire ouverture à la Loi et, par là, accès à la (relative) liberté allouée à celui qui va intégrer les règles du jeu dans lequel, comme être sexué, il va entrer.

Il importe que le malentendu, survenu entre Freud et Lévi-Strauss⁴ puisse être mis à plat. Faut-il soutenir l'existence de deux inconscients, ainsi que le font, sous différentes formes, de nombreux anthropologues, de Lévi-Strauss à Maurice Godelier ? C'est-à-dire une division entre un

4. Malentendu évidemment à nuancer du fait qu'ils n'ont jamais pu dialoguer. Il faudrait peut-être alors parler de malentendu entre Lévi-Strauss et les psychanalystes, Lacan au premier chef, ami de Lévi-Strauss. Au dire de ce dernier, quand ils se rencontraient, ils parlaient de tout autre chose : manière d'éviter les sujets qui fâchent ou impossibilité de dialoguer, Lacan ayant beaucoup emprunté à son ami, pour ensuite s'en distancier d'une façon assez radicale, à mesure qu'il approfondissait le concept de sujet ?

inconscient social ou symbolique – où s'inscrivent pour les uns les mythes, pour les autres différents interdits ou prescriptions que le sujet se verrait transmettre, à son insu (donc inconsciemment), par ses aînés et par la société – et un inconscient pulsionnel, sexuel, qui serait réservé aux avatars de la *libido* de tout un chacun. Autrement dit, deux dimensions du symbolique : l'une structurale, universelle, qui impose ses lois à chaque individu d'une population donnée ; l'autre individuelle, qui va surgir, par exemple dans les rêves, comme témoignage des désirs plus ou moins conflictuels dont tel sujet est la proie.

Tout le travail de Geffray va démontrer que ces deux symboliques n'en font qu'un : c'est le parcours d'un anthropologue qui va rejoindre celui qu'un psychanalyste, Lacan, a effectué dans l'autre sens.

L'inconscient d'un sujet ne se révèle qu'à travers la cure analytique, c'est là qu'il trouve son statut, même si ses effets se font sentir bien au-delà, que ce soit au plan individuel (chez chacun) ou collectif. Les psychanalystes, Freud et Lacan en tête, ont pu interpréter un certain nombre de phénomènes survenant dans le social comme pouvant trouver leur cause dans l'inconscient de chacun, en tant qu'il se trouve, pour un certain nombre de raisons, se collectiviser avec l'inconscient d'autres sujets. Ainsi en va-t-il, par exemple, pour la notion de discours pour Lacan : les sujets se retrouvent dans une position commune vis-à-vis des places qu'ils occupent dans ce discours.

On comprendra que cette transposition de l'individuel dans le collectif demande une extrême rigueur conceptuelle, elle exclut les interprétations sauvages, comme celles de certains psychanalystes qui, par exemple, interprétèrent Mai 1968 en termes de révolte contre le père. La révolte contre le père étant, chez les adolescents, « vieille comme le monde », elle ne peut expliquer ce mouvement. En revanche, la faillite d'un certain « discours du maître » en tant qu'il régnait alors au sein du « discours universitaire » nous met sur la piste de bien plus intéressantes remarques. C'est de l'inadaptation d'un (ou de plusieurs) discours à faire face à ce qui pouvait s'interpréter non seulement comme révolte contre l'injustice de l'ordre établi et demande d'« autre chose », mais aussi comme vœu d'accéder à un pouvoir qui leur semblait barré dans le futur qui permit à ce mouvement de se développer avec l'ampleur que l'on sait. La suite montra que certains, dont nombre des « leaders » du mouvement, se retrouvèrent très largement du côté du « manche » – c'est-à-dire des postes de pouvoir –, tandis qu'un certain nombre d'adeptes d'« autre chose » – faute de trouver un discours dans lequel s'inscrire – en furent souvent réduits à différentes sortes d'errance, à la notable exception de ceux qui surent s'inscrire dans une activité créatrice.

Le sociologue ou l'anthropologue, qui aborde son *sujet* par l'autre côté, c'est-à-dire celui du social, du collectif, pourra, comme le montre Geffray, donner toute sa place aux effets de l'inconscient dans son champ. Non seulement il n'y perdra pas son « âme », mais il pourra alors donner la raison de certains phénomènes qui autrement lui échapperaient.

Il n'est cependant pas une seule seconde question d'une unification de ces deux champs qui verraient l'anthropologie se présenter en quelque sorte comme le miroir, au plan collectif, de ce qui concernerait le sujet au plan individuel. Il nous faut parcourir l'œuvre de Geffray pour saisir comment les rapports entre ces deux conceptions de l'homme sont à la fois solidaires et différentes.

Entre individus et sujet, un rapport möbien

L'œuvre de Geffray est ce franchissement qui propulse l'anthropologie moderne vers une perspective dont elle ne pourra plus faire l'économie. L'étude de la configuration sociale du désir ne peut être que le fruit du travail d'un anthropologue, même s'il s'appuie sur des concepts analytiques. Son matériel « clinique », il le recueille auprès des populations concernées.

Au-delà de la collection des *dits* des individus d'une société donnée, qui permettent de repérer la nature des échanges symboliques qui y ont cours, il prend en compte un *dire* : du *dit* au *dire*, se trouve toute la distance qu'a pu repérer la linguistique entre l'énoncé et l'énonciation. Le dit exprime une vérité, par exemple celle des actes qu'un *individu* se doit d'accomplir, au sein d'une société donnée, s'il ne veut pas être mis au ban de celle-ci. Un dire exprime l'engagement d'un *sujet* à propos des multiples questions qui peuvent se poser à lui au sein même de cette société, particulièrement à notre époque où les repères structureaux s'avèrent de plus en plus mouvants face au surgissement de la mondialisation qui érode les cadres traditionnels. Un dire, s'il veut se faire entendre au sein d'une groupe quelconque, doit s'insérer dans le cadre d'un discours. Celui-ci rend compte du lien social dans lequel le sujet est pris. Seul le discours est audible par les autres que veut atteindre un sujet, sinon celui-ci est condamné à parler dans le désert. Tout fondateur est d'abord fondateur de discursivité.

Le discours structure les rapports sociaux à un autre niveau que ne le fait la distribution symbolique des rôles que l'on peut repérer dans une lecture anthropologique classique d'une société. Si on veut introduire la temporalité (donc l'histoire) dans l'anthropologie, il faut y insérer l'étude

de la façon dont les discours évoluent et pour ce faire, la connaissance des surdéterminations inconscientes qui sous-tendent cette évolution est déterminante. C'est ce que fait brillamment Geffray dans *Le nom du maître*. Il repère la façon dont l'opinion, celle qui parle en s'autorisant d'un « nous » est le fruit d'un chiasme entre les identifications singulières des individus et les identifications des groupes qui se constituent autour de ce nous. Passage de l'identification au Père à l'identification au Meneur, par le biais d'opérations métaphoriques qui font respectivement intervenir les Noms du Père et ce que Geffray intitule les Noms du Meneur, qui frayent la voie à un discours qui va pouvoir se mettre en place comme celui du maître, quand le discours du Meneur fera force de Loi. Mais aussi opération en retour qui verra le Père s'autoriser de la Loi. La fonction du Père et du Meneur s'exercent « sur deux scènes articulées et distinctes, qui [...] sont données ensemble » (*Le nom du maître*: 136).

Cette contemporanéité n'exclut pas la temporalité qui fait qu'une scène influe sur l'autre dans une dimension diachronique. Geffray en vient donc fort logiquement à réfuter le mythe freudien du père de la horde, qui a ses yeux, fait fusion et aussi confusion originaire du père et du meneur.

Lacan a fait un sort à ce mythe originel, en montrant ce qu'il portait en lui de dimension religieuse. Pour Lacan, tout père ne fait jamais que s'autoriser d'une fonction, qui est celle de l'exception. C'est une pure fonction logique, établissant que dans la classe des pères au moins « Un » échapperait à la castration. Celui-ci n'a bien sûr nulle réalité, mais c'est de lui que chaque père s'autorise, pour, d'une position de semblant, proférer la Loi, donc l'interdit, qui permet à l'enfant (garçon ou fille) de décoller de sa mère et de passer par une identification au père qui lui permet de sortir du monde clos maternel.

Cet Un ne saurait être identifié à Dieu, il ne fonde rien, mais permet que chaque père, bien que castré, s'autorise cependant à dire la Loi. Mais si cet Un en vient à être adoré, on voit comment à partir de là religion et magie peuvent se déployer. Il en est d'ailleurs de même pour la figure maternelle quand la toute-puissance lui est attribuée.

Concernant la nature des foules dans leur rapport au leader, à celui qui s'autorise (en général sans vergogne) du Un, Geffray va nous livrer de très précieux enseignements. Il s'agit moins d'une reprise de l'œuvre de Freud là où ce dernier l'a laissée dans une certaine indétermination – celle de la nature de cette « masse » (pourquoi celle-ci, à tel moment historique, se forme-t-elle ?) qui vient s'agréger autour de l'amour d'un chef – que d'un renversement de perspective où le sociologue (ou l'anthropologue) vient rendre compte de ce qui prévaut à la formation de cette masse. Il y a,

selon Geffray, un lien de nature *möbienne* entre la raison qui prévaut dans le tissu social à l'agrégation d'un certain nombre *d'individus* et la nature inconsciente de ce lien qui motive chaque *sujet*.

En topologie, la bande de Möbius est une surface dont l'envers et l'endroit se poursuivent sans discontinuité : elle a une seule face et un seul bord. Mais si l'on se place du point de vue d'un endroit quelconque de cette surface, il y a une face opposée à laquelle l'observateur situé en ce point n'a pas accès. Et cependant, c'est la même face, il suffit de parcourir la surface (en faisant deux fois le tour) pour le constater.

C'est en ce double tour que consiste l'anthropologie analytique. Par exemple, on part des individus, dont la collection constitue la masse, on se tourne ensuite vers le sujet, pour examiner quel processus inconscient peut être à l'œuvre chez lui, et on fait retour à la masse pour constater quels effets en retour peuvent surgir des remaniements qui se sont éventuellement produits chez ce sujet. Mais entre temps, du temps, justement, est passé, l'histoire a suivi son cours. Dans cette figure de la bande de Möbius, la temporalité est essentielle : l'inconscient de chacun influence le groupe qui en retour influence l'inconscient, mais ce mouvement peut être fort long et ne se repère qu'après coup.

De cela, on peut donner un exemple tout à fait actuel : que deviendra l'inconscient de nos arrière-petits-enfants, quand sera (probablement) passé dans les mœurs qu'une mère peut, faisant alliance avec ce mythe moderne qu'est la science, se passer radicalement, non seulement de père, mais aussi de géniteur ? En ce qui me concerne, je crains que la structure de ces enfants manifeste un tropisme beaucoup plus important qu'aujourd'hui pour la psychose ou la perversion. Il s'agit là, bien sûr, d'une simple hypothèse, mais elle a l'intérêt de montrer que la structure de l'inconscient n'a rien de figé et encore moins d'éternel.

Pour revenir à Geffray, ajoutons qu'il faut prendre garde de ne pas se laisser prendre à l'imaginaire qu'implique cette « belle » construction *möbienne* : on ne saisit jamais les deux champs, anthropologique et psychanalytique, en même temps, tout comme on ne peut se trouver au même moment des deux côtés de la bande. Quand on progresse dans un champ, on perd de la lisibilité dans l'autre. Nul « risque » donc de voir s'unifier ces deux disciplines, mais une réelle opportunité de les voir dialoguer et trouver, mutuellement, des appuis. Geffray permet à l'anthropologie de se situer dans un rapport à la psychanalyse qui n'est aucunement d'inféodation à celle-ci, mais de dialogue, au sens le plus fort du terme : il apporte, à partir de son champ propre, une réponse au lieu même où la psychanalyse n'est plus compétente.

De l'utilité du concept de discours pour l'anthropologie

Geffray montre comment, lors des guerres au Mozambique, une population va se retourner contre ses « libérateurs », un peu trop pressés, au nom de la révolution, de détruire les structures traditionnelles. Le nouveau maître qui se profile à travers la figure du libérateur n'a pas tenu compte de l'inertie des structures en place, notamment de l'attachement des populations à leurs chefs coutumiers. On ne change pas de régime symbolique comme ça, et c'est justement ce qui va être théorisé quelques années plus tard par Geffray dans *Le nom du maître*.

De même, dans ses *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*, il illustre ce que donne un discours quand des individus ne jouent pas le jeu de celui-ci, tout en s'en autorisant. Un discours, selon Lacan, a une fonction de lien social et un certain nombre de conséquences sur les sujets qui s'y inscrivent. L'un ou l'autre des discours peut à un moment donné prendre une place prépondérante dans ce lien. Rappelons que Lacan en a dégagé quatre : l'*hystérique*, celui du *maître*, l'*universitaire* et l'*analytique*. Auxquels il a ensuite ajouté le *capitaliste*.

Quelqu'un se réclamant d'un discours sans jouer le jeu de celui-ci se révèle souvent être une canaille. Ceci est magistralement démontré par Geffray. Les oligarques brésiliens maintiennent l'exploitation de nature esclavagiste de leurs « employés » à travers un pseudo discours de type paternaliste (qui n'est ni celui du maître, ni le « capitaliste ») alliant étalage de bons sentiments, promesses de protection et répression impitoyable envers ceux qui se refusent à jouer ce jeu pipé.

Pseudo discours, car les « vrais » discours maintiennent une ouverture : un maître peut être contesté, voire destitué, le capitalisme peut être combattu, c'est ce à quoi s'essayent actuellement un certain nombre de mouvements alternatifs. De plus, un même sujet peut passer d'un discours à un autre : c'est ce qui se passe, par exemple, lors d'une psychanalyse, le discours hystérique (qui est celui que le patient « emprunte » dans la cure) finit, dans un certain nombre de cas, par basculer en discours analytique. Ce dernier n'est lui-même nullement à l'abri d'un nouveau virage, en discours universitaire ou en discours du maître.

En revanche, le paternalisme décrit par Geffray, en ne s'inscrivant dans aucun discours, a ce côté sans issue (au moins provisoirement) qu'a pu aussi avoir le communisme quand, au nom du combat contre les « maîtres » capitalistes, il en instaura d'autres encore plus féroces et cupides, mais qui ne toléraient pas la critique, puisqu'ils étaient censés incarner la vérité ultime de l'histoire : autre forme de canaillerie !

Lacan a montré que dans le discours du maître – dont il a trouvé le modèle chez le maître antique et une première tentative de théorisation chez Hegel –, le maître doit, pour établir son pouvoir, effectuer un renoncement de jouissance. Par exemple, s'il veut se livrer à la « lutte à mort de pur prestige », il lui faut par avance accepter de renoncer à l'éventuelle jouissance de sa vie. Lacan souligne que, contrairement à une idée reçue, c'est l'esclave qui jouit, car, lui, ne veut rien perdre, moyennant quoi il va aliéner sa liberté. Il faut se garder de confondre le maître du discours qui porte son nom avec le « riche » ou le capitaliste qui n'ont pas le même rapport aux biens. Un exemple saisissant de discours du maître nous est donné par Geffray dans *Trésors*: il montre comment, chez les Yanomami, la mort a pris cette place dans leurs coutumes d'être « le signifiant de la valeur du sujet », donc le signifiant maître. Pour éviter que le doute sur leur valeur s'insinue chez l'autre, ils mettent leur vie en jeu dès que cette valeur se trouve mise en question. Geffray remarque que le doute chez autrui, c'est « le désir de savoir ». En effet, le doute, depuis Descartes, est le chemin vers le savoir. Et que pourrait apprendre l'autre à propos de cet *individu* qui met ainsi sa vie en jeu, pris dans le discours qui prévaut dans son groupe ? Qu'il est comme tout *sujet*, divisé, entre ses craintes et ses ambitions, ses amours et ses haines, sa passion et sa raison, etc., bref, divisé du fait d'être un être parlant. Or c'est ce que le discours du maître, tel qu'établit par Lacan, refoule. Celui qui veut manier le signifiant de la puissance ne doit pas apparaître divisé. L'étude de Geffray met donc à jour un exemple absolument saisissant d'un discours du maître, à l'œuvre, dans toute sa pureté, à l'intérieur de cette tribu. Par la même occasion, il nous livre une illustration frappante de la lutte à mort de pur prestige, telle que repérée par Hegel.

Geffray montre qu'un discours est aussi à l'œuvre dans l'échange entre marchand et acheteur. Il y repère, d'une façon tout à fait originale, la « patte » du discours hystérique. Il montre que le marchand privilégie l'intérêt, là où le discours du maître, version yanomani, privilégiait l'honneur. Le marchand ne se préoccupe pas de l'amour, son discours étant commandé par la seule exigence de séduire au nom de l'objet. On pourrait ajouter que le marchand, comme l'hystérique, ne se préoccupe de l'amour qu'en tant qu'il vise quelque chose qui, au-delà de lui comme sujet, vise l'objet en lui, certes refoulé mais néanmoins vérité de son propre désir, ce qui s'énonce d'un « tu ne sais pas ce que tu manques ». À ceci près que pas plus le marchand que l'hystérique ne savent ce que l'autre, qui s'adresse à eux, cherche véritablement ainsi. Quelle valeur accorde-t-il à l'objet qu'il leur propose, celle-ci étant toujours cachée et subvertissant la notion même de valeur ?

La valeur en question

Dans son dernier ouvrage, le plus achevé, *Trésors*, Geffray poursuit l'élaboration de son anthropologie analytique en la centrant sur la question de la valeur. À ce propos, va se trouver introduit d'une manière particulièrement pertinente le concept (lacanien) de jouissance. La signification usuelle de ce mot : satisfaction que quelqu'un peut retirer d'un bien, fut d'abord juridique (usufruit), elle est maintenant beaucoup plus large et couramment entendue au sens de jouissance sexuelle.

Les psychanalystes, surtout depuis Lacan, ont beaucoup travaillé sur ce concept. On peut résumer la position de ce dernier d'une de ses formules lapidaires dont il avait le secret : « la jouissance, c'est ce qui ne sert à rien ». En effet, elle ne sert à rien, non pas à *l'individu* que nous sommes et qui courront après elle, de l'avare qui retient son bien au joueur qui le dilapide, mais au *sujet*, c'est-à-dire à celui qui, contrairement à l'individu, qui se croit un, qui se pense comme un tout, est divisé par le langage. L'objet de son désir est ainsi toujours repoussé vers un « autre chose » et la jouissance poursuit cet « autre chose ». Chaque mot qu'il prononce pour nommer ce désir, c'est-à-dire ce dont il aimerait jouir, ne fait que le renvoyer à un ailleurs se trouvant désigné d'un autre mot.

En cette course éperdue (et perdue) le sujet ne rencontre que son manque, celui-ci renvoyant au manque premier que fut l'impossibilité de posséder la mère, objet perdu dès le départ et dont la possession serait la mort du dit sujet, au travers de l'anéantissement de toute demande que suppose la possession (mythique) de l'objet premier : celui qui est « comblé » n'a plus rien à demander. Le sujet ne vit que de son manque, et c'est la mort qui scelle ce pacte dès le départ.

Dans la répétition de cette perte première à travers les expériences successives de la vie du sujet, cette expérience mortelle – mort que serait l'acte de rejoindre son objet premier et perte « mortelle » qui s'inscrit de devoir y renoncer – va désormais lui faire cortège. Le sujet (fille ou garçon) va trouver une issue, une porte de sortie, à cette impasse qu'est son duo amoureux avec la mère, dans son identification à ce tiers qu'est le père, identification de langage, au Nom du Père. C'est pourquoi le Nom du Père, sous toutes ses formes (qui ne se réduisent pas au patronyme de celui-ci) prendra une telle importance dans le discours. Ce signifiant, que Lacan nomme S_1 , est d'abord signe de maîtrise face au danger d'anéantissement. Il sera ensuite le signe de toutes les maîtrises, et viendra former le fondement de ce discours du maître qu'a tant étudié Geffray.

Pourquoi, donc, la jouissance ne « sert-elle à rien », en dehors même de l'impossibilité des retrouvailles avec la « chose » (le terme freudien « *Das Ding* » est repris par Lacan) maternelle ? Parce que jouir de la totalité du corps d'un partenaire sexuel, ou d'un ennemi, est impossible. Pour cela, il faudrait le mettre en pièce, ou encore le dévorer, et même cette opération ne va pas sans reste. Les opérations symboliques qui sont de mises lors du repas cannibale et le fait que, comme le signale après d'autres Geffray, seul l'ennemi valeureux vaut d'être dévoré, en sont les preuves. Le symbole est toujours là, pour « encadrer » la jouissance, au point même que la parole elle-même peut être productrice de jouissance sexuelle sans intervention du corps de l'autre. La jouissance n'est jamais saisissable directement, globalement, pas plus dans l'accumulation des richesses que dans le rapport amoureux : « il n'y a pas de rapport sexuel », dit Lacan, à entendre comme pas de rapport qui puisse s'écrire sans reste, sans que quelque chose échappe.

L'homme est condamné à courir après, justement, ce qui échappe à cette inutilité (en terme d'utilitarisme), à cette vanité (en terme de rapport d'un corps à un autre corps, d'érotisme) qui frappe sa jouissance. Celle-ci, comme globalité, lui échappant, ce sera ce que Lacan appelle le « plus de jouir », ce qu'il nomme aussi l'objet *a*, que le sujet va poursuivre. Il va essayer de le retenir, pépète retrouvée dans ses mains après qu'elles se fussent refermées sur l'inanité de son objet. Mais pépète non cumulable, s'évanouissant aussitôt que saisie. Qu'on prenne l'exemple du *riche*, qui n'a d'autre but que d'amasser ce *plus* qui le fera plus riche encore : à peine le *plus* est-il acquis qu'il doit être mis au crédit de la fortune existante et perd donc son caractère d'*extra*. La même chose vaut pour le séducteur, il suffit de penser à Don Juan : chaque nouvelle conquête perd illico sa valeur de jouissance. Le désir s'épuise dans sa course à la jouissance.

Christian Geffray a isolé cette fonction de la jouissance dans les échanges entre groupes d'individus, tels que les ont repérés les anthropologues et là encore nous touchons à la profonde originalité de sa pensée. Il questionne la fonction de l'objet d'échange dans la rivalité compétitive du *potlatch*. Ces coquillages qui s'échangent dans certaines tribus mélanésiennes selon le rite mis au jour par Malinowski, n'ont aucune valeur utilitaire. D'ailleurs, les épouses n'y prêtent aucune attention. Ils n'ont même pas valeur de parement. Ils sont là comme symboles absolus du pouvoir de don de chaque tribu, donc de sa puissance. Car celui qui se trouverait ne plus pouvoir équilibrer d'un contre-don équivalent ou supérieur celui qui lui a été fait va se trouver à la merci du donateur. La fonction symbolique du coquillage va ainsi manifester une redoutable efficacité dans le réel. Le

débiteur va se trouver à la merci de son créancier, ce qui pourra, le cas échéant, aboutir à son entrée dans la servitude vis-à-vis de celui-ci.

Geffray va reproduire ici la même opération « möbienne » que lors de son étude de la foule. Il va montrer comment la problématique du *sujet* est à l'œuvre dans cette pratique du *potlatch* qui est le fait de groupes d'*individus*. Le don de l'objet vient refouler le doute qu'un sujet peut avoir dans la bonne foi de l'autre. Mais, au-delà de l'autre, se profile l'Autre, c'est-à-dire un lieu où la parole pourrait se fonder d'une certitude, d'une garantie d'être entendue, de ne pas prêter à la méprise. Cet Autre est évidemment la figure que prend couramment Dieu. La tentative de maîtrise que tente le Mélanésien sur l'autre est tout d'abord tentative d'établir un Autre qui, de par son répondant, viendrait garantir que son adresse n'est pas sans écho chez son interlocuteur. Geffray démontre qu'au-delà de la rivalité, de la lutte de prestance des individus, c'est l'Autre, en tant qu'il conditionne la possibilité pour un sujet de se soutenir dans un désir, qui est concerné.

Il montre qu'au-delà de cette rivalité imaginaire – « tu m'en donnes plus, je t'en redonne encore plus » pour prendre le dessus et que tu sois mon débiteur – se joue quelque chose qui touche à cet objet petit *a*, en tant qu'il n'est pas un *objet du monde*⁵ – ce coquillage qui ne sert à rien –, mais un symbole de toutes les richesses, le bien le plus précieux parce qu'échappant à toute comptabilité, à tout recensement.

L'exemple même de cet objet est le *trésor*, en tant qu'un *trésor* ne peut se mesurer à sa valeur marchande. Il n'est trésor qu'en tant que l'autre, dans sa convoitise, le rend visible – objet qui sans cela perd toute mesure – et ainsi le transforme en objet de convoitise et en objet d'échange : ce qui n'avait pas de prix, devenant visible, en acquiert un.

Christian Geffray va montrer en quoi cette richesse que suppose le trésor n'est mesurable qu'à l'aune du discours et il va indiquer, d'une façon extrêmement originale que le discours du marchand comporte en lui-même une potentialité subversive par rapport à la légitimité de la Loi. Car le discours du marchand, contrairement à celui du maître, implique un désir de savoir portant sur la valeur de l'objet en question dans l'échange. La mort, brandie par le maître comme valeur absolue, n'est plus au premier plan. Les Yanomani méprisaient les richesses, ce n'est pas le cas pour le marchand, ni pour son interlocuteur. Il cite l'exemple des Grecs, montrant comment le développement du commerce put coïncider avec

5. Les objets *a* sont, selon Lacan, au nombre de quatre : le sein, les fèces, la voix, le regard et, chacun à leur manière, échappent à la saisie du miroir, ils ne sont pas visibles.

« l'éveil d'une expression publique et impérieuse du désir de savoir » (*Trésors*: 117). Le marchand établit un lien sous la forme du contrat : il n'est plus question de lutte à mort, mais de répartition de jouissance. Nous avons vu combien cette notion repose sur une fiction, la jouissance ne pouvant se mesurer, mais c'est une fiction qui eut, et a encore, des effets indéniables sur le sujet et sur le discours qui lui est loisible d'emprunter.

À quelles impasses peut maintenant, en notre époque de mondialisation, mener ce discours, s'il ne prend plus en compte le dialogue même du marchand et de l'acheteur, mais transforme ce dernier en *consommateur* incapable d'interroger un Autre (qu'était le marchand) devenu complètement anonyme ? C'est une question tout à fait cruciale à laquelle il convient que nous trouvions une réponse. Le travail de Christian Geffray, si prématurément et tragiquement interrompu, nous sera d'une aide précieuse sur cette voie.

Christian Geffray : un anthropologue de parole

Patrick Leduc

« Je crois à la dissolution, disparition ou transmutation assez prochaines de ces grandes mythologies connues sous les noms de Philosophie et d'Histoire. « Mythologie », c'est-à-dire Création du Crédit, c'est-à-dire du Langage. C'est pourquoi Philosophie et Histoire seront plus ou moins remplacées par l'étude des valeurs de la parole – étude qui classera les œuvres de cette espèce entre le roman et les poésies –, sans oublier les Livres saints, la théologie, etc. – toute la bibliothèque de la Fiducia. »

Cette prophétie de Paul Valéry (citée dans *Le nom du maître*: 70-71 ; reprise à l'identique dans *Trésors*: 124) donne à l'entreprise de Christian Geffray son horizon et lui offre son fil conducteur : la parole en tant que sa circulation fait ou défait la foi et constitue toute valeur. Mais pour que cette prophétie, déjà inscrite à sa façon dans les premières enquêtes et les premiers travaux de Christian Geffray, puisse devenir un projet anthropologique consistant, encore aura-t-il fallu que s'ouvre le chemin d'une conceptualisation rigoureuse et cohérente. Le fait est là : que rien dans les sciences sociales ne sera entré sur ce point crucial en résonance avec sa propre réflexion anthropologique, et qu'il aura dû attendre que la théorie psychanalytique, dont il était familier depuis longtemps, lui ménage le point d'appui dont il avait besoin pour unifier en une idée forte des intuitions vives mais fragmentées. De cet événement, la rencontre entre l'anthropologue soucieux de déchiffrer son propre champ et le lecteur scrupuleux de Freud et Lacan, sont nés les deux derniers ouvrages publiés de Christian Geffray voués à la constitution d'une *anthropologie analytique*.

L'itinéraire qui, des premières enquêtes et des premières publications conduit à *Trésors* en passant par *Le nom du maître*, se meut tout entier dans un champ anthropologique pratiqué et bientôt reconnu comme *champ du langage où s'exerce la fonction de la parole*, interlocution réglée où se demande l'amour, se joue la foi et se précipite la valeur. C'est donc en explorant ce champ et en y reconnaissant la place centrale de la parole, cet « objet » qui commande tous les autres, qu'on peut espérer mieux comprendre la façon dont l'anthropologie analytique articule sciences sociales et psychanalyse pour au moins cerner sinon lever *quelques malentendus* qui, en oblitérant la lecture, gauchissent par avance les outils

que l'œuvre pourrait offrir et faussent d'emblée les controverses qu'on prétendrait conduire. À refaire le parcours en suivant ce fil conducteur de la parole on est reconduit à quelques questions cardinales qui permettent, par les réponses qu'elles autorisent aussi bien que par les interrogations qu'elles ouvrent, de ressaisir la cohérence théorique de l'anthropologie analytique dans la cohérence de l'itinéraire qui y conduit.

Dès les premières lignes de l'avant-propos du *Nom du maître*, Christian Geffray écrit dans la première partie du livre qui reprend des études faites à l'occasion d'enquêtes au Mozambique et au Brésil :

« La reprise de ces études vise simplement à suggérer comment le vocabulaire, ou certaines formes de raisonnement propres au discours freudien, se sont malgré tout imposés dans l'élaboration et l'exposé des faits sociaux observés sur le terrain. C'est précisément l'insistance, dans notre expérience, de l'entrée en résonance conceptuelle du discours de la psychanalyse avec des objets qui lui sont étrangers, qui a motivé la réflexion présentée par la suite, dans la seconde partie. »
(*Le nom...* : 19)

« Malgré tout ». Ne faut-il pas lire aussi bien : « malgré nous » ? Comment s'opère la « résonance » des catégories de la psychanalyse dans les travaux antérieurs de Christian Geffray (*Le nom du maître*) ou dans certains objets mémorables de l'anthropologie (*Trésors*) ? Christian Geffray ne parle pas de résonance au hasard. Il s'agit, en effet, que les paroles prononcées sur le terrain retentissent de certains rapports que les structures analytiques laissent attendre, et que la réflexion anthropologique exige, qu'elles puissent donner lieu à une relecture qui en *autorise* la réécriture.

D'anciens tableaux muets deviennent des portraits parlants : par exemple, la description de l'exigence de dignité dans *La cause des armes* résonne dans *Le nom du maître* comme une demande d'amour adressée à la cantonade. Ailleurs, il s'agit de retraduire pour réordonner et souligner : c'est le cas de la relecture de Malinowski dans le chapitre 2 de *Trésors*.

Mais il s'agit toujours de retrouver, en deçà des couches surajoutées, l'ordonnancement même de ce qu'ont dit effectivement les hommes dans le cadre de leur vie sociale. Le modèle d'interprétation est bien illustré par la citation de Clastres reprise par Christian Geffray avec insistance : « nous glisser dans l'œuf sans effraction » (*Trésors* : 14). Il n'y a guère à cette apparente quadrature du cercle qu'une solution : que l'opération de l'anthropologie analytique n'agisse pas sur son objet comme du dehors, mais comme du dedans et que la structure de la parole ainsi dégagée ne soit pas étrangère à cette parole elle-même.

Avant de réputer l'opération impossible, et de se convaincre trop vite que l'anthropologie analytique est un étage artificiellement surajouté aux travaux antérieurs comme la théorie psychanalytique elle-même serait artificiellement greffée sur l'anthropologie, il conviendrait, d'une part, de faire un peu confiance à un sens du terrain souvent vanté chez l'auteur dans ses études antérieures, en consentant à le suivre dans le détail de sa preuve, et, d'autre part, de se demander si le greffon psychanalytique, et en particulier lacanien, n'est justement pas la condition de possibilité de la réussite de l'opération. Or, une certaine idée de la psychanalyse et une certaine idée de la structure empêchent de mener cette interrogation et rendent opaques les références insistantes de Christian Geffray à une écoute et une clinique proprement anthropologiques.

Comment psychanalyse et anthropologie s'articulent-elles dans l'anthropologie analytique ? L'auteur du *Nom du maître* sait à quoi s'en tenir sur ce point et à quel aveuglement il s'expose :

« L'expérience de la cure ne nous « intéresse pas », mais encore faut-il savoir pourquoi. En tentant de répondre à cette question, une clôture s'effectuera touchant l'objet de la psychanalyse, pour autant que la réflexion sociologique parviendra, paradoxalement, à se fonder dans son discours. On verra alors que ce qui nous sépare des psychanalystes en séparant nos objets, renvoie à tout autre chose qu'à l'opposition entre « individu » et « société », ce paradigme du bon sens en sciences humaines, dont l'effet d'occultation affecte souvent les psychanalystes autant que les sociologues. On verra que si les uns et les autres ne parlent pas de la même chose, c'est peut-être qu'ils n'écoutent pas la même parole. »
(*Le nom...* : 21-22)

Qu'en est-il de cette parole qui ne peut être pleinement anthropologique qu'en allant chercher ailleurs, dans la psychanalyse, de quoi être rendue à elle-même ? Qu'en est-il de cette parole qui sera d'autant moins psychanalytique qu'elle sera fondée sur la psychanalyse ? Et qu'en est-il de l'anthropologie analytique elle-même si elle doit fonder son propre champ hors d'elle-même ? La topologie möbienne du *Nom du maître* est suggestive, mais reste problématique.

Une chose, au moins, est claire : que l'anthropologie analytique n'est pas une anthropologie psychanalytique. Cette distinction est le motif central de l'avant-propos du *Nom du maître*. Elle repose sur une distinction objective plus radicale : la scène psychanalytique et la scène anthropologique sont deux scènes différentes sur lesquelles résonnent des paroles différentes qui ne peuvent être entendues de la même oreille et qui constituent deux champs théoriques autonomes. C'est autour du lien qui, chez Freud, à la

fois conjoint et disjoint le meneur et le père que se scelle la distinction complexe de Geffray :

« Cette distinction [celle des deux scènes : la scène psychanalytique du père, la scène sociologique du meneur], de même que la reconnaissance de l'existence d'instances imaginaires et symboliques étrangères à l'expérience de la cure [...] comptent peut-être parmi les conditions préalables à la tenue d'un discours analytique sur la vie sociale. Un discours sociologique qui donnerait raison de son articulation conceptuelle avec ce que dit la psychanalyse, tout en restituant à son objet la plénitude de son autonomie ou de sa causalité propre. » (*Le nom...* : 21)

Il ne s'agit pas d'appliquer aux cas des meneurs et des chefs, aux rapports de domination proprement sociologiques la catégorie psychanalytique de la paternité. Il ne s'agit certainement pas de psychologiser, même au sens étendu que l'inconscient freudien exige, les rapports sociaux puisqu'il s'agit, au contraire, tout autant de fonder l'anthropologie analytique à partir de structures découvertes sur l'autre scène, celle de l'inconscient psychanalytique, que de refonder les incursions théoriques de la psychanalyse dans la vie sociale (Freud dans *Le nom du maître*, le Lacan du séminaire XVII dans *Trésors*) dans l'autre scène de l'anthropologie analytique, assurant ainsi la clôture concernant l'objet de la psychanalyse dont il était question dans notre citation de départ : clôture qui trace la frontière au sein même des structures psychanalytiques et des catégories qui en rendent compte entre le champ psychanalytique de l'inconscient et le champ anthropologique de la vie sociale. Clôture telle qu'elle conduit même l'auteur à inverser le rapport attendu entre psychanalyse et anthropologie effectué par ceux qui s'évertuent à le penser comme un emprunt à la psychanalyse, une application de la théorie psychanalytique, voire un usage de son langage. En effet, lorsqu'il s'agit de reprendre à son compte les mots de la psychanalyse pour rendre compte des mots entendus sur le terrain durant la guerre civile au Mozambique, Christian Geffray parle bien d'un usage analogique de ces termes mais du côté de Freud et non du sien :

« Rien de ce qui vient d'être évoqué [par ex. : « reconnaissance », « censure », « représentant », « dénégation », « compromis », « résistance », « défense », « identification »] n'a à voir avec l'activité clinique des thérapeutes, mais l'usage des mots de leur discours ne nous paraît pourtant pas métaphorique, ni même analogique : ils permettent de décrire sans détour ce qu'il y eut de plus profond, peut-être, dans la dynamique des événements, et de la façon la plus fidèle à la parole effectivement prononcée ou à ce qu'on pouvait y supposer de non-dit [...]. Ce sont les mots de Freud, mais nous pourrions nous demander, à les écrire ici, si nous

ne serions pas en mesure d'en revendiquer, à la limite, comme sociologues ou anthropologues, la primauté sociale, et d'en souligner du même coup le caractère analogique dans le discours de Freud... » (*Le nom...* : 29)

Depuis les premières lignes du *Nom du maître* jusqu'aux dernières de *Trésors*, paradoxes et inversions se multiplient au point de multiplier les embûches sur le chemin du lecteur. Qu'on parte de l'anthropologie ou qu'on parte de la psychanalyse on se retrouve à chaque fois devant la même difficulté générale, exemplairement illustrée par une formule comme celle-ci : « Notre démarche part de la pensée de Freud et elle y demeure, semble-t-il, jusque dans le dégagement de catégories nouvelles et étrangères au corpus conceptuel de son discours (*Le nom...* : 20) ». Mais, en sens inverse, c'est aussi bien l'expérience de terrain de l'anthropologue qui, sans sortir d'elle-même, est présentée comme reconduite à des catégories qui lui sont étrangères. D'une autre façon, il est sous la plume de Christian Geffray tout autant question de donner aux catégories et objets de la psychanalyse toute leur place dans les sciences sociales, que de façon plus surprenante de « faire prendre sa place, un jour, au discours des sciences sociales dans celui de la psychanalyse » (*ibid.* : 22, c'est moi qui souligne). Toute synthèse dialectique échoue ici à faire comprendre le rapport qui se noue entre les deux pôles, qu'il s'agisse d'ailleurs de louer ou de blâmer l'auteur pour la pensée qu'on lui prête. Au lecteur de bonne volonté, Christian Geffray propose un double amer pour le guider dans sa navigation périlleuse. Affrontant dans la deuxième partie du *Nom du maître* les apories rencontrées chez Freud lui-même, lorsqu'il s'agit de penser l'articulation de la scène du moi et de celle du nous, la scène psychologique et la scène sociologique, la scène anthropologique et la scène psychanalytique, Christian Geffray trouve dans le signifiant lacanien et la topologie möbienne qu'il induit le moyen d'échapper aux impasses auxquelles l'opposition entre individu et société conduit ordinairement. Rappelons qu'une bande de Möbius est une surface constructible dans l'espace ordinaire, mais dont les deux bords ne sont qu'un et dont les deux faces ne font qu'une. Parcourant une bande de Möbius, on passe donc continûment de l'autre côté et ce dans les deux sens. Le schéma en lui-même ne prouve rien, et pose plus de problèmes qu'il n'en résout, mais il laisse sur place « l'opposition entre "individu" et "société", ce paradigme du bon sens en sciences humaines, dont l'effet d'occultation affecte souvent les psychanalystes autant que les sociologues » (*ibid.* : 22). Et s'il nous met en face du *problème* de l'anthropologie analytique, au moins sommes-nous bien mis en face du problème de *l'anthropologie analytique* elle-même.

Comment concevoir alors la structure de cette parole ? Au « discours sans paroles¹ » de Lacan, que Christian Geffray reprend à son compte, il faudrait opposer ce que Geffray appelle le « langage sans parole » (*Trésors* : 80, note 1) de Lévi-Strauss. À une structure homologue à la langue, structure silencieuse sous la parole, il faudrait opposer le discours comme structure muette dans la parole. Mais si le discours est structuration de la parole, il est aussi bien parole structurée comme le confirme le fait que la structure ne se donne jamais que dans des « énoncés génériques » qui auraient presque pu être proférés par les intéressés eux-mêmes : « si tu n'es pas capable de donner/recevoir la Mort (renoncer à ton intérêt), *On ne croira pas en toi* » (*Trésors* : 121, souligné par Geffray), « tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet » (*idem*). Il s'agit de commencer de suggérer que l'analyse structurale de Geffray échappe aux objections classiques qu'on adresse au structuralisme. Qu'on oppose du côté de l'objet structure et histoire ou structure et singularité, ou bien encore qu'on oppose du côté du sujet la fermeture structuraliste à l'ouverture empirique, on présuppose, dans tous les cas, une définition de la structure qui est celle, plus ou moins caricaturée, de l'anthropologie ou de la linguistique structurale. Il n'est même pas sûr que la structure ainsi conçue soit si facilement atteinte par les objections si tôt et si vite forgées à son propos. Mais il est encore moins sûr que la conception de la structure telle que Geffray la reprend à sa source dans la logique lacanienne du signifiant puisse être mise à mal par des arguments qui tendent précisément à passer à côté de cette variante très singulière du structuralisme. Variante si singulière du structuralisme qu'elle en est proprement l'achèvement, mot qu'on pourra entendre dans les deux sens à la fois². Puisque, dès *Le nom du maître*, Christian Geffray reprend explicitement à son compte la conception lacanienne du signifiant et de la structure, puisque *Trésors* est fondé tout aussi explicitement sur le concept lacanien de discours repris du séminaire XVII, il semble difficile de faire l'économie des lectures ainsi suggérées avec insistance par l'auteur lui-même, si l'on veut juger sur pièces le « structuralisme » de l'anthropologie analytique.

La question à se poser est celle-ci : que change au concept de structure le fait qu'il trouve sa racine dans la définition lacanienne du signifiant : « Le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant » ? Il faut suivre avec rigueur les conséquences en chaîne d'une telle proposition,

1. Jacques LACAN, *Le Séminaire : livre XVII. L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil (collection Champ freudien), 1991 : 11.

2. Voir sur ce point : Jean-Claude MILNER, *L'œuvre claire* (Paris, Seuil, collection L'ordre philosophique, 1995) et surtout *Le périple structural* (Paris, Seuil, collection La couleur des idées, 2002). Jean-Claude Milner et Moustapha Safouan sont des références constantes dans le travail de Christian Geffray.

comme Christian Geffray le fait après Lacan, pour mesurer à quel point on se trouve ainsi débarrassé de la façon la plus radicale des oppositions sur lesquelles on croit pouvoir s'appuyer pour critiquer ce qui dans une telle analyse structurale serait négation de l'historicité, de la singularité...

L'opposition structurale des deux discours de Geffray dans *Trésors* revient à ceci : que les hommes voués à la parole et à la mort occupent par la vertu du signifiant des places qui ne sont pas en nombre infini et qui n'offrent pas des possibilités infinies (*ibid.* : 124). L'humanité se trouve ainsi de façon universelle et anhistorique spécifiée par quelques éléments finis : la mort, la place qu'on peut occuper par rapport à elle... Mais de quoi s'agit-il, sinon de l'ouverture même de l'histoire comme histoire d'une humanité qui varie à l'infini et singularise à l'infini quelques traits d'autant moins indifférents qu'ils sont rares ? Et si même on raréfiait la structure à l'extrême pour ne retenir que le rapport constitutif d'un homme voué à une mort annoncée (puisque nommée), en quoi historicité, singularité, liberté seraient-elles niées d'être spécifiées ? L'anhistorique n'est pas antihistorique, l'universel ne nie pas le singulier, l'impossible ne nie pas la liberté.

Qu'en est-il des structures de cette parole ? Si la coïncidence du discours du maître et du discours de l'honneur ne semble soulever aucune difficulté particulière, le rapprochement du discours marchand et du discours de l'hystérique est une surprise qui manifestement embarrasse l'auteur lui-même. L'absence de référence au cinquième des quatre discours – le discours du capitaliste – étonne. Se trouve posé plus généralement le problème du rapport entre les quatre discours de Lacan et les deux discours de Geffray. La disjonction des champs psychanalytiques et anthropologiques acquise depuis *Le nom du maître* suffit-elle à lever la difficulté ? Les quatre discours lacaniens semblent pourtant avoir autant de droit à faire valoir s'il s'agit d'éclairer le lien social comme Geffray le reconnaît : « Lacan a présenté sa réflexion sur le discours en 1969, dans un séminaire publié plus tard sous le titre *L'envers de la psychanalyse*, qui constitue probablement la formalisation la plus achevée de son point de vue sur la vie sociale » (*Trésors* : 10). Entre le discours du maître et le discours de l'hystérique d'un côté, et le discours de l'honneur et le discours marchand de l'autre y a-t-il simple parallélisme ou les uns seraient-ils des modalités des autres ? Que deviennent les deux autres discours : discours de l'université, discours de l'analyste ?

Qu'en est-il des effets de la parole et du discours ? Ressaisir la vie sociale sous cet angle c'était, dans l'attente de l'auteur, réintroduire de façon rigoureuse les affres de l'affect dans le champ anthropologique : c'est

du signifiant que les hommes pâtissent. La promesse est-elle tenue? Amour, haine, désamour, désir, jouissance, etc., sont-ils replacés de façon convaincante au cœur de la vie sociale et de ses objets majeurs?

Servitude et domination avec leurs sortilèges relèvent-ils bien d'un « Parlez-moi d'amour ». Et les déclarations d'amour à l'adresse de la Loi ne seraient-elles encore qu'une forme déguisée d'amour du maître? Désamour et bientôt haine surgissent-ils au point où l'autre ne fait même plus mine de vous écouter? La valeur économique relève-t-elle bien d'une circulation de la parole qui s'ordonnerait autour du « tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet », énoncé générique du discours marchand selon Christian Geffray (*Trésors*, chapitre 3). Et toutes les comptabilités humaines ne dressent-elles pas l'inventaire jaloux de la part qui revient à chacun des miettes de la jouissance? Comment prendre au sérieux à cet égard la proposition insistante faite à la science économique et à sa critique marxiste de redéfinir les catégories fondamentales de l'économie en termes de parts de jouissance?

Qu'en est-il des sujets de cette parole? Si l'identité des groupes sociaux résulte des mécanismes de l'identification, si ces mécanismes passent par les circuits de la parole et le jeu de places dans le discours qui les ordonne, ne faut-il pas reprendre, à nouveau, la question du sujet dans la vie sociale et historique des hommes? Quel sort ici faire à la division subjective, au « S barré » de la théorie lacanienne? Et déjà quelles conséquences peut-on tirer de l'insistance mise par Christian Geffray sur la division du « On » et du « Nous »? Et comment prendre la mesure de cette affirmation: « On le pressent peut-être, ces formulations ouvrent une voie pour la recherche et l'enquête, dont le tracé est, en apparence, assez simple: il n'est que d'apprendre à entendre ce que Nous y disent et s'interdisent d'y dire, puisque tout demeure dans la parole. (*Le nom...*: 181) » Mais comment entendre ou fixer ce qui par définition relève de la déliaison: la rumeur multiple du « On » appelé aussi « Opinion »? Et comment comprendre la place centrale qu'occupent les énoncés du « On » dans *Trésors*, puisque c'est toujours d'eux comme de l'Autre que nous viennent nos propres messages sous une forme inversée, le « je n'ai pas peur » du discours d'honneur répondant moins à la réalité – ils ont souvent peur comme chacun – qu'au « on croira que tu as peur »?

Si psychanalystes et anthropologues « n'écourent pas la même parole » (*Le nom...*: 22), que penser de cette écoute proprement anthropologique? Christian Geffray évoque « ce que les psychanalystes appelleraient peut-être notre “clinique” » (*Trésors*: 12). Mais que serait une clinique anthropologique? C'est peut-être une autre façon de reprendre le débat sur la

structure à partir de la place dans la structure de celui qui cherche à la saisir. Dans la *Naissance de la clinique*, Michel Foucault écrit :

« Le regard clinique a cette paradoxale propriété d'*entendre un langage* au moment où il *perçoit un spectacle*. Dans la clinique, ce qui se manifeste est originellement ce qui parle. L'opposition entre clinique et expérimentation recouvre exactement la différence entre le langage qu'on entend et, par conséquent, qu'on reconnaît, et la question qu'on pose, c'est-à-dire qu'on impose [...]»³.

On ne saurait mieux dire. Il ne s'agirait donc pas d'appliquer du général, donné dans un savoir, au particulier, mais d'entendre et de lire le général dans le particulier. On peut alors se demander si les deux discours de Lacan qui restent inemployés ne sont pas muettement présents du côté de la position et de la posture de l'anthropologue : car s'il n'y a pas de métalangage, ce dont Christian Geffray après Lacan est bien convaincu, il faut bien que celui qui cherche à comprendre les discours des autres ait lui-même sa place dans le discours. L'anthropologie n'est-elle pas analytique pour une raison tout à fait radicale : qu'il s'agirait pour l'anthropologue, être parlant au milieu d'êtres parlants, d'écouter une parole pour l'entendre déployer sa structure et non en position de surplomb illusoire pour exploiter son objet comme simple matière à savoir ? Ce qui reviendrait à situer l'anthropologue de l'anthropologie analytique du côté du discours de l'analyste et non du côté du discours de l'université. Un analyste qui ne serait pas un psychanalyste, mais qui en occuperait la place : celle de celui qui « est à la fin destiné à la perte, à l'élimination du processus⁴ ».

On mesure les conséquences déontologiques, éthiques et politiques d'un tel projet. Si l'anthropologue écoute la parole à l'œuvre dans la vie sociale pour permettre que s'en déploie et s'en dégage la structure, en s'effaçant de l'opération dont il n'aura été que le vecteur, il se voue donc à sa propre perte pour que soit rendu aux hommes ce qui leur appartient : leur propre parole. Serait-ce le premier et le dernier mot de l'anthropologue Christian Geffray ?

La parole – et ses structures – est à la fois ce qui fonde théoriquement le projet à l'œuvre dans les derniers ouvrages et ce qui fonde pratiquement la consistance anthropologique de ce projet, en l'ancrant dans les enquêtes de terrain qui lui ont donné naissance. La constellation théorique que dessinent *Le nom du maître* et *Trésors* ne fait que retracer les schémas à

3. Michel FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Paris, Presses universitaires de France (collection Quadrige, 100), 1990 (2^e éd.) : 108 (souligné par Foucault).

4. Jacques LACAN, *op. cit.* : 41.

l'œuvre dans les travaux antérieurs et ces travaux eux-mêmes tels qu'ils se donnent exemplairement dans les *Chroniques de la servitude* et dans *La cause des armes* sont déjà une construction théorique de la Fiducia, pour reprendre le terme de Valéry. L'anthropologie analytique semble surajoutée si on la pense comme un essai d'interprétation théorique, inspiré de la psychanalyse, des travaux et enquêtes antérieurs sans s'aviser que l'« objet » théorique ainsi construit, la parole, est aussi bien ce avec quoi Christian Geffray travaille dès les premiers terrains, que le concept central de l'anthropologie analytique dans les dernières œuvres, que le milieu structuré à l'intérieur duquel l'entreprise elle-même doit se mouvoir et s'avérer. Car, pour l'anthropologue aussi, il s'agit de mettre en jeu sa propre parole dans un système de places et de termes où se décident la foi qu'on pourra prêter à ses propos, la fidélité du portrait qu'il fait de tel ou tel émouvant échantillon d'humanité, mais aussi la confiance dont il témoigne à l'égard de ces hommes eux-mêmes. Car, au dernier temps, la question se pose de savoir quelle parole tient ou ne tient pas à l'égard d'elle-même, pour une humanité devenue anthropologue d'elle-même. Les archives des instituts de recherche en sciences sociales ne contiennent-elles que les fiches d'identité de populations humaines vouées à la domination par les nouveaux maîtres, dont le Séminaire XVII de Lacan commence à dresser le portrait.

Je sais pour avoir été son ami que tel est bien le sens profondément humain et essentiellement politique de son entreprise. Christian Geffray rêvait d'une anthropologie qui fût à nouveau à la hauteur des grandes anthropologies libératrices de la philosophie des lumières. Mais je sais aussi que les ruses de l'histoire ont imposé des médiations théoriques inattendues à la réalisation de ce rêve, et qu'il faudra sans doute bien du temps avant que l'anthropologie analytique ne trouve les lecteurs qui pourraient en prolonger le parcours trop tôt interrompu.

Anthropologie appliquée contre anthropologie théorique, ou de l'anthropologie à la psychanalyse ?

GÉRALD GAILLARD-STARZMANN

Alban Bensa parle de négociation, de renversement d'identité, d'antériorité des situations, etc. Il dit que l'histoire c'est de l'aujourd'hui actualisé. J'ai l'impression que ce discours est devenu un nouveau manuel d'enquête ; tout le monde emploie maintenant ces outils (réaménagement des entités, négociation, etc.) comme du temps où on raisonnait en terme de mode de production et qu'on cherchait des forces productives. Il faudrait se demander si cela ne date pas précisément de la création de la mission du patrimoine. Lier l'institutionnel à l'histoire des idées me semble toujours intéressant. Alban Bensa affirme qu'il y avait une mode pour l'anthropologie analytique, mais il n'y a pas de mode : les uns et les autres font des choses très différentes. Comme Françoise Héritier le montre dans son hommage à Geffray, c'est la première fois que quelqu'un ne plaque pas la psychanalyse, qu'on ne dit pas voilà c'est le père, etc. Christian Geffray fait quelque chose de totalement différent, il n'y a plus d'*Ethos* à la Bateson, il n'y a plus de culture, il dénoue, il ouvre quelque chose qui permet de raisonner sur la culture autrement qu'en terme de culture.

Alban Bensa oppose une anthropologie de l'action à une anthropologie des origines, comme on oppose une anthropologie de l'ici à une anthropologie de l'ailleurs. Il ne faudrait plus faire de l'anthropologie de l'ailleurs (pour cause de colonialisme). Mais si on regarde combien il y a d'argent pour l'anthropologie de l'ici et pour celle de l'ailleurs, c'est très clair : l'anthropologie de l'ici est complètement dominante, pourtant elle continue d'accuser l'anthropologie de l'ailleurs de dominer la discipline. C'est la même chose pour l'anthropologie des origines. On attaque l'anthropologie théorique fondamentale parce qu'elle chercherait l'origine, mais cela représente très peu de livres les trois dernières années ? Peut-être seulement trois ou quatre ! Mais pour l'autre anthropologie, cette anthropologie de

la mémoire, du renversement des identités, de l'action, etc., il y en a des dizaines. Je voulais souligner que ce que nous permet Christian Geffray, et derrière Lacan peut-être (peut-être pour certains, mais je n'en ferai pas partie), c'est d'aller plus loin justement que la notion de culture, et de dénouer des choses qui restaient opaques... Freud est le premier à ouvrir cela.

MICHEL AGIER

Christian Geffray dit que, derrière les discours et les demandes éventuellement illusoires, les souffrances, elles, sont vraies, et que si on n'est pas irresponsable on en revient là. On réduit l'engagement de l'anthropologie aux « terrains dangereux » qui, en définitive, n'intéresseraient pas Geffray pour qui, seul, compterait son beau grand projet théorique. Le reste serait mineur.

Je pense que c'est une erreur, celle récurrente de la séparation entre anthropologie appliquée et anthropologie théorique, entre engagement et savoir. Je n'ai pas parlé dans ce sens-là de terrains dangereux. J'ai parlé de « terrains sensibles », au sens où des terrains sont des objets sensibles dans un rapport construit à la loi, à la norme et à l'État, et en ce sens on se trouve effectivement, sur le plan théorique, sur des terrains particulièrement riches, puisqu'on est toujours dans des situations d'exception ou des conditions d'exception. Ce n'est pas un amusement autour du danger, ce qui est en question c'est : quel objet empirique en fonction de quel objet théorique ? Ces objets empiriques là sont des projets théoriques.

Je ne veux pas entrer dans le détail de ce qui a été dit par Patrick Leduc et les autres, qui est tout à fait intéressant, mais l'interpréter en deux mots et proposer une réflexion. Si nous ne sommes pas irresponsables, dicit Geffray, il n'y a pas d'autre contexte et finalité à l'anthropologie que l'engagement. Qu'est-ce que c'est que cette anthropologie analytique ? Le champ dans lequel intervient, s'implique et s'engage le psychanalyste n'a rien à voir avec le champ dans lequel s'implique, s'engage l'anthropologue. Il y a une partie de la réflexion de Geffray qui tire du côté de la psychanalyse, du sujet de la psychanalyse qui n'est pas le même que la subjectivation pour l'anthropologie politique, par exemple. Il y a donc deux discours, deux lectures et deux interprétations. Je ne crois pas qu'il y en ait une qui soit bonne, et l'autre qui ne le soit pas.

YVES GOUDINEAU

Quel était l'intérêt pour Christian Geffray de passer d'un langage à un autre, d'un registre à un autre ? Quel était l'intérêt pour lui, finalement, de passer

d'un registre sociologique, anthropologique à un registre analytique ? C'est un peu un témoignage, que Patrick Leduc confirmera ou non. Je pense que de toutes les lectures qui l'accompagnaient durant ses études de philosophie, la lecture de Freud, même plus que celle de Hegel, a été, pour lui, une découverte essentielle et a été une sorte de modèle, dans la mesure où il reconnaissait un effort héroïque et extraordinaire chez Freud pour réussir à penser et à mettre en termes rationnels quelque chose qui était considérée par tout le monde comme étant irrationnelle. De ce point de vue, il a toujours eu je crois une admiration pour Freud – et pour Lacan à la suite de Freud – qui dépassait un petit peu l'admiration qu'il avait pour les autres. D'une certaine manière, c'est ce qu'il a voulu faire aussi en anthropologie. Quand il s'intéressait à ce qui était hors institution, à ce qui était hors-la-loi, c'était aussi une volonté de repenser en termes rationnels ce que d'autres auraient analysé comme étant de l'arbitraire, du non-nécessaire, du non-lié. Je pense que le passage de la sociologie à la psychanalyse correspondait aussi au constat d'une sorte de limite de la sociologie, de l'anthropologie, pour expliquer un certain nombre de phénomènes, et notamment tous les phénomènes d'adhésion qu'il réinterprète, à travers la psychanalyse, comme étant des phénomènes d'identification. L'identification lui permettait, d'une certaine manière, de comprendre le lien social, là où la sociologie, ou l'anthropologie, s'arrêtait.

Il me semble cependant que sur la notion du don, Christian Geffray était beaucoup plus proche de Mauss qu'il ne le croyait. Quand il analyse le don à travers le nom qu'il porte et qu'il supporte, Geffray lit en fait Mauss. Il fait le détour par Lévi-Strauss pour lire Mauss. Il passe très vite dans son analyse du *hau*, du *hau* maori au *mana*, et du *mana* au signifiant flottant tel que le définit Lévi-Strauss. Or chez Mauss, comme chez Durkheim, il y a une réflexion qui n'est jamais aboutie mais qui est là. C'est une sorte de limite des pensées durkheimienne et maussienne qui s'est cristallisée autour de la notion de totémisme, qui est justement de l'identification. Le totémisme correspondait à des gens qui sont liés à un tout qui est l'idée de totem, c'était un nom qui obligeait. Mais le totémisme a très vite été perverti, dévoyé par une réutilisation très mécaniste. Dans cette notion de totem, que Durkheim définit parfois comme un emblème, il y a aussi une notion d'identification. Or, ces notions d'identification et d'emblème je les retrouve chez Granet, qui était considéré comme l'*alter ego* de Mauss. Granet définissait, par exemple, le caractère chinois et le nom chinois, notamment le *ming*, qui est le nom qu'on donne au petit enfant quand il naît, comme un emblème, et un emblème contraignant. C'est-à-dire que l'enfant, quand il naît, a un nom qui l'oblige tout le reste de sa vie... C'est une espèce de

jeu de mots, car il y a deux caractères qui se prononcent *ming*: l'un qui est le nom, l'autre qui est le destin. Et Granet montrait assez bien, en forçant d'ailleurs je pense la réalité chinoise, mais en la forçant dans un sens complètement durkheimien, que le nom impliquait un destin : un destin pour l'enfant et donc que, dès sa naissance d'une certaine manière, l'homme chinois était pris dans une case et que son histoire représentait un petit peu toutes les variations à l'intérieur de cette case, à l'intérieur de cette place.

DOMINIQUE SIMONNEY

Je vais faire quelques remarques, en précisant que ce sont des remarques d'un psychanalyste et non pas d'un anthropologue, et même d'un psychanalyste connaissant fort mal l'anthropologie.

Lacan est sorti du structuralisme. Il ne faut pas s'obséder sur la structure. Il en est sorti et il l'a dit, alors qu'il ne disait pas tout ce qu'il faisait. Mais là, il l'a dit. C'est Lévi-Strauss qui, d'une certaine manière, lui a apporté le structuralisme, et lui a apporté le progrès au niveau du symbolique. Mais Lacan tient trois axes en même temps, plutôt trois cercles qui se recoupent : l'imaginaire, le réel et le symbolique. Or c'est là, me semble-t-il, qu'il sort quelque peu de la question de la structure. Il a terminé en travaillant beaucoup avec la topologie, avec les nœuds borroméens, afin d'inventer quelque chose qui ne soit plus binaire, qui ne relève plus de l'opposition du signifiant. Cette remarque pour dire que lorsqu'on parle du sujet, en tout cas au sens de Lacan, il faut toujours trouver un objet, qui est toujours l'objet du désir et toujours penser en termes d'imaginaire, de réel et de symbolique. Le symbolique c'est l'Autre, c'est Dieu ou qui vous voulez. Le sujet essaye toujours de combler la faille qu'il devine chez l'Autre avec son objet. D'où la question du sacrifice, quand le sujet se fait lui-même objet pour l'Autre.

Par rapport au propos d'Éliane de Latour sur cet Indien obligé de tuer un jeune homme qu'il chérit, il faut comprendre que sa situation est celle de la division par le signifiant, dont parlait Patrick Leduc. Mais on peut aussi y repérer la différence entre la morale et l'éthique. Ce que dit mon éthique, c'est la loi qui régit mon désir, le discours dans lequel je suis pris : l'obligation de tuer pour être reconnu comme un *waitéri*. En revanche, au niveau de la morale, c'est un déchirement pour ce qu'on appelle la conscience. C'est terrible cet Indien qui va flécher l'enfant qu'il adore : il est pris par son éthique, il doit faire ce que lui intime son discours pour être un *waitéri*, même si pour sa morale c'est désastreux de tuer quelqu'un qu'il aime. Il est strictement divisé entre les deux.

Un autre point : l'explication psychanalytique de l'anthropologie. Geffray utilise l'outil psychanalytique pour son travail, mais il n'y a pas du tout une explication psychanalytique par Geffray de l'anthropologie. Il y a un outil psychanalytique utilisé : c'est l'outil des discours. Mais la psychanalyse n'a jamais rien expliqué : elle dit un certain nombre de choses, mais elle n'explique pas, n'a jamais proposé du sens. Freud le disait : la psychanalyse n'est pas une vision du monde et Lacan a toujours insisté sur le non-sens.

Historicité et intérêt du recours aux outils de la psychanalyse, ou de la psychanalyse à l'anthropologie ?

YANN GUILLAUD

L'un des derniers exposés de Christian Geffray est sa conférence canadienne (cf. *supra* : 109). Il y présente une partie du *Nom du maître* et dit clairement, à la fin, qu'en fait, son travail consiste maintenant à réfléchir sur les identifications qui sont, je reprends ses mots : « cette formidable manufacture » à produire de l'histoire. Donc il ne nie pas l'histoire, il ne l'expulse pas. Bien au contraire, il essaye de l'expliquer. Cela pose la question de la vérité et du savoir au cœur de sa démarche.

EMMANUELLE KADYA TALL

Par rapport à ce qu'Éliane de Latour dit sur le guerrier Yanomami qui n'a pas d'idée de vengeance dans le meurtre ou la mort, je me réfère à un souvenir de la lecture du livre de Descola, *Les lances du crépuscule*¹, où il raconte des histoires de vengeance. Je pense que l'idée de vengeance, telle qu'on se l'imagine, n'est peut-être pas la même que celle qui est une obligation : on a tué quelqu'un de ma tribu, de mon lignage, de mon clan ; il faut que je venge l'honneur, je dois tuer une personne, mais c'est une personne qui m'est proche ; je vais négocier pour tuer une autre personne... Ce que je trouve intéressant dans le travail théorique de Christian Geffray, c'est qu'il avance des idées, même si on a mille critiques à faire lorsqu'il prend des textes comme celui d'Helena Valero², car le récit est décontextualisé et devient presque un récit mythique. Elle n'est pas Indienne, mais elle incorpore un discours qu'une fois sortie de l'aire amérindienne elle raconte en se raccrochant à un discours d'origine de

1. Philippe DESCOLA, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon (collection Terre humaine), 1993.

2. Le récit chez les Yanomami est celui d'Helena Valero, mais la transcription est d'Ettore Biocca, *Yanoama*, *op. cit.*

type « colon catholique et portugais ». La critique que je pourrais faire à Christian Geffray, quand il prend des matériaux qui ne sont pas les siens, c'est qu'il fait des raccourcis, mais en même temps je me dis que si on ne prend pas ce qu'on trouve pour pouvoir alimenter son désir, on est vite paralysé. Même s'il y a beaucoup de choses à redire, il n'empêche que c'est absolument séduisant, et que cela aide à réfléchir sur nos propres terrains. À partir du moment où une pensée stimule sa propre pensée, c'est déjà très positif.

RACHEL BOUTONNET

Je vais préciser en deux mots la position que j'ai par rapport à Christian Geffray, parce qu'elle est un peu particulière, par rapport à certaines personnes qui sont des chercheurs comme lui. Moi, j'étais du côté privé et j'ai une position face à lui et à ses textes d'enfant à l'écoute. Je l'ai toujours eue, je l'ai encore et je l'aurai encore.

Je vais répondre un peu à ce qu'Éliane de Latour dit à propos du ghetto. J'ai eu l'impression qu'en fait vous suivez Christian Geffray plus que vous ne le croyez, car ce que vous racontez ne contredit pas ce qu'il dit. Quand vous dites que le roi du ghetto n'a pas besoin de prouver pour qu'on le croie, j'ai l'impression quand même que la preuve est déjà là, à partir du moment où s'il prend la place du roi, il se met déjà en position de mourir un jour. Le simple fait qu'il occupe cette place, veut donc déjà dire qu'il est condamné, et qu'il accepte cette condamnation. Vous dites vous-même qu'ils finissent tous par être tués. Le roi du ghetto, au moment où il occupe la place, est donc déjà sacrifié et il le sait. Parce qu'il accepte de se mettre à cette place, la preuve est là. Il a été question d'Antigone. Or, quand j'avais lu un article sur Fousiwé, à l'époque où Christian faisait son séminaire au collège de philosophie, j'avais tout de suite pensé à Shakespeare, car Christian m'avait dit une fois : « Shakespeare met en scène des gens qui, parce qu'ils se trouvent à une place, par exemple celle du roi, se retrouvent obligés de tenir des rôles qui vont leur répugner. Ils vont le payer parfois de leur vie, de leur souffrance ou de la perte de leur amour, mais ils vont tenir leur place. » Que pour Fousiwé cela échoue, puisque la communauté, le *chapouno*, se disloque ne vient pas infirmer ce que dit Christian Geffray, parce que Fousiwé a quand même sauvé son rang, en allant jusqu'au bout. Le fait que cela échoue n'est qu'un accident, mais le fait qu'il soit allé jusqu'au bout, c'est quand même la preuve à retardement qu'il avait mérité sa place.

Patrick Leduc dit qu'il n'était pas nécessaire de tenir cette place, que ce n'était pas un mécanisme. Qu'est-ce qui fait que Fousiwé la tient ? D'où

vient la force qui fait qu'il la tient ? Je pose cette question, mais je sais aussi ce que Christian Geffray m'aurait probablement dit. Une fois je lui avais demandé : « Qu'est-ce qui fait que quand un homme se fâche, des fois ça me fait rire ? » Il m'avait répondu : « Parce que tu es dans ta position de femme, et tu sais profondément que le maître est un con. »

ÉLIANE DE LATOUR

Patrick Leduc dit beaucoup de choses, je ne vais pas répondre à tout. Je répondrai par une boutade : s'il suffit de partir avec une hypothèse en sachant à l'avance quelle réponse on va avoir, je me demande pourquoi je pars à six mille kilomètres interroger un vieux sur une natte sous quarante-cinq degrés à l'ombre, avec un âne qui braie à côté. Il est vrai qu'on ne part pas l'œil naïf, bien entendu on part avec des hypothèses. Mais il s'agit d'arriver à les faire jouer sur le terrain. Très souvent, nos projets initiaux sont complètement bousculés. Il faut tenir entre deux écueils : la tentative de maîtrise et le « laisser aller hystérique au terrain ». La bonne anthropologie se construit à la fois avec un cadre conceptuel et surtout avec ce qui vous échappe, non par l'enfermement du réel. C'est essentiel pour nous intellectuellement, mais aussi parce qu'on a affaire à des acteurs. Patrick Leduc parle du rapport entre l'histoire, la forme et la langue. C'est tout le problème. Au départ d'une étude, on a tendance à prendre en considération tout ce qui est dit, quitte à partir vers un élargissement permanent. À un moment donné on referme, car il faut comprendre ce qui fait système. On peut avoir alors des tentations de modélisation, qui peuvent conduire à l'enfermement dans le modèle, ce que Patrick Leduc appelle une forme. Il est ensuite extrêmement difficile d'arriver à l'historiciser. Il y a un jeu à chercher avec des systèmes de chaînage, dans un sens et dans l'autre.

Dominique Simonney parle de Fousiwé. Si j'avais à faire un film de cette histoire, je le prendrais immédiatement comme scénariste et comme conseiller artistique, parce qu'il comprend parfaitement ce que c'est qu'un ressort narratif et, sur ce point, il a totalement raison. Mais je pense que dans le texte de Christian Geffray, ce n'est pas l'intériorité de Fousiwé qui est en question, ce n'est pas de savoir s'il est déchiré ou non : c'est de comprendre qu'il a tué ce garçon pour faire croire aux autres qu'il n'avait pas peur et qu'il était un meneur. Christian Geffray mentionne les larmes, les déchirements, en citant Helena Valero, mais ce qui l'intéresse au premier chef, c'est la constitution de la communauté de croyants. Je trouve très intéressant ce que vous dites, mais j'ai l'impression que ce n'est pas cela qui est en jeu dans le chapitre de Christian Geffray. Et la question que je me pose est celle de l'inéluctable. Je me souviens d'un coup de téléphone

avec Christian Geffray où je lui demandais : « Tu es sûr qu'ils meurent à chaque fois ? Vraiment ? » Il m'a répondu : « J'en suis absolument sûr. Ils meurent à chaque fois. » C'est sur ce point que je ne le suis plus. Je ne pose pas la question de la validité du texte d'Helena Valero. Je le prends comme on me le donne, mais je pense, comme Alban Bensa, que cette inéluctabilité est douteuse. Il y a des modes de justification, des ruses ou des sentiments qui rendent la mort contournable, évitable, donc possiblement maintenue hors du réel.

Le roi du ghetto sait qu'à un moment donné il va en mourir, mais pendant tout le temps où il exerce sa terreur, le réel n'a pas d'importance. Sa position de roi ne rend pas automatique son rapport à la mort, il doit constamment y faire croire. Le nom et l'honneur étant la même chose, il défend ainsi son nom. Le jeu intéressant est celui-ci : comment va-t-il accrocher des récits fictifs à sa conduite ? La fiction est là pour revenir à la réalité de la valeur de sa personne.

ALBAN BENSA

Quand je parlais de l'anthropologie de l'action, je ne parlais pas du tout de l'anthropologie des renégociations, des identités, etc. Maintenant, quand je vois « identité » je m'inquiète un peu, et je dois m'inquiéter beaucoup parce que cela apparaît tout le temps. Ce qui m'intéresse c'est l'historicité : comment les individus construisent des projets qui se télescopent, comment ils jouent de la temporalité et comment, justement, on peut interpréter et prendre l'action en tant qu'action. Concernant l'identité je suis d'accord avec Geffray, il s'agit d'identification et pas d'identité. Les gens s'identifient selon différents processus à des choses différentes, à différents moments. C'est cette fluidité du monde social qui fait que je m'intéresse à la micro-histoire, disons microsociale.

Dominique Simonney a tout à fait raison, la psychanalyse n'explique rien et il faudrait que l'anthropologie non plus. Pour moi, faire de l'anthropologie c'est comprendre en apprenant. Une fois qu'on apprend des savoir-faire, on peut les décrire ; et si on arrive à bien décrire, on peut donner à comprendre. Mais on n'est pas dans l'explication. L'explication consiste à construire des modèles extérieurs à la pratique. Comprendre c'est savoir ce que les gens doivent maîtriser pour se comporter, dans telle ou telle situation. Or, il n'y a qu'un moyen sur le terrain, c'est de l'apprendre par soi-même. C'est pourquoi je pense que les questions qu'on se pose à propos des Yanomami, ce que dit Geffray, ce que dit la critique de Geffray, cela reste un peu indécidable. Si on avait pu soi-même aller flécher quelqu'un dans un contexte de Yanomami, on pourrait répondre à ces

questions. Il y a des éléments de description qui nous manquent, et il faut faire de l'ethnographie pour les combler. Lorsque vous êtes dans des pratiques auxquelles vous vous êtes entraînés, le problème de la place de l'anthropologue dans le travail, de l'engagement comme a dit Agier est extrêmement important. C'est l'engagement au sens large, l'engagement physique, personnel, dans des relations de longue durée qui fait qu'on finit par comprendre. C'est là où on s'aperçoit que la culture est une fiction, puisqu'on peut en changer. Il n'est pas absolument impossible d'être Yanomami, il faut y mettre du temps, c'est souvent un peu d'entraînement et puis de la patience, mais ce n'est pas impossible.

FRÉDÉRIC LÉTANG

Le problème de *Yanoama* a été évoqué. J'ai parlé avec Bruce Albert de la valeur de ce texte qui a été très critiqué par certains anthropologues, parce qu'il présentait les Yanomami d'une façon extrêmement violente qui ne correspondait pas à l'image que l'on souhaitait donner des Indiens au grand public. Montrer une telle violence était quand même très défavorable. Les anthropologues travaillant dans cette région ont critiqué ce texte, au point que deux anthropologues madrilènes sont retournés faire une interview d'Helena Valero et ont édité, plus de dix ans après *Yanoama*, un texte en espagnol qui est une nouvelle déposition, plus complète, de l'histoire et de la vie d'Helena Valero chez les Yanomami³. Christian Geffray, semble-t-il, a répondu à Bruce Albert : « Effectivement, je prends ce qui m'intéresse dans ce texte [la version française d'E. Biocca], parce que je travaille seulement sur quelques questions, quelques hypothèses précises. » La différence entre les deux textes, d'après Bruce Albert, est que le texte en espagnol est beaucoup plus long et décrit des longs passages de vie quotidienne où, effectivement, on ne meurt pas tout le temps, mais où on mange, on boit, on s'amuse, et même quelque fois on échappe à son destin. Christian Geffray a demandé à Bruce Albert si ce deuxième texte mettait vraiment en cause ses analyses, mais je crois qu'il lui a répondu que cela ne les infirmait pas.

J'avais eu quelques conversations avec Christian Geffray au sujet d'un autre projet de film, une fiction. Pensant à l'écriture des scènes et des personnages, j'ai interrogé Christian Geffray sur cette question des discours. Par exemple, il disait : « Mais tous les discours coexistent, chacun peut passer d'un discours à l'autre, et peut même assumer plusieurs discours parallèlement... » Cela

3. Helena VALERO (Renato Agagliate, compilador ; Emilio Fuentes, editor), *Yo soy Napëyoma : relato de una mujer raptada por los indígenas yanomami*, Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1984.

m'intéressait beaucoup et j'ai pris l'œuvre de Christian Geffray comme un outil, pour appréhender certains phénomènes sociaux et politiques, mais je n'ai jamais lu Christian Geffray en me disant : c'est la vérité, il a élaboré une théorie qui décrit le monde parfaitement. Je suis persuadé qu'il y a beaucoup de choses décalées, et je suis persuadé qu'il y a beaucoup de Yanomami qui ne meurent pas volontairement. Il n'empêche que ces discours, le fait que l'on se situe à des positions déterminées, me permet d'y voir plus clair. Pour moi, c'est en ce sens que l'œuvre de Christian Geffray est opératoire. Elle me permet d'avancer dans mon travail.

En revanche, je pense qu'il faut prendre l'œuvre de Christian Geffray à l'envers. C'est-à-dire que ce n'est pas un anthropologue qui a été vers la psychanalyse. C'est quelqu'un qui avait lu Lacan bien avant d'aller au Mozambique. Quand il est allé au Mozambique, il a entendu des gens qui avaient une demande d'amour, qui avaient une demande de reconnaissance, qui étaient malades de l'action du Frelimo. Or, il avait déjà cette formation... Ensuite il est allé au Brésil, il découvre cette question du paternalisme, où la question de l'amour du maître est au premier plan. Christian Geffray n'a eu qu'une sorte de confirmation dans tous ses terrains de ce qu'il pressentait, c'est-à-dire que pendant plus de dix ans il n'a cessé de faire des terrains et de trouver que ces outils lacaniens marchaient. Il a fini par être convaincu qu'il fallait en faire quelque chose, et il a écrit *Le nom du maître* et *Trésors*.

MICHEL CAHEN

Juste une remarque bio-bibliographique : on a l'impression qu'il part d'abord de l'anthropologie, pour arriver ensuite à la psychanalyse. Chronologiquement, les livres peuvent donner cette impression. Mais dans l'article bio-bibliographique de Christine Messiant (cf. *infra* : 311), préparé pour *Lusotopie*, le premier article publié de Christian Geffray, en 1981 dans les *Cahiers d'études africaines*, est un article d'histoire sur les corporations d'État au Portugal. Il y a des textes de Christian Geffray que nous ne connaissons pas, et qui ont été écrits sur le terrain après qu'il ait écrit *Le nom du maître* et *Trésors*. Son œuvre est un va-et-vient permanent, plus qu'une évolution vers.

ÉLODIE BOUTONNET

Il me semble qu'effectivement tout ce que Christian Geffray a écrit, tout ce qu'il a théorisé ensuite, tient au fait qu'à chaque fois, dans ses terrains, il retombait dessus. Et puisque nous abordons la complexité des discours, il faut dire qu'il était quelqu'un qui adorait écouter, quelqu'un d'attentif

qui passait un temps extrêmement long à enquêter, à interroger, à entendre la parole des gens dans toute sa complexité. Je pense qu'à aucun moment il ne prétend boucler quoi que ce soit. Je crois qu'il le dit très bien : « Parce que j'ai cette intuition qui m'est venue lors de mes enquêtes, je prends ces notions et j'essaye de voir si cela marche. » C'est tout ce qu'il essaye de faire et n'oublions pas que c'est une œuvre inachevée.

Dans ses ouvrages, il parle aussi beaucoup des gens qui ne sont pas dupes. Il y a le discours du maître, du meneur, et puis il évoque sans arrêt ceux qui ne sont pas dupes, notamment chez les Indiens qui vont scalper, lorsqu'il évoque cet Indien qui, lui, a assumé consciemment de ne pas scalper, parce qu'il savait que c'était dangereux.

DOMINIQUE SIMONNEY

Cela s'appelle les « non-dupes errant ». On n'est pas dupe d'un discours et l'on se retrouve à errer, sauf si, bien sûr, on trouve un autre discours auquel se rattacher.

EMMANUEL TERRAY

Il me semble qu'on peut penser la question du roi obligé de faire ses preuves avec au moins deux autres schémas, très anciens et très classiques. Tout d'abord, la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, où le maître devient maître parce qu'il sait risquer sa vie, alors que l'esclave refuse de la risquer. Mais aussi avec le schéma clausewitzien de la montée aux extrêmes et de la lutte à mort, où c'est la mise de l'autre qui décide de la mienne, et si je veux continuer à tenir ma place, je suis obligé de miser plus que lui, jusqu'au point de miser ma propre vie. Après tout, ces deux schémas me paraissent aussi capables de tenir la situation décrite.

Je ne suis pas complètement satisfait de l'idée qu'il est légitime, dans le corpus de données qu'on a, de choisir celles qui vont vous permettre de conserver votre théorie et de laisser les autres de côté. Une théorie – ou un modèle théorique – fait à mon avis ses preuves à partir du moment où elle rend compte du maximum de données présentes, et en particulier des données qui apparaissent réfractaires. Car rendre compte de la totalité des données, c'est beaucoup demander. Nous sommes tous confrontés à ce problème de non seulement collecter des données, mais aussi d'essayer de les ordonner et de leur donner un sens. Tout le travail consiste à ordonner l'ensemble quand même, et à donner un sens autant que possible à tout ce qui est présent. Cela peut nous amener à écrire des livres énormes, avec des données considérables, car on cherche à satisfaire cet impératif.

Il est toujours tentant de transcrire et de traduire une élaboration théorique et une description dans un autre langage que le sien. C'est toujours une opération réjouissante, il y a un effet de miroir qui est toujours plaisant, et je n'échappe pas à ce plaisir. Mais la question que l'on peut et que l'on doit se poser c'est : est-ce que cette opération – et ce n'est pas une question de principe, cela se décide au cas par cas – a une valeur heuristique ? C'est-à-dire est-ce qu'en traduisant les données dans un langage venu d'ailleurs, cela permet de voir ce qui n'aurait pas été regardé autrement. Quand Lévi-Strauss, par exemple, a emprunté une traduction linguistique, cela a effectivement une valeur heuristique, car dans le domaine de la parenté ce modèle linguistique lui a permis d'apercevoir des choses que l'ensemble de ses prédécesseurs n'avait pas vu avant lui. Le travail d'ordonnement qu'il a effectué de ce chaos qu'étaient les systèmes de parenté avant lui, la manière dont il les a classés, cela me rappelle ce que quelqu'un disait de ce que Christian Geffray disait de Freud. L'anthropologie marxiste a eu toute une série de défauts, mais elle a aussi permis en Afrique de mettre l'accent sur des faits qui n'avaient pas été vus avant, comme dans le cas de l'esclavage : les fonctionnalistes britanniques n'étaient pas sortis de la notion de l'esclavage de case, et ce sont les anthropologues marxistes qui ont montré que l'esclavage en Afrique précoloniale jouait un autre rôle. C'est parce que nous avons été le regarder. Et c'est cette traduction, cette grille d'analyse marxiste qui nous a permis de le faire. Je ne suis pas convaincu, et je ne trouve pas dans les livres de Christian Geffray ce qui prouverait que, grâce à cette transcription psychanalytique, il a trouvé quelque chose qu'il n'aurait pas trouvé par ses propres moyens d'anthropologue. Autant je suis séduit par la manière dont cela est transcrit, car une belle traduction met en valeur le texte. Mais est-ce qu'elle permet d'apercevoir autre chose ? Je ne suis pas encore convaincu.

YANN GUILLAUD

Est-ce que finalement la façon qu'a Geffray de regarder des phénomènes sociaux, à l'aide des outils de la psychanalyse, lui a permis de voir quelque chose de neuf ? Il me semble qu'il y a au moins un domaine où c'est le cas, c'est à propos des scalps.

PATRICK LEDUC

Dans un domaine de recherche donné, il y a nécessairement à un certain moment des courants théoriques qui apportent leurs questions et qui ne voient donc, dans le réel, que ce qui y correspond. Mais il y a toujours du résidu, puisqu'il y a toujours la possibilité d'une découverte.

Quelqu'un comme Lévi-Strauss, à qui Emmanuel Terray accorde le privilège d'avoir trouvé de l'ordre là où il n'y en avait pas, peut arriver. Mais ni cet ordre, ni ce désordre ne sont donnés. Ils se constituent par le fait qu'à un moment donné on ordonne les choses de telle façon, si bien que quelque chose d'autre reste dans l'ombre. Et même en épuisant les formes possibles d'interrogation des choses, dans un domaine du savoir donné, il reste quelque chose dont personne ne s'occupe plus. J'ai l'impression que ce qui fascine Éliane de Latour, c'est ce résidu que tous les modèles théoriques ignorent. Je me pose la question de savoir si on peut faire une théorie à partir de cela, si on peut construire une anthropologie, ou n'importe quoi d'autre, à partir de l'idée qu'il faudrait s'occuper de tout ce qui risquerait d'être oublié par les autres. Car il me semble que ce qui fait qu'une science récupère ce qui n'avait pas été vu jusqu'à présent, c'est moins le scepticisme à l'égard de toute modélisation, qui a son mérite, que la constitution à un moment donné d'une nouvelle interprétation, d'un nouveau modèle qui fait surgir ce qui restait dans l'ombre. Maintenant, peut-être que s'il n'y avait pas eu en permanence cet aiguillon sceptique, qui pousse à entrevoir ce que les modèles du moment ne veulent pas voir, ces découvreurs ne réussiraient pas ne serait-ce qu'à constituer ce qui leur permettrait d'écrire ce qu'ils écrivent.

Christian Geffray parle de clinique anthropologique à propos de la position qu'il occupe par rapport au terrain. C'est peut-être une autre façon de répondre au reproche insistant de « forçage théorique » qui lui est fait. Quand il y a clinique, on ne cherche pas à appliquer une catégorie générale au particulier, on laisse le particulier en quelque sorte manifester la généralité qui est en lui. Une façon de parler revient souvent sous la plume de Christian Geffray : il affirme que c'est ce qu'il écoute qui dégage sa propre structure. Il en est question en particulier lorsqu'il revient sur la rencontre avec les catégories de la psychanalyse dans le champ anthropologique. C'est comme si c'était ce que disaient les gens eux-mêmes qui, au fond, suscitait la structure, à l'instar de Freud qui peut dire que c'est l'hystérique qui lui a tout appris. Or pour laisser les choses se montrer, pour laisser les autres dire, il faut savoir quelque chose – non pas à la façon de catégories plaquées sur le réel –, mais il faut savoir ce qui pourrait faire qu'on pourrait écraser, en quelque sorte, ce qu'on pourrait entendre. S'il est question de la position de l'analyste (celui de l'anthropologie analytique), cette position qui consiste non pas à appliquer du général sur le particulier, mais à essayer de voir les structures générales se dégager du particulier, je ne suis pas loin de penser que Christian Geffray construisait une anthropologie analytique au sens où l'anthropologue aurait la position de l'analyste – pas la position d'un psychanalyste –, mais

la position de celui dont Lacan, à propos du discours de l'analyste, dit que c'est celui qui est à la fin destiné à la perte et à l'élimination du processus. La question serait alors de ne pas être encombrant, de ne pas s'imposer à son terrain, comme le disait quelqu'un, mais de réussir peut-être à être en moins. Être attentif au jeu des places et aux noms qui les assignent, c'est aussi une façon de penser sa propre place dans le dispositif : celle de celui qui n'aura été que le vecteur permettant au discours de l'autre de se faire entendre. Anthropologue, après tout, c'est un nom assez lourd à porter, qui assigne une place qui n'est pas sans conséquences, et le savoir serait une façon de s'éliminer du processus.

ÉLIANE DE LATOUR

Je réponds à ce que Patrick Leduc dit sur le résidu et la transparence. Ce n'est pas le résidu qui m'intéresse, il y en a forcément, puisqu'on a un angle. S'il n'y avait pas ce « reste », Patrick Leduc aurait raison, et on se retrouverait avec une matière infinie. Mais il s'agit de voir à l'intérieur de cet angle ce qu'on retient pour comprendre ce qui fait système, non pas *a priori*, mais à un moment donné à force d'interroger. Concernant la transparence, je vais être provocatrice. Si vous arrivez à penser le tout, vous pouvez être transparent parce que vous êtes Dieu. Je ne crois pas du tout à la possibilité de l'évacuation de la position de l'anthropologue. Saada disait justement : « L'anthropologie c'est la relation. »

FRÉDÉRIC LÉTANG

Je pense que le cinéaste documentaire est dans une position qui fait qu'on existe à la fois dans la relation avec son sujet, ses personnages, mais aussi et surtout dans un processus d'effacement. Quand on donne la parole à des gens, dans un film, en particulier pour un film documentaire qui n'a pas de commentaire, on se met en avant tout en disparaissant. Cela m'évoque la relation qu'un anthropologue peut avoir avec son sujet.

Circulation
des biens,
fictions
imaginaires
et oppression
paternaliste

Le fait qu'une dette puisse masquer pour tous les protagonistes – dominés comme dominants – un lien d'exploitation, grâce à la mobilisation de l'amour, ce désir de reconnaissance des dominés par les dominants, est exposé dans un article très succinct de Christian Geffray, « Le modèle de l'exploitation paternaliste ». L'existence d'une dette fictive est mise à l'épreuve, par Rémy Bazenguissa-Ganga, dans son étude de la manière dont circulent des marchandises parmi des migrants sans-papiers, « hors-la-loi » donc, frappés d'insolvabilité, ce qui implique la constitution de stratégies de construction de la confiance. Yann Guillaud confronte les modes de circulation des biens envisagés par Geffray aux différents types de discours mobilisables par les protagonistes, pour s'interroger sur les diverses formes de servitude qui en découlent et mieux comprendre l'absence du discours du capitaliste dans son œuvre. Robert Cabanes déplace cette interrogation de la circulation à la production, avec la mutation correspondante de la fiction de l'imaginaire concerné, de la fiction de la dette on passe à une fiction de l'égalité. Emmanuelle Kadya Tall élargit le propos de Geffray sur les mécanismes de domination au Brésil, en le complétant par la question raciale à partir de l'étude du candomblé dont le fondement est une ancestralité fictive, adjoignant ainsi au lien d'amour comme masque du lien d'exploitation, la *saudade* comme déni de l'histoire, forgeant du même coup le déni colonial de la société brésilienne et de son racisme.

Le modèle de l'exploitation paternaliste¹

Christian Geffray

Plusieurs articles publiés ici visent explicitement à éprouver et discuter la validité d'une hypothèse, formulée au cours des travaux et nombreuses discussions collectives de l'équipe Orstom-Museu Goeldi de Belém, qui porte sur la nature d'un lien social particulier, qualifié provisoirement de « paternaliste ». La question débattue par diverses contributions n'est évidemment pas de savoir si ce lien, tel qu'on l'observe encore aujourd'hui, dans sa pureté de cristal, sur les lointains forestiers amazoniens, caractérise le Brésil contemporain. Il n'y ressemble plus. Elle est plutôt de savoir pourquoi nous partageons l'intuition qu'il est difficile, voire impossible, de comprendre la situation actuelle s'il n'est tenu compte de cette relation particulière et de son destin.

Il peut donc être utile de présenter ici une formulation systématique de l'hypothèse : un *modèle* du paternalisme en quelque sorte. Cette formulation a été proposée à l'issue d'une série de brèves enquêtes en Amazonie brésilienne, dans des situations où la relation « paternaliste » semble avoir été préservée jusqu'à nos jours comme à l'état fossile (chez certains *seringueiros*, par exemple). Je m'en suis tenu ici à l'analyse du lien fossile en lui-même, avant d'évoquer ce qui le sépare du monde capitaliste. Par souci de concision, j'ai fait usage d'une formalisation graphique qui paraît un peu sévère (ou naïve), mais qui a le mérite, j'espère, d'établir une distinction claire entre les faits, et entre les registres de faits.

La relation d'exploitation paternaliste

Chez les ramasseurs de noix du Brésil, les collecteurs de caoutchouc, les chercheurs d'or, les petits paysans des fronts pionniers ou les journaliers des grandes propriétés d'élevage, le face-à-face entre ces producteurs et leurs patrons prend à chaque fois, d'une manière ou d'une autre, et à un moment ou un autre, la forme d'un *commerce*. Il y a là un paradoxe

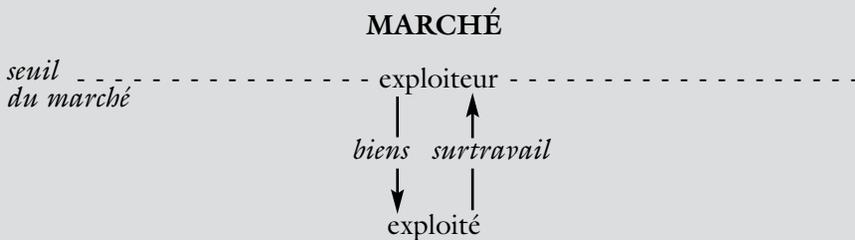
1. Initialement publié dans *Lusotopie* (Paris, Karthala), 1996 : 153-159, dans un dossier thématique intitulé « L'oppression paternaliste au Brésil » sous la direction de Philippe Léna, Christian Geffray et Roberto Araújo.

remarquable : car il n'existe aucune sorte de libre confrontation de la valeur des produits dans ces régions, donc *stricto sensu*, localement, pas de marché. Les patrons qui achètent et vendent aux producteurs agissent de telle sorte, en effet, qu'ils contredisent les principes communs de la circulation marchande : on pourrait montrer, à chaque fois, comme ils sont soucieux de prévenir toute concurrence, en contrôlant vigoureusement l'accès au marché de la population des producteurs. Ils parviennent à s'imposer par là, aux yeux de ces derniers, comme les vecteurs uniques, ombilicaux, de l'accès à des biens produits et vendus dans un autre monde.

C'est une première particularité de la relation paternaliste : nous sommes fondés à poser l'hypothèse que le rapport de forces constitué dans cette relation entre dominants et dominés repose sur le contrôle, par les premiers, des moyens de la circulation des biens, et l'exclusion concomitante des seconds de tout accès autonome au marché :



Une fois la masse des producteurs distribuée et enclose en diverses « clientèles » particulières de chaque patron, ceux-ci sont en mesure, à la limite, d'inventer les prix au sein de leurs petits marchés privés. Et c'est ce qu'ils font naturellement, en sorte que le résultat des échanges est toujours le même : quels que soient la productivité des « clients » (*fregueses*), les aléas du climat ou des prix du marché extérieur, etc., les producteurs ont tout juste obtenu de quoi se nourrir et subsister à l'issue d'un cycle de transactions. Leurs patrons se sont, quant à eux, appropriés la totalité de la valeur marchande du produit du surtravail de leurs « clients » :



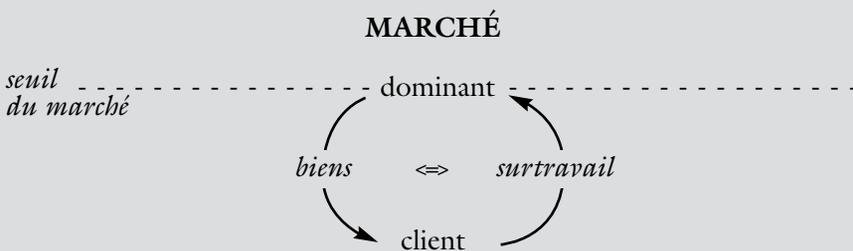
Autrement dit, le lien entre patron et producteur se présente comme une relation d'exploitation, dont le principe réside dans le contrôle monopolistique de la circulation des biens. La formation du profit par le patron est

simple : il suffit que la valeur marchande du produit du surtravail (X) soit supérieure à celle des biens remis par le patron (Y) :

$$X > Y$$

Pourtant, l'exploitation comme telle demeure invisible. Tout ce que les uns et les autres voient en la circonstance reste une série d'échanges revêtant une forme marchande, et nous retrouvons le paradoxe évoqué ci-dessus : il n'y a pas de marché, c'est un fait, mais on ne parle tout de même que de ça, de prix (et de la bonne ou mauvaise foi des patrons qui les inventent). L'exploitation procède du monopole de la circulation, mais la mise en œuvre pratique, pacifique et réglée, de la sujétion des producteurs, repose elle, tout entière, sur la fiction d'une équivalence des biens échangés, fiction suspendue à la parole du patron qui la soutient et l'argumente... Là réside tout l'art original de la domination patronale : y faire croire. La même croyance peut d'ailleurs être partagée par les patrons, le propriétaire, le gérant, le commerçant ou le recruteur de main-d'œuvre, car la bonne foi des meilleurs d'entre eux ne peut être surprise : la structure imaginaire de l'exploitation s'impose à tous et tous en sont captifs.

On se rend compte enfin qu'à l'issue de l'échange entre les biens et le produit du surtravail, et au travers de cette « équivalence » fictive, les patrons ont payé effectivement l'entretien des capacités de travail de leurs « clients » à son coût sur le marché (c'est probablement la seule relation proprement marchande dans ce processus, laquelle demeure invisible comme telle aux yeux des protagonistes) :



*Fiction d'une équivalence marchande
entre les biens et le produit du surtravail*

L'expression la plus tangible de cette croyance est évidemment la fameuse « dette », qui pèse depuis les premiers temps de la colonisation peut-être, et jusqu'à nos jours, en Amazonie et ailleurs, sur des millions de producteurs latino-américains (et sur la proie des tueurs à la solde de certains patrons). De notre point de vue, l'avance initiale faite aux

employés, lorsqu'elle a lieu², n'est pas la cause réelle de leur endettement, même si elle apparaît comme telle aux yeux des protagonistes : elle n'est que le paiement anticipé de l'entretien de leurs capacités de travail. L'insolvabilité de cette dette, phénomène structurel bien connu, suppose simplement que les patrons, maîtres des prix, fixent celui de la capacité de travail de leurs employés en fonction d'un seuil de productivité maximum sur leurs domaines ou dans la région, en sorte que seuls les meilleurs parviennent à approcher le solde de leur dette.

Dès lors, la dette apparaît résulter d'une inversion imaginaire, selon laquelle la valeur marchande des biens vendus par le patron, au lieu d'être inférieure à celle du produit du surtravail ($X > Y$, ce qui est la condition réelle du profit), est présentée et perçue comme supérieure :

$$X < Y$$

Il devient manifeste alors que la véritable fonction du débit des producteurs n'est pas financière, mais tout entière sociale :

- lorsque la dette est reconduite, elle perpétue la pression patronale sur les travailleurs de productivité moyenne ;
- quand elle augmente, l'étreinte se resserre, sanctionnant la faiblesse relative de la productivité des producteurs insuffisants, sur lesquels s'alourdit le joug patronal ;
- si enfin elle diminue, elle atténue le poids des obligations des producteurs consciencieux. La dette, totalement imaginaire en son principe, rive ainsi la totalité des producteurs aux domaines ou magasins patronaux, les paresseux comme les acharnés.

La dette n'est que la forme comptable de l'exploitation, mais elle compose le cadre imaginaire dans lequel la captivité (*o cativoiro*) des producteurs revêt une signification chiffrée collectivement reconnue, et peut acquérir une légitimité. Les patrons s'en autorisent comme ils le feraient d'une loi, afin de rappeler à l'ordre de ce qu'ils leur doivent, leurs employés, lesquels se heurtent aux exigences numériques de leur dette comme aux murs d'une prison.

La dette ainsi définie, le plus humble cadeau du débiteur à son créancier est évidemment perçu par celui-ci comme le simple dû d'un *obligé*, tandis que le même présent, provenant du maître « marchand », est reçu par son employé ou « client » comme une faveur obligeante. Chaque menu

2. Une avance est souvent faite aux « clients », au seuil d'une saison productive, qui s'inscrit d'emblée dans le scénario marchand : les producteurs sont réputés « acheter » les biens avancés (subsistances, semences, logement, outils, frais de voyages, etc.), et s'ils n'en ont pas les moyens – ce qui est la situation ordinaire –, ils font inscrire sur le livre de comptes patronal le montant inaugural de leur « dette ».

service offert par les dominants (A) aux dominés (B) s'effectue en effet à l'encontre et aux dépens de tout sentiment de réciprocité. Un tel service ne peut que renchérir la dette, faire reculer l'horizon d'une inaccessible parité sociale, et mettre un peu plus ses destinataires à l'épreuve de leurs obligations. La relation est foncièrement inégalitaire :

$$A > B$$

La dette est grosse, alors, d'un effet social supplémentaire. Car les patrons, agents et bénéficiaires directs de l'exploitation, en viennent à prendre aux yeux de leurs victimes la posture inverse d'êtres d'exception, bons et magnanimes. Loin d'être regardés comme des exploitateurs, ils sont loués – et aimés – pour la générosité de leurs menus services et présents. Ils deviennent des protecteurs et des *redistributeurs* paternels. Et ils le sont à leur manière en effet, pourvu que la population destinataire de leurs largesses, qu'ils ont collectivement exclue de tout accès autonome au marché, les croie, obéisse et travaille pour eux.

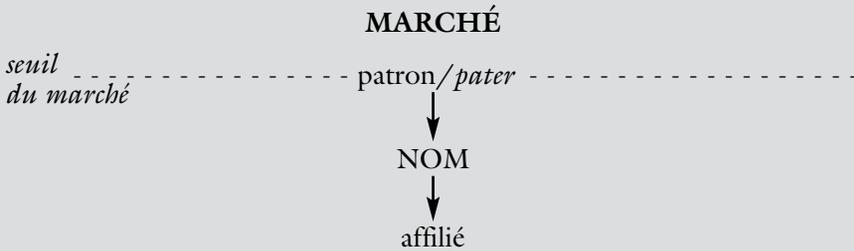
Une seconde inversion imaginaire est donc à l'œuvre, qui ne porte plus sur la valeur relative des transferts mais sur la personne même, cette fois, des dominants et des dominés :



Cette croyance habite l'âme et fonde l'existence sociale de tous les protagonistes de ce dispositif d'exploitation. On voit que celui-ci est très éloigné de l'association libre de personnes volontaires... L'autonomie des partenaires n'est pas garantie par l'existence d'un tiers (fût-il symbolique) : une telle autonomie n'existe pas, la relation est ici parfaitement duelle, inégalitaire et anticontractuelle. Autrement dit, ce que nous appellerions la Loi – le principe symbolique d'où procède la signification reconnue (et donc la légitimité) du lien entre dominant et dominé – ne peut être dissociée de la figure du dominant. Elle ne provient pas d'une figure indépendante du plus fort : ce sont les patrons qui s'en font le vecteur immédiat et tendent même, dans certains cas, à s'identifier avec elle. C'est le principe du charisme.

En l'absence de séparation formelle du dominant et de la Loi, comme partout ailleurs en telle circonstance semble-t-il, la métaphore paternelle est requise socialement pour engendrer le sens de la domination. Les uns et

les autres en convoquent l'artifice pour prêter une signification au réseau d'obligations constitué autour du patron. Celui-ci, qui offre déjà aux yeux de ses obligés la figure d'un être sévère mais juste, compose avec le signifiant de sa posture imaginaire : celui d'un *père*. Le pas qui sépare la signification de l'institution a été franchi aisément dans l'histoire, partout où le système était susceptible de se reproduire de génération en génération (ce qui est rare actuellement). On affiliait les obligés ou leur descendance au patron qui leur transmettait son nom à l'occasion du baptême :



Paternalisme et capitalisme

La validité, la portée et les limites contemporaines de ce modèle restent à débattre, mais il peut être intéressant de souligner ici, à grands traits, ce qui distingue ce dispositif du capitalisme. Le paternalisme en dépend naturellement, puisqu'il constitue une des formes de son expansion coloniale mondiale... En ce sens, il doit même être regardé comme une des figures du capitalisme, s'engendrant et se perpétuant sur ses marches. Mais cette figure ne lui ressemble pas : comme si le monde bourgeois moderne s'était articulé avec sa propre projection coloniale comme avec une réalité qui lui était étrangère.

On connaît la distinction, pour ainsi dire « technique », des deux systèmes, qui réside dans la nature du monopole établissant un rapport de force entre dominants et dominés :

- contrôle des moyens de production pour le capitalisme (coextensif à l'institution d'un marché concurrentiel) ;
- contrôle des moyens de circulation pour le paternalisme (coextensif au verrouillage du marché).

Mais, en continuité avec le principe d'exposition adopté jusqu'à présent, je soulignerai les différences des deux modes d'exploitation telles qu'elles s'offrent à l'observation sur les trois registres distingués (réel, imaginaire et symbolique).

Les transferts réels sont identiques dans les deux systèmes, c'est d'ailleurs la condition de toute exploitation : la valeur marchande du produit du surtravail est supérieure à celle des biens de subsistance :

$$X > Y$$

En revanche, la structure de fiction des deux dispositifs est différente. Les obligés du paternaliste *croient* s'endetter, comme on l'a vu : vrai ou faux ils le croient, et tout le monde le croit. Autrement dit, la valeur du produit du surtravail est perçue comme inférieure à celle des biens de subsistance, $X < Y$, ce qui est l'inverse de la valeur relative des transferts réels. On notera que les exploités ne sont pas dépossédés de leur capacité de travail dans cette situation, comme l'étaient les esclaves par exemple, mais qu'ils n'en sont pas non plus propriétaires : ils en sont perpétuellement *redevables*. Nous avons déjà souligné la situation foncièrement inégalitaire des protagonistes de cette relation : $A > B$.

La condition des salariés du capitalisme est très différente. Ils sont saisis à leur tour (comme les obligés) dans une structure de fiction, mais le scénario n'est pas le même. Les salariés ne confrontent pas la valeur de leur production avec celle des biens de leurs employeurs par exemple (ceux-ci n'ont d'ailleurs rien à leur vendre). Il s'agit plutôt, pour les producteurs salariés, de mesurer le coût de leur travail : car ils sont convaincus de le vendre librement et, si tout va bien, de le vendre à son prix. Ils croient que $X = Y$.

Ils ne reçoivent en réalité, comme les obligés, que le prix des moyens de subsistance et ne vendent donc, eux aussi, que leur capacité de travail. Mais peu importe, la structure de fiction est telle, cette fois, que l'exploité n'est plus redevable de sa force de travail : il en est propriétaire et croit faire face comme tel au capitaliste. C'est dans le creuset de ce face-à-face entre propriétaires, c'est-à-dire entre égaux, fussent-ils fictifs, que surgit la figure originale du *contrat* entre exploités et exploités. Cette disposition n'est pas moins imaginaire que la dette des obligés, mais elle n'est pas moins structurelle non plus. Et la structure imaginaire capitaliste s'oppose ici à celle du paternalisme sur un point dont les conséquences sociologiques sont considérables : l'égalité formelle des partenaires de l'exploitation : $A = B$.

paternalisme :	capitalisme :
$X < Y$	$X = Y$
$A > B$	$A = B$

Dans le monde capitaliste, enfin, on le conçoit aisément maintenant, la Loi peut être dissociée des exploités sans dommage pour leur domination,

puisque tous sont formellement égaux : on peut la porter tout entière au lieu vide du tiers symbolique requis par la forme contractuelle de l'exploitation. Les dominants doivent même le faire, car la possibilité de se prévaloir de l'indépendance de la Loi constitue le principe original, et puissant, de la légitimité moderne. C'est la séparation elle-même, plus que le sens aléatoire de la Loi, qui peut être envisagée comme la matrice de la symbolisation sociale de l'univers capitaliste. Elle est grosse de sa propre objectivation dans les figures institutionnelles de l'État de droit, où la Loi, indépendante formellement du dominant, est la même pour lui-même et pour le dominé : L (A et B).

Cette séparation est inconcevable pour le paternaliste, qui pourrait se détruire en embrassant la Loi des bourgeois. Sa légitimité ne résulte pas de la possibilité d'invoquer l'arbitrage, la rigueur et la dignité d'une Loi indépendante devant laquelle tous, dominants et dominés, seraient réputés égaux. Car le dominant paternaliste, si minable soit-il, est seul garant de sa propre parole : sa légitimité est charismatique. Elle ne résulte pas de sa capacité à se séparer de la Loi, mais au contraire à l'incarner, à s'en faire le vecteur devant ceux qu'il domine : $A > L(B)$. Sa domination requiert l'*amour du dominé* (cet amour qui indiffère complètement les bourgeois), et il n'est pas surprenant de retrouver, là encore, l'effet de cette exigence originale dans la définition populiste du champ politique et de l'État latino-américains.

paternalisme :	capitalisme :
$A \rightarrow L(B)$	$L(A \text{ et } B)$

Gare aux dominés, pourtant, si d'aventure le maître vient à décrocher de la Loi qu'il incarne. Il n'y a pour ainsi dire plus rien à dire pour personne alors, le recours d'un tiers n'existe pas : il ne reste plus aux dominés qu'à fuir et aux maîtres qu'à tuer. Ces maîtres ont souvent eu les deux mains occupées : une sur le cœur en gage de parole vraie lorsque tout marche bien, l'autre sur leur arme pour en prévenir ou sanctionner la faillite. Le *bon* patron n'était pas avare de sa bénédiction naguère, il la distribuait généreusement et sans vergogne particulière au nom de Dieu. Mais cela explique également, dans une certaine logique chrétienne, que les dominés aient été si souvent enclins à reconnaître, sous les traits du patron qui ment et redistribue mal, derrière le masque du *mauvais* patron, le faciès du Diable.

La dette imaginaire et la confiance dans le milieu des migrants clandestins d'origine congolaise à Paris

Rémy Bazenguissa-Ganga

Ce texte propose une digression, à partir de la théorie analytique de Christian Geffray, autour du thème de la garantie de la valeur subjective des hommes dans la parole par laquelle ils s'engagent dans la structure de la dette imaginaire. Résumons cette théorie, présentée de manière éclatée dans différents textes (Geffray, 1992, 1995 et 2001). Christian Geffray articule une réflexion sur la portée de la fonction symbolique dans la vie sociale à partir du phénomène de l'insolvabilité. Ce processus permet, en même temps, dans des systèmes sociaux précis, l'extorsion par le patron du surtravail de ses clients et la construction par ces derniers de leur dignité sociale. La dette se greffe sur des investissements du désir qui se manifestent à la fois dans la construction de l'identité propre et dans l'amour du maître. Ces analyses se réfèrent, de manière exemplaire, au marché captif et se concentrent, exclusivement, sur l'articulation, dans le monde capitaliste, des systèmes de production et de circulation des marchandises. Le patron assure le rôle de médiateur entre deux mondes : la ville et le village, le marché captif et le système capitaliste, etc. Dans ces marchés, Christian Geffray montre que la sujétion repose sur une fiction suspendue à la croyance du client en la parole d'un patron bienfaiteur. La violence, prenant parfois la forme de meurtres de clients, surgit de la ruine de cette croyance qui sanctionne la sortie de ces derniers du « jeu » par la fuite, l'improductivité ou la revendication. Dans *Trésors*, Christian Geffray donne à sa théorie une portée plus générale en montrant que l'engagement se noue dans différents discours conçus comme des formes du lien social. Ce qui lui permet d'opposer deux pôles de la vie sociale, la ferveur du serment et des fidélités où s'attestent la dignité et l'honneur des hommes, d'un côté, et la circonspection des calculs où se détermine la valeur relative des biens, de l'autre.

Pour aborder, de manière critique, cet argumentaire, nous éprouverons, comparativement, sa pertinence à partir d'un autre type de terrain, le marché hors-la-loi. Dans celui-ci, le phénomène d'insolvabilité représente

aussi le cas de figure le plus réalisé à l'encontre de la norme, édictée socialement, de l'obligation de rembourser la dette ; mais, à l'inverse, il implique les débiteurs. Les données examinées ont été récoltées parmi des clandestins congolais à Paris où les marchandises circulent très souvent dans le cadre de vente à crédit accordée à des personnes dites de confiance. Ces analyses permettent de revenir à la question de l'engagement par la parole. Dans ces situations de contournement de la loi, la dette imaginaire apparaît comme un gage d'intersubjectivité où chacun tient à l'autre en le (re)tenant dans un Nous, où l'honneur et la fidélité se construisent en fonction des valeurs, où l'engagement par la parole s'articule à partir des négociations portant sur le calcul qui définissent la valeur des marchandises. On pourra ainsi envisager comment la problématique de la dette imaginaire, en tant que fiction, permet de comprendre ou d'appréhender d'autres types d'univers sociaux.

Après avoir présenté la production de la valeur des marchandises et des hommes dans le marché hors-la-loi, on considérera le système de la dette et des types idéaux de non-remboursement et nous analyserons, pour finir, les modalités de construction de la confiance comme fiction.

La dépense de soi et la construction des valeurs

La mise en place du dispositif d'endettement parmi les clandestins est subordonnée à la constitution préalable d'un marché hors-la-loi¹. Les transactions, se déroulant à travers lui, renvoient à une fiction, reposant sur l'imaginaire d'une « économie du bon coup² », qui cherche à déborder les principes de l'échange social. Ce débordement structure la perception collective de l'ensemble des parties de ce dispositif. Les signifiants des valeurs sont retirés du circuit de la communication et voués à la destruction par la dépense ostentatoire.

Il convient, d'emblée, de préciser que seul le point de vue de l'État est retenu ici pour définir symboliquement la notion de la loi dans le sens de gestion des « illégalismes³ ». Cette approche n'oppose pas la loi à l'illégalité

1. Nous avons développé une socio-anthropologie de ce milieu dans *Congo-Paris: Transnational Traders on the Margins of the Law* (en collaboration avec Janet MACGAFFEY), Bloomington, Indiana University Press, 2000.
2. Nous empruntons le concept de « coup » aux théoriciens de l'interaction stratégique, tel que Michel DOBRY l'a présenté dans son livre *Sociologie des crises politiques* (Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992). Par « coup », on vise les actes et les comportements individuels ou collectifs qui ont pour propriété d'affecter soit les attentes de protagonistes d'une interaction, soit leur « situation existentielle » (à savoir les rapports entre ces acteurs et leur environnement), soit encore les deux simultanément.
3. Je m'inspire, pour définir cette notion, de Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir* (Paris, Gallimard, 1975) et de Gilles DELEUZE, *Foucault* (Paris, Éditions de Minuit, 1986).

mais la pose comme un principe de différenciation et de formalisation des manières concrètes de la contourner. En tant que telle, la loi est comprise comme une stratégie du pouvoir en acte et ne renvoie pas à un pôle stable et unique. Or, les migrants clandestins congolais ont précisément acquis des compétences dans les illégalismes à la suite de la forte expérience des relations avec les pouvoirs étatiques de leurs pays d'origine. Ils créent, en France, un univers qui leur est propre rejetant, à la fois, les activités légales et les normes de la société globale. Dans leur milieu, la loi est incarnée par un tiers symbolique et non par un partenaire, patron ou autre.

Dans le cadre de ces illégalismes, la migration clandestine et l'activité exercée interviennent, à la fois, comme des prises de risques pour minimiser les effets de la mort sociale due à l'exclusion et des manœuvres pour authentifier les modalités de réussite construite en dehors des normes. En un mot, à la différence du marché captif où les clients étaient expulsés hors du monde, le migrant clandestin investit précisément son centre : là où se construit le sens de la vie sociale. Cependant, l'expérience y est aussi celui d'un hors-monde, en tant que lieu régi par des illégalismes et non par la loi. Par ailleurs, dans l'imaginaire social des Congolais, commercer fait partie, depuis les crises des années 1980, des stratégies de la « débrouille » regroupant les principaux moyens pour gagner sa vie et prendre part au partage de la richesse sociale. Même si le commerce apparaît comme un lien social de la nécessité et de l'obligation, on ne peut cependant parler, dans ce milieu, de professionnalisation dans ce domaine. Les positions de vendeurs et d'acheteurs sont interchangeable. Nous utiliserons, dans ce sens, pour plus de clarté les termes de créanciers, celui qui cède, et de débiteur, celui qui doit payer.

La fiction repose sur l'économie du bon coup, c'est-à-dire un système imaginaire qui dépend de la croyance articulée au principe de l'acte hors-la-loi (vol ou d'un trafic) qui nécessite une dépense d'énergie, une habilité physique et la mise en œuvre d'astuce. Ce principe se manifeste de manière évidente dans le cas des Sapeurs⁴, la fraction la plus importante des clandestins. Dans cette économie, les procédures de valorisation de la marchandise (aliment, bijoux, produits de beauté, vêtement, etc.) par les calculs s'articulent aux procédures de valorisation des hommes à travers la parole. Que ces biens n'aient pas été produits dans le réseau implique qu'ils devraient être vendus moins chers pour le débiteur car, selon lui, le créancier n'a pas eu de charges à payer mais simplement des risques à

4. Le Sapeur est une personne qui s'engage dans des pratiques de valorisation de soi à travers l'habillement de luxe. Ils migrent à Paris pour venir au « centre du monde », cette ville étant le centre de la mode. Pour plus d'informations, voir notre ouvrage avec Janet MacGaffey.

prendre. Le créancier, quant à lui, considère que n'importe quelle somme reçue en paiement peut suffire car elle permet déjà de subvenir aux besoins de subsistance et de représentation. Cela n'empêche pas de vouloir gagner plus. Dans ce cas, il existe très souvent une marge entre la somme reçue et celle qui est espérée. La question du reste, sur lequel porte la dette, ne concerne donc pas directement la reproduction physique du créancier.

La règle de formation de la valeur émerge dans l'interlocution entre le créancier et le débiteur. L'émotion et le plaisir de l'un et l'autre s'élaborent ainsi dans la négociation, le marchandage lui-même. Le créancier trouve intérêt à augmenter le prix et le débiteur, à le baisser. Ces transactions reposent donc sur une modalité du langage qui consiste à « savoir raconter des histoires ». Le débiteur doit se dépenser en parole pour séduire le créancier. De même ce dernier pour résister. Par ces flux de paroles, ils construisent, à la fois, la valeur de la marchandise et leur propre pouvoir de convaincre les autres ou de résister sans se mettre hors du système. Ces négociations peuvent être regardées précisément comme une reprise d'initiative de la fonction de maîtrise (d'honneur), comme le fait d'une personne soucieuse de sa raison d'être face à un autre. Cependant l'argent gagné ne sert pas à la subsistance. Il permet surtout de consacrer, dans une réputation, la réussite d'un coup par la dépense, ou encore de faire reconnaître cet exploit et attirer sur soi la renommée. Ainsi, une grosse partie de l'argent gagné circule dans un système d'actes ostentatoires. Ces épreuves se déroulent dans des lieux précis, les *nganda*⁵. Toutes ces actions d'éclats constituent ce qu'ils appellent « Vivre ». Jouir de la vie consiste ainsi à dévoyer les revenus acquis grâce à la circulation des biens pour les consacrer à la pure consommation voluptueuse. La société des clandestins ne capitalise donc pas, ce qu'elle accumule est un trésor de souvenirs. Cette modalité de la création et de la circulation de la valeur dans le marché hors-la-loi, à travers le commerce, permet de saisir que la marchandise, dans le système du capital, n'est pas seulement une valeur convertible dans un procès universel de production, mais indiscernablement une charge d'intensité libidinale.

On peut légitimement se demander si le milieu des clandestins est économiquement viable. Il l'est dans la mesure où la clientèle est principalement créée par des personnes extérieures au milieu. Aussi la plus grande partie de l'argent dépensée est-elle gagnée lors de ces transactions. Il intervient là une articulation entre mondes sociaux différents qui constitue aussi une des conditions de reproduction du marché hors-la-loi. Cette intrusion

5. Les *nganda* sont des bars clandestins qui se trouvent dans des squats ou des caves de certains cafés parisiens.

des membres du monde permet de restituer dans le même mouvement le lieu de la loi mis à mal par le milieu des clandestins. Ce rappel permet de considérer comment tout s'articule avec le monde du capital. Le clandestin tente, par son exclusion du monde du travail, de déborder l'échange mais, pourtant, ce dernier ordre récupère ce qui semble le nier : il le remet dans le circuit des dépenses.

La dette imaginaire

Qu'en est-il donc de la dette dans ce monde hors-la-loi ? La cession de la plupart des marchandises se réalise selon deux modalités : le paiement comptant pour les clients extérieurs au milieu et la vente à crédit entre les clandestins. Cette dernière modalité est très rarement honorée ; cas de figure que chacun connaît. Lorsqu'on se concentre sur la vente à crédit, le remboursement apparaît comme un rapport de force et la dette imaginaire comme une composition de différentes fictions. Celles-ci permettent de renouer le lien à l'intérieur d'une série d'échanges, perçus sous la forme de dons se déroulant à des niveaux multiples de relations. La dette imaginaire apparaît comme l'effet d'une lutte d'interprétations par lesquelles le créancier cherche à soumettre la transaction à l'ordre marchand, alors que le débiteur cherche à se référer à la logique sociale.

Même si l'insolvabilité semble la norme des cas réalisés, la procédure de vente à crédit se déroule de la même manière dans ce milieu que dans tous les autres univers sociaux. Le créancier accorde la marchandise à un débiteur contre la promesse, clairement formulée, que ce dernier payera plus tard. Aucun contrat n'est signé.

Les enquêtes ont permis de recueillir plusieurs cas d'insolvabilité. Pour les rendre intelligibles, ils ont été regroupés en trois types idéaux illustrés par des intrigues où les traits ont été forcés. Chaque type comporte des éléments qui éclairent les autres. On commencera par des situations conflictuelles résolues par la parole, pour finir par celles où interviennent le silence et la violence. Il deviendra possible, après l'évocation de ces situations d'exception, de saisir, de manière positive, le système d'endettement.

Le premier type est celui de « l'honneur bafoué du débiteur » :

« Un créancier cède un costume à 305 euros contre une avance du quart de la somme. Les deux protagonistes se connaissent depuis très longtemps. Or le débiteur disparaît après la cession. Au bout de cinq mois, le créancier se résout à réagir. Pour recouvrer sa dette, il va chez son débiteur et décide d'y rester même très tard dans la nuit pour l'attendre. Le débiteur rentre chez lui vers minuit. Après

que sa femme lui a rendu compte de la situation, il se met à hurler en prétextant que le créancier n'a pas de « bonnes manières ». La bienséance exige de ne pas se rendre, en pleine nuit, chez un débiteur afin de réclamer le paiement d'une simple dette. Selon lui, puisque le créancier a transgressé cette règle, la seule alternative qui reste, afin de rétablir son honneur, est de faire la même chose. Il promet de se rendre, le lendemain, dans la nuit chez lui pour rembourser sa dette. Au bout d'après discussions, le créancier accepte de lâcher prise contre une partie de la dette et d'attendre le versement du reliquat pour le lendemain. Le débiteur lui donne 30 euros pour marquer sa bonne foi mais ne vient pas comme promis. »

Ce type idéal montre que la dette implique un ensemble de règles partagées par tous qui, malgré la « mauvaise » foi évidente du débiteur, émergent par leur évocation. La dette entre dans le cadre du système symbolique par la transgression de l'obligation de rendre selon des modalités prescrites, afin que s'instaure un cycle d'échanges. L'honneur et la croyance sociale en sont les principaux enjeux. Dans ce sens, chaque protagoniste peut évoquer la loi afin de justifier sa position alors qu'il sait pertinemment que rien n'oblige l'autre à rembourser. La dette s'inscrit donc dans un jeu avec la loi, mais pour la contourner. Le langage de séduction et celui de la menace de honte interviennent massivement dans ces illégalismes. Ainsi, pour se faire rembourser, le créancier peut mettre en cause l'honneur de son débiteur en rendant la dette publique. Dans ce cas, il met en place un dispositif aléatoire. Cette tactique fait prendre des risques, durcit les prises de position et aboutit éventuellement à la mutation de la dette, comme nous le verrons plus tard, dans le basculement dans la violence.

Passons au deuxième type illustré par l'énoncé suivant : « On rembourse difficilement celui qu'on connaît, et surtout pas le membre de sa famille. »

« Un créancier cède des marchandises à son frère. Ce dernier, même quand il possède de l'argent, n'honore pas sa parole. Il se justifie en prétendant que son frère a le devoir de l'aider et, d'ailleurs, que lui-même lui rend des services. Le principe de solidarité doit régir les relations au sein de la famille. Un jour il remboursera toutes ses dettes, et lui aussi. Il évoque plusieurs actes passés dans son argumentation. Il rappelle le fait d'avoir financé une grande partie de la veillée mortuaire de leurs parents, et les moments où il paye des verres à son frère, lors des sorties. »

Trois éléments méritent d'être soulignés ici. La dette se construit sur un ou plusieurs liens sociaux qui lui préexistent. Elle ne les crée pas mais les intensifie. Par contre, ces relations n'obligent pas le débiteur à rembourser. Plus encore, la relation semble plus importante que la créance. En effet, l'insolvabilité ne l'interrompt pas. Les protagonistes continuent à se fréquenter. Le créancier espère seulement qu'un jour, son dû lui sera reversé.

Le deuxième aspect renvoie au non-recouvrement des dettes et des liens spécifiques. Différentes dettes entre des mêmes personnes ne se compensent pas forcément. Chaque dette semble unique et singulière. Troisièmement, il existe un principe de convertibilité des dettes introduite par sa structure cognitive et interprétative. En effet, elle apparaît, avant tout, comme un phénomène de représentation. Un principe d'incommensurabilité existe entre les biens intervenant dans la dette marchande : ce qui est échangé et l'argent. Le créancier réclame de la monnaie, mais le débiteur évoque les autres espèces de biens (services, obligations sociales, marchandises, etc.) qu'il pense que le premier lui doit. Nous pouvons qualifier de « dette sociale » la circulation des biens évoqués par le débiteur qui intervient dans le cadre d'une comptabilité n'ayant plus de valeur monétaire. Dans ce sens, la dette imaginaire, dans le milieu clandestin, participe des rapports de force, de sociabilité, de concurrence et de séduction. Prendre compte de cette dimension montre comment la réciprocité y intervient de manière complexe. Le débiteur établit une péréquation entre la dette sociale et la dette marchande que le créancier refuse. Le rendu n'est donc pas toujours conçu comme ayant la même valeur que la chose donnée. La discussion, portant sur cette différence, instaure la dette. Leur taux de convertibilité est, avant tout, social.

Le dernier type concerne la situation du « renoncement à la dette » au profit d'un « récupérateur » ou d'un « correcteur » :

« Un créancier, excédé par la durée d'un remboursement, menace son débiteur de faire intervenir un récupérateur de dette. Le premier dit au second : “Si tu ne rembourses pas j'appellerai Edingwé⁶ afin qu'il s'occupe de toi”. Il suffit parfois d'évoquer cette solution pour que la situation se résolve. Si, au contraire, elle persiste, le créancier est en droit d'en contacter un réellement. Le récupérateur a la réputation d'être fort physiquement et sportif. Il appelle le débiteur du premier pour lui dire qu'il a maintenant affaire à lui. Le récupérateur le harcèle au téléphone en proférant des menaces de violences physiques. Lors de chaque rencontre, il le provoque et le bat jusqu'au moment où le débiteur se résout à rembourser, ou encore que Edingwé ait trouvé un « contrat » plus intéressant. Le créancier cède, pour ce transfert, sa dette contre le quart de la somme à récupérer. »

Ce type montre qu'il est aussi possible de faire intervenir des tiers non seulement comme des acteurs passifs, les témoins du premier type idéal, mais actifs, celui qui a le droit d'utiliser la violence. Dans ce cas, soit le

6. Signalons que ce nom est celui d'un catcheur célèbre au pays qui gagne ses matchs parce qu'il possède, selon la rumeur publique, des pouvoirs magiques. Depuis, ce nom est utilisé pour évoquer toute personne qui a la réputation d'être imbattable dans les bagarres.

créancier accorde un pourcentage à ce tiers, soit, excédé, il renonce totalement à la dette. En outre, l'insolvabilité structurelle indique l'existence de limites symboliques de la situation d'endettement énonçable sous la forme de la règle suivante : « Il ne faut pas basculer dans la violence physique. » À ce moment-là, le registre change et la dette s'annule : « Ah, c'est ça que tu veux maintenant, alors tu n'auras plus ton argent ! » Cette limite-là est, bien sûr, connue de tous. Il semble même que, stratégiquement, le débiteur joue de cette règle en essayant de pousser son créancier à passer à la violence. Toutefois, les cas de changement de niveau se réalisent rarement, on peut dire qu'il est plus important, pour les protagonistes, de maintenir la dette marchande que de se « battre », car elle représente la cristallisation d'un état de la relation. D'ailleurs, pour éviter d'entrer soi-même dans le cycle de la violence physique, on cède la créance à un tiers. Or cela revient aussi à prendre le risque d'entrer dans une autre relation d'endettement, mais cette fois avec une personne qui ne représente que la force physique, la violence nue. Mieux encore, un protagoniste qui, normalement, ne négocie pas. Situation que bannissait, précisément, la relation précédente avec le débiteur. Le passage dans ce registre montre que l'argent ne semble pas si « important », car on prend le risque de le perdre.

Si on revient sur les trois types idéaux, on voit que le créancier et son débiteur affirment être liés par une série de dettes, mais elles sont imaginaires car chaque coup engage toujours une multiplicité d'univers sociaux. Il devient maintenant possible de caractériser positivement la dette imaginaire. On voit qu'elle repose sur une différence imaginaire : l'incommensurabilité entre le bien dû, qui a ouvert le cycle en attente de monnaie pour se clore, et le bien prenant la place de l'argent, qui vient le compenser en lieu et place des dettes sociales non solvables. Mieux encore, dans l'imaginaire, le créancier fait semblant de croire que c'est un échange monétaire, alors que le débiteur agit comme si la situation renvoyait à un échange social, symbolique. Ces évocations qui mettent ensemble une série de transactions montrent que les protagonistes ne se trouvent pas impliqués dans des échanges, mais dans des dons purs et simples, dons sans contrepartie, en apparence destinés à sanctionner le statut social de celui qui fait le meilleur coup. Or, c'est l'inscription, par le créancier, de cette différence entre dette sociale et dette commerciale dans le monde marchand qui fonde la dette imaginaire. Par conséquent, il rend plus puissant celui qui est réputé détenir l'argent. Dans notre cas, le débiteur occupe cette position. Toutefois, ce mouvement présente une tendance. Les marchandises circulant dans le milieu sont frappées par un destin unique : elles n'apparaissent plus comme des valeurs d'échange, et chacune d'entre elles tombe à l'intérieur de l'univers de la dépense. La dette

entretient ainsi un rapport privilégié aux éléments dont le mouvement réciproque fonde la structure même de ce milieu. On découvre ainsi le modèle structural de la relation du groupe social à la loi qui permet d'intégrer des données perçues comme contradictoires au premier abord. En tant que débiteur des uns et des autres, chaque clandestin ne traduit pas autre chose que sa dépendance par rapport au groupe, et l'obligation où il se trouve de le manifester à chaque instant.

La dette est donc l'un des biais par lequel l'activité symbolique constitue la réalité. Elle renvoie au travail constant de construction d'un univers toujours précaire de cohérence et de sens qui informe leur monde. Les types idéaux montrent que la dette implique des enjeux de prestige et de rang qui renvoient à sa dimension symbolique. Elle apparaît comme « structurelle » car elle ne résulte pas de l'ajournement d'une véritable créance marchande, mais s'établit en raison d'un rapport de force social tissé au sein du marché hors-la-loi. Le débiteur, en gardant l'objet de la créance exerce une emprise sur l'autre ; celle de le maintenir à sa place. Place, au moins équivalente, à la sienne. Chacun acquiert ce pouvoir sur les autres à travers le système d'endettement. La position des individus dans l'échelle de la réussite sociale est liée au système de dettes. Avoir la capacité de les faire rembourser fait de soi quelqu'un, car elles représentent une des conditions de la réussite ; mais refuser de les rembourser permet de contrôler la carrière des autres.

L'existence de cette emprise supprime la séparation entre les objets et les sujets, entre les biens matériels et les valeurs subjectives des hommes. Avec la dette, ils deviennent tous indissociables, consubstantiels. Chaque cas concret n'implique pas seulement une relation singulière entre un créancier et un débiteur, mais encore avec l'ensemble de la structure sociale et sa signification globale. La dette est précisément ce qui, à travers l'évocation de la loi transgressée, renvoie à cette structure globale, réalise ce lien entre les hommes et les choses, et articule les expériences successives dans une unité de sens. La réponse à la question de l'insolvabilité réside dans cette signification sociale globale qui lui confère précisément sa force et impose sa singularité.

La fiction de la confiance

Pourquoi la dette marchande n'est-elle pas honorée ? Qu'entendent alors les clandestins par la confiance ? Sans complètement adhérer à la théorie analytique de Christian Geffray, on peut s'en inspirer pour proposer une définition plus sociologique qui élargit les acquis de la conception de

l'engagement en terme de fiction. En effet, même dans le cas du marché hors-la-loi, la confiance apparaît comme un effet de la croyance du créancier qui doit obliger son débiteur à honorer sa parole, le créancier étant obligé de vendre pour sa propre subsistance et d'exister socialement par la représentation dans une qualité investie dans son débiteur.

On trouve dans les informations que donnent les débiteurs des explications sur la non-pertinence de la confiance à leurs yeux, comme le manque d'argent sur le moment – ce qui peut être vrai ou faux –, le fait d'avoir déjà donné une avance et sachant que le bien leur est réservé, le fait qu'il vaut mieux payer par tranches et garder une partie de l'argent pour s'occuper de ses propres affaires, ou encore simplement l'oubli de bonne ou de mauvaise foi. Pour commercer, il leur suffit de « manipuler » un dispositif enclenché par le créancier.

Pour construire la confiance, c'est le créancier qui a le plus besoin d'une fiction. On doit ici appréhender ce phénomène selon son point de vue. À la question pourquoi, malgré l'insolvabilité structurelle, continue-t-il à vendre à crédit, il répond sans hésiter : « Je sais que cette transaction n'est pas sûre mais, pour ne pas avoir de surprise, il me suffit de bien connaître le débiteur à qui faire confiance. » Or, ce sont précisément eux qui se sentent le moins obligés à honorer leur dette. Le créancier justifie donc son engagement en avançant l'idée de posséder des informations sur le débiteur. Rien n'empêche que, par la suite, cette construction de la confiance puisse aussi concerner ce dernier qui donne sa parole pour séduire le créancier. La confiance porte donc sur la qualité des relations dont on espère les effets sur l'autre. On peut en déduire que la confiance repose sur un dispositif informationnel et lié au processus. L'aspect fictionnel de tout ce savoir apparaît lorsqu'on rappelle que le créancier n'est pas dupe et anticipe aussi l'insolvabilité du débiteur.

Dans sa structure cognitive, la confiance apparaît comme un phénomène paradoxal car, comme l'a montré G. Simmel, elle excède la cognition. En effet, considérée sous l'aspect cognitif, elle est un état intermédiaire entre le savoir et le non-savoir. Celui qui sait n'a pas besoin de faire confiance, celui qui ne sait rien ne peut raisonnablement pas faire confiance. Or, le créancier clandestin connaît bien le phénomène de l'insolvabilité structurelle, mais fait confiance en espérant générer des exigences de la part du client, mieux encore le lier. Ce paradoxe indique bien que la confiance excède la cognition en ce que l'acceptation d'autrui qu'elle comporte va bien au-delà du savoir qu'on a de lui, ou des hypothèses qu'on fait sur lui et sur sa conduite future. On retrouve ainsi ce qui fait dire à Simmel qu'il y a dans la confiance « un moment autre, difficile à décrire, qui s'incarne de

la façon la plus pure dans la foi religieuse [...] un état d'âme qui ne se situe absolument pas dans la direction du savoir ; c'est, d'un côté, assurément moins, mais, de l'autre, bien davantage que ce savoir⁷ ». L'approche par la fiction imaginaire permet d'expliciter ce « moment autre », selon sa rationalité et sa logique propre. Elle permet de s'intéresser au « saut dans l'incertain » que comportent ces situations d'engagement.

Il reste maintenant à présenter schématiquement le mécanisme de la confiance, en tant que celle-ci intervient fondamentalement comme une fiction soutenue par la croyance du créancier en la possibilité d'influer le débiteur à honorer sa dette. Trois principaux traits marquent cette fiction. Premièrement, pour comprendre cette situation, il convient de souligner l'interchangeabilité des positions. Le créancier accorde souvent un crédit à des débiteurs qui exercent la même activité que lui, le commerce. Le débiteur, dans ce cas, possède lui-même des compétences dans cette activité hors-la-loi, c'est-à-dire connaît l'importance d'être constamment en mesure d'anticiper pour saisir les opportunités qui se présentent. Ainsi, tous les protagonistes adhèrent aux normes de cette économie du bon coup. Deuxièmement, une différence existe entre la confiance et la relation. Le créancier s'appuie sur les relations pour construire « socialement » sa confiance dans son débiteur. La confiance, cependant, ne se réduit pas à la relation. Plus exactement, les créanciers confondent les deux niveaux de la confiance et de la relation. Troisièmement, c'est la faillite de la fiction, l'impatience par le créancier de la soutenir, et non celle de l'engagement du débiteur par sa parole qui explique le basculement dans la violence physique.

La dette imaginaire, le marché hors-la-loi et le monde

L'hypothèse de la dette comme fiction imaginaire proposée par Christian Geffray permet d'éclairer certains aspects des marchés hors-la-loi. Dans ce cadre, la dette apparaît comme un lien social du contournement de l'échange et de la confiance. Elle se cristallise dans le commerce, comme activité pour capter les biens de prestige qui permettent de marquer les statuts, et dans la dépense comme pratique pour se maintenir en dehors du monde. Ainsi, à travers elle, les clandestins règlent des problèmes de statuts. Dans ce sens, contrairement au marché captif analysé par Christian Geffray, la dette imaginaire articule plusieurs fictions de dettes : marchande et sociale et ne concerne pas seulement la question de la

7. Georg SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, Paris, Presses universitaires de France (collection Quadrige), 1999 : 197.

domination et de l'extorsion du surtravail. Elle ne touche pas seulement l'échange des marchandises contre de la monnaie, mais leur équivalence avec d'autres biens ou services. En outre, au-delà de cet aspect, la dette imaginaire est un des opérateurs d'appartenance au monde dans la mesure où elle instaure la place symbolique de la loi dans son opposition aux illégalismes. En ce sens, elle est constitutive de l'être des individus et de la pérennité de leur milieu au sein de la société globale.

Quelques réflexions sur le statut des biens et la servitude dans l'œuvre de Christian Geffray

Yann Guillaud

Je vais aborder quelques questions autour du statut des biens et de la servitude, surtout dans *Trésors*, mais aussi dans d'autres textes de Christian Geffray, puisque la réflexion sur l'instauration d'une domination lors de l'échange de biens traverse tous ses écrits. Dans son dernier ouvrage, il s'interroge sur les conditions sociales permettant la formation d'un trésor, c'est-à-dire l'accumulation de biens qui sont autant de créances en sommeil et qui donnent à son détenteur le pouvoir « d'assujettir le désir d'autrui au sien » (*Trésors* : 86). Selon sa perspective, l'assujettissement résulte d'une circulation préalable des biens ou de leur remise en circulation – la circulation créant des obligés.

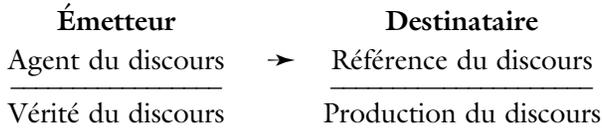
Il est possible, selon moi, de dégager une typologie pour expliquer les conditions où la circulation des biens fonde, dans les travaux de Christian Geffray, une domination sociale – bien que cela ne soit pas explicite dans ses écrits. La constitution d'un trésor, au sens d'une dotation capable d'assujettir autrui, serait ainsi fonction du lien social dans lequel s'insère la circulation des biens et de leur statut.

Discours et statut des biens comme structuration de la domination

Le lien social correspond, pour reprendre les termes de Christian Geffray empruntés à Lacan, au type de discours dans lequel se noue la relation entre protagonistes. Le discours, en raison des règles du langage, fait ainsi fonction de lien social¹ et se compose de quatre éléments invariants² qui

1. Jacques LACAN, « Du discours psychanalytique » (conférence à l'université de Milan, 12 mai 1972) : 51, in : *Lacan in Italia 1953-1978/En Italie Lacan*, Milano, La Salamandra (collana Materiali per la psicoanalisi), 1978 : 32-55. Disponible sur Internet : <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1972-05-12.doc>
2. Jacques LACAN, *Le Séminaire : livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Paris, Seuil (collection Champ freudien), 1991 : 11-13, 79, 196, 202-203.

se répartissent de la manière suivante (*Trésors* : 10-12), entre la personne qui tient ce discours (l'émetteur) et son destinataire :



L'agent du discours est ce qui permet au discours d'opérer, sa référence est ce qu'il avoue vouloir maîtriser, sa vérité est ce qui y est vraiment en cause et sa production est l'effet qu'il engendre. La flèche (sur la première ligne du schéma) signale le sens de la communication qui, si elle réussit, instaure un lien social (représenté sous les barres) masqué (d'où l'absence de flèche sur la seconde ligne). Si cette structure du discours reste immuable, la nature des variables et leurs positions dans la structure permettent, en revanche, de distinguer différents discours dont le nombre n'est pas limité³. Lacan en considère cinq fondamentaux⁴ : quatre comme permutation circulaire de l'emplacement de leurs variables (discours du maître, de l'hystérique, de l'analyste, de l'université) et un, le discours du capitaliste, comme mutation moderne du discours du maître (par inversion des places du signifiant-maître et du sujet).

En occultant le réel, un discours permet donc de structurer une domination durable grâce à l'imaginaire qui s'incarne symboliquement dans les institutions. Geffray reprend ainsi la triade lacanienne⁵ du réel, de l'imaginaire et du symbolique, tous trois constitutifs à part entière du lien social. Brièvement, l'imaginaire est, selon Lacan, le processus par lequel le très jeune enfant prend conscience de soi intégralement par le biais de son image, alors qu'il est encore incapable de maîtriser réellement son corps.

3. Jacques LACAN, *Le Séminaire : livre XVII, op. cit.* : 218.

4. Ces discours sont ainsi représentés par Jacques LACAN (« Du discours psychanalytique », *op. cit.* : 40) :

- Le discours du maître : $\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ \quad a}$
- Le discours de l'hystérique : $\frac{\$ \rightarrow S_1}{a \quad S_2}$
- Le discours du capitaliste : $\frac{\$ \rightarrow S_2}{S_1 \quad a}$
- Le discours de l'analyste : $\frac{a \rightarrow \$}{S_2 \quad S_1}$
- Le discours de l'université : $\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad \$}$

Avec, selon sa notation des différentes variables d'un discours, le signifiant-maître (S_1), le savoir (S_2), le sujet comme étant divisé ($\$$), c'est-à-dire en contradiction avec lui-même (ses craintes et ses désirs...), et le désir de savoir ou objet cause du désir (a).

5. Jacques LACAN, Le symbolique, l'imaginaire et le réel (conférence à la Société française de psychanalyse, 8 juillet 1953), *Bulletin de l'Association freudienne* (Paris), 1982, 1 : 4-21. Disponible sur Internet : <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1953-07-08.doc>

Grâce au langage, qui identifie le sujet et structure la perception du réel, l'imaginaire s'accomplit dans le symbolique qui constitue le passage au social, puisque ce qui relève du social est exprimé par le symbolisme linguistique et l'individu n'est humain que par lui. Par la socialisation, les êtres humains participent aux symbolismes linguistique et social (les croyances) et les subissent, plus qu'ils ne les créent. D'où la considération, influencée par le structuralisme de Lévi-Strauss, de la primauté du symbolique dans la trilogie lacanienne. Comme le symbolique s'accomplit dans les institutions (État, Église, armée, loi d'un groupe, etc.) érigées par la société, le primat du symbolique dans la vie sociale pose alors de redoutables difficultés pour aborder les transformations institutionnelles. Penser l'histoire des institutions tout en conservant cette triade implique donc de considérer l'absence de prééminence de l'un des registres sur les deux autres : l'imaginaire, le symbolique et le réel étant alors d'égale importance dans la formation de la vie sociale. Cette orientation est présente chez Lacan, même s'il l'a moins mise en avant pour des raisons peut-être didactiques et conjoncturelles (préface de Simonney du *Nom du maître* : 13). L'important ne serait plus ce que dit le signe linguistique, une sémantique pure, mais plutôt comment, dans un contexte donné, la communication réussit à s'instaurer.

Comme les représentations du monde, ou ces « idéaux du Nous » selon les termes de Christian Geffray, sont des représentations imaginaires de soi identiques pour un ensemble d'individus – puisqu'ils s'identifient à la même figure d'un meneur –, celles-ci permettent l'action sur la scène sociale et façonnent alors le symbolique par la mise en place des institutions (*Le nom...* : 104-110 ; cf. *supra* la conférence canadienne : 109). La communication et l'ordre symbolique ne sont donc pas figés, même si une structure discursive universelle existe bel et bien. Le statut social des biens n'échappant pas aux idéaux du Nous, leur statut est variable selon les représentations sociales considérées : les biens peuvent être légaux ou illégaux, profanes ou sacrés, susceptibles ou non d'accumulation... Ces paramètres de base, combinés aux divers discours, permettent de dégager différentes formes de liens sociaux et donc de servitudes liées à la circulation des biens (ou à la défaillance dans leur circulation) : clientélisme et servitude marchande en particulier.

Christian Geffray a formalisé deux types de discours : celui qu'il appelle indifféremment du don, d'honneur ou du maître (*Trésors* : 48-51, 74-77) et celui du marchand (*ibid.* : 113-116). Mais, si on prend en compte ses différents ouvrages, il s'est aussi intéressé au discours lignager ou étatique pour intégrer la question de la redistribution des biens, respectivement

dans la société Makhuwa (terrain d'étude de son premier livre, *Ni père ni mère*) ou dans les États modernes (sujets de son article « État, richesse et criminels », cf. *infra* : 243).

Mais le discours lignager ou étatique reste à formaliser, puisqu'il n'est pas évoqué dans *Trésors* lorsque Christian Geffray discute des deux autres discours, même s'il assimile le chef de lignage à un maître incarnant la loi (*Le nom...* : 184) – identique en cela au chef paternaliste sud-américain. Pourtant le discours lignager se rapprocherait plutôt, selon moi, de la situation que Christian Geffray caractérise comme étant celle de l'État qui distribue, en fonction d'une règle de droit, des allocations et subventions sans réciprocité possible des bénéficiaires (« État... » : 19). Dans le lignage, la distribution des biens dépend en effet de règles qui s'imposent au chef (*Ni père...* : 70-73, 130-139), dépassant sa seule volonté et le différenciant du clientélisme où les bienfaits distribués par le chef de clientèle relèvent de l'arbitraire et s'assimilent à une manne (« État... » : 19), ou bien encore à une sorte de don dévoyé (*Trésors* : 83-85). Les biens, dans le lignage, ne circulent par conséquent ni sous le sceau du don ni sous celui du calcul marchand.

L'absence du discours lignager dans ce contexte est curieuse, car cette forme de circulation des biens complète le champ des possibles. L'existence de ces trois discours se retrouve, mais avec une appellation différente, dans l'approche « substantiviste » de l'économie. Pour Karl Polanyi⁶ en effet, les sociétés intègrent l'économie selon trois modèles envisageables : la réciprocité (le discours du don, selon Geffray), l'échange marchand et la redistribution (discours lignager et étatique ?) – lesquels coexistent généralement partout, mais avec une importance variable selon les situations historiques.

La servitude clientéliste

Selon Christian Geffray (*Trésors* : 83-85), la servitude clientéliste s'inscrit au revers du discours du don dès lors que la réciprocité s'avère impossible, marquant ainsi une nette prise de distance avec une vision du don trop souvent angélique.

Le sujet tenant un discours du don cherche à affirmer la véracité de sa parole (*ibid.* : 67-79), car il sait, sans qu'autrui ne l'exprime, que l'autre doute de sa valeur, tout comme lui-même doute des dispositions d'autrui

6. Karl POLANYI, « L'économie en tant que procès institutionnalisé » : 244-249, in K. Polanyi, C. Arensberg, H. W. Pearson (éd.) : *Les systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*, Paris, Larousse, 1975 (1957) : 239-260.

à son égard – ce désir d’alliance mêlé de crainte constitue la vérité du discours. Pour refouler le doute de l’autre (référence du discours), le sujet doit apporter une preuve sans parole de la véracité de celle-ci, puisque le doute porte précisément sur la valeur de cette parole. Le don d’un objet représente alors ce signifiant de la valeur du sujet, garantie symbolique de son engagement dans sa parole (agent du discours). En l’acceptant, autrui tait son inquiétude, reconnaît la valeur du sujet et le discours produit la croyance de l’autre envers le sujet. Le discours d’honneur (*ibid.* : 42-54), ou du maître, est identique, à ceci près que la capacité à donner ou à s’exposer à la mort, de manière réelle ou métaphorique, remplace le don d’un objet. La reconnaissance par autrui que le sujet est capable de recevoir, ou de donner, la mort engendre la croyance en sa valeur (discours d’honneur), ou en sa puissance (discours du maître). Les discours du don, d’honneur ou du maître se schématisent ainsi (*Trésors* : 50, 76) :

Émetteur		Destinataire
Objet donné / Mort	→	Doute d’autrui
-----		-----
Sujet divisé		Croyance d’autrui

De même que pour le don initial, seul un contre-don peut signifier l’engagement réciproque d’autrui envers le sujet. Dès lors que l’autre n’envisage pas la défiance, le don appelle la réciprocité pour sceller l’alliance. Mais le contre-don n’est pas l’équivalent du don initial, le sujet ayant pris le risque de se mettre d’abord sur la sellette, de déclarer sa propre croyance en l’autre en même temps qu’il lui demande de reconnaître sa bonne foi. Au cas où la réciprocité serait impossible par manque de « répondants » (tels des biens ou autre chose) et pour éviter toute défiance, autrui ne peut alors qu’être l’obligé du sujet, l’asservissement se refermant ainsi sur lui.

En se fondant sur la fidélité absolue envers le maître pour les bénéficiaires des « largesses » qu’il distribue à sa discrétion, le clientélisme consiste en l’absence d’une loi indépendante du maître. Lors de son séjour brésilien, Christian Geffray a formalisé, en particulier avec Philippe Léna et Roberto Araújo, ce qu’ils ont appelé après de longues discussions le « modèle d’exploitation paternaliste », objet des *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne* de Geffray et d’un numéro de la revue *Lusotopie*⁷ (cf. *supra* : 195 pour le texte de Geffray). La collecte du caoutchouc sylvestre, où le maître prend la figure d’un père pour asseoir sa domination, en est

7. Philippe LÉNA, Christian GEFFRAY et Roberto ARAÚJO (dir.), *L’oppression paternaliste au Brésil, Lusotopie* (Paris, Karthala), 1996 : 103-353.

l'exemple typique. Mais l'existence de cette figure patronale est aussi omniprésente dans d'autres activités, en tout cas en Amazonie rurale.

De manière générale, les magasins de brousse y sont aux mains d'un commerçant également « propriétaire » des ressources exploitées – quoi que la propriété soit très conflictuelle. Les protagonistes, producteurs (collecteurs de caoutchouc, par exemple) et commerçant, procèdent en apparence à des échanges marchands des plus classiques : ils affirment vendre et acheter produits de collecte et marchandises. Mais les avances (en nourriture, outils...) effectuées par le commerçant scellent le sort des producteurs, irrémédiablement endettés et sans cesse reconnaissants des avances renouvelées du commerçant. Avant l'analyse par le paternalisme, la relation marchande était niée ou banalisée. En assimilant – de manière assez invraisemblable pourtant – la coordination des agents économiques à une firme, l'étude qui niait tout lien marchand éclairait, néanmoins, la singularité de la relation où la productivité élevée du producteur assure la rentabilité de l'entreprise et son endettement, la faiblesse de sa rémunération liquide⁸. Assimiler purement et simplement cette relation à de l'esclavage était une autre forme de négation du lien marchand. Mais, que le créancier le veuille ou non, le débiteur étant libre de toute obligation dès sa dette remboursée, il ne peut pas s'agir d'esclavage. En revanche, banaliser cette relation consistait à rappeler – de manière cependant encore plus irréaliste ici – que la nécessité de procéder à des provisions pour les crédits non remboursés engendre des taux d'intérêt nominaux en apparence usuraires, alors qu'en définitive sur un marché caractérisé par la forte défaillance des débiteurs, les taux effectifs sont nettement plus faibles⁹.

Avec le concept « d'exploitation paternaliste », la question de la relation marchande devient plus subtile. Le contrôle du « seuil du marché » apparaît dans cette perspective comme la clé de voûte de la puissance du commerçant. En verrouillant le libre accès des producteurs à la place marchande, le commerçant est en mesure d'inventer les prix à l'intérieur de son marché captif. L'équivalence de la valeur des biens échangés, caoutchouc par exemple contre marchandises, est donc fictive. L'échange d'équivalent existe néanmoins, mais entre la valeur des marchandises utiles au maintien en activité du producteur et la valeur du travail nécessaire pour les obtenir. La dette du producteur est donc une fiction qui permet au commerçant-

8. Voir par exemple Roberto A. O. SANTOS, « O equilíbrio da firma aviadora e a significação econômico-institucional do aviamento », *Pará Desenvolvimento* (Belém, DESP), 1968, 3 : 9-30.

9. Voir par exemple Kaushik BASU, *Implicit Interest Rates, Usury and Isolation in Backward Agriculture*, *Cambridge Journal of Economics* (Cambridge, Oxford University Press), 1984, VIII (2) : 145-159.

créancier de saisir le surtravail incorporé dans la valeur de la production. Endettement et insolvabilité des producteurs sont obtenus en égalisant le prix des marchandises au prix d'achat de la production du producteur ayant la productivité maximale. Si celui-ci échappe à l'endettement, tous ceux qui en revanche ont une productivité inférieure s'endettent – et de manière cumulative. Le profit du commerçant se réalise par la vente du produit (tel le caoutchouc) dont la valeur, sur le marché concurrentiel, est supérieure à celle des marchandises vendues aux producteurs. Selon cette analyse, l'exploitation paternaliste suppose donc l'existence, à la fois, d'un marché (captif) où les prix sont à la discrétion du commerçant-créancier, et d'un autre (le marché libre, concurrentiel) où le commerçant-créancier écoule à leur valeur les produits de sa clientèle captive (les producteurs).

Cette servitude clientéliste amazonienne est exemplaire, car elle est couplée à l'avancée d'une frontière agropastorale qui permet d'éclipser l'essence coloniale de l'occupation territoriale¹⁰. Dans cette dynamique, les Amérindiens sont en effet inexistantes et toute référence à l'histoire est absente, ce qui permet un très fort déni de l'exploitation. Un fait historique aussi important que la révolution de la *Cabanagem* (1835-1840) est ainsi quasiment oublié, alors qu'elle a entraîné la disparition du tiers de la population – sans compter les Amérindiens reculés devenant alors minoritaires dans la région. Il y a pourtant bien, à Belém, une rampe de béton dirigée vers le ciel pour commémorer l'événement, mais ce monument à l'esthétique obscure semble tout trouvé pour vider la *Cabanagem* de toute signification. La prégnance du clientélisme est telle que, malgré la rupture du paternalisme là où les « réserves de collecte » (*reservas extrativistas*) ont été créées à partir de 1990, de nombreux collecteurs persistent, quelques années après leur création en tous cas, à demander aux coopératives qui gèrent ces réserves d'assurer leur protection comme le faisait auparavant le commerçant-créancier (*Chroniques...* : 182-185). Cette fonction paternaliste, sans même poser la question de l'absence alors d'identification aux idéaux de la coopérative, est une opération quasiment impossible, les aides publiques en faveur des structures sanitaires et éducatives mises en place dans les réserves étant très limitées – ou arrivant au bout de plusieurs années – et l'État ayant abandonné sa politique de soutien à la production nationale de caoutchouc. La collecte sylvestre n'est donc plus compétitive face aux plantations du Sud-Est et du Nord-Est du Brésil. L'érosion des prix garantis du caoutchouc, à partir du milieu des années 1980, et la

10. Yann GUILLAUD, *Grandeur et misère d'une économie de collecte. Contrôle marchand et accès aux ressources naturelles en Amazonie brésilienne*, École de hautes études en sciences sociales (thèse de doctorat en socio-économie du développement), Paris, juin 1997.

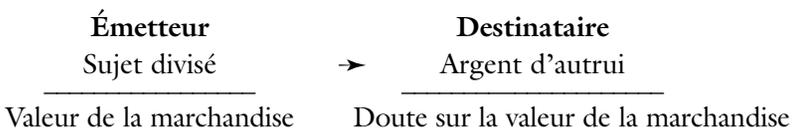
hausse du prix de la terre, sous l'effet de l'avancée du front agropastoral depuis les années 1970, avaient d'ailleurs favorisé la vente des terres de cueillette et l'abandon du paternalisme par les commerçants-créanciers. La période de l'âge d'or du caoutchouc amazonien, de la fin du XIX^e au début du XX^e siècle avec des fortunes amassées en quelques années, est donc bel et bien révolue depuis longtemps. La collecte sylvestre, à l'exception de quelques produits comme la noix du Brésil, a peu d'avenir et les réserves, ces zones vouées à la collecte de caoutchouc et d'autres produits forestiers non ligneux, sont par conséquent confrontées à la question plus générale de la viabilité en Amazonie d'une petite production paysanne.

Malgré une certaine nostalgie de la figure du bon patron, qui certes était dur mais savait protéger les collecteurs – d'autant qu'il bénéficiait de la garantie des prix d'achat du caoutchouc par le Stock régulateur –, la révolte des dominés qui aboutit à la création des réserves n'est pas seulement une réaction à l'abandon patronal, comme le laisse un peu trop penser Christian Geffray (*Chroniques...* : 175-176). C'est aussi le fruit de mobilisations syndicales pour rompre la servitude clientéliste – aussi omnipotente soit-elle – en plein essor au cours des années 1970, et même bien avant à la suite de la révolution bolivienne de 1952 qui, dans ce pays si proche de l'Acre et du Rondônia, avait donné aux collecteurs la propriété des sentiers.

La servitude marchande

Christian Geffray conçoit également une autre forme de servitude issue de la circulation des biens. Celle-là résulte de l'échange marchand pur, sans garde-fou.

La logique marchande ne se préoccupe que de la jouissance des biens à échanger et de son anticipation (*Trésors* : 101-117). Le sujet (en position d'agent) dans ce discours se croit ainsi libre, n'ayant aucune relation intersubjective si ce n'est en tant que porte-parole de sa marchandise. Sa parole ne se réfère donc qu'à l'argent d'autrui, le signifiant de la valeur de la marchandise qu'il souhaite lui vendre. Le marchand ne provoque ainsi chez l'autre que du doute sur la valeur de la marchandise, alors que c'est elle qui est vraiment en cause dans ce discours qui peut s'écrire de la manière suivante :



Une telle logique, obnubilée par la jouissance des objets à échanger et sans aucune préoccupation pour la valeur des protagonistes, comporte la possibilité d'asservir la personne défaillante si aucune limite n'est prévue à son application (*ibid.* : 117-119, 168-171). Car si l'équivalence des parts de jouissance associées à chacun des biens à échanger n'est pas réalisée, le créancier peut aller jusqu'à prendre en gage la personne et le produit de son travail pour assurer cette jouissance qu'il a anticipée. Cela revient à instaurer durablement un commerce forcé qui n'est envisageable que si, d'une part, l'accumulation des biens est considérée comme légitime et que, de l'autre, il n'y ait aucune limite à l'application de la logique marchande aux personnes.

Or ces conditions ne sont pas vérifiées partout, et permettent de mieux comprendre les conséquences divergentes, sur les relations sociales, d'une circulation des biens en apparence assez semblable dans la collecte du caoutchouc en Amazonie et dans la traite des fourrures en Amérique du Nord-Est.

Accumuler des biens n'est ainsi pas forcément légitime, comme le montre la pratique de leur abandon dans certaines sociétés amérindiennes à guerriers (les Hurons, Iroquois, Yanomami...) où les biens, autant désirés qu'ailleurs, sont néanmoins cédés au premier demandeur – le refus de donner étant une marque d'hostilité ouverte (*Trésors* : 135-143). En Amérique du Nord-Est, avant la fin du XIX^e siècle, un créancier européen pouvait difficilement faire comprendre à un trappeur amérindien qu'il devait, pour rembourser une dette contractée la saison précédente sous forme d'avances en marchandises, lui céder plus de peaux de castors. La Compagnie de la baie d'Hudson a donc régulièrement essayé de limiter – allant même parfois jusqu'à interdire – les avances accordées aux trappeurs par ses agents locaux¹¹. Les créanciers n'ayant aucune prise sur les trappeurs, le recours à l'endettement comme mode d'asservissement était presque impossible. Cette situation s'explique, pour l'essentiel¹², par l'illégitimité de l'accumulation des biens et l'absolu non-sens de l'application de la logique marchande aux personnes, parmi les populations amérindiennes en cause.

En Amazonie en revanche, l'accumulation des biens était souhaitée par des collecteurs de caoutchouc venus du Nord-Est du Brésil dans l'espoir de

11. Arthur J. RAY et Donald B. FREEMAN, *"Give Us Good Measure": An economic analysis of relations between the Indians and the Hudson's Bay Company before 1763*, Toronto, University of Toronto Press, 1978 : 186-187.

12. La possibilité, pour les trappeurs amérindiens, d'exploiter jusqu'en 1763 les rivalités commerciales et coloniales entre puissances britannique et française en Amérique du Nord-Est n'est pas à négliger. Mais la stabilité durable des réseaux d'alliance entre Amérindiens et Européens en relativise la portée.

s'enrichir, et l'application de la logique marchande aux personnes n'était pas non plus impensable. Or, l'éparpillement des ressources, le manque de main-d'œuvre locale – les populations amérindiennes ayant été préablement massacrées ou repoussées en forêt profonde –, la difficulté intrinsèque des producteurs à faire face à la variation des prix (élasticité-prix de l'offre rigide), la faiblesse de la circulation monétaire et l'intégration des producteurs à la logique marchande sans limite sont les caractéristiques de l'économie de collecte amazonienne¹³. Dans de telles circonstances, l'échange marchand engendre l'endettement et son corollaire : l'asservissement. Cette servitude marchande explique clairement, me semble-t-il, l'exploitation amazonienne – d'un point de vue économique en tous cas. Le modèle paternaliste des *Chroniques*, avec ses dominés qui aiment pourtant leur maître, n'est alors plus nécessaire pour comprendre la puissance patronale dans ces circonstances où un échange marchand est en jeu. Le recours au paternalisme n'est, en quelque sorte, qu'un emballage fréquemment absent de certaines formes d'exploitation, comme dans la prostitution (pour une version très dure d'asservissement) ou dans l'extraction minière (pour une version plus lâche). En cas d'absence d'échanges marchands, comme dans la distribution de bienfaits par des trafiquants de drogue (« État... » : 17-20), la servitude reste alors clientéliste – ou paternaliste, qui en est une forme particulière.

Servitude marchande et capitalisme

L'analyse du discours marchand, par Christian Geffray (*Trésors* : 98-100), intègre chacune des explications de ce qui fonde la valeur selon les différentes écoles de la pensée économique, qu'il s'agisse de l'utilité (la jouissance anticipée du bien par autrui, selon les termes de Geffray), du travail (le renoncement par le sujet à la jouissance pour que le bien existe) ou de la concurrence (le gain de jouissance anticipée par le sujet en cédant son bien à un tiers). Ainsi, l'étude de ce discours permettrait d'appréhender le capitalisme dans son ensemble, alors même que les terrains de prédilection de Christian Geffray, de la collecte de caoutchouc au trafic d'une marchandise illégale comme la cocaïne (« Cocaïne, richesses volées et marché légal » : 168), sont des situations où la valorisation du capital provient de l'instauration d'un marché captif ou illégal. Ce mode de valorisation peut laisser penser qu'il n'étudie que des relations sociales précapitalistes, ou en marge du capitalisme. Pourtant, la portée heuristique

13. Yann GUILLAUD, La distance au marché comme mode de domination sociale ? La servitude pour dette en zone rurale revisitée depuis l'Amazonie, *Mondes en Développement* (Paris, ISMEA), 1998, XXVI (104) : 39-52.

qu'il accorde au discours marchand, englobant toutes les explications économiques de la valeur, va à l'encontre d'une telle considération. Deux orientations me paraissent alors possibles pour tenter de comprendre l'articulation entre discours marchand et capitalisme.

La première orientation découle d'une étude exclusive de la circulation des biens, à l'instar du concept de l'économie-monde et de Fernand Braudel¹⁴, qui définit le capitalisme comme la couche de l'échange où les acteurs sont en mesure de fausser à leur profit les règles du marché concurrentiel, manipulant donc les prix. Or l'analyse de l'échange marchand, par Christian Geffray, le mène à considérer qu'il n'existe pas de « juste prix », puisqu'il est impossible de comparer, dans la réalité, la part de jouissance retirée des biens à échanger par chacun des échangistes, même si l'équivalence des parts de jouissance associées à chacun de ces biens est stipulée au niveau de l'imaginaire (*Trésors* : 107-116). La manipulation des conditions de marché est dès lors sans objet et cette première orientation, chez Geffray, n'est pas soutenable en l'état. Pourtant, l'analyse paternaliste de l'exploitation amazonienne découle entièrement de l'existence d'un marché captif.

Pour résoudre cette contradiction, entre les *Chroniques* et *Trésors*, il me semble qu'il faut abandonner la référence à une quelconque configuration marchande normale, en particulier la conception des *Chroniques* (note 6 : 126) selon laquelle la concurrence est ce fonctionnement normal du marché. Il s'agit par conséquent de réintroduire – en tout cas dans l'analyse économique qui les a complètement abandonnées – les relations de pouvoir qui instaurent dissymétrie et subordination entre agents¹⁵. Ce n'est plus alors le marché qui fixe le prix par confrontation de l'offre et de la demande, mais les agents qui sont en mesure de faire accepter localement leur prix. Si la structure du discours marchand est donc anhistorique, comme Christian Geffray le suggère¹⁶, le processus de fixation du prix s'expliquerait en revanche par l'histoire des configurations marchandes, et non par l'existence d'un marché abstrait. Cette perspective, comme dans le cas du concept de l'économie-monde, étudie les mécanismes de transfert du surplus qu'entraîne le capitalisme, au lieu de penser le mode de production qu'il engendre, restant donc au niveau de la circulation et non de la production.

14. Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV et XVIII^e siècle*. Tome 2 : « Les jeux de l'échange », Paris, Armand Colin, 1979 : 197, 329.

15. François PERRoux, *Pouvoir et économie*, Paris, Dunod (série Études économiques, 2), 1973 : 5-35.

16. C'est la structure discursive qui est anhistorique pour Christian Geffray. Quant à savoir s'il peut exister différentes variables caractérisant un même type de discours, la question n'est pas abordée par Geffray. Il me semble cependant que la logique pencherait plutôt pour la négative, suggérant donc que le contenu de chacun des discours considéré est lui-même invariant.

La seconde orientation consiste à considérer, à la suite de Marx, que le capitalisme n'est pas simplement rabattable sur une économie de marché généralisée, car l'extension de la logique marchande au travail permet de saisir le surtravail au niveau de la production, et non plus de la circulation. Or Christian Geffray était très imprégné des travaux de Marx, comme le montre, entre autres, sa description du marché captif comme une soumission formelle du travail au capital (« La dette imaginaire des collecteurs de caoutchouc » : 718). Une soumission est dite formelle¹⁷ lorsque le travail n'est pas soumis au capital sous la forme du salariat – la ponction du surtravail restant du domaine de la circulation –, alors même que le processus de production est déjà transformé (intensification du travail, production marchande...). Il en découle, selon une analyse marxienne, que le paternalisme est un « mode d'exploitation » (*Chroniques...* : 123), puisque son existence dépend d'un mode de production – en l'occurrence capitaliste – dont il se distingue néanmoins. L'exploitation du collecteur amazonien par un commerçant-créancier ne relève donc pas, selon moi, de rapports sociaux précapitalistes, notamment en raison du recours à la migration d'une main-d'œuvre sans terre pour stimuler les exportations de caoutchouc et de l'évaluation en numéraire de la dette du collecteur, même si la circulation monétaire en forêt reste très réduite. Par conséquent, cela remet en cause la conception du capitalisme comme n'étant qu'une articulation du salariat et d'un marché généralisé, plus ou moins concurrentiel – pour le penser comme combinaison synchronique de systèmes variés mais hiérarchisés.

Considérer les travaux de Christian Geffray selon cette seconde orientation débouche, toutefois, sur une difficulté. Si pour Marx le moteur du capitalisme est l'accumulation insatiable de plus-value, celle-ci est du plus-de-jouir pour Lacan¹⁸ qui élabore un discours du capitaliste¹⁹. Or, curieusement, Christian Geffray ne mentionne jamais ce discours. Il ne se réfère qu'aux discours du maître et du marchand²⁰, tout en insistant pourtant sur le désir insatiable de jouir des biens comme moteur du discours marchand (*Trésors* : 93-95).

Dans le discours du capitaliste, le sujet (en position d'agent, comme dans le discours du marchand) ne se croit assujéti à rien. Sa parole ne garantit pas son discours qui ne se réfère qu'au travail d'autrui (alors que c'est l'argent d'autrui qui intéresse le marchand). En produisant, grâce à la force de travail

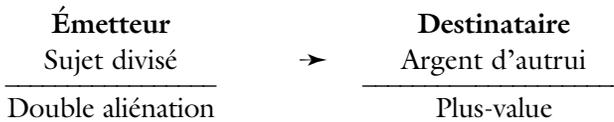
17. Karl MARX, *Un chapitre inédit du Capital*, Paris, Union générale d'éditions (collection 10/18), 1971 (1863-1866) : 191-199, 202-205.

18. Jacques LACAN, *Le Séminaire : livre XVII, op. cit.* : 123.

19. Jacques LACAN, « Du discours psychanalytique », *op. cit.* : 48-49.

20. L'appellation « discours du marchand » est de Geffray, Lacan ne se référant qu'au « discours de l'hystérique ».

d'autrui, de la plus-value (ou du plus-de-jouir, en termes psychanalytiques), le discours atteint son objectif, assouvissant le désir du capitaliste (contrairement au discours du marchand ne produisant que du doute chez autrui sur la valeur de la marchandise, alors que c'est elle qui est en cause). En réalité toutefois, le discours du capitaliste engendre une double aliénation. Tout d'abord, le capitaliste ne peut pas jouir entièrement de la plus-value, puisqu'il doit en partie la réinvestir pour se maintenir comme capitaliste. Ensuite, le salarié (autrui) ne contrôle pas la plus-value qu'il produit. Le discours du capitaliste peut alors s'écrire de la manière suivante :



Le discours du capitaliste est une mutation moderne du discours du maître²¹, les places occupées par le sujet et le signifiant-maître y étant inversées, alors que le savoir et la cause du désir y occupent les mêmes places (respectivement de référence et de production du discours). Cette mutation fait passer l'asservissement d'un état indirect, prolongement dévoyé du discours du don et non contrôlé du discours du marchand, à une condition où le discours lui-même, avec le discours du capitaliste, comporte l'exploitation.

Par conséquent, les servitudes clientéliste et marchande dérivent, respectivement, des modes d'expression historiques des discours du maître et du marchand. Ces expressions peuvent s'analyser comme un don dévoyé, pour le clientélisme, et l'application illimitée de la logique marchande aux personnes pour la servitude marchande. En étant un prolongement indirect de ces discours, l'assujettissement y serait bien plus complexe à démêler que dans le discours du capitaliste, où l'asservissement du salarié est immédiat et se limite au lieu et au temps de travail. L'exploitation capitaliste, en créant des démunis en masse (du manque à jouir, en termes psychanalytiques) tout en accumulant sans cesse de la plus-value (du plus-de-jouir) accaparée par quelques-uns, facilite en outre l'autonomie sociale et politique des producteurs en comparaison des deux autres formes d'exploitation, dont la contradiction interne (entre dominés et dominants) est moins éclatante. Ainsi se comprend mieux, selon moi, le silence de Christian Geffray sur le discours du capitaliste et sa conception selon laquelle le marché concurrentiel caractérise le monde capitaliste. Ses terrains d'enquête ne pouvaient alors être que ceux où la domination se greffe sur la circulation des biens assurant la valorisation du capital.

21. Jacques LACAN, *Le Séminaire : livre XVII, op. cit.* : 34, 195.

Le travail est-il un bien comme un autre ?

Robert Cabanes

Le travail est-il un bien comme un autre ? Ce qu'il est capable de produire n'existe-t-il que dans l'échange ou la circulation ? Ou bien fonde-t-il, dans la production même, du sujet, du « Moi » et du « Nous » ?

Dans toute société le travail donne lieu à du surplus, donc à du surtravail. Cas le plus simple, le travail des adultes sert à nourrir enfants et vieillards ; dans la société makhwa, il sert à reproduire la communauté domestique contrôlée par les femmes. Chacun l'accepte plus ou moins bien, le réalise avec plus ou moins d'enthousiasme et d'efficacité, cela dépend de chaque équilibre sociétal particulier, et de moments particuliers dans le cycle d'échange entre générations. Dans tous les cas, « cette société, comme les autres, ne voit pas les producteurs derrière le produit » (*Ni père ni mère* : 77, tous les soulignés dans les citations sont de Geffray). Que signifie cette vision, ou plutôt cette non-vision, comme si le travail était réductible à sa fonction d'apport de biens promis à la circulation et à l'échange, comme s'il ne pouvait être constitutif du sujet ?

Travail, échange, identité

Dans les rapports sociaux du paternalisme amazonien, l'enchaînement par la dette (pour les collecteurs de caoutchouc), « insondable et révoltant mystère » n'a de solution que par la fuite. Et lorsqu'un syndicalisme se constitue, suite au départ des maîtres pour gérer une production et un travail, ses adhérents en sont totalement décalés, car leur objectif est de prendre, un jour, une position de maître pour établir, comme lui et à sa place, une relation viagère paternaliste aussi violente. Ici, le travail n'a aucune valeur : il disparaît dans le produit et sa circulation, l'imaginaire de la dette, le désir d'accéder à la place du maître. La relation paternaliste tente de se reconstituer dans une lutte où certains travailleurs deviendront les nouveaux maîtres.

Dans la relation paternaliste saisonnière, non viagère, de la cueillette de la *castanha* (noix-du-Brésil), ou de celles de certains grands « éleveurs » du Sud (Bradesco, Volkswagen et autres) qui font défricher et entretenir

les pâturages, les travailleurs du Nord-Est ont imposé l'argent comme rémunération, puisqu'ils ne viennent que pour une saison. Mais ils se font tuer à la sortie de la *fazenda* ou peu avant pour annuler les dettes du patron, sous prétexte « d'invasion », ou de mauvais travail (le travailleur a travaillé pour manger et non pour le patron) pour annuler les dettes du patron. Christian Geffray parle de « déliaison du dispositif paternaliste », de « dépôt de bilan de l'identité d'une autorité ». Ici, le travail est hors-champ. Mais ce piège fonctionne plus difficilement pour les travailleurs de la région, puisqu'ils reviennent d'une saison à l'autre, dans des conditions toujours aussi précaires. La relation paternaliste, semi-viagère, n'est pas déliée : la misère, mais pas la mort. Ici aussi le travail, dont la seule valeur est d'éviter une misère plus grande encore, n'a apparemment aucun statut.

Dans le *garimpo*¹ d'après 1991, après l'intervention de la Funai (Fondation nationale de l'Indien), le modèle est différent. Est apparue la nécessité de protection des Indiens (1 500 morts en quatre ans de violences ou maladies) qui s'accompagne d'une réduction des pratiques paternalistes les plus violentes, telle la mort. Mais C. Geffray analyse ce modèle d'inégalité contractuelle comme un cas particulier, exceptionnel, de travail ou d'activité : c'est le risque de l'activité et l'expérience de rareté qui unit le propriétaire de la piste, le pilote, les fournisseurs de matériel et d'aliments, le chercheur et l'Indien, et qui crée cette « grégarité puissante du *garimpo* » où le travail de chacun est utile à la réussite collective. C'est dans les prémisses de la coopération de production que s'établissent le contrat et la relation, inégalitaire, entre différents « producteurs » ; l'exploitation et les conflits, armés, venant ensuite, au moment de l'échange. Ici, le travailleur n'est plus sans désir autre que celui du maître, ou celui de prendre la place du maître ; il est à la place où une loi a remplacé le maître, dans un contrat tacite inégal, mais à sa place. Le travail a un statut, selon les fonctions de chacun, et fait l'objet de litiges, violents ou négociés.

Travail et domination

L'intervention de l'État sur le rapport social de travail peut jouer dans le sens paternaliste (laisser-faire, appui au paternalisme, contrôle direct de l'État par les paternalistes), comme dans un sens de limitation du paternalisme et de protection minimale du travailleur. Même en des lieux retirés et isolés comme en Amazonie, l'État n'y est pas sans influence : le système politique national est inévitable. Tous les acteurs peuvent agir sur la loi pour la

1. Zone d'exploitation de métaux et pierres précieuses.

détourner à leur profit, selon la règle démocratique en politique. En ce domaine, le travail ou le travailleur sont aussi pris. Il faut donc distinguer la face unique du paternalisme d'un côté, et la double face du capitalisme associé à la démocratie de l'autre. Si le « régime de la demande », qui est toujours une demande d'amour, se caractérise par « une façon de rétention et une structure de fiction », on peut opposer le paternalisme d'une part, et le capitalisme avec démocratie de l'autre. Que se passe-t-il lorsque la structure de fiction paternaliste s'associe à la structure de fiction capitaliste dans sa seule dimension politique ? L'absorption de la seconde par la première ? Il ne semble pas que ce soit automatique.

Dans son analyse des élections municipales de Marabá (on pourrait y associer aussi celles de Belém), C. Geffray montre que la peur, la manipulation des suffrages, l'impuissance du pouvoir central, les pressions des potentats locaux, la corruption, et la redistribution qu'ils opèrent selon leur bon plaisir, sont des choses courantes : le champ politique n'est pas encore défini par « cette exigence *symbolique* élémentaire » de raisonner en terme « d'une cause publique » (*Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne* : 140). Comment donc interpréter l'élection de partis comme le Parti des travailleurs à la mairie de Marabá ou à celle de Belém à plusieurs reprises ? Remettent-elles en question la structure de domination paternaliste au niveau politique ? Le fait que la corruption soit nécessaire n'indique-t-elle pas la présence d'un sujet qui n'est pas aliéné dans le désir du maître ?

Dans le capitalisme en tant que « façon de rétention », la démocratie peut exister comme « structure de fiction ». Si on observe l'industrie à São Paulo on peut dire que la relation avec l'employeur n'est pas viagère – les gens changent de travail tous les six mois, tous les ans – et que l'échange temps/argent est relativement immédiat (aucune dette au départ). Les deux systèmes de relations présents dans les entreprises relèvent, l'un d'une structure de fiction paternaliste, l'*apadrinhamento* (c'est-à-dire se soumettre à un parent, un parrain qui vous permettra, dans l'usine, de progresser, mais l'idée de progression ou de justice est nouvelle), l'autre d'une structure de fiction démocratique, celle du *novo sindicalismo* qui représente l'idée de justice pour le travail. À l'heure actuelle, on voit le paternalisme progresser dans la structure de fiction capitaliste : la loi est de plus en plus révisée à la baisse pour le travail, ou bien elle n'est pas respectée, les salaires sont de plus en plus divisés, réduits, oubliés.

Mais C. Geffray nous dit qu'il y a dans le paternalisme, comme dans le capitalisme, « renonciation à la jouissance de soi ». Ce serait dire que le travail n'existe que dans l'échange de biens. Le travail ne serait-il alors

qu'un bien comme un autre ? Peut-on parler d'épuisement du désir, d'aliénation du désir aux objets de la demande (des biens pour vivre) lorsque ce qui est donné en échange est du travail ? Et si pour le capitaliste, le travail qu'il s'approprie est pour lui « l'objet de l'autre », le travail n'est-il qu'un objet de la part de celui qui le fournit ? Si Geffray ne répond pas directement à cette question, il signale que toute transaction d'échange fait l'objet d'un doute de part et d'autre, doute qui est plus facilement dépassé dans le discours d'honneur, puisque la vie est mise en jeu comme preuve de la parole, alors qu'il est perpétuellement présent et indéradicable quand il s'agit de la loi et du contrat. Comment se fait-il que les riches, dans le capitalisme, s'enrichissent régulièrement et systématiquement, sur la base d'un contrat censé ménager et préserver les deux parties ? Quel moyen existe-t-il, pour réduire le doute – puisque l'on sait que le socialisme réel a renvoyé aux calendes grecques le rêve de prendre la place du maître –, que de revendiquer plus de biens en échange et, pour cela, mettre en valeur le travail ?

Liberté, égalité

On peut relever d'autres formes variées d'existence du travail que celles de la relation paternaliste de la dette (retour après une faveur initiale) ou de l'échange contractuel. On peut aussi poser la question de savoir si, avant toute existence en société, comme dans toute existence en société, le travail ne serait-il pas d'abord avance et dépense, au sens de Bataille, production de soi et aménagement du monde, avant d'être enrobé, transformé, manipulé, dans diverses formes sociales historiques² ?

Il semble que C. Geffray suggère une chose de cet ordre lorsqu'il relève que, à l'image de l'identification œdipienne familiale, l'identification œdipienne sociale (c'est-à-dire prendre la place du Père dans le travail), qui est la « matrice de la formation [du Moi ...] comme être de société » (*Le nom du maître* : 88), convoque, oblige ou entraîne la participation

2. « Mais le "travailler", d'où tire-t-il donc son pouvoir inchoatif ? Ou, pour le dire autrement, qu'est-ce qui met le "travailler" en mouvement ? À cette question, il n'y a qu'une seule réponse possible : le sujet. C'est le sujet lui-même qui initie le travailler dont il use pour s'accroître et s'amplifier soi-même [...] Mais alors on ne peut éviter de poser la question de ce sujet qui pousse à travailler. La réponse est à rechercher du côté de la souffrance... La souffrance est aussi pour le clinicien du travail un point de départ, une origine : l'origine de tout mouvement vers le monde, de toute expérience du monde [...] Et, de sujet il n'y a que pour autant que cette souffrance est éprouvée, reconnue, appropriée. Alors peut commencer sa lente mutation en son contraire. Si le plaisir est un des destins possibles de la souffrance, il faut reconnaître que la souffrance est première. Travailler consiste d'abord, avec une antériorité ontologique et généalogique en un rapport du sujet à lui-même, (même si) le travail n'est accessible concrètement que dans un rapport social où s'exerce la domination. », Christophe DEJOURS, « "Travailler" n'est pas "déroger" », *Travailler* (Paris), 1998, 1 : 5-12 (citation : 8-10).

de ce Moi dans l'instance imaginaire des Nous parce que cette participation représente « un enjeu narcissique vital » (« Anthropologie et discours analytique » : 150 ; cf. *supra* : 123).

Il y a donc toute raison de penser que le travail ne peut être réduit à « l'objet de l'autre », qu'il ne peut être conçu comme la seule réalisation du désir de l'autre, et qu'il est à la base d'un processus de construction d'un sujet. Ce « doute » dont parle C. Geffray n'exprime-t-il pas le second (ou le premier) aspect de la « double vérité du travail³ », la production de soi, en deçà mais aussi au-delà de l'aliénation et de l'exploitation, comme projet d'un « Nous ».

Dans les sociétés contemporaines actuelles, le sujet du travail a été étouffé par le sujet de la démocratie. Et le doute s'accroît plus qu'il ne se dissout. Ce que le processus de mondialisation fait apparaître aux yeux de la planète entière, ce sont les inégalités, les dangers d'une structure de fiction fondée sur la seule liberté, la nécessité d'une nouvelle structure de fiction fondée sur l'égalité. Sujet de la démocratie et sujet du travail s'exprimaient dans un régime de demande à l'horizon d'un cadre national qui assurait la domination du premier sur le second. Liés dans un cadre mondial qui étouffe l'un autant que l'autre, on peut dire que l'alternative à l'ordre du jour est soit celle d'un renforcement du paternalisme dans le capitalisme dans chaque cadre national, soit celle d'un affaiblissement de la structure de fiction libertaire et d'un renforcement de la structure de fiction égalitaire, où il s'agit de repenser, ensemble, le sujet du travail et le sujet de la démocratie dans la relation au capital.

3. Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997 : 241-244.

De l'amour à la *saudade*

Digressions sociologiques à partir du candomblé de Bahia

Emmanuelle Kadya Tall

J'ai rencontré Christian Geffray au cours de la préparation de mon terrain au Brésil et je me suis très vite intéressée à son travail que j'ai trouvé passionnant. Au fur et à mesure de l'approfondissement de ma connaissance du candomblé et de la réalité bahianaise, les concepts de dette imaginaire associée à la logique paternaliste, de déni colonial, de fiction du colonisé, de relation dialectique entre ordre imaginaire et ordre symbolique, comme ceux d'amour et de haine renvoyant à la dialectique identité/altérité s'imposaient comme une évidence.

C'est pourquoi j'ai voulu discuter, à travers mon objet de recherche, leur mode d'expression au sein du candomblé, culte de possession aujourd'hui considéré comme un coin d'Afrique au Brésil ou, plus encore, comme un lieu de refuge et de résistance des anciens esclaves. Ce terrain permet, je crois, d'enrichir les analyses et intuitions de Christian Geffray parce qu'il rend évidente la nécessité d'adopter une conception élargie de la domination – c'est-à-dire pas seulement en termes de rapport de production économique. On peut, en effet, reprocher à Christian Geffray de ne pas porter attention à la question raciale dans son analyse des rapports de domination au Brésil. C'est pourquoi une étude à partir du candomblé permet d'adjoindre à son concept d'amour – analysé comme mode de socialisation permettant de neutraliser la violence des rapports de domination entre les différents segments de la société brésilienne – celui de *saudade*, emprunté et réinterprété du sens commun brésilien où il exprime toujours, dans le registre de l'affectif, un mode de socialisation entre proches et semblables. Ainsi, dès l'ébauche d'une relation amicale, chaque protagoniste est prévenu que la séparation et la distance provoqueront une nostalgie intense, et un ensemble de comportements, de gestes s'accomplissent pour « tuer la nostalgie¹ ». Ne peut-on qualifier cette activité consistant à tuer la nostalgie de jouissance à raviver des relations du passé ? La nostalgie brésilienne se situe donc en deçà du registre passionnel et

1. Littéralement *matar a saudade*.

inégalitaire de l'amour, elle exprime un imaginaire dont la dette est exclue et où chacune des parties est censée occuper une place interchangeable, à l'instar des esclaves ayant voyagé dans le même bateau, ou encore des compagnons de cellule, tous égaux devant l'infortune. Ainsi, on peut considérer l'amour et la *saudade* comme deux sentiments et deux modes de socialité complémentaires s'opposant dans une logique hiérarchique telle que la conçoit Louis Dumont². L'amour traduirait les rapports sociaux inégaux alors que la *saudade* exprimerait la socialité entre égaux statutaires.

Deux questions essentielles se posent au chercheur qui s'intéresse à l'histoire nationale du Brésil. Comment une société peut-elle se représenter comme autochtone lorsqu'elle a anéanti les indigènes, que les autochtones amérindiens ont été décimés, pour la majorité d'entre eux, dès les premiers temps de la conquête coloniale ? Comment identifier des ancêtres lorsqu'on ne s'appuie sur aucun héros fondateur ? Des éléments de réponses peuvent être cernés en considérant la manière dont le déni de la conquête coloniale et de son instrument, l'esclavage, participe à des fictions paradoxales. Pour l'élite brésilienne, blanche et dont l'imaginaire politique distinctif est de se réclamer du premier monde, elle revendique en même temps l'imaginaire politique commun à l'ensemble de la population, qui consiste à se sentir légitime, en tant que Brésilien, par la pirouette de se croire un peuple colonisé par les Portugais. Comment est-elle sortie de cette aporie ? Christian Geffray propose très justement une réponse à cette question en débusquant la construction fictive de la cordialité : celle-ci s'appuie sur une logique paternaliste, c'est-à-dire sur une forme d'exploitation économique camouflée par une idéologie la légitimant, à travers une dette imaginaire. En dépit de leurs efforts, les travailleurs sont toujours endettés vis-à-vis de leurs patrons qui détiennent le monopole de la circulation des biens sur le marché, ce qui les autorise à fixer le prix des biens produits de telle manière que les travailleurs restent des obligés. Ce système d'exploitation et de domination est présent dans toute l'Amérique envahie par des conquérants catholiques et le système de parrainage chrétien est sans doute le terrain idéologique sur lequel s'est greffée cette forme bien particulière d'oppression. La fiction de la cordialité a été inventée par les élites dominantes du nouveau régime pour ne plus partager les richesses du pays avec la métropole, en se rendant imaginairement familières, ce que rendait possible les rapports paternalistes, et en se rendant autochtones. Le Portugais de la métropole, appelé de manière péjorative *maroto*³, a été expulsé et

2. Louis DUMONT, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil (collection Esprit), 1983.

3. Terme qualifiant le caractère lubrique et malicieux d'une personne et qui, à partir de l'indépendance du Brésil, désigne de manière péjorative le Portugais.

avec lui a été refoulée l'histoire de la colonisation. On sait bien que la construction d'une identité s'établit toujours dans la relation, que le rapport à l'Autre y est fondamental. Comment peut-on se différencier de l'Autre, en l'occurrence du Portugais bouté hors du continent, si aucune généalogie réelle ou symbolique de rattachement à une autochtonie et/ou à un ancêtre autochtone différencié ne permet de s'identifier et par là même de se distinguer de l'Autre – ici considéré comme étranger usurpateur ? Il me semble que l'érotisation de la vie publique, comme l'appelle Christian Geffray, ou, plus simplement, la prépondérance de l'affectif, de l'émotion qui transparaît dans les modes de socialisation au Brésil est une manière de compenser ce manque de références historiques et mythiques. En puisant l'essence du lien social dans le modèle familial, en s'appuyant sur la fiction d'une grande famille sur un modèle paternaliste, n'est-on pas en train de se convaincre que l'Autre et le Même ne font qu'un et que le Brésilien indien, noir ou blanc forme un tout indifférencié, où luttes de pouvoir, de groupes « ethniques », de groupes raciaux et de classes sociales sont inopérants puisque tous appartiennent à la même grande famille des colonisés par les anciens empires européens ?

Cependant toute l'histoire des populations brésiliennes ne se décline pas par rapport aux Portugais, ou aux Européens, notamment hors des élites. Ainsi, la brillante analyse de Christian Geffray peine à rendre compte de tous les aspects de la réalité. En effet, les Brésiliens sont en majorité constitués de colonisateurs qui sont restés et de leurs serviteurs africains, et de quelques « indigènes ». Qu'en est-il de l'histoire de ce pays, et de l'histoire inventée, lorsqu'on tient compte de celle de ces populations ? On est donc obligé d'aborder la question raciale dans ce pays. D'ailleurs, la fiction de la bonne entente cordiale y renvoie. En effet, cette fiction dont Gilberto Freyre s'est fait le porte-parole universitaire est née à la fin du XIX^e siècle. C'est le moment où les thèses racialisantes de Gobineau avaient un grand succès dans l'Europe troublée d'avant-guerre, mais Lilia M. Schwarcz⁴ nous démontre de manière très convaincante que la théorie raciale brésilienne (dite « des trois races »), loin d'être une pâle copie des théories européennes, témoigne d'une certaine originalité pour répondre au contexte très particulier d'un Brésil esclavagiste alors qu'il doit renoncer à un système en déclin depuis la « loi du ventre libre » de 1870, et qu'une masse énorme d'anciens esclaves libérés va envahir le marché du travail et faire concurrence aux anciens libres. Pour conserver à l'oligarchie esclavagiste ses prérogatives, l'échelle de statuts entre libres et esclaves se transforma en une autre, observant les mêmes découpages,

4. Lilia M. SCHWARZ, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

et celle-ci, raciale, est devenue avec le temps une hiérarchie de couleur⁵. Notre travail à partir du candomblé permet de réfléchir à cette dimension en tenant compte de la position structurale qu'occupent le Noir tout comme le Blanc en tant que déracinés, et l'Indien en tant que représentant de l'autochtonie, de l'indigène, lui « éradiqué ». Quelles sont ces fictions ? Nous les aborderons à partir du registre du sacré.

Les concepts d'amour et de *saudade* me semblent définir ce cadre symbolique, que l'on peut rattacher au déni colonial et à l'absence de références en termes d'autochtonie et d'ancestralité, dans la construction du Brésil en tant que nation. Le premier a été rigoureusement analysé par Christian Geffray dans des chapitres des *Chroniques de la servitude* et du *Nom du maître*. Il y démontre clairement comment la transversalité des rapports sociaux – c'est-à-dire les expressions de sociabilité qui franchissent les rapports hiérarchiques – se traduit sur le mode affectif dans une forme de socialisation particulière. Ainsi, *o jeitinbo*, littéralement « la petite manière de [faire quelque chose] », exprime remarquablement « la capacité d'une personne à jouer cordialement de ses liaisons éparses dans les diverses institutions, tout en se jouant de celles-ci pour parvenir à des fins privées » (*Le nom...* : 50). En effet, au sein même d'une hiérarchie englobante et fermée, héritée de l'ère coloniale esclavagiste et fondée sur le paternalisme historique des rapports sociaux, existe, comme pour en compenser les effets de violence, une construction sociale qui traverse cette hiérarchie et qui s'appuie sur le langage de l'amour. Christian Geffray considère ce dernier à la fois comme la neutralisation de la haine de l'Autre et comme une configuration sociale du désir, mais n'est-il pas aussi possible de penser que la foi religieuse, dans le candomblé, exprime le désir passionné des adeptes du culte de communier autour de figures divines faisant référence à un passé mythique, permettant de reconstruire une identité en deçà de l'autochtonie ?

J'élabore le second concept de *saudade* en dialogue avec le précédent, pour caractériser le terrain affectif sur lequel s'établissent certains modes de sociabilité, dans des univers où l'ancestralité est déniée. Il est construit à partir de trois emprunts : la culture populaire, une définition savante et l'expérience de l'esclavage. Dans la culture populaire brésilienne, en particulier du genre musical MPB⁶, la *saudade* est synonyme de la nostalgie

5. Contrairement aux États-Unis où une goutte de sang noir dans les veines signe l'appartenance à la « race » afro-américaine, au Brésil ce sont la couleur de la peau et quelques traits phénotypiques (consistance du cheveu, par exemple) qui déterminent l'appartenance raciale. Lors de la politique de blanchiment de la peau au début du XX^e siècle, grâce à l'accueil massif de migrants européens, l'identification proprement raciale a laissé place à une identification plus subjective fondée sur les traits phénotypiques.
6. *Música popular brasileira* qui englobe des courants qui vont de la *Bossa nova* au Tropicalisme en passant par les musiques régionales.

entre proches, tout en s'en démarquant puisqu'elle implique une relation avant tout sociale. Il est plus bénin que le concept médical de nostalgie forgé par un médecin suisse pour décrire une maladie proche de la mélancolie, et que les romantiques européens ont repris pour renvoyer exclusivement au désir du retour dans la patrie, dans le pays des origines. On retrouve le même champ sémantique dans le vocable brésilien *calundu*, d'origine kongo, pour désigner la mélancolie de l'esclave déporté qui ne se faisait pas à sa nouvelle condition, allant parfois jusqu'à se laisser mourir. Pour dépasser cet état de *calundu* et continuer à vivre malgré la violence de sa condition, l'esclave a dû imaginer, recréer de nouvelles formes de socialité. Car, nous le rappellent fort pertinemment Mintz et Price, l'esclave déraciné n'a pas la nostalgie abstraite d'un prétendu héritage culturel, mais regrette certaines relations personnelles, et c'est pourquoi ces auteurs envisagent la nostalgie comme « une culture intimement liée aux contextes sociaux dans lesquels les liens affectifs sont expérimentés et perçus⁷ ». Au Brésil, c'est en partie à travers la création de filiations sacrées, dans le cadre d'une fiction afrocentrée, construite au sein des maisons de cultes de possession, que se concrétise la *saudade* sur le plan religieux. Ainsi, cette dernière désigne bien un rapport social que l'on pourrait situer dans l'ordre symbolique de l'ancestralité, pouvant fonctionner sur un mode sacré, élargissant l'habituelle expression d'un sentiment personnel et individualisant tel qu'il est exprimé par Proust dans l'épisode de la madeleine. Ainsi, le culte du candomblé, en tentant pour sa part d'apporter des réponses aux questions essentielles de l'histoire brésilienne, participe lui aussi du déni du fait colonial.

Les maisons de candomblé sont nées dans l'État de Bahia, à la fin du XIX^e siècle, des entrailles des confréries laïques catholiques « de couleur⁸ ». À Bahia, le candomblé désigne le culte de possession le plus sophistiqué et abouti au plan mythologique et structurel. Une maison, ou *terreiro*, de candomblé fonctionne grâce à l'organisation, dans un même espace consacré, d'une liturgie par un personnel initié, avec des fêtes calendaires. Le personnel initié est attaché à différentes charges ordonnées selon le principe de médiumnité. En effet, tous les adeptes ne sont pas les réceptacles privilégiés des figures divines et c'est le degré d'initiation qui autorise le cumul des chevauchements divins. Cette création s'est forgée dans une logique d'ancestralité et d'autochtonie que pourraient lui envier certaines

7. Sidney W. MINTZ et Richard PRICE, *An Anthropological Approach to the Afro-American past: A Caribbean Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues (Occasional Papers in Social Change, 2), 1976 : 24.

8. Pour plus de détails sur cette naissance, voir Emmanuelle Kadya TALL, Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple du candomblé de Bahia, *Cahiers d'études africaines* (Paris, EHESS), 2002, XLII (3/167) : 441-461.

constructions nationalistes. À l'instar de Mintz et Price, je considère ce qu'on a coutume d'appeler culture afro-américaine, et le candomblé en particulier, non pas comme un syncrétisme entre trois cultures, l'une africaine, la deuxième européenne et la troisième amérindienne, mais comme une œuvre originale du « Nouveau Monde ».

Ces maisons sont souvent perçues comme un coin de résistance des populations esclavagisées, et l'on parle aujourd'hui des maisons de candomblé bahianaises comme des *quilombos*⁹ urbains, lieux de la résistance culturelle des Noirs brésiliens. Or, il est possible de voir que l'idéologie qui les traverse est la même que celle qui imprègne la société globale. En effet, le candomblé reflète la dynamique hiérarchie/transversalité des rapports sociaux en réinterprétant les relations sociales dans le cadre d'une parenté, d'une autochtonie et d'une ancestralité symboliques. Aussi, en dépit de la ségrégation sociale et raciale qui tend à cloisonner les univers sociaux, excluant certains de ses segments de l'accès à la promotion sociale et à la citoyenneté, les différentes subdivisions de la hiérarchie sociale communiquent entre elles à travers un discours où les termes de parenté occupent une place importante. Les désignations courantes au sein d'une même maison, et plus généralement entre les adeptes du culte, empruntent à la terminologie de la parenté : on est père, mère, fils ou fille de saint. La logique paternaliste nourrie entre autres du système de parrainage chrétien, présent dans toute l'Amérique envahie par des conquérants catholiques, est donc bien présente dans les maisons de candomblé. Cette parenté symbolique semble indiquer que le lien social se noue à travers l'Amour. Un proverbe bahianais l'évoque en affirmant qu'on vient au candomblé à cause de l'infortune, de la maladie et qu'on y reste par amour. Néanmoins, lorsqu'on observe les multiples divinités qui composent le panthéon, la réalité est plus complexe. Ce dernier rassemble à la fois les héros fondateurs de certains royaumes africains anciens sous les termes génériques de *orixá*, *vodun* ou *inkice*, en fonction de leur nation d'origine, et la figure emblématique de l'Amérindien autochtone, désigné par le terme général de *caboclo*. Ces figures de rois africains et de l'Indien primordial sont celles de colonisés ou d'éradiqués. On doit noter que la figure du colon est singulièrement absente de ce panthéon, tout comme l'histoire de l'esclavage, même si quelques figures, comme le *Preto Velho* et *Maria Padilha*, y font cordialement référence. Je dis cordialement car le *Preto Velho* est la figure du bon vieil esclave domestique en parfaite concordance avec le système dans lequel il est

9. Terme qui désigne les lieux dans lesquels se sont réfugiés les Noirs marrons à l'époque de l'esclavage.

pris, et *Maria Padilha* est celle de la prostituée des temps coloniaux, grande gueule au cœur d'or pour qui sait l'amadouer. On doit aussi noter que la violence, l'imprévisibilité, sont plutôt du côté de l'Amérindien indigène, considéré comme le maître de la terre brésilienne. Perçu à la fois comme le représentant de l'autochtonie et de la sauvagerie la plus extrême, l'Indien primordial suscite chez la plupart des gens du candomblé une ambivalence mêlée de crainte et de respect : crainte de sa violence incontrôlable et respect de son dédain de la mort. La figure du *caboclo* est, de fait, la seule qui permette d'entrevoir l'Histoire, et ce n'est pas un hasard si elle est tellement chargée de violence (une violence projetée sur celui qui l'a subie). Ainsi, les types de figures divines que rassemble le candomblé n'ont pas la même qualité et configurent de manière plurielle la *saudade*. D'un côté il y a les ancêtres, qui sont les héros fondateurs de lignées symboliques rattachant les adeptes à une Afrique mythique, et de l'autre les ancêtres autochtones qui ancrent le candomblé dans le territoire national brésilien. Ces deux constructions d'ordre mythique relèvent de la même fiction, puisque dans les deux cas l'histoire de la traite et celle de la colonisation soldée par l'extermination des sociétés amérindiennes sont déniées.

Dans le déni colonial débusqué par Geffray, on retrouve un défaut de « régime d'historicité » que Hartog¹⁰, dans une définition restreinte, qualifie comme étant la manière dont une société traite son passé *et en traite*, ou, dans une acception plus large, comme « la modalité [temporelle] de conscience de soi d'une communauté humaine ». Les rapports troubles que le Brésil entretient avec son histoire (en termes de passé, de présent et d'avenir) renvoient inmanquablement l'observateur au registre de l'affectif, où présent, passé et avenir ne sont qu'une immense *saudade*.

De Gaulle parlait, à propos du Brésil, d'un pays du futur qui le restera. D'une manière générale et comparative, on pourrait se demander si cette ablation de l'histoire au profit d'un présent vécu sur le mode de la cordialité pourrait correspondre au « présentisme », défini par Hartog comme le régime d'historicité de notre monde contemporain depuis la chute du mur de Berlin et le règne à l'échelle mondiale du capitalisme néolibéral caractérisé par une surenchère de la mémoire et du patrimoine, au détriment des récits d'origine. Ce régime d'historicité contemporain marqué par le présentisme semblerait, dans le cas du Brésil, remonter à son indépendance en 1822. En effet, en dépit de l'avancée du processus démocratique au Brésil, avec notamment la modification de la Constitution en 1988 qui permit aux

10. François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003 : 19.

Amérindiens et aux descendants de communautés noires marronnes l'acquisition collective des terres de leurs ancêtres, les luttes sociales se jouent sur le terrain culturel, à travers la mise en patrimoine de cultures « ethniques », dans un présent oublieux des violences du passé colonial.

Considérant donc le candomblé comme une pure création du Nouveau Monde qui s'est construite dans une logique d'ancestralité et d'autochtonie entièrement fictionnelle, j'en reviens aux analyses théoriques de Christian Geffray dans *Le nom du maître* et je pose la question suivante. La quête d'amour, l'amour du meneur, la recherche du père ne sont-ils pas des mécanismes inhérents à toute société qui cherche à s'établir à partir du refoulement des origines, c'est-à-dire de l'histoire ? En tout cas, c'est ce qui me semble être arrivé pour le candomblé de Bahia. Ces ancêtres ne sont pas les ancêtres de tous les Brésiliens, mais seulement ceux des adeptes du candomblé et on peut penser que la fiction brésilienne (l'ablation de l'histoire) qui cimente l'idéologie de la cordialité entraîne ce malaise profond qu'éclaire cette nécessité impérieuse d'érotisation de la vie publique.

État, loi et criminalisation

Cette dernière partie se concentre sur le dernier article de Christian Geffray, « État, richesse et criminels », où il pose la question de la circulation sociale des richesses, en comparant leur destin selon leur nature légale ou illégale, avec la tentation constante de criminels d'acquérir une honorabilité, que l'État pourrait leur assurer, posant ainsi la question de l'idéal du bien public, où se relie de manière synthétique les questions de la domination et de sa légitimation, des rôles de l'État et de la loi. La discussion de ces catégories dans la perspective de Geffray faisant explicitement référence à sa démarche analytique, les débats sont à nouveau vifs. Alain Morice procède à une étude critique de cet article, en suivant ses diverses moutures pour se concentrer sur sa conception de l'État (y compris de la loi et de l'idéal du bien public) ; tandis que Béatrice Hibou confronte l'analyse normative de Geffray au regard des conceptions de politologues et de ses terrains en Afrique du Nord. Guilhem Fabre, quant à lui, témoigne de l'actualité des interrogations de Geffray sur la subversion de la société par des réseaux criminels alternant, pour asseoir leur pouvoir économique, social et politique, promesse de bienfaits et menace d'un mal.

État, richesse et criminels¹

Christian Geffray

La corruption des fonctionnaires et des membres des plus hautes instances de certains États, leur engagement direct dans des activités criminelles parfois, peuvent conduire les observateurs à employer des expressions suggestives telles l'« État malfaiteur », « narco-État », « État prédateur » ou « contrebandier », « État maffieux » et autres avatars de la notion plus générique d'« État criminel ». Les auteurs de *La criminalisation de l'État en Afrique* par exemple, décrivent de façon précise et informée les phénomènes justifiant, à leurs yeux, l'usage de ces notions inquiétantes² ; d'autres montrent comment les représentants de certains États, sur tous les continents, abusent de leur autorité pour contrôler et organiser eux-mêmes le trafic illégal de drogue, d'armes, de main-d'œuvre ou la contrebande à l'échelle de leur pays... La notion d'« État criminel » soulève pourtant de nombreuses questions, à commencer par l'identification de l'auteur véritable du crime, de la contrebande, du trafic : s'agit-il de l'État lui-même, ou plutôt de certains, parmi ses représentants, qui abusent de leurs fonctions dans l'État et s'en autorisent pour trafiquer et faire de la contrebande ? L'expression d'« État criminel » n'est pas anodine en effet, elle est même grave et on peut s'interroger sur le rapport existant, par exemple, entre les États répertoriés comme « trafiquants », donc « criminels » et « malfaiteurs », et l'État nazi par exemple, dont la qualification criminelle en tant qu'État ne fait de doute pour personne, et qui fut d'ailleurs jugé comme tel à Nuremberg...

Des trafiquants siègent à la tête de certains États il est vrai, où ils violent leurs propres lois en s'appuyant sur les fonctions qu'ils exercent au nom de la loi, mais cela fait-il de ces États des « États trafiquants » ? Cette expression a-t-elle même un sens, tant que le gouvernement de ces États ne comporte pas un ministère de la Cocaïne, dont le nom serait gravé au fronton d'un édifice officiel ? La formule « criminalisation de l'État » est-elle autre chose en définitive, que l'effet d'une élisison effectuée dans la locution plus complète : « criminalisation *de l'activité de certains*

1. Initialement publié dans *Mondes en Développement* (Paris, ISMEA et Bruxelles, CECOEDUC), XXVIII (110), 2000 : 15-30, dans un numéro spécial intitulé « Trafic de drogues et criminalités économiques » coordonné par Michel Schiray.

2. Jean-François BAYART, Stephen ELLIS, Béatrice HIBOU, *La criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1997, 167 p.

représentants de l'État » ? Si tel était le cas, on devrait admettre alors que cette élision est si fréquente, sinon systématique, qu'elle ne pourrait être fortuite : elle révèle peut-être une indéfinition plus profonde touchant la nature de l'État. Nous nous efforcerons de lever ici certaines de ces ambiguïtés dans la définition de l'État, et par voie de conséquence dans la définition de la corruption.

Nous évoquerons dans un premier temps la situation d'un député fédéral trafiquant brésilien, J.R., dont nous avons étudié les activités lors d'une enquête réalisée en 1995-1996 dans l'État fédéré du Rondônia³. Le député fédéral avait défrayé la chronique judiciaire et journalistique en 1991, lorsque son frère avait été interpellé par la police à São Paulo en possession de 540 kg de cocaïne. La nouvelle de son arrestation avait provoqué une grande agitation dans la ville des R., São João⁴, dont le maire avait convoqué précipitamment le Conseil municipal afin d'organiser le camouflage de la fortune du député avant l'arrivée en ville des policiers fédéraux : ses camions furent expédiés dans le Nordeste, des milliers de têtes de bétail transférées sur les domaines d'autres trafiquants complaisants, etc. On retiendra, pour ce qui nous intéresse ici, que les élus, trafiquants eux-mêmes ou simples affidés du député, n'éprouvèrent pas le besoin de se cacher ; ils composaient les effectifs du Conseil municipal et le plus simple, à leurs yeux, était de tenir la réunion dans l'enceinte officielle de la mairie comme d'habitude. Une activité *criminelle* fut ainsi planifiée par certains représentants locaux de l'État brésilien, dans le cadre d'une instance de l'État et entre ses murs – illustration parmi tant d'autres de la dite « criminalisation de l'État » que nous cherchons nous-mêmes à comprendre : comment une telle réunion a-t-elle été possible ?

J.R. avait d'abord été un criminel avant de devenir par la suite et par surcroît représentant de l'État, et son cas sera distingué des représentants de l'État qui suivent une trajectoire inverse en devenant par la suite et par surcroît criminel : lorsque des fonctionnaires ou des élus ne se satisfont plus de détourner les fonds publics par exemple, et s'autorisent de leur pouvoir pour prendre leur part des activités criminelles, en les plaçant sous leur tutelle ou en s'y engageant directement. Dans tous les cas, nous nous efforcerons de comprendre l'usage que les uns ou les autres font de

3. Les informations présentées sont pour la plupart inédites, tirées de la documentation disponible aux archives de la Superintendência de Polícia Federal de Porto Velho, Rondônia (rapports d'enquête de police, procès-verbaux d'interrogatoires et pièces du procès du frère du député), et recoupées avec d'autres sources (entrevues, presse, autres fonds d'archive administratifs, policiers et judiciaires), lors d'une enquête menée entre octobre 1995 et août 1996 dans le Mato Grosso et le Rondônia. Voir Christian GEFFRAY, *Rapport d'activité n° 4, Trafic international, blanchiment local et politique* (avril-août 1996), dactylographié, 138 p.

4. Le nom de la famille est remplacé ici par un pseudonyme (et le nom de la ville changé [NdE]).

leurs richesses illégales dans la vie économique et sociale locale ou régionale, en termes de consommation, d'investissement ou de redistribution de richesses. À la faveur de cette réflexion, un modèle sera proposé permettant de mettre en évidence les deux sources majeures de rentes illégales – les activités criminelles et le détournement des fonds publics – et leur articulation à deux formes génériques de corruption : la neutralisation et l'abus du pouvoir d'État. Nous serons amenés à distinguer et opposer par ailleurs deux formes non marchandes de mise en circulation des richesses : les *parts de droit* citoyennes et les *mannes* clientélistes.

On verra enfin, en conclusion, que l'analyse des formes de « criminalisation de l'État » ne peut faire l'économie d'une réflexion sur l'*idéal* de bien public commandant, en tous temps et en tous lieux, la légitimité et l'existence sociales de l'institution étatique. L'idéal étant par lui-même immuable, ce qui distingue les formes « moderne » et « patrimoniales » de l'État tient peut-être moins à la lettre des lois (fussent-elles « fondamentales »), qu'à ce qui est supposé garantir cet idéal et ces lois dans l'esprit des populations. Une telle garantie ne pouvant relever, en dernier ressort, que de la *croissance*, la question qui nous préoccupe au fond est peut-être aussi de savoir *où* réside la souveraineté dans les croyances : dans le Peuple, ou dans la figure d'un *Imperator* quelconque, fût-il hors la loi ? Nous nous contenterons de poser les termes du problème.

Des criminels deviennent représentants de l'État

J.R., trafiquant, voleur et député fédéral

Au début des années 1980, bien avant de devenir député fédéral, J.R. avait été fonctionnaire de l'Institut de la réforme agraire (Incra), chargé de l'achat des récoltes de la région récemment colonisée. Il frayait avec les premiers trafiquants du Rondônia et s'occupait, comme eux, d'acheter à São Paulo les produits chimiques indispensables à la fabrication du chlorhydrate de cocaïne dans les laboratoires boliviens voisins. Familier des milieux agricoles et trafiquants, il commença très tôt à détourner une partie des récoltes qu'il achetait pour le compte de l'État, pour les exporter en contrebande en Bolivie où des commerçants les échangeaient contre de la cocaïne (riz, café). Il devint rapidement propriétaire de nombreuses entreprises, se lança dans l'achat des récoltes de café, fonda une entreprise d'exploitation forestière, une autre de transports routiers, acheta une barge fluviale pour exploiter l'or du rio Madeira, géra des concessions commerciales et devint propriétaire de nombreux biens immeubles à São João ou ailleurs, de plusieurs hôtels, de *fazendas* dont certaines pourvues

de pistes aériennes, d'avions, etc. Lorsque l'accès à la cocaïne par le troc se popularisa vers la fin des années 1980, les fournisseurs boliviens acceptèrent toute sorte de biens volés ou importés du Brésil en contrebande : bijoux, bétail, or, cassitérite, produits agricoles, et surtout voitures, camions, engins agricole ou de chantier, etc.⁵ J.R. commandita alors un groupe de voleurs de véhicules (camions et automobiles destinés au troc contre la cocaïne bolivienne), et fit nommer un homme de confiance à la direction de l'organisme d'État chargé de l'immatriculation des véhicules, le Ciretran, dont les fonctionnaires légalisaient la documentation des biens volés pour son compte. La contrepartie en cocaïne offerte par les Boliviens était plus élevée en effet, si le camion ou l'automobile étaient fournis avec des papiers en règle⁶.

Le trafiquant possédait une barge sur le fleuve équipée pour l'extraction de l'or, mais il n'en trouvait pas beaucoup ; il se contentait de racheter à bon prix l'or trouvé par les prospecteurs voisins, qu'il revendait ensuite sur le marché légal en le déclarant comme le fruit de sa propre production ; les chercheurs d'or échappaient ainsi à l'impôt et vendaient leur or au-dessus du prix du marché. Il agissait de même avec son entreprise forestière, dont les employés déclarés n'ont peut-être jamais coupé le tronc d'un acajou : il rachetait le bois précieux que d'authentiques forestiers abattaient clandestinement, la nuit, dans des régions formellement protégées par l'État (Parcs nationaux ou Aires indigènes), il permettait à ces « *picapau* » d'écouler leur bois précieux frauduleux à bon prix, tandis qu'il le revendait en le déclarant comme la production de son entreprise...

Ces techniques de blanchiment étaient communes dans la région et ne distinguaient guère J.R. de ses pairs dans le trafic, mais avec le café ses opérations prirent une autre ampleur. Lorsqu'il fonda sa propre maison d'achat de café, au début des années 1980, ses ressources illégales lui permettaient déjà d'acheter au-dessus du prix courant et de revendre le café à l'extérieur de l'État en cassant les prix. Ses concurrents ne disposaient

5. On disait du domaine de Yayo Rodriguez, un des principaux fournisseurs de cocaïne boliviens de la région, qu'il « ressemblait à un parking ». Un semi-remorque Volvo, Scania ou Mercedes pouvait être échangé contre 70 kg de cocaïne en Bolivie, qui pouvaient être revendus près d'un million de dollars US sur la côte Atlantique, près de sept millions sur le marché européen. Le camion n'avait guère coûté, au commanditaire de l'opération, que le salaire des hommes de main.
6. Ces pratiques étaient répandues dans tous les États fédérés brésiliens frontaliers de la Bolivie, et elles ont stimulé le vol de véhicules (entre autres richesses) dans l'ensemble de l'Union fédérale. La circulation d'une grande quantité de biens volés s'en trouva réorientée et drainée de voleur en receleur, de receleurs en trafiquants, de São Paulo, Rio de Janeiro, Espirito Santo, Salvador de Bahia, Brasília, Belém etc., jusqu'aux fournisseurs de cocaïne boliviens proches de la frontière brésilienne du Mato Grosso, du Rondônia, de l'Acre. Les chauffeurs pouvaient être tués, afin d'éviter que l'alerte ne soit donnée avant que le véhicule n'ait franchi la frontière. De sérieux problèmes de sécurité ont affecté l'ensemble du réseau routier des États frontaliers, où l'on ne circulait guère de nuit au tournant des années 1990.

pas des mêmes ressources illégales et certains furent ruinés, d'autres se recyclèrent ou se replièrent sur le cacao, d'autres enfin furent rachetés par J.R. (ou un prête-nom), de sorte qu'en quelques années celui-ci prit le contrôle du marché régional du café, bien au-delà de sa municipalité de São João. L'ensemble de la structure commerciale du café fut bouleversée à l'échelle du Rondônia où le trafiquant finit par jouir, au tournant des années 1990, d'une position monopolistique. Sans l'intervention providentielle de J.R., notons-le, la culture du café n'aurait probablement pas survécu à la concurrence du produit identique (« robusta ») cultivé à proximité des ports d'exportation, à 3 000 km du Rondônia, sur les grandes plantations de l'Espirito Santo, car la productivité était comparativement faible dans le Rondônia, et il fallait des semaines aux camions de J.R. pour ramasser les quelques sacs de café que les petits colons alignaient le long de milliers de kilomètres de pistes défoncées par les pluies...

L'État ne délivrait pas de subvention dans ce secteur et aucune demande ni réclamation ne lui était adressée en ce sens, de sorte que les fonctionnaires locaux de la Banque mondiale, par exemple, en vinrent à s'étonner de ce qu'ils appelaient le « miracle du café du Rondônia ». Ils semblaient ou voulaient ignorer la cause profane du mystère, à savoir que la production de café de l'État du Rondônia, qui faisait et continue de faire la fierté de ses représentants politiques, était « subventionnée » de façon occulte par l'argent de la cocaïne du député fédéral J.R. En vendant leur café, des dizaines de milliers de petits producteurs devenaient en réalité allocataires d'une manne généreusement délivrée par J.R., et la genèse de la fortune politique et sociale du trafiquant réside dans cette activité économique légale, dont il se fit une spécialité dans l'État, sans laquelle on ne comprendrait pas l'étrange réunion du Conseil municipal de São João.

Le destin de l'argent noir

Une richesse venue d'ailleurs a infléchi le cours de la vie économique régionale à la façon d'une subvention ; à la différence d'une subvention cependant, la richesse ne provenait pas ici du Trésor public mais d'une activité criminelle, et elle n'était pas allouée en vertu d'une loi de répartition légale de l'État mais de l'autorité discrétionnaire d'un hors-la-loi ; c'est pourquoi nous préférons la qualifier de « manne » plutôt que d'employer les notions équivoques de subvention « noire », « sale » ou « illégale ». L'argent de J.R. se présentait d'ailleurs comme telle aux yeux des vendeurs d'or, de bois précieux ou de café, puisque son détenteur leur achetait plus cher que les autres commerçants ; « manne » encore, l'offre de crédits bon marché ou gracieux que le trafiquant était en mesure de prodiguer aux entrepreneurs, éleveurs et commerçants locaux en difficulté, à certains

membres choisis des classes moyennes. Ses bienfaits étaient sensibles parmi les membres de tous les milieux de la société locale, pas seulement parmi les plus défavorisés, et chacun aurait pu remonter par capillarité, s'il le désirait, la chaîne des biens ou services providentiels dont il était redevable : il aurait fini par rencontrer le nom de cet homme dont on conçoit qu'il pût être élu citoyen d'honneur de São João (en 1997) – J.R., trafiquant de cocaïne, voleur et patron de clientèle. En regard des fortunes qu'il distribuait sous forme de prêts ou transactions marchandes volontairement désavantageuses pour lui, les cadeaux qu'il offrait ostensiblement (chocolats, jouets, boissons et friandises distribués aux enfants pauvres à Noël et à Pâques, et autres manifestations d'évergétisme ordinaires dans la région) ne représentaient guère que la mise en scène publique d'une audience clientéliste acquise ailleurs, autrement substantielle et obscure.

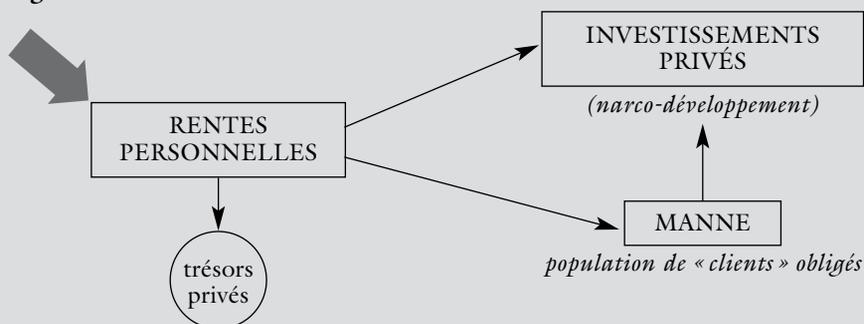
Un vaste et robuste cordon de complicités directes, de connivences ouvertes, tacites ou même inconscientes, s'en est trouvé constitué autour du criminel, engageant des membres de l'ensemble de la société civile et des représentants de l'État locaux, quoique nul n'ignorât le caractère illégal, parfois meurtrier, de leur citoyen d'honneur. Ces pratiques redistributives engendrèrent finalement la formation d'une poche de *narco-développement* autour du pôle d'allocation de la manne résultant des profits illégaux du commerce de la cocaïne. Les bénéficiaires de ce développement étaient tous redevables, directement ou indirectement, du noyau dur de la clientèle du député fédéral, véritable promoteur du « miracle » du café du Rondônia, comme l'appelaient les agents de la Banque mondiale, sensibles à la dimension providentielle du phénomène... Enfin, l'allocation de la manne engendra une nouvelle différenciation sociale parmi les populations, puisque certains des clients-obligés de J.R. comptant parmi les membres les plus favorisés de la société régionale, ont pu conquérir à leur tour une position avantageuse ou dominante dans le secteur d'activité légal où ils intervenaient, en y cassant la concurrence grâce à la manne allouée par le trafiquant. Les plus puissants des commerçants, des concessionnaires automobiles, des compagnies de taxi aérien, des agents immobiliers etc., pouvaient être aussi les plus obligés de la clientèle du trafiquant. Ils étaient en mesure d'assurer eux-mêmes et en leur nom propre, l'allocation d'une part de la manne issue du narcotraffic, et de se promouvoir ainsi comme autant de sous-patrons de clientèles.

Le circuit de la richesse en cause ici pourrait être représenté sur un schéma, montrant que les rentes personnelles illégales⁷ résultant du

7. Le terme « rente » désigne les revenus de l'activité illégale.

commerce de la cocaïne sont susceptibles d'être converties en trois formes de richesses distinctes : a) en *capital* investi dans l'économie légale (ou illégale avant de revenir toujours finalement, blanchi, à l'économie légale) ; b) en *manne* mise en circulation sous forme de cadeaux, ou de richesse additionnée au capital investi dans l'économie légale : la manne tend alors à rompre la concurrence et à polariser le marché ; c) enfin en *trésors* privés, thésaurisés ou consommés par les trafiquants.

Figure 1 : Source et destin des rentes criminelles



La manne

La notion de « manne » est d'un usage trop rare cependant, en sciences sociales, et celui de « clientélisme » trop commun peut-être, pour que nous puissions faire l'économie ici de quelques précisions. Le mot est communément emprunté au vocabulaire biblique pour désigner une richesse de caractère providentiel (« la nourriture que Dieu fit tomber du ciel pour les enfants d'Israël dans le désert »⁸), et repris par A. Morice dans l'analyse des processus économiques pour qualifier la nature de la richesse circulant dans les réseaux clientélistes⁹. Pris dans cette acception, le terme présente plusieurs avantages analytiques. a) Il permet de prendre acte du fait que les biens entrant dans la composition de cette richesse (la manne) ne sont pas mis en circulation au titre de marchandises, même lorsque la richesse change de main à la faveur d'une transaction de forme marchande, puisque ce n'est pas le profit qui commande sa dévolution : les marchands ordinaires qui vendraient ou achèteraient aux prix pratiqués

8. Émile LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, IV, Paris, 1958 : 1963.

9. Alain MORICE, *Recherches sur le paternalisme et le clientélisme contemporain : méthodes et interprétations*, Mémoire pour l'habilitation à diriger des recherches, EHESS, Paris, 1999, dactylographié 227 p. Voir également, du même auteur « Corruption, loi et société : quelques propositions », *Revue Tiers Monde*, t. XXXVI, n° 141, janvier-mars 1995 : 41-65, 50.

par ceux qui délivrent la manne feraient rapidement faillite. b) Il permet de prendre acte également du fait que ces richesses ne sont pas puisées dans le Trésor public ni distribuées en vertu d'un principe légal de répartition, mais résultent d'une activité criminelle et sont allouées selon le caprice ou la stratégie d'un hors-la-loi, *elles ne sont pas plus des subventions que des marchandises.*

Cette forme de la richesse peut déconcerter les économistes, puisqu'elle se présente en substance comme un *bienfait* délivré à des personnes qui ne seront peut-être jamais en mesure de rendre à hauteur de ce qu'ils doivent à leur bienfaiteur. Les richesses ainsi distribuées visent et engendrent la formation d'une dette moralement insolvable qui les distingue des marchandises, puisque les marchands en tant que tels ne s'intéressent qu'à la solvabilité comptable, et non morale, de leurs partenaires. Ces richesses se distinguent par ailleurs des biens offerts dans le cadre de l'institution foncièrement paritaire du don, puisque leur allocation n'appelle pas la réciprocité, et ne prend même sa signification sociale que de l'impossibilité où se trouve le partenaire de rendre la pareille. Le don, là où il prend figure institutionnelle, suppose en effet l'acquittement des dettes mutuelles, ou plus précisément, le renouvellement indéfini de l'endettement réciproque qui consacre l'alliance de partenaires égaux¹⁰. Des trafiquants peuvent *donner* en ce sens naturellement, comme tout un chacun, lorsqu'ils cherchent à renouveler ou élargir leurs alliances parmi leurs pairs ou d'autres patrons de clientèles, en échangeant des services gracieux réciproques, en offrant et rendant des fêtes somptuaires... Mais la manne ne supporte pas la réciprocité et ne touche jamais comme telle, à travers ces fêtes, que la clientèle actuelle ou virtuelle des convives incapables de rendre leur invitation. Elle revêt le caractère d'un don sans réciprocité si on veut, aux yeux de ses bénéficiaires, dont les effets sociaux sont logiquement inverses de ceux qui résulteraient de l'institution du don, puisqu'ils sont foncièrement inégalitaires. L'*obligation morale* faite au bénéficiaire de la manne, d'aller au-devant des désirs de son bienfaiteur, *ne constitue pas une figure de la réciprocité* comme on l'écrit parfois ; *elle est l'effet subjectif de l'incapacité de rendre* au contraire, d'une impossible réciprocité qui assujettit le bénéficiaire au désir de celui qui l'oblige, et donne à la richesse allouée son caractère providentiel. Cette formulation permet d'éviter les impasses où ramène irrésistiblement, selon nous, l'analyse du phénomène en termes d'« échange réciproque » d'un bien « politique » ou « social » contre un bien « économique ». En définitive, on notera que la notion de manne

10. Voir M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996 : 54-60.

permet simplement de qualifier la richesse engagée dans n'importe quelle figure de la dépendance redistributive, telle que celle-ci fut mise en évidence par K. Polanyi¹¹ et vigoureusement formalisée par C. Meillassoux par exemple¹². Elle pourrait contribuer à l'analyse du lien social que ces auteurs ont su mettre en lumière, en permettant d'en envisager la structure subjective qui nous préoccupe et n'avait guère retenu leur attention.

Le maître de clientèle oblige ainsi tous ceux auxquels il offre des richesses, dès lors que celles-ci prennent à leurs yeux la forme d'une faveur qu'ils savent ne jamais pouvoir rendre et qu'on ne leur demandera jamais de rendre pourvu qu'ils soient fidèles (de même que les croyants ne sauraient rendre aux dieux à hauteur de ce qu'ils croient leur devoir, quelle que soit l'ampleur des sacrifices qu'ils consentent pour attester leur fidélité). Les largesses de J.R. ne devaient rien aux « lois » du marché, pas plus qu'à celles de l'État, elles dépendaient de la sollicitude et de la disposition subjective du trafiquant, de sa générosité sinon de son caprice. C'est en ce sens qu'elles revêtaient selon nous le caractère d'une manne, allouée à des obligés auprès desquels le trafiquant incarnait, *ipso facto*, cette double figure de la Providence et du Commandeur commune à tous les pères imaginaires, et il était normalement dénommé, aimé ou redouté comme tel par des milliers d'habitants, modestes pionniers ou non, de la région de São João : « *É um pai para nós.* »

Nous sortons ici de l'univers de la marchandise, pour pénétrer au cœur de ce qui fonde la légitimité d'une autorité qui n'a rien à voir, par ailleurs, avec la loi légale : la légitimité *clientéliste*. Autour d'elle se structurent des réseaux de réseaux, hiérarchisés et informels à la fois, profondément opaques aux yeux de ceux qui ne leur appartiennent pas, mais capables de hanter la vie économique, sociale et politique jusqu'à paraître en commander de part en part la dynamique et les orientations. « “Nous vivons mystérieusement”, confiait un zaïrois à J.-F. Bayart, pour expliquer l'économie de son pays » et en faire valoir les exigences obscures¹³. Puissance inquiétante en effet, s'il est vrai qu'elle peut résulter d'une activité légale aussi bien que criminelle, sa légitimité étant *indifférente au droit* dans son principe. Cette légitimité surgit irrésistiblement dès l'instant où une personne quelconque, indépendamment de toute institution, se trouve en mesure d'assumer conjointement et en son nom propre, a) l'offre

11. Voir K. POLANYI, *Primitive, Archaic and Modern Economics* (G. Dalton ed.), New York, Doubleday, 1968, 346 p.

12. Voir C. MEILLASSOUX, Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance, *Cahiers d'études africaines*, 4, 1960 : 38-67, et *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975, 251 p.

13. J.-F. BAYART, « Le “capital social” de l'État malfaiteur, ou les ruses de l'intelligence politique » : 63, in J.-F. Bayart, S. Ellis et B. Hibou, *op. cit.*

providentielle de bienfaits à un entourage qu'elle protège, b) la menace des autres et le châtement des bénéficiaires infidèles, s'ils venaient à trahir la loi idéale que cette personne incarne par là, auprès d'eux. On sait que les deux fonctions – bienfait et châtement, promesse de bien et menace de mal –, définissent en définitive le principe de légitimité de n'importe quel ordre social (elles se distribuent d'ordinaire en une composition d'institutions multiples, judiciaires, religieuses, exécutives, qui font le charme des civilisations)... Mais le patron de *clientèle* lui – c'est sa définition – se présente justement comme une personne prompte à subvertir n'importe quel édifice *institutionnel*, en incarnant ces fonctions universelles dans sa *personne* propre. Ce faisant, il agit à la façon de n'importe quelle figure paternelle et s'en trouve crédité, par ceux qu'il oblige, de la faculté toute paternelle de dire où se trouvent le bien et le mal, *quand même sa parole viendrait contredire les prescriptions de la loi légale*... Cette capacité à subvertir le droit aussi bien que le marché spécifie la nature *clientéliste* des liens d'allégeance tissés autour de la personne du patron de clientèle par la dévolution de sa manne, par opposition aux liens redistributifs légaux que M. Weber, par exemple, qualifiait de « patrimoniaux »¹⁴.

La corruption comme neutralisation de l'État

Les liens clientélistes sont indifférents aux prescriptions de la loi légale, mais ils n'en abolissent pas pour autant les effets, pas plus qu'ils n'affectent l'existence sociale de l'État au revers duquel les clientèles croissent et se multiplient. Ces liens peuvent être fortuitement et indifféremment légaux ou illégaux, mais ils peuvent aussi se constituer organiquement à la faveur de la subversion des lois, lorsqu'ils résultent de leur instrumentalisation : lorsque les lois ne sont plus que « des repères à contourner, des pivots autour desquels s'inventent des procédures pour développer des relations nouvelles » comme l'écrit B. Hibou¹⁵. Dans le cas des trafiquants de drogue qui nous intéresse, où les liens se tissent autour d'activités criminelles constituant un viol et non une subversion de la loi, le problème se pose aux trafiquants de se soustraire aux rigueurs de la loi légale, en neutralisant par exemple ceux qui sont chargés de l'appliquer et de la faire respecter. Ils prennent alors l'initiative de corrompre les représentants de l'État selon une procédure qui vaut pour le dévoiement de toute institution : ils invitent un fonctionnaire à renoncer à exercer sa charge à leur rencontre,

14. Voir Max WEBER, *Économie et société*/1. *Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 1995 (1956) : 285-349.

15. B. HIBOU, « Le "capital social" de l'État falsificateur, ou les ruses de l'intelligence économique » : 136, in J.-F. Bayart et al, *op. cit.*

en lui faisant valoir a) la *promesse* d'un *bien*, d'un service ou d'une richesse particulièrement désirables et providentiels, ou au contraire b) la *menace* d'un *mal* terrible, y compris la mort. Ils n'envisagent pas d'acheter ici « le pouvoir » comme on le dit souvent – sinon ils jouiraient de ce pouvoir dont ils deviendraient propriétaires et l'exerceraient eux-mêmes, à la façon des charges vénales de l'Ancien Régime. Ils n'achètent pas non plus « le fonctionnaire » qui, au sens strict, deviendrait leur esclave... Ils achètent au fonctionnaire un service précis : son renoncement à exercer sa charge contre eux, *tout en continuant de l'occuper* puisqu'il ne leur servirait à rien qu'il démissionne. Le terme de « trahison » n'est pas trop fort pour qualifier le comportement des représentants de l'État corrompus, quoique le forfait lèse moins les autorités hiérarchiques du fonctionnaire, comme l'écrit J. Cartier Bresson¹⁶, que l'idéal même de l'État qu'il s'est engagé à servir, situé au-delà de sa personne comme de celle de ses supérieurs.

Quelle que soit sa forme, la corruption suppose en effet le reniement par le fonctionnaire de l'engagement subjectif qu'il est réputé avoir contracté au service des idéaux de l'État. Elle implique alors du même coup a) un *reniement* de l'idéal de bien public légitimant universellement l'exercice du pouvoir d'État, quelle que soit sa figure historique, et en conséquence b) une *trahison* des populations qui respectent l'État aussi loin que son activité semble répondre, à leurs yeux, aux exigences d'un tel idéal. Soulignons au passage que l'existence sociale de l'État ne résulte pas de la violence, mais bien de la *croissance* des populations selon laquelle l'exercice du pouvoir d'État procède d'une figure quelconque de l'idéal du bien public, où sa légitimité peut seulement se trouver fondée... Il s'agit là, selon nous, d'un fait anthropologique touchant la nature de l'État et non d'une opinion morale ; un fait qui, s'il n'était pas pris en considération dans l'analyse de la corruption, rendrait le phénomène incompréhensible. Les effets *moraux* de la trahison de l'idéal du bien public sont comme tels des effets *sociaux* : du succès ou de la faillite de l'identification aux idéaux résulte l'éclosion ou le délitement des croyances collectives, et donc des institutions (souvent dans la violence). La dimension morale appartient à la substance des pratiques corruptives comme à celle de la manne, ce qui explique peut-être que les sciences sociales positives éprouvent quelques difficultés à saisir le principe de l'une comme de l'autre.

16. Jean CARTIER-BRESSON, Causes et conséquences de la délinquance financière « grise » : le cas de la corruption, *Noir, gris, blanc, les contrastes de la criminalité économique, Les Cahiers de la Sécurité intérieure*, 36, 1999 : 63-90, 68. Voir aussi : Les analyses économiques des causes et des conséquences de la corruption : quelques enseignements pour les PED, *Mondes en Développement*, XXVI, 1998 : 25-40, 27.

Toute légitimité relève de la foi et les criminels corrupteurs le savent bien, qui s'arrangent pour qu'un fonctionnaire trahisse moins l'idéal de l'État par cupidité, que par adhésion à l'idéal clientéliste qu'ils représentent (croyance contre croyance). S'ils y parviennent, leur argent n'achète plus rien alors, puisqu'il prend la forme d'une manne dont la dévolution emporte, dans l'ordre symbolique, la conversion du fonctionnaire – quelle que soit la vacuité apparente du *credo* clientéliste (la profession de foi des obligés de São João par exemple, fonctionnaires ou non, est toujours réductible au même énoncé rudimentaire : « je crois en J.R., c'est un homme fort et bon qui me protège ; il viole la loi légale mais il sait où se trouve le bien (la loi idéale) et je dois le servir »... En règle générale il est vrai, les criminels se moquent des croyances de ceux qu'ils corrompent : ils se satisfont de la cupidité des fonctionnaires comme garantie de leur loyauté, pourvu qu'au-delà de la personne de ceux-ci, les hors-la-loi parviennent à neutraliser les effets de la loi légale. S'ils ne réussissent pas à garantir cette loyauté par l'adhésion ni par la cupidité, alors les criminels séducteurs se font menaçants, et promettent un *mal*. Ils menacent et tuent : « Cher collègue ! Henrique. Fidèle [?]. Nous espérons que tu respecterais notre arrangement. Tu sais de quoi il s'agit ! Non ? Tu le sais oui Henrique, c'est toi qui l'as oublié. Pas nous. Tu avais promis de nous informer sur toute enquête à notre sujet. Notre grande chance, c'est que tu as un prix – très bas – tu ne vaux même pas un paquet de cigarettes. Tu te souviens que tu nous as aidés dans certaines situations difficiles ? Où nous gagnions des millions et toi des centimes ? Henrique est tellement niais [*otário*] qu'il ne s'est même pas aperçu qu'il était utilisé. Il s'est vendu pour : des paquets de cigarettes – des petites bières – du whisky et quelques litres d'essence. Tu n'es rien pour nous, pour la police parce que tu suspends la vie de tes collègues à un cheveu. Tout ça va te coûter très cher, tes jours sont comptés parce que tu n'as pas respecté l'arrangement ([*vida jaz*])¹⁷. »

Un sujet peut se trouver engagé par sa fidélité à divers idéaux, l'État, aux patrons de clientèles, à sa famille, répondant aux exigences de *credo* éventuellement antagoniques, chaque fois qu'il ne peut servir l'un sans trahir l'autre, tels Antigone et Créon. Ces *credo*, comme toute croyance, sont par ailleurs exposés à une subversion susceptible de les ruiner tous ensemble, par le simple effet de l'exercice marchand et de la prévalence de l'intérêt. On entrevoit alors la complexité de l'univers moral où se

17. Ce message fut trouvé dans un tiroir du commissariat de police civile de São João par les agents de police fédérale en 1991, il avait été adressé quelques mois plus tôt par des policiers trafiquants à un certain Henrique. Nous ignorons si ces policiers étaient liés à J.R. (*documentation Police fédérale Porto Velho, procès A.R.*).

déployaient les stratégies sociales dans les régions de forte corruption de l'État, donc à forte audience clientéliste, où l'on vit « mystérieusement » à l'excès. Feindre de croire en la parole des uns ou des autres ou se taire, autrement dit respecter ou intérioriser une autocensure vigoureuse, peuvent devenir une exigence impérieuse de la subsistance sociale, sinon physique.

J.R. pour sa part, ne croyait évidemment pas en l'État, mais il pouvait souhaiter que celui-ci demeurât stable, dans l'intégrité de son organigramme, tout en étant sous son contrôle et strictement paralysé dans l'accomplissement des fonctions qui le menaçaient. Le trait est probablement commun à tous les hors-la-loi : leur existence sociale est seconde et parasitaire relativement aux populations parmi lesquelles ils prospèrent en prédateurs, elle est suspendue à l'existence de la société où ces populations subsistent *dans* leurs lois, et donc paradoxalement, à l'État qui garantit ces lois et que les hors-la-loi n'imaginent guère renverser, même lorsque ses fonctionnaires les harcèlent avec férocité... En définitive, les criminels se comportent vis-à-vis de l'État dans son ensemble de la même façon qu'à l'égard de chacun de ses représentants qu'ils corrompent individuellement : il s'agit de faire en sorte que l'État *renonce à exercer sa fonction contre eux, tout en continuant d'occuper sa place*. J.R. a corrompu et menacé, exécuté ou fait exécuter ses menaces à l'encontre de représentants de l'État ; mais il n'avait pas avantage à discuter publiquement la légitimité de cet État en faisant de la politique, et il n'a probablement jamais imaginé servir un tel idéal (ce qu'il n'aurait pu faire sans contredire le principe de son projet clientéliste) ; en revanche la politique l'a servi dans son entreprise de neutralisation de l'État, tout en lui permettant de démultiplier son prestige et son audience sociaux.

Il mobilisa les ressources de sa puissante légitimité clientéliste pour la faire valoir dans le champ politique légal, en se faisant élire à la députation fédérale de l'Union. Il occupa alors lui-même une charge publique lui permettant de compléter avantageusement sa stratégie de neutralisation de l'État, de contrôler ès qualités les décisions et nominations publiques utiles pour ses affaires, tout en jouissant de l'immunité judiciaire conférée par son mandat parlementaire. Nombre d'électeurs modestes ont même pu percevoir l'ensemble de ce processus, paradoxalement, comme une forme de revitalisation de l'autorité et de la légitimité de l'État : après tout, J.R. faisait coïncider sa légitimité clientéliste avec celle, légale, de la représentation populaire dans l'État. Il faisait fusionner les deux idéaux et se soumettait ainsi à l'impératif populiste dont la devise pourrait s'énoncer partout comme au Brésil « *rouba mas faz* », soit littéralement : « il vole mais il fait quelque chose », autrement dit, *il viole la loi légale mais il fait quelque chose pour nous, conformément à la loi idéale*.

Les structures locales de l'État furent progressivement vidées de leur substance, certains postes de commande stratégiques furent investis par des trafiquants ou neutralisés par la corruption ou la menace de mort, mais cela n'a pas provoqué de réaction sociale, politique, ni judiciaire particulière : les populations semblaient vivre en paix dans une situation de relative stabilité sociale et politique (il y avait comparativement peu de délinquance à São João), dans une certaine prospérité économique même. Les trafiquants avaient conquis légalement leurs charges au Conseil municipal, et forts d'un incontestable soutien populaire, ils ne doutaient pas plus que leurs administrés d'être à leur place dans l'enceinte des édifices publics. Une censure ouverte ou tacite régnait lourdement parmi les populations, il est vrai, concernant l'information sur les activités occultes de leurs représentants – fût-ce pour préserver le confort de tous ceux qui n'en voulaient rien savoir... L'arrestation du frère du député fédéral en possession d'une demi-tonne de cocaïne a fait voler cette censure en éclats et mis en danger la *pax traficana* en vigueur à São João : on conçoit qu'elle ait entraîné la convocation d'une réunion exceptionnelle du Conseil municipal¹⁸.

Corrompre est la préoccupation de n'importe quel criminel situé à l'extérieur de l'État, dès lors qu'il est exposé à sa sanction et soucieux de s'y soustraire. Certains, comme J.R., sont en mesure de régler le problème en s'installant à l'intérieur de l'État : les criminels deviennent alors eux-mêmes représentants de l'État, et rien ne les empêche d'accroître leurs rentes illégales en usant d'une autre forme générique de corruption qui leur était jusqu'alors inaccessible : ils peuvent ajouter aux revenus du trafic, ceux provenant du détournement du bien public mis légalement à leur portée. Le sénateur Olavo Pires par exemple¹⁹, dont la fortune résultait comme J.R. de l'import-export de la cocaïne bolivienne, détournait des lots de médicaments et matériels sanitaires du ministère de la Santé pour les distribuer gracieusement dans le cadre de sa « Fondation Olavo Pires ». Il

18. Nous n'avons retenu à São João que le cas du député fédéral J.R., sans doute le plus important trafiquant de la municipalité, et le seul qui se soit engagé si loin et spectaculairement dans la conquête des charges de l'État ; à ce titre, il nous a paru exemplaire. Notre propos ne doit cependant pas faire illusion, la famille R. n'était pas seule maîtresse du jeu trafiquant à São João où, comme dans les autres municipalités du Rondônia, plusieurs réseaux trafiquants agissent indépendamment les uns des autres, soucieux d'un respect mutuel élémentaire garantissant leur discrétion. Nous avons étudié le cas d'au moins deux autres grands trafiquants opérant à São João (sans compter, donc, ceux qui travaillent à la commercialisation occasionnelle de quelques kilogrammes de cocaïne). Ces hommes investissaient localement dans le commerce urbain ou l'élevage bovin, mais n'entretenaient aucune relation avec l'économie régionale du café et se tenaient discrètement à l'écart de la vie publique et politique, donc de J.R. Ce dernier a vu son mandat fédéral cassé suite à l'arrestation de son frère, mais n'a pu être directement condamné.

19. Ami de J.R. et grand trafiquant comme lui, Olavo Pires serait probablement devenu gouverneur du Rondônia s'il n'avait été assassiné la veille de son élection.

abusait de son pouvoir légal pour convertir un bien public en manne allouée en son nom propre, de sorte que les produits auxquels les personnes devaient accéder en vertu de leur simple citoyenneté, se trouvaient métamorphosés en faveur personnalisée. Les populations devenaient les obligées débitrices de la personne du trafiquant-sénateur bienfaiteur ; elles étaient destituées, *ipso facto*, de leur subjectivité citoyenne égalitaire. Ces détournements, communs au Brésil et ailleurs, étaient indépendants de l'activité criminelle d'O. Pires, qui agissait par là en simple sénateur corrompu et non en trafiquant : le criminel était devenu représentant de l'État, et son comportement ne se distinguait pas de celui du président angolais Eduardo dos Santos par exemple, qui captait des fonds internationaux et débudgétisait indirectement les ministères de son gouvernement pour allouer la richesse publique au nom de sa « Fondation E. dos Santos »²⁰ ; l'opération de conversion du bien public en manne personnalisée est strictement identique.

Cette évolution au terme de laquelle des hors-la-loi tels J.R. ou Pires peuvent devenir représentants de l'État ne constitue qu'une des figures de la dite « criminalisation de l'État ». Il nous faut envisager à présent la trajectoire inverse au terme de laquelle des représentants de l'État s'engagent, directement ou indirectement, dans des activités criminelles.

Des représentants de l'État deviennent criminels

La corruption comme abus du pouvoir d'État

La forme de corruption exercée par Pires avec les médicaments du ministère de la Santé, ou par E. dos Santos pour alimenter lui aussi une fondation privée portant son nom (et vouée à *porter son nom*), diffère de celle qui avait retenu notre attention jusqu'à présent. Il ne s'agit plus pour un criminel extérieur à l'État d'en *neutraliser* le pouvoir, mais pour un fonctionnaire appartenant à l'État d'user de son pouvoir à des fins personnelles, qui contredisent les fins idéales de l'État qu'il s'est engagé à servir : c'est-à-dire d'en *abuser*. *Neutralisation* et *abus* du pouvoir se présentent, selon nous, comme deux modalités génériques du reniement des idéaux de l'État, aisément différenciables par la source des rentes illégales qu'elles permettent d'accumuler. Les criminels extérieurs à l'État puisent leurs revenus à des sources indépendantes de l'État (trafics, prostitution, vol, etc.), et la corruption se présente pour eux comme une opération de désamorçage de la répression ; elle n'autorise pas par elle-même la captation de rentes,

20. Voir Christine MESSIANT, La Fondation Eduardo dos Santos (FESA) : À propos de l'« investissement » de la société civile par le pouvoir angolais, *Politique africaine*, 73, mars 1999 : 82-101.

elle est même *coûteuse* pour ceux qui en prennent l'initiative. Mais lorsque des fonctionnaires puisent des revenus illégaux dans le Trésor public (directement, ou en amont ou en aval du Trésor, sous quelle que modalité que ce soit, au détriment des destinataires de droit de la richesse), alors la corruption *est* l'opération même de captation de rentes, elle *rapporte* à ceux qui en prennent l'initiative. Étant donnée la force de la loi, disons qu'il y a ceux qui se situent en dehors et s'emploient à la neutraliser, et ceux qui la chevauchent et s'efforcent d'en détourner les fins à leur avantage.

Cette dernière opération permet de qualifier un fonctionnaire ou un élu de corrompu, mais elle ne suffit pas à en faire un criminel... Il ne suffit pas que les représentants de l'État abusent de leur pouvoir et détournent les fonds publics en effet, pour qu'ils accomplissent la trajectoire qui nous intéresse, au terme de laquelle ils deviennent eux-mêmes criminels. À tort ou à raison, l'usage réserve cette qualification à ceux qui jouissent des revenus d'activités illégales *indépendantes de leurs attributions officielles*, tels le vol, le trafic de stupéfiant, la prostitution, etc. Autrement dit, les fonctionnaires deviennent criminels, *ès qualités*, lorsqu'ils abusent de leurs pouvoirs, non pour détourner des fonds mais pour placer des activités criminelles sous leur tutelle, afin d'en partager les revenus avec les hors-la-loi, ou lorsqu'ils s'y engagent directement à moindre risque, sous couvert de leurs fonctions.

La mise sous tutelle des activités criminelles

Le placement de criminels sous tutelle de représentants de l'État a prévalu longtemps au Mexique par exemple, et se développe à grande échelle en Chine où des fonctionnaires *abusent* collectivement de leur pouvoir, en réseaux, pour imposer aux hors-la-loi le prix de leur propre *neutralisation* en tant que représentants de l'État²¹. Luis Astorga interprète ce comportement des représentants de l'État comme la levée d'une « taxe illégale »²², là où Jean Riveois perçoit plutôt l'opération d'un « racket légal »²³... « Racket blanc » ou « impôt noir », ces expressions désignent la situation où des représentants de l'État s'avèrent en mesure d'*abuser* de leurs pouvoirs pour imposer eux-mêmes le prix de leur *renoncement* à l'exercer. Les deux

21. Voir Jacques ANDRIEU, Chine : une économie communautarisée, un État décomposé, *Revue Tiers Monde*, t. XXXVII, n° 147, juillet-septembre 1996 : 659-687. Guilhem Fabre développe une critique conjointe des approches culturalistes (J. Andrieu) et fonctionnalistes (J.-L. Rocca) de la corruption chinoise, dans une perspective comparable à la nôtre ; voir G. FABRE, *Décentralisation, corruption et criminalisation : la Chine dans une perspective comparative* ; séminaire MOST-IRD, Paris, mai 2000, dactyl., 18 p.

22. Luis ASTORGA, *Drug trafficking in Mexico*, rapport du 2^e séminaire annuel Most-Unesco, Rio de Janeiro 1998, dactylographié, 36 p.

23. Jean RIVELOIS, Drogue, corruption et métamorphoses politiques (application à une comparaison Mexique-Brésil), *Revue Tiers Monde*, t. XL, n° 158, avril-juin 1999 : 280.

formes génériques de corruption s'articulent intimement dans ce dispositif, où le bénéfice de l'*abus* de pouvoir se confond avec le débours consenti par les criminels pour le *neutraliser*. Le prix de la corruption est certes imposé par les représentants de l'État eux-mêmes (abus de pouvoir), mais le contenu de la transaction corromptive demeure quant à lui identique (neutralisation), puisque les fonctionnaires, une fois payés, renoncent à exercer leur charge tout en continuant de l'occuper : ils s'auto-neutralisent²⁴. Les représentants de l'État s'ouvrent ainsi l'accès aux rentes d'origine criminelle, et les deux sources de rentes illégales (activités criminelles et détournements de fonds publics) confluent dans un réservoir virtuellement unique, placé sous l'autorité personnelle du corrompu criminel. Elles peuvent alimenter alors des opérations paradoxales, comme ce gouverneur d'un État fédéré mexicain, qui avait transféré l'argent reçu de narcotrafiants sur les comptes de son État pour en renflouer opportunément les caisses. Les flux des deux rentes étant devenus communicants, tous les circuits deviennent imaginables, du renflouement de l'activité criminelle par l'impôt au renflouement opportun du Trésor par le trafic, au gré des exigences conjoncturelles du populisme. Le populisme est une loi de structuration du champ politique, là où la subsistance sociale des populations dépend de réseaux clientélistes alimentés sur les fonds d'un État dont la direction légale procède de l'élection : l'origine criminelle des ressources allouées par le gouvernement, pour *porter le nom* du gouverneur, est indifférente.

L'engagement dans les activités criminelles

Certains réseaux de représentants de l'État ne s'en tiennent pas au contrôle des activités criminelles et au partage des bénéfices. Leurs membres franchissent un pas supplémentaire lorsqu'ils exploitent les prérogatives de leurs fonctions officielles pour réaliser eux-mêmes, directement, une opération criminelle. Le glissement pourrait être illustré par un groupe de policiers civils de São João, qui confectionnaient de la fausse cocaïne à base de maïzena, destinée à l'incinération légale en présence du juge, tandis qu'ils vendaient la vraie cocaïne pour leur compte²⁵. Ces pratiques sont

24. Cela suppose un rapport de force historique particulier entre l'État et les criminels ; les cas mexicains et chinois laissent penser que le phénomène n'est pas étranger à l'existence d'une autorité puissante d'un parti unique sur l'État. Au Brésil en revanche, les fonctionnaires corrompus ne peuvent se constituer en bande pour « taxer » systématiquement les trafiquants qu'au niveau de la petite distribution urbaine ; plus haut dans la hiérarchie, ce sont les trafiquants qui imposent aux fonctionnaires le prix de la corruption. Un officier de police militaire du Mato Grosso surnommé « Rambo », qui s'était cru assez fort pour imposer aux trafiquants le prix de son silence (200 000 US\$ pour fermer les yeux sur une livraison), fut mitraillé avec sa famille à Rondôpolis, lors de notre enquête en 1995.

25. Ils contraignaient un ancien « chimiste », familier des laboratoires boliviens, à fabriquer le produit, en menaçant de le remettre en prison sur la foi d'un faux dossier. Celui-ci sacrifiait un kilogramme de véritable cocaïne pour obtenir environ dix kilogrammes de maïzena réagissant positivement aux tests au cobalt. Christian GEFFRAY, *op. cit.* : 87-91. Porto Velho, Forum de Justiça, *procès 188/94*.

d'autant plus préoccupantes naturellement, que les fonctionnaires engagés occupent des fonctions plus centrales et élevées dans la hiérarchie de l'État, tel ce secrétaire d'État à l'Intérieur et à la Justice du Rondônia, surpris sur un laboratoire bolivien en compagnie de Olavo Pires alors qu'il négociait avec des trafiquants²⁶. En Bolivie justement, l'engagement de fonctionnaires dans le narcotrafic fut longtemps le fait de réseaux militaires remontant jusqu'à l'état-major... Au-delà de l'Amérique et dans d'autres activités que le trafic de stupéfiants, J.-F. Bayart mentionne l'existence d'importants réseaux de fonctionnaires contrebandiers en Gambie, au Togo, au Bénin, en Guinée Équatoriale, au Burundi, en Somalie, et nous pourrions ajouter la Chine (militaires contrebandiers)²⁷, ou rappeler l'engagement de hautes autorités de certains pays africains dans le faux-monnaillage, les trafics d'exportation de main-d'œuvre ou de prostituées, de diamants ou pierres semi-précieuses, d'ivoire ou de viandes et peaux d'animaux sauvages etc.²⁸

Cette criminalisation des *sources* de rentes illégales de certains représentants de l'État, laisse supposer que les procédures classiques de l'abus de pouvoir – le détournement de fonds dans le cadre de ce que J.-F. Bayart appelle l'« État kleptocrate » –, ne suffisent plus au bonheur rentier des élites fonctionnaires. Les sources traditionnelles des mannes clientélistes viennent à se tarir, et de nombreux auteurs situent ce phénomène à la genèse de l'élargissement contemporain du champ de l'abus de pouvoir, où des réseaux de fonctionnaires entreprennent de placer les activités criminelles sous leur contrôle, lorsqu'ils ne s'y adonnent pas directement eux-mêmes, dans le cadre de ce que le même auteur qualifie d'« État malfaiteur »²⁹. Il est logique de supposer en effet, que le tarissement de la source des rentes étatiques traditionnelles accroisse simultanément a) l'audience sociale de certains criminels pourvoyeurs de manne (jusqu'à leur permettre d'entrer dans l'État), et b) la tentation pour certains représentants de l'État de capter eux-mêmes ces richesses criminelles (en abusant du pouvoir d'État). Criminels et fonctionnaires sont susceptibles de se rapprocher

26. C. GEFFRAY, *op. cit.* : 106-108. Porto Velho, Forum de Justiça. *Process M.A. da Silva Souza*, fl. 638-640.

27. « [D]ans la province du Guandong, en 1994, les organes de sécurité, de la police armée et toutes leurs unités subordonnées ont été sommées de "cesser de gérer ou d'acquérir des participations dans divers lieux de loisirs, y compris les saunas, les salons de massage et de coiffure". L'inspection générale du ministère de la Sécurité a pris les mêmes dispositions au niveau national pour mettre fin au développement de "clubs de loisirs et de casinos prospères grâce à leurs liens avec la police locale", qui soutenaient d'anciens détenus compromettant la campagne contre la criminalité », *China Daily*, 18 oct. 1994, cité par G. FABRE, *op. cit.* : 14.

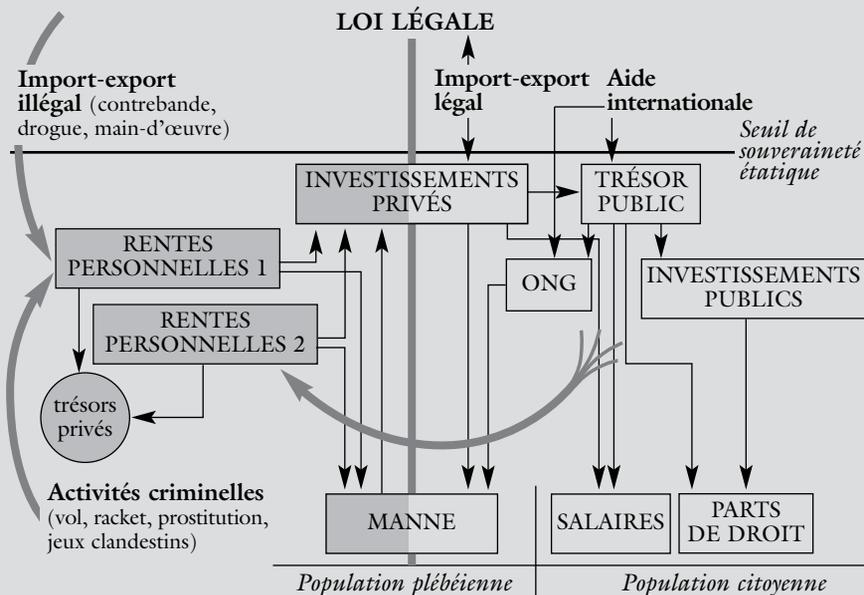
28. Voir J.-F. BAYARD, S. ELLIS et B. HIBOU, *op. cit.*

29. Faire de l'État lui-même l'auteur du « méfait » demeure cependant, de notre point de vue, abusif : là encore, il n'y a pas d'État faux-monnaieur aussi longtemps qu'une Annexe aux ministères des Finances consacrée à l'impression et à l'administration de la fausse monnaie n'est pas officiellement inaugurée. En ce sens, l'État kleptocrate n'existe pas non plus : il n'existe que des réseaux de fonctionnaires dépositaires de certaines charges dans l'État, et qui en abusent pour voler, ou imprimer de la fausse monnaie.

alors, de se rencontrer et travailler ensemble à la faveur de ce processus, tandis que la rivalité pour l'accès aux sources de rentes s'exaspère. La rivalité atteindrait un seuil de rupture lorsqu'un groupe viendrait disputer militairement l'accès des sources de rentes aux élites qui contrôlent l'État. Un groupe armé pourrait subsister alors, grâce aux ponctions qu'il parviendrait à exercer sur les richesses, au soutien éventuel de puissances marchandes ou politiques extérieures intéressées aux mêmes richesses (ou animées par d'autres fins)... En tout état de cause, il pourrait difficilement subsister dans la sédition, à moins de légitimer son intervention dans l'idéal par l'invocation d'une nomination communautariste quelconque. L'ethnie demeure un de ces noms, en Afrique et ailleurs (principe d'identification collective), en vertu duquel une fraction des populations d'obligés *sevrés de la manne*, peut prendre ou reprendre l'initiative pour intervenir sur une scène politique structurée par le clientélisme.

Nous pourrions compléter le schéma de la figure 1 en y ajoutant la source traditionnelle de rentes illégales, le pillage des qualités du Trésor public alimentant des « rentes personnelles 2 », indépendante de l'activité criminelle proprement dite composant les « rentes personnelles 1 » (trafic nationaux et internationaux, vol, racket, prostitution, etc.). Nous obtiendrions une image globale des flux de richesses, de leurs sources et de leur destin, de part et d'autre de la loi légale.

Figure 2
Source et destin des rentes illégales



Commentaire de la figure 2

Tous les flux de richesses figurant dans la sphère légale sur ce schéma, sont susceptibles d'être déviés pour alimenter des « rentes personnelles 2 » dans la sphère illégale, chaque détournement constituant une des multiples figures de l'abus de pouvoir (abus de biens sociaux, détournement de fonds, surfacturation ou sous-facturation d'importation et d'exportation etc.). Le destin des rentes « 1 » et « 2 » demeure identique bien que leurs sources diffèrent : elles sont également susceptibles d'être converties en trésors privés, en manne, ou réinvesties dans la sphère marchande légale où elles sont blanchies. Dans tous les cas, la manne additionnée aux capitaux est pareillement capable de polariser une différenciation dans l'économie légale à l'avantage des gros clients allocataires de la manne, quelle que soit sa source.

Par ailleurs, deux grands réservoirs de richesses se trouvent situés de part et d'autre de la ligne de démarcation constituée par la loi légale : les rentes personnelles illégales (1 et 2) d'un côté, et le Trésor public de l'autre, tel qu'il est supposé être administré dans un État techniquement fiable aux yeux de la communauté internationale contemporaine où il s'insère. La richesse distribuée à partir de chacun de ces réservoirs revêt à son tour deux formes distinctes, car les richesses provenant légalement du Trésor ne ressemblent pas aux mannes allouées dans la sphère illégale. Elles se présentent sous forme de parts attribuées en vertu d'une loi légale de répartition écrite, qui ne revêtent pas le caractère de bienfaits délivrés à des bénéficiaires obligés. Pour autant qu'il est distribué selon la norme de l'État moderne en effet, le bien public est composé d'un ensemble de parts remises en droit à des citoyens (payant des impôts), en mesure de s'autoriser de la même loi légale pour revendiquer leur quote-part dans le partage : l'attribution de leur *part de droit*. Autrement dit, les richesses qui sortent du Trésor public des États contemporains, selon la lettre de leurs lois, ne sont pas des « bienfaits » créditables à une personne incarnant la Providence, mais des parts de droit créditables au seul exercice de la loi légale ; ce ne sont donc pas des mannes³⁰.

Manne et part de droit, ces deux formes de la richesse non marchandes, allouées en vertu de deux principes distincts de répartition, instituent enfin des populations dont la structure subjective est, elle aussi, radicalement différente, puisque le peuple des citoyens n'est pas équivalent à la

30. Contrairement à ce que suggère l'expression malheureuse d'« État-Providence ». Les fonds publics alloués aux associations tendent à revêtir le caractère d'une manne légale (non illégale), lorsque les ONG nationales se présentent comme les nouveaux opérateurs institutionnels, extra-étatiques, du clientélisme d'État.

population sujette des obligés. Les deux populations ne sont certes pas séparées physiquement, elles pourraient même à la limite coïncider, cela n'empêcherait pas que la question se pose à chacun de son identification alternative comme *client* (plébéien) ou comme *citoyen* dans l'État. Les conditions de subsistance pèsent lourd alors sur ce que chacun *croit* être, surtout pour celui qui n'est pas en mesure de subsister décentement sur la base de son seul *salaire* (revenu monétaire légal) et de ses *parts de droits* (allocations et services étatiques légaux, à supposer qu'ils existent), et qui dépend drastiquement des *mannes* (allocations et services clientélistes personnalisés, légaux ou illégaux)...

On notera que les trois formes de richesses allouées à la masse de la population, la manne, le salaire légal et les parts de droit, correspondent aux trois composantes de la rémunération réelle du travail distinguées par A. Morice dans le BTP au Brésil par exemple³¹. L'auteur interprète l'insuffisance notoire des revenus légaux (salaires et parts de droit) comme un phénomène structurel, qui rend indispensable l'allocation supplémentaire de faveurs à la discrétion des employeurs, condition de la mobilisation paternaliste de la main-d'œuvre. La manne patronale n'est pas reconnue sans être nécessairement illégale, elle relève de ce qu'on appelle communément l'« informel ».

L'État moderne comme croyance

Nous avons réfléchi jusqu'à présent comme s'il allait de soi, en quelque sorte, que le Trésor public fût pillé par ceux qui en avaient la charge et l'administraient au nom de l'idéal de l'État. Comme si la loi légale et la constitution écrite des États étaient décrochées de toute loi idéale, et qu'en conséquence, *grosso modo*, personne n'y crût : pas plus aux idéaux proclamés de l'État qu'au destin légal du Trésor public. Comme s'il allait de soi que la foi collective alimentant la légitimité des autorités publiques ne pouvait procéder en réalité, quelle que fût la configuration juridique des États et le discours de leurs représentants, que de l'allocation des mannes circulant par-devers l'État et la lettre de ses lois, dans les clientèles polarisées par des personnages puissants, aimés ou redoutés de la foule obscure ou colorée de leurs obligés. Comme si ces personnages pour leur

31. *Recherches sur le paternalisme et le clientélisme contemporains...*, op. cit. : 114. L'auteur distingue le salaire proprement dit, porté sur la feuille de paye, le « salaire différé », composé de parts de droit dont l'administration est déléguée aux patrons (Fonds de garantie pour temps de service, congés payés, treizième mois « à quoi pourront s'ajouter des indemnités de chômage versées par l'État », etc.), et la « rémunération clandestine » correspondant à – et fonctionnant comme – une « manne ».

part, n'avaient pas engagé leur carrière dans l'État pour y servir ses idéaux, mais parce que le contrôle des charges de l'État se présentait comme une exigence stratégique de l'accès aux rentes convertibles en trésors privés, en capital et en manne. Comme si le contrôle de l'État enfin, ne présentait d'autre enjeu que d'être une condition de cette promotion clientéliste, de sorte que les patrons de clientèles, sans abdiquer du bien public, en interprétaient l'idéal de telle sorte qu'ils vouaient irrésistiblement sa version officielle proclamée à la subversion populiste, avec l'assentiment partagé et parfois passionné des populations. Nous ne nous sommes pas interrogé enfin, sur le fait que cette version officielle du bien commun, revendiquée publiquement comme idéal par les représentants de l'État, donc réputée commander l'existence sociale de l'État, était partout conditionnée par la figure dominante internationale de l'État dit « de Droit », où la richesse commune est assujettie à une loi de répartition légale.

Comment concevoir ce décalage entre les lois de l'État et les pratiques clientélistes, si l'on admet que la référence à l'État de Droit ne peut être réductible à l'effet d'une « conditionnalité » nouvelle de l'aide internationale, à une simple figure de la dépendance mondiale de l'Occident ? On ne saurait méconnaître l'existence d'une aspiration démocratique au droit parmi les populations, au-delà de la falsification populiste structurelle de leur expression publique ; on ne saurait ignorer non plus la profondeur des espoirs placés dans le recours à l'autorité des lois légales, d'autant plus bouleversants que la multiplicité de ces demandes ne les rend pas moins impuissantes à retenir la loi lorsqu'elle se dérobe... C'est un des aspects de la souffrance sociale et politique dans les pays dépendants et pour cette raison justement, il importerait de comprendre ce qui fait ainsi déchoir les lois légales de tout ancrage symbolique dans l'idéal. Qu'est-ce qui fait qu'aucun point de droit ne parvient à faire loi et s'appliquer dans la plénitude de son principe (sauf rapport de force conjoncturel), et qu'une modification du droit n'y changerait rien, puisque, comme le note B. Hibou, « le principe directeur des comportements consiste justement à contourner et à se jouer des règles »³² ? Comme si celles-ci composaient une sorte de canevas imaginaire entre les mailles duquel il convenait de tresser inlassablement les liaisons clientélistes où se noue la véritable subsistance sociale, quitte à les remettre indéfiniment sur le métier à mesure des bouleversements affectant la trame des lois légales. Le canevas est imaginaire, c'est-à-dire aussi qu'il donne le change, mais à qui ? Aux bailleurs ? Aux populations qui, envers et contre tout, désirent encore et décidément croire à l'existence sociale du droit ? Aux courageux qui

32. « Le "capital social" de l'État falsificateur... », *op. cit.* : 136.

dénoncent la subversion des lois et viennent se frapper la tête tout seuls contre le mur symbolique de la loi, tandis que les patrons de clientèle et leurs suites passent au travers comme des fantômes ?

Nous pourrions poser le problème tout autrement, quitte à donner à nos interrogations un tour plus provoquant. S'il est vrai que la loi moderne est impuissante à s'exercer selon son principe, alors pourquoi les populations et ceux qui les dominent ne peuvent-ils jouir, à la place, d'un dispositif légal conforme à la loi idéale clientéliste en laquelle ils croient manifestement, et qui mobilise finalement leur foi ? Après tout, l'État a longtemps supporté que les richesses de son Trésor soient allouées sous forme de manne : ce principe de répartition a même caractérisé la mise en circulation du bien public depuis sa genèse, il y a six mille ans... Depuis Sumer jusqu'aux dernières monarchies (non constitutionnelles), la manne fut toujours redistribuée en tant que telle et légalement dans l'espace de l'État³³ ; le bien public procédait alors inévitablement de la personne d'un *Imperator* quelconque, garant du Trésor et chef *institutionnel* d'un peuple d'obligés légaux : ses sujets. La personne du roi était elle-même une institution (à la différence du patron de clientèle), et c'était écrit dans les tables : le Roi Souverain incarnait *légalement* la double figure de la Providence et du Commandeur pour ses sujets, conformément à une loi idéale dont les énoncés étaient déployés dans le registre de la religion, puisque la matrice du droit était toujours, alors, d'ordre divin. C'était l'État « patrimonial » de Max Weber, dont les formes de sujétion semblent coïncider à maints égards, il est vrai, avec celles du clientélisme, au point que J.-F. Médard ait qualifié les figures contemporaines de ce dernier de « néo-patrimoniales »³⁴... Notons cependant que les pratiques clientélistes ne procèdent pas de l'accomplissement des lois légales puisqu'elles leur sont indifférentes et s'exercent aussi bien dans leur subversion ou leur viol. En ce sens, les pratiques a-légales du clientélisme nous paraissent difficilement assimilables à la légalité patrimoniale et il n'est peut-être pas suffisant pour résoudre la difficulté, comme semble le suggérer J.-F. Médard, d'envisager que le clientélisme soit une sorte de patrimonialisme hors-la-loi, et le patrimonialisme une manière de clientélisme légal. Il n'est pas anodin selon nous, que la manne soit allouée *dans* ou *hors-la-loi* : dans

33. Rappelons que l'État, au sens où nous l'invoquons ici, est né il y a six mille ans autour de l'administration de magasins ou d'entrepôts abritant des trésors à vocation publique – des réserves vivrières en l'occurrence – et qu'on a fortifié ces biens publics, selon A. Joxe, avant d'édifier l'enceinte des cités et d'inventer l'armée permanente de soldats spécialisés et les guerres d'empires. Alain JOXE, *Voyage aux sources de la guerre*, Paris, PUF, 1991, 443 p. : 91-99.

34. Jean-François MÉDARD, La crise de l'État néo-patrimonial et l'évolution de la corruption en Afrique subsaharienne, *Mondes en Développement*, XXVI, 1998 : 55-67.

l'accomplissement des institutions ou dans la précipitation de leur faillite. Le *distinguo* semble discriminant, et il n'est pas sûr que sa nomination grâce à l'usage du suffixe « néo » (patrimonialisme) suffise à rendre compte de ce qui sépare les deux configurations sociales.

La question un peu hardie que nous posons plus haut, pourrait d'ailleurs être formulée en termes wébériens : *pourquoi le patrimonialisme est-il devenu aujourd'hui impossible*, aussi inaccessible aux populations qui retiennent notre attention que l'État de Droit ? Le président Eduardo dos Santos ne semble pourtant pas si loin du patrimonialisme en Angola : il jouit encore de la légitimité du chef de parti unique révolutionnaire et anti-impérialiste, forgé dans les anciens combats marxistes-léninistes du MPLA ; il jouit également, depuis moins longtemps, de la légitimité démocratique du vainqueur d'élections au suffrage universel, sans préjudice du massacre des adversaires perpétré dans les heures qui suivirent la proclamation du résultat des votes ; il a progressé enfin, vers une forme d'institutionnalisation de sa légitimité clientéliste grâce à sa Fondation E. dos Santos, dont on a vu qu'elle permettait de convertir des fonds publics en manne présidentielle personnalisée... Pourtant, en dépit du cumul imposant de ces légitimités emboîtées, malgré la puissance politique et l'aura charismatique qui en résulte pour le chef de l'État, celui-ci ne parviendra vraisemblablement jamais à jouir de l'accomplissement institutionnel du principe clientéliste de son autorité : il ne sera jamais sacré Roi d'Angola et sans doute n'y songe-t-il pas lui-même, pas plus qu'aucun autre homme d'État, prépotent mais sensé, en Afrique ou ailleurs (ceux qui y ont pensé et sont passés à l'acte, en Centrafrique, ont laissé le sentiment d'une bouffonnerie tragique, mise en scène avec l'assentiment de l'ancienne tutelle coloniale)...

Ces chefs d'État ne peuvent se faire roi pour les mêmes raisons, sans doute, qui interdisent aux procédures patrimonialistes s'exerçant *de facto* de s'écrire et se proclamer *de jure*, comme aux lois écrites et proclamées de l'État de Droit de s'inscrire et s'exercer *de facto* selon leur principe. Nous ne hasarderons pas une discussion qui conduirait trop loin de nos propos et compétences, mais nous pouvons rappeler du moins, en conclusion, le contenu de la croyance très particulière qui se trouve située au principe de ce qu'on appelle l'État de Droit. Cet *État-idéal* auquel les membres de tant de populations semblent aspirer sans y croire collectivement pour elles-mêmes, lors même que, comme *Idéal de l'État*, l'État de Droit est déjà supposé commander aujourd'hui l'existence sociale de la majorité de leurs institutions publiques (presque partout en Amérique latine, dans un grand nombre de pays d'Afrique et d'Asie).

L'État moderne est une institution en effet (comme les autres formes d'État), dont l'existence sociale est suspendue à une croyance (comme les autres institutions) susceptible d'être confortée ou abjurée comme n'importe quelle croyance... Cette croyance sert un idéal immuable par-delà la variété des figures historiques de l'État : il ne s'agit jamais que du bien public. L'idéal ne permet donc pas, par lui-même, de spécifier les croyances collectives associées aux diverses formes d'État. Ce qui distingue les croyances tient plutôt à ce qui vient *garantir* cet idéal aux yeux des populations, et qui constitue l'objet propre de leurs croyances, en vertu desquelles l'État tient debout et existe socialement selon son principe ou non. Dans l'État patrimonial, pour reprendre la typologie wébérienne, les choses étaient assez simples puisque la personne d'un *Imperator* garantissait le bien public en même temps que le Trésor d'où il tirait la manne dévolue à ses sujets. Tous étaient redevables de ses bienfaits et comptables devant lui de leurs manquements à une loi idéale qu'il incarnait dans sa personne. Comme le roi était malgré tout un sujet réel, c'est-à-dire faillible dans son corps et dans sa parole, et comme nul n'en ignorait vraiment, quelque sujet fictif de nature divine (ou sa volonté) était réputé s'incarner ou se représenter en lui, quand on n'inclinait pas à croire que l'*Imperator* relevait lui-même comme tel du divin (tous les rois, pas seulement les anciens d'Angleterre, possédaient en quelque façon « deux corps »³⁵). Ces sujets fictifs constituaient l'objet propre de la croyance, ultime, où se fondaient la légitimité et l'existence sociale des États.

Mais le Trésor de l'État moderne n'est pas une manne. Il est distribué selon une loi de répartition légale désincarnée, dont les citoyens peuvent s'autoriser pour revendiquer l'attribution de leur part du bien commun ; cette part ne se présente pas à eux comme une faveur mais comme un droit. Pour instituer dans l'histoire de tels Trésors d'où nulle manne ne procède, il a généralement fallu trancher la tête des *Imperatores* qui les gardaient et les garantissaient, en ayant soin de ne pas en mettre un autre à la place, et on peut s'interroger sur ce qui est venu garantir, aux yeux de tous, cette sorte de loi de répartition et ce Trésor-là. Car il n'y avait plus de Roi et l'État, quelle que fût la « rationalité » de son administration, ne pouvait garantir par lui-même une loi dont les citoyens pouvaient s'autoriser formellement contre lui³⁶. Que s'est-il passé une fois les *Imperatores* décapités, tandis qu'aucun ordre divin ne venait plus sérieusement garantir le bien public auquel, vaille que vaille, les nouveaux représentants de

35. Ernst KANTOROWICZ, *Les deux corps du Roi*, Paris, Gallimard, 1991 [1957].

36. La Raison garantit éventuellement l'idéal de l'administration, mais pas le bien public, quoiqu'en pensent, dans leur rationalisme naïf, les plus dévoués des hauts fonctionnaires et Max Weber...

l'État devaient toujours ordonner leur action ? Ce qui est venu, telle une boule de billard à la place de la tête tranchée du *Roi* Souverain, n'était plus un principe divin mais le *Peuple* Souverain. Ce peuple-là n'a d'autre existence que symbolique bien sûr, et donc pas plus d'existence réelle que les dieux ou le « deuxième corps du roi » : c'est un sujet fictif, objet de croyance comme eux, mais la légitimité de l'État moderne s'est ordonnée à cette croyance-là. Sujet fictif garantissant l'idéal de l'État, le Peuple souverain est également une fiction sacrée s'incarnant comme telle dans les jurys populaires ou les comptes électoraux par exemple (procédures par elles-mêmes parfaitement irrationnelles, réputées stopper la récurrence d'un doute sur la culpabilité d'un prévenu, ou sur l'orientation des désirs touchant le bien commun : là où le Roi tranchait, le Peuple tranche). Dieux ou Peuple, les sujets fictifs sont finalement l'objet de toutes et n'importe quelles croyances venant garantir la loi dans l'esprit des hommes : ils sacralisent tout ce qu'ils touchent³⁷... Pour autant, la fiction du Peuple souverain n'est pas d'une nature comparable à celle qui s'incarnait dans les Rois souverains. À vrai dire, la croyance et son objet, la fiction nouvelle, ne sont plus religieuses ici mais politiques ; le Peuple souverain est même la fiction où se fonde très précisément, pourvu qu'on y croie, la possibilité de la *politique* comme telle. Cette croyance tend à subvertir alors toutes les autres, puisqu'elle prohibe toute incarnation de la loi idéale et ruine par avance toute légitimité des *Imperatores* : il n'y a plus de place en ce lieu, si tant est qu'une personne parvienne à s'y glisser par effraction, que pour la figure grecque du tyran pourvu des qualités démagogiques et clientélistes promptes à lui assurer le triomphe populiste.

La répartition du Trésor sous forme de parts de droit est un principe de distribution fort simple, aussi évident que « rationnel » en apparence ; mais il n'en suppose pas moins, pour s'appliquer selon sa norme dans la réalité, d'être garanti en amont par le succès d'une opération collective qui s'accomplit, elle, dans l'ordre symbolique. En l'occurrence, le fonctionnement du Trésor public moderne suppose l'existence de cette croyance collective particulière, selon laquelle le souverain *est* le Peuple et non quelque *Imperator* qui lui voudrait du bien ; selon laquelle le paiement des impôts est un acte civique de participation à la souveraineté plutôt que la reconnaissance d'une allégeance ; selon laquelle la collectivité s'institue comme fraternelle, ses membres se comptant comme autant de petits maîtres

37. Voir Moustapha SAFOUAN, *La parole ou la mort*, Paris, Seuil, 1993, 126 p. : 57-58. L'auteur développe une conception analytique d'inspiration lacanienne que nous reprenons ici, qui postule l'invention d'un sujet fictif nommé (nom de la loi), à la fois « inutile et nécessaire » pour garantir le simple exercice de la fonction symbolique (loi du nom).

libres participant d'une souveraineté commune et indépendante de toute incarnation paternelle de la loi (ce qu'on appelle, un peu curieusement, des « individus »), etc.

Nul n'ignore pourtant qu'une croyance ne se décrète pas, et là réside bien sûr la difficulté, le nœud sensible de toute l'affaire, y compris pour les chercheurs. On peut admettre que l'État de Droit soit le nom d'un Idéal d'État (symbolique) et d'un État idéal (imaginaire), donc à la limite, un enjeu de lutte sociale et politique autant qu'une réalité institutionnelle. Mais il faut admettre aussi que les populations qui y croient pour elles-mêmes, tout en se prévalant de cette croyance devant les autres et pour les autres – autrement dit les populations aux yeux desquelles l'État de Droit est l'institution d'une loi idéale garantie par le Peuple souverain auquel elles croient –, sont aujourd'hui encore les populations des États maîtres du monde. C'est sur l'interprétation de ce phénomène que s'articulent des thèses culturalistes susceptibles d'orienter la réflexion sur les terrains les plus glissants, sinon dangereux ; et c'est sur la dénégation du même phénomène que se fondent les commentaires les plus convenus et lénifiants, formulés au nom d'organismes contraints, par fonction il est vrai, à une forme de niaiserie (institutions diplomatiques, politiques ou économiques internationales, presse). Entre les deux, les chercheurs ont une responsabilité.

Ouvrages cités

ANDRIEU J., 1996 – Chine : une économie communautarisée, un État décomposé. *Revue Tiers Monde*, t. XXXVII, n° 147, juillet-septembre : 659-687.

ASTORGA L., 1998 – *Drug trafficking in Mexico*. Rapport du 2^e séminaire annuel Most-Unesco, Rio de Janeiro, dactylographié, 36 p.

BAYART J.-F., ELLIS S., HIBOU B., 1997 – *La criminalisation de l'État en Afrique*. Paris, Éditions Complexe, 167 p.

CARTIER-BRESSON J., 1998 – Les analyses économiques des causes et des conséquences de la corruption : quelques enseignements pour les PED. *Mondes en Développement*, XXVI : 25-40.

CARTIER-BRESSON J., 1999 – Causes et conséquences de la délinquance financière “grise” : le cas de la corruption. *Noir, gris, blanc, les contrastes de la criminalité économique*, *Les Cahiers de la Sécurité intérieure*, 36 : 63-90.

FABRE G., 2000 – *Décentralisation, corruption et criminalisation : la Chine dans une perspective comparative*. Séminaire Most-IRD, Paris, mai, dactyl., 18 p.

- GEFFRAY C., 1998 – *Effets sociaux, économiques et politiques de la pénétration du narcotrafic en Amazonie brésilienne*. Rapport d'activité n° 2-3-4, Mato Grosso-Rondônia, IRD-CNPq, février, dactylographié, 343 p.
- GODELIER M., 1996 – *L'énigme du don*. Paris, Fayard, 315 p.
- JOXE A., 1991 – *Voyage aux sources de la guerre*. Paris, PUF, 443 p.
- KANTOROWICZ E., 1991 [1957] – *Les deux corps du Roi*. Paris, Gallimard.
- LITTRÉ É., 1958 – *Dictionnaire de la langue française*, IV. Paris.
- MÉDARD J.-F., 1998 – La crise de l'État néo-patrimonial et l'évolution de la corruption en Afrique sub-saharienne. *Mondes en Développement*, XXVI : 55-67.
- MEILLASSOUX C., 1960 – Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance. *Cahiers d'études africaines*, 4 : 38-67.
- MEILLASSOUX C., 1975 – *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero, 251 p.
- MESSIANT C., 1999 – La Fondation Eduardo dos Santos (FESA) : À propos de l'« investissement » de la société civile par le pouvoir angolais. *Politique africaine*, 73, mars : 82-101.
- MORICE A., 1995 – Corruption, loi et société : quelques propositions. *Revue Tiers Monde*, t. XXXVI, n° 141, janvier-mars : 41-65.
- MORICE A., 1999 – *Recherches sur le paternalisme et le clientélisme contemporain : méthodes et interprétations*. Mémoire pour l'habilitation à diriger des recherches, EHESS, Paris, dactylographié, 227 p.
- POLANYI K., 1968 – *Primitive, Archaic and Modern Economics*. New York, Doubleday, (G. Dalton ed.), 346 p.
- RIVELOIS J., 1999 – Drogue, corruption et métamorphoses politiques (application à une comparaison Mexique-Brésil). *Revue Tiers Monde*, t. XL, 158, avril-juin, 280 p.
- SAFOUAN M., 1993 – *La parole ou la mort*. Paris, Seuil, 126 p.
- WEBER M., 1995 [1956] – *Économie et société/1. Les catégories de la sociologie*. Paris, Plon : 285-349.

Politiques et lois criminelles : où sont les frontières de l'État légitime ?

Première partie

Alain Morice

Cet exposé porte surtout sur la discussion à propos de la qualification de l'État, qui a servi de base aux réflexions qu'on avait eues et qui malheureusement n'ont pas été menées à terme. En particulier, il y a ce débat que Christian Geffray voulait avoir avec les politologues, notamment Béatrice Hibou et Jean-François Bayart, et qui n'a été qu'ébauché avec la première (une fois à l'IHEAL de Paris, une autre fois à l'EHESS de Marseille).

J'ai retrouvé la plupart de mes notes, ainsi que les textes et conversations y correspondant. Ce corpus est composé de trois ébauches d'un texte de Christian Geffray qui paraîtra ensuite sous le titre « État, richesse et criminels » (cf. *supra* : 243), de trois commentaires critiques que j'ai faits comme « discutant » et de deux notes prises lors d'échanges entre nous. Le tout se situe entre la rentrée 1999 et mai 2000, date d'un séminaire organisé au Shadyck de Marseille sur la corruption. J'ai plus particulièrement travaillé sur une communication provisoire de novembre 1999 (« La Drogue et la question de l'État »), justement parce qu'il s'agit d'un texte non encore entaché de réponses aux objections. Il faudrait certainement se plonger plus entièrement dans l'évolution des concepts, des formulations et de la pensée de Christian Geffray sur ce point. Nous savons tous qu'il soumettait systématiquement son travail au regard d'autrui avant de lui donner une forme définitive, mais qu'il ne répondait pas toujours à ce qu'on lui objectait.

Nous traitons, pour résumer, de la conception que Christian Geffray avait de l'État, mais naturellement la discussion sur l'État engage aussi la question de la redistribution et de ce qu'il appelait la providence ou la manne, tandis que la décomposition analytique n'a guère de sens dans les travaux dont nous parlons.

Genèse

Interprétation subjective et rétrospective : à partir de son retour au Brésil en 1995, Christian Geffray se préoccupe de légitimer une idée de l'État, un État en l'occurrence discrédité parce que compromis avec le crime, au point d'y être assimilé, et par l'opinion publique et par les chercheurs. L'affirmation de l'État comme objet d'une croyance en l'idéal du bien public, qui revient de façon récurrente dans toutes les ébauches du texte, prend place dans cette période où Christian Geffray a commencé à travailler sur les trafiquants aux confins de la Bolivie. Et à cette époque-là, il a connu un certain nombre de fonctionnaires qu'on pouvait considérer disons comme des « justes », c'est-à-dire comme des gens qui voulaient vraiment prendre cette question du trafic à bras-le-corps. C'était même un argument méthodologique très fort, qui expliquait, si on l'interrogeait sur ce point, le succès d'une enquête si dangereuse et théoriquement impossible : c'était leur idéal du bien public qui amenait ces fonctionnaires (au demeurant peu nombreux) à se livrer au chercheur. Je dois dire que j'ai moi-même eu souvent, avant et après ces discussions, l'occasion de mettre ce ressort à contribution.

L'idéal du bien public paraît fonctionner chez Christian Geffray comme une croyance inhérente, consubstantielle à la notion même d'État – ce qui a fait dire à plusieurs qu'il se situe dans la tradition hégélienne et wébérienne de la philosophie de l'État. Il oppose cette conception aux nombreuses qualifications de l'État, dont il est difficile de dresser une liste exhaustive : État criminel, mafieux, patrimonial, trafiquant, rentier, kleptocrate, racketteur, rhizome, falsificateur, informel, *shadow*, malfaiteur, contrebandier, voire (cause d'un non moindre agacement mais pour des raisons autres) providence. Certains de ces termes font, de fait, partie du vocabulaire des politologues africanistes, notamment dans le livre cosigné par Jean-François Bayart, Stephen Ellis et Béatrice Hibou¹.

Dans son esprit, l'État n'est pas, ne peut être rien de tout cela. Il y décèle une commune négation de ce qui fait la spécificité de l'État, conçu comme une instance irréductible à toute qualification, et se préoccupe de plus en plus des preuves théoriques et philosophiques qui permettent de séparer la validité fondamentale (fondamentale parce que postulée, de mon point de vue) de l'État des agissements de ses représentants. Sentant peut-être venir la critique, mais avant tout par posture anthropologique, il se refuse à en faire une question morale.

1. Jean-François BAYART, Stephen ELLIS et Béatrice HIBOU, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1997.

Argument

Ainsi, parallèlement à d'autres travaux où apparaissent de façon de plus en plus définie les figures de la loi et du maître, Christian Geffray affine une théorie de l'État où la croyance des sujets de cet État tient une place centrale. Le moins qu'on puisse dire est que je me suis senti dérouter. L'adresse de Christian Geffray visait en premier lieu les politologues spécialisés sur le Tiers-Monde, mais aussi à travers eux (je le pense de plus en plus) l'ensemble de la classe des anthropologues – et moi comme les autres, paradoxalement, avec mon souci de démystifier l'État à travers une analyse fonctionnaliste de la corruption comme levier du contrôle public de la redistribution. Pour Christian Geffray, dans ce mécanisme, l'État comme tel ne pouvait être en cause. Et j'ai bien senti que mon vieux parti pris d'envisager dialectiquement l'État à la fois comme une abstraction auto-légitimée et comme une somme d'agents ou un lieu où se réalisent des ambitions contraires à cette légitimité, cette idée ne lui agréait qu'à moitié.

Il y a comme illustration la notion *a contrario* d'« État-Providence² », qui hérissait Christian Geffray, puisque de son point de vue, c'est une alliance de mots correspondant à quelque chose de complètement impossible : du côté de l'État, on ne peut avoir que ce qu'il appelle des « parts de droit ». C'est-à-dire que pour l'État, il y a un devoir de redistribution qui justement fait que c'est tout sauf une providence. La providence, elle, est plutôt du côté du trafiquant, elle est plutôt du côté de celui qui distribue pour asseoir son pouvoir sur ses obligés parallèlement à l'État : et il a saisi au vol la figure biblique de la « manne », qui est dans l'*Exode* (16)³.

À l'autre bout, il ne peut pas exister d'État criminel, disait Christian Geffray, en ajoutant volontiers que le seul État à mériter cette qualification était l'État nazi. Ou en avançant cette boutade : « Le jour où un État créera un ministère de la Drogue ou de la Contrebande, je reverrai ma position. » Le postulat est que l'État n'est qualifiable que par « une figure [ou : un idéal] du bien public qui s'impose à tous et compose l'idéal de l'État »

2. Titre d'un livre de François EWALD (Paris, Grasset, 1986). Significativement, par un glissement qui paraît donner raison à Christian Geffray, ce personnage, ancien proche de Michel Foucault, est devenu conseiller du Medef : comme si sa brillante analyse de l'irruption de la protection publique dans le droit social à la fin du XIX^e siècle préfigurait, par l'usage du mot « providence », l'idée d'une faveur octroyée à la classe ouvrière (et non d'un droit), faveur aujourd'hui remise en cause dans les milieux qu'il fréquente.

3. Rapprochement intéressant car c'est pour rétablir la dépendance d'un peuple qui « murmure » contre son dieu que ce dernier envoie chaque jour de quoi le nourrir, en quantité nécessaire mais avec interdiction formelle de constituer un surplus à partir de cette manne.

(« La Drogue... » : 3). C'est dans ce cadre que prend place l'analyse de la corruption comme « renoncement » ou :

« reniement de l'engagement subjectif du fonctionnaire au service des idéaux de l'État. Ce renoncement implique à la fois : une *trahison* de l'idéal de bien public qui légitime (*forcément*) l'exercice du pouvoir d'État, et un *mensonge* aux populations qui ne respectent l'État que dans la mesure où elles *croient* que son activité procède en effet de cet idéal » (« La Drogue... » : 3, sauf contre-indication, tous les soulignés dans les citations sont de Geffray, je souligne ici *forcément* car c'est ce mot qui me semble poser problème).

Cette « instance symbolique » (l'idéal du bien public) est – référence à Sumer et au Pharaon – « toujours la même depuis six mille ans ». Nous sommes ici dans le registre de la foi, non dans celui du savoir : « *Ce qui fonde la légitimité de l'État relève de la croyance, et c'est cette croyance que les corrompus trahissent en reniant l'idéal...* » (« La Drogue... » : 3) Et cela explique qu'on puisse avoir des révolutions pour restaurer cette légitimité, ainsi que des magistrats ou policiers qui risquent leur vie pour lutter contre la corruption.

Il arrive aussi parfois, continue Christian Geffray, que la légitimité bascule du côté clientéliste (les trafiquants) et même, au stade avancé, que les maîtres de clientèle deviennent eux-mêmes des rouages de l'État tout en incarnant la « loi » (du maître). Dans ce cas, pourtant l'État reste « debout », et sa légitimité est « maintenue au titre d'un simulacre fonctionnel » (*ibid.* : 6). Mais je n'ai pas trouvé d'explication de cette fonctionnalité. Même si personne n'y croit, chacun fait « comme si », dit en substance Christian Geffray.

La catégorie « croyance » – que dans ce contexte il range plus dans le registre du symbolique que dans celui de l'imaginaire – joue un rôle de pivot théorique, non seulement dans la légitimité de l'État, comme le montrent ces citations, mais aussi dans sa définition : sorte de « en plus » qui fait que cet objet apparaît précieux, comme avec l'analyse du *hau* dans *Trésors* (étude n° 3).

C'est la croyance (en l'idéal du bien public) qui « fait exister socialement l'État ». Pour Christian Geffray, à chaque fois qu'il doit la définir, la croyance procède du refoulement d'un savoir : d'où des citations comme « Ceux qui ne sont pas corrompus se taisent, ignorent ou feignent d'ignorer [que l'État n'est plus crédible] » (« La Drogue... » : 5). Cette croyance peut avoir divers objets (la Loi, Dieu, le Peuple souverain, le Grand autrui), elle se situe du côté de la « loi idéale », par opposition à la « loi légale » qui, elle, est contingente.

Retenons ceci enfin : l'idéal du bien public est ce sujet fictif universel qui fait tenir les institutions si l'on y applique une règle énoncée dans *Trésors* : la loi idéale, en tant que fonction symbolique, « *n'a pas d'existence indépendante de sa nomination même* » (: 163). Formulation décisive, à rapprocher de celle-ci, empruntée par Christian Geffray (*Trésors* : 161) à Moustapha Safouan : « celui qui énonce la norme de base [...] ne sait pas que l'autorité qu'il invoque dépend, dans son existence même, de sa croyance⁴. »

Donc, si je résume, l'État a chez Christian Geffray le statut social d'un dieu. Mais alors, il faudra affronter ce paradoxe fondateur de l'idée de dieu : Dieu est en toutes circonstances l'opposé de ce qui le qualifie. C'est ce que je me propose d'envisager maintenant, à partir du constat que l'idéal du bien public est alternativement traité comme une réalité active et comme un rêve porteur d'illusions.

Discussion

La discussion n'est pas allée à son terme. Voici brièvement les éléments principaux sur lesquels portaient mes objections ou simplement mes questions.

D'un point de vue théorique, je pense que nous sommes dans une axiomatique et, si le principe de cohérence est respecté, il n'y a rien à redire. Des postulats tel que « l'État tire sa légitimité d'une croyance » ou « le bien public est un idéal universel » n'ont pas à être discutés, ni les définitions qu'ils engagent, finalement assez proches de la troisième « justification interne » de Max Weber qui, elle aussi, renvoie à une « croyance » collective.

On sait qu'en vertu du théorème de Gödel, tout système axiomatique débouche sur des propositions indécidables, ce qui doit nous convaincre qu'il s'agit nécessairement de systèmes incomplets. À mon avis, est indécidable, du dedans, la proposition de Christian Geffray selon laquelle l'État nazi a le triste privilège de faire exception à la définition de l'État ou ce qui fait se ressembler tous les États est plus fort que la diversité que ce mot recèle. Ce sont des propositions tout aussi indécidables que celles des paradoxes du Crétois ou du barbier⁵. Ou alors, on risque de tomber dans des discours auto-référents, voire dans des quasi-tautologies : tout

4. Moustapha SAFOUAN, *La parole ou la mort. Comment une société humaine est-elle possible ?*, Paris, Seuil, 1993 : 54.

5. Respectivement : « Ipiménide est un Crétois qui dit que tous les Crétois sont menteurs » et « C'est un barbier qui rase tous les hommes qui ne se rasent pas eux-mêmes ».

ce qui ne correspond pas à la définition que je donne de l'État n'est pas imputable à l'État mais à ceux qui le trahissent, ou les propriétés de l'État sont immanentes. Ou encore : l'État existe parce que je le nomme, ce qui nous renvoie à la croyance, tandis que l'État existe bel et bien dans le réel par les fonctions qu'il remplit et dont certaines accomplissent le plus concrètement du monde les objectifs de l'idéal du bien public.

J'ai des doutes sur le fait qu'une définition idéaliste (au sens propre) de l'État évacue toute possibilité de le qualifier. Prenons deux qualifications comme exemples.

« État criminel » ? Non, dit Christian Geffray. Pourtant, ses exceptions (l'État qui aurait un ministère de la Drogue, l'État nazi) ne sont pas convaincantes. Dans ce dernier cas, si le critère est celui d'une politique officielle d'extermination, ce n'est pas le seul dans l'histoire et, en outre, à partir de quelle date lui donner cette qualification ? Mais il y a surtout ceci : l'idéal du bien public est en maintes circonstances un idéal du mal, autrement dit tout sauf un idéal porteur de légitimité (même si légitimant). L'État vichyssois n'avait certes pas de ministère de la Drogue, mais il avait un commissariat aux Affaires juives. Christian Geffray énonce (postule ?) que les infractions ne sauraient compromettre que les représentants de l'État qui le trahissent, non celui-ci. On a pourtant une infinité d'exemples où des principes criminels sont inscrits constitutionnellement : citons l'apartheid, le statut des Noirs et des Indiens d'Amérique. La conquête coloniale, aventure criminelle s'il en fût, a joué, c'est admis, un rôle central dans la légitimation de notre République, et nous avons longtemps eu un ministère des Colonies, institution propre à un État criminel. Sans même remonter à la traite, l'esclavage, les travaux forcés, comme politiques d'État. Chez nous, sans qu'on s'en aperçoive, de nombreuses lois d'exception, discriminatoires et contraires aux principes constitutionnels, continuent d'agir. À quoi Christian Geffray aurait sans doute objecté qu'y répondaient (ou répondent encore) bien également des croyances légitimantes (le racisme notamment). Certes, mais elles ne produisent pas de l'unité à l'échelle nationale globale (le peuple d'Algérie, département français, pouvait-il partager un idéal du bien public avec le peuple de la métropole ?) : dans le cadre de rapports de domination entérinés par la loi nationale, le principe d'universalité de l'idéal du bien public est malmené. Si je m'attarde sur de tels exemples, c'est parce que longtemps ils ont fourni la matière à un consensus national à l'idéal du mal. On peut aussi évoquer les pratiques abusives, non des agents, mais de l'institution elle-même : application d'un taux d'usure pour les impôts payés en retard (10 % pour un retard d'un jour) par exemple, ou travail non contractuel dans les

prisons. Certains faits de corruption et de trafic d'influence sont publics comme tels (marchés de l'armement à l'étranger par exemple, ou exportation du cannabis marocain) – ce qui, bien sûr, n'exclut pas que des corruptions personnelles s'y superposent. Il faudrait ajouter l'incorporation de zones de non-droit dans le fonctionnement même de l'institution (la rétention des étrangers) et tous les cas où l'abus d'autorité est la règle et non plus l'exception. Théoriquement, dans la logique issue du postulat de Christian Geffray, aucune corruption de l'action publique (encore une fois en tant que telle) n'est envisageable.

Je pense que la notion antithétique d'idéal du bien public et le rejet du crime hors de l'immanence étatique sont liés à la focalisation de Christian Geffray sur un seul type de système (le clientélisme), basé sur un seul type de manne (le profit de la drogue). Il me semble à l'opposé que dans certaines configurations de pouvoir, l'État ne se maintient comme tel, précisément, qu'au prix d'un déguisement, constant et structurel, des parts de droits en « providence ». Christine Messiant⁶, avec l'exemple de la Fondation dos Santos, en a donné une illustration à propos de l'Angola – nous sommes ici à la charnière du criminel et du patrimonial.

« État patrimonial » ? Le raisonnement est en effet le même. J'ai parlé de « nos » possessions coloniales. Ce « nos » est en soi un programme d'État, et il annonce une appropriation publique. Mais on pense aussi à un contre-exemple : l'État libre du Congo fondé par Léopold II, qui lui appartenait, avant qu'il le revende à la Belgique en 1908. Dans les deux cas, le « bien public » connote une patrimonialisation étatique ou régaliennne. Je pense également à certains passages du livre de Mario Vargas Llosa⁷, à peine romancé d'ailleurs, sur la République dominicaine de l'époque de Trujillo : pour contrôler complètement le dévouement et l'allégeance de tous les membres de la société et pas seulement des fonctionnaires, Trujillo avait une pratique qui consistait à acheter ou usurper toutes les sociétés privées : ces sociétés étaient à son nom et, au bout du compte avec elles, l'ensemble du système économique. À un moment, Trujillo explique à un de ses subalternes : moi, j'évite la corruption, car tout passe par moi. Où se situe dès lors l'idéal du bien public ? Plus généralement, dans le cadre de la « politique du ventre » ou d'un fonctionnement clientéliste de type brésilien (ou comme j'ai vu en Guinée), je pense qu'à un certain point de confusion des deux instances de redistribution que sont pour Christian Geffray les parts de droit et la

6. Christine MESSIANT, La Fondation Eduardo dos Santos (FESA) : À propos de l'« investissement » de la société civile par le pouvoir angolais, *Politique africaine* (Paris, Karthala), mars 1999, 73 : 82-101.

7. Mario VARGAS LLOSA, *La fête au Bouc*, Paris, Gallimard, 2002.

manne, on assiste à une corruption de l'idéal de bien public dans ce sens : ce qu'on attend de l'État n'est plus la part de droit mais la part de faveurs. Par exemple les cadeaux électoralistes aux quartiers pauvres ou aux associations, voire directement aux individus, constituent une attente qui efface toutes les autres et ainsi le contenu même de la légitimité de l'État comme État. On assiste alors à un dédoublement de la croyance : d'un côté, les sujets croient ou continuent de croire que l'État c'est ça (un distributeur de faveurs au même titre que n'importe quel *big man*), et de l'autre, par un processus de réification qui valide cet imaginaire, ils ne croient plus mais ils savent (que si on veut obtenir quelque chose, il faut entrer dans ce jeu).

Dans cet esprit, la formule « État-Providence » prend son sens, même dans le schéma de Christian Geffray : non que l'expression soit heureuse mais parce qu'elle traduit ce qui se passe dans l'imaginaire collectif et qui efface les parts de droit comme dû au citoyen (et devoir de l'État) au profit d'une servitude consentie (l'« obligation » au sens où c'est énoncé dans ses *Chroniques de la servitude*). Il faut souligner – et ce n'est pas la peine d'aller les chercher en Afrique – qu'existent chez nous de nombreuses mannes légales associées au fonctionnement même de l'État, et par nature contraires à l'idéal du bien public : contrats, missions, subventions et délégations budgétaires aux associations et syndicats entrent dans cette catégorie et déterminent un champ de relations sociales de type clientéliste, qui sont autant de terreaux où fructifient corruption et trafic d'influence.

Autres éléments de discussion déjà soulevés en passant. D'une part, en quoi l'idéal énoncé est-il nécessairement un universel ? Et comment rendre compte de l'évolution des objets des croyances légitimantes ? D'autre part, d'où vient la fonctionnalité de ce « simulacre fonctionnel » ? Autrement dit, qu'est-ce qui fait qu'on ne puisse pas s'en passer, même dans les situations où la « loi du maître » lui ôte tout pouvoir ? Il faudrait peut-être, pour répondre à cela : *primo*, donner un contenu concret aux objets de cette croyance (notamment par rapport à de grandes doctrines politiques : colbertisme, libéralisme, despotisme et *tutti quanti*) ; *secundo*, étudier les situations limites, de crise, de basculement d'un régime à l'autre ou de concurrence de plusieurs institutions revendiquant la même légitimité ; *tertio* (ce qui rejoint le *primo*), étudier ce que l'État dit précisément de lui-même par la voix de ses représentants ou thuriféraires, selon les lieux et les régimes. En effet, après toutes ces relectures, j'ai l'impression d'être dans une abstraction qui ne me parle plus (quoique, suivant un procédé inductif, et souvent avec beaucoup de

génie, construite sur des petits faits de presque rien), et que le retour au réel n'est pas toujours assuré, dès qu'on quitte le terrain particulier dont Christian Geffray s'est servi.

Quant aux thèses exposées par Béatrice Hibou et Jean-François Bayart dans *La Criminalisation de l'État en Afrique*, je poserai pour finir deux questions très générales. La première porte sur la spécificité de ce qui est étudié. J'ai pris les réalités décrites une par une, notamment dans le chapitre de Béatrice Hibou intitulé « L'État falsificateur »⁸, et je n'ai pas du tout compris ce qu'il y avait de spécifique au cas « africain » – encore moins si l'on songe que tout ce qui y figure est le produit de quarante ans de « politique africaine » de la France. En tout cas ni les détournements, ni la privatisation des propriétés publiques, ni la confusion entre fonctions électives et administratives, ni bien sûr toutes les formes de corruption, ne constituent un apanage « africain ». Il est même historiquement évident – c'est un truisme – que certaines de ces habitudes sont mille fois plus anciennes dans les pays de vieille tradition centraliste comme le nôtre que chez les « Africains ». La deuxième question, justement, porte sur la pertinence du champ défini par l'adjectif « africain » ou les substantifs « Africains » et « Afrique ». Il y a là l'inertie autoreproductrice d'une catégorie coloniale qui étonnera sans doute les générations à venir. Qu'est-ce qu'il y a de commun *a priori*, dans une problématique non raciste (c'est-à-dire si l'on met de côté les couleurs de peau et les phénotypes, d'ailleurs à tort considérés comme semblables), entre une nation ou un groupe ethnique africain et un autre ? La langue, les traditions, l'économie, les systèmes politiques et matrimoniaux, la religion ? Rien de tout cela. La géographie ? À l'évidence non, et il est d'ailleurs significatif que quand on dit « Afrique », on sous-entend généralement « noire » (ni Maghreb, ni Égypte, ni même République d'Afrique du Sud), et de surcroît « francophone » si l'on est en France ou en Belgique, ou bien « anglophone » si l'on est britannique et « lusophone » au Portugal (voir sur ce point les tables de matières de ce qui s'écrit sur l'« Afrique »). Je pense qu'il y a là un héritage sur lequel il faudrait mettre en question certaines habitudes intellectuelles. Mais cela rejoint la question sur la spécificité.

8. B. HIBOU, « Le "capital social" de l'État falsificateur, ou les ruses de l'intelligence économique », in J.-F. Bayart, S. Ellis et B. Hibou, *op. cit.* : 105-158.

Politiques et lois criminelles : où sont les frontières de l'État légitime ?

Seconde partie

Béatrice Hibou

Pour faire la transition avec le texte d'Alain Morice (cf. *supra* : 271), à propos de la spécificité, je préciserai simplement que toute ma démarche est centrée sur l'idée (et la démonstration, je l'espère) que cette « criminalisation » – et tous les phénomènes dont nous parlons – n'a rien de spécifique à l'Afrique. D'ailleurs, les travaux que je mène actuellement au Maghreb ou en Europe le montrent bien, et ce d'autant plus que j'adopte exactement la même démarche que celle que nous avons adoptée, avec Jean-François Bayart et Stephen Ellis, pour l'Afrique : ne pas prendre l'illicite et le délictueux pour des données, mais essayer d'aborder le phénomène par la marge, par leur imbrication et enchevêtrement avec le politique et l'économique. Autrement dit, toutes ces pratiques, que l'on qualifie, dans des contextes donnés, comme criminelles, délictueuses, illicites, illégales ou à la marge de la légalité (en comprenant les distinctions entre ces qualificatifs qui n'ont pas la même connotation et qui ne renvoient évidemment pas aux mêmes pratiques, aux mêmes significations) existent bien évidemment partout. Il importe de comprendre leur agencement, leur imbrication avec le politique qui, en revanche, est bien spécifique aux sociétés et situations données. Je suis donc d'accord avec Alain Morice : il n'y a pas de spécificité en Afrique, pas de spécificité de l'Afrique, même si les agencements, cette intégration dans une trajectoire historique précise sont, eux, bien spécifiques.

Dans ce texte, j'aimerais pourtant évoquer autre chose. Christian Geffray et moi avons commencé, de façon très informelle, non pas dans un séminaire prévu l'année même de sa disparition, mais lors d'autres conférences, sur une terrasse marseillaise ou dans un bistrot parisien, à discuter de deux thèmes principaux. Le premier, celui qu'Alain Morice a évoqué, tournait autour de l'idée de croyance dans l'État, d'idéal du bien public,

des parts de droit, qui étaient au cœur de l'analyse de Christian Geffray, notamment dans son article « État, richesse et criminels » (cf. *supra* : 243). Et sur ce point, nous n'étions pas tout à fait d'accord, je le trouvais trop normatif et lui, sans doute, me trouvait trop cynique ou sceptique et surtout laxiste et floue. J'y reviendrai. Le second débat, plus méthodologique, tournait autour de la confusion (du moins pour lui) sur l'usage du mot État, et donc de la possibilité ou non de le qualifier, et la différenciation possible ou non entre États et dirigeants.

Sur le premier point, je pense que Christian Geffray mettait en avant, de façon très pertinente et riche, cette idée de croyance au cœur même de l'État. Il faisait implicitement une distinction entre un État idéalisé, en quelque sorte l'image idéale de l'État, et des pratiques qui seraient la perversion de cet État idéalisé. Il me semble effectivement que cette démarche peut s'avérer très fructueuse, notamment pour éviter une analyse trop fonctionnaliste. Mais alors, il me semble important de distinguer non pas deux mais trois notions, et d'apporter ainsi quelques nuances à l'analyse – finalement normative – que Christian Geffray faisait de l'État.

Pour Christian Geffray, l'*image idéalisée de l'État* c'était l'image de l'idéal du bien public, évoquée par Alain Morice, et de parts de droit. Il s'agit donc aussi de la légalité, de la centralité de la loi, même si Christian Geffray n'utilisait pas forcément ces termes. Cet idéal serait partagé par tous, serait l'image implicite d'un État idéal ou du moins idéalisé. Mais pour moi, si image idéalisée de l'État il y a, et qui transcende les spécificités des différents pays, c'est une idée elle-même issue d'une tradition de pensée et d'une tradition historique bien précises. Concrètement, cet État comme idéal du bien public n'est pas une idée universelle. C'est aujourd'hui celle des bailleurs de fonds, de la communauté internationale, et plus généralement des Occidentaux. Cette idée de l'État est parfois présentée selon l'idéal type wébérien de l'État légal-rationnel, de l'État moderne occidental, ce qui est, à mon avis, tout à fait simplificateur et faux. Cette idée est plutôt issue d'une lecture vulgarisée des travaux de Weber et ne correspond même pas à l'expérience historique des États occidentaux, et même des seuls États européens. Cela dit, cela ne veut pas dire que cette idée de l'État n'est pas importante. Elle est même fondamentale pour comprendre les relations internationales, pour comprendre les relations de pouvoir au sein de la communauté internationale, pour comprendre les perceptions des uns et des autres dans une économie globalisée. Et c'est en raison de la prégnance même de ce modèle parmi les dirigeants et la communauté intellectuelle internationaux qu'il importe de prendre en compte cette notion de l'État, quel que soit le

pays concerné. C'est par exemple à partir de cette idée que se sont développés récemment les discours et les conditionnalités en termes d'État de droit (*rules of law*) et de respect de la légalité. Il me semble donc qu'on ne peut pas dire que cet idéal du bien public soit une idée universelle, mais plutôt que c'est, aujourd'hui, une idée partagée par certains, et qu'elle n'est même pas forcément localisée en Occident, mais se retrouve un peu partout. Je reviendrai sur ce point plus loin, parce qu'il me semble qu'effectivement il y a cette multiplicité de l'image et de cet idéal de l'État ; que cette vision dans laquelle la loi, le droit est au cœur de l'État, n'est qu'une vision parmi beaucoup d'autres.

La deuxième notion dans ce débat, c'est celle *des pratiques étatiques* telles que des analystes peuvent tenter de décrypter les modes de gouvernement et les relations de pouvoir sans *a priori* théorique. Cette posture scientifique est d'autant plus importante à tenir, à mon avis, que le modèle dominant de l'État occidental, autrement dit l'idéal du bien public mentionné plus haut, est en réalité tout à fait normatif. Il est évident que si on analyse à cette aune un État du Maghreb, comme le Maroc, on ne pourra faire qu'un constat négatif et raisonner en termes de « pathologie », de dysfonctionnement, de déviance ou d'arriération si on garde comme norme unique la loi, le bien public, les parts de droit... Pour moi, l'ambition d'une recherche sur les pratiques de l'État est donc avant tout de prendre les États non occidentaux – et en ce qui me concerne les États d'Afrique du Nord – tels qu'ils sont, et non comme on imaginerait qu'ils devraient être. C'est en cela (et en cela seulement) que l'on peut parler d'analyse non normative – en tout cas d'analyse non « ethnocentrique ».

Enfin, la troisième notion dans ce débat est celle des *différentes conceptions qu'ont de l'État les acteurs des sociétés concernées* qui sont à la fois très différentes des pratiques de l'État, telles qu'elles peuvent être analysées par des chercheurs, et de l'image idéalisée de l'État dont parle Christian Geffray. Comme il le remarquait à juste titre, nombre des acteurs locaux ont une idée de l'État qui diffère de ses pratiques et l'État moderne dit occidental, l'idéal du bien public, est souvent pensé comme le modèle à atteindre, comme l'emblème de la modernité. Mais à partir de là nous divergions, car Christian Geffray disait implicitement que la conception que les acteurs ont de l'État est celle de l'idéal du bien public, avec cette idée de droit et de loi au centre de la conception unique de l'État, alors que je mettais en évidence la pluralité des conceptions et perceptions de l'État. Pour moi, il est sans doute vrai que cette image de l'État idéalisé est prégnante ailleurs qu'en Europe occidentale, mais il est tout aussi vrai

que cette idée qu'ont les acteurs locaux, intellectuels ou non, de l'État diffère, en de nombreux points, de la conception de l'État moderne occidental, de cette idée de l'État tirée d'une certaine lecture wébérienne. Autrement dit, l'historicité de l'État n'est pas seulement une reconstruction de la part d'analystes extérieurs réfléchissant sur des sociétés données à partir de pratiques ; l'idée de l'État est elle-même historiquement située et le Marocain n'a pas du tout la même image de cet État idéalisé que le Tunisien, le Français ou l'Allemand. Je ne mets pas en cause l'existence d'écart entre État local réel et son modèle idéalisé, mais il me semblait important de les analyser en tant que tels pour aller au-delà d'un simple constat de l'universalité de l'État et du pouvoir : ils ne peuvent être réduits aux écarts entre l'idéal de l'État et les pratiques étatiques. On ne peut réduire simplement cette distinction à une dichotomie entre vision idéalisée de l'État et des pratiques étatiques perverses.

Pour être plus explicite, je vais prendre le cas du Maroc, sur lequel je travaille depuis plusieurs années avec l'idée que les individus sont bien entendu directement en prise avec les pratiques étatiques marocaines, mais qu'ils ne sont pas passifs face à elles. Ils les modèlent, non seulement par leurs stratégies, leurs comportements, leurs logiques d'actions, mais aussi par la compréhension même qu'ils en ont. De même, il est nécessaire de prendre en compte ces perceptions locales de l'État pour mieux cerner les jeux et les malentendus entre ces acteurs locaux et les instances internationales, notamment autour des conditionnalités institutionnelles et de toutes les actions qui véhiculent une notion implicite de l'État. Au Maroc, le référentiel étatique des acteurs locaux n'est que très marginalement celui de l'État moderne wébérien, de l'idéal du bien public. Bien entendu, cette vision n'est pas absente du fait de l'ouverture et du mélange des sociétés et du rôle de la « culture occidentale » parmi les acteurs dominants, notamment parmi les élites politiques, économiques et intellectuelles. Il importe, là aussi, de souligner que cette ouverture n'est pas récente : les réformistes du XIX^e siècle se référaient, déjà, au modèle européen pour tenter d'améliorer le fonctionnement de leur appareil bureaucratique et pour accélérer le développement de leur pays. Mais ce modèle est loin d'être le seul : des référents propres au Maroc structurent l'imaginaire étatique de ces acteurs.

Je vais essayer de le montrer plus longuement à partir de la « campagne d'assainissement ». L'analyse en termes de *harka* de cette campagne n'est pas le résultat d'analystes extérieurs à la situation : elle a été perçue et énoncée comme telle par les acteurs concernés par cette campagne, par les journalistes, les hommes d'affaires et la bourgeoisie marocaine.

Comme l'a magistralement montré Mohamed Tozy, trois registres principaux sont constitutifs de l'imaginaire étatique marocain : le modèle califal (avec en son centre l'allégeance, une sorte d'absolutisme contractualisé, « la reconnaissance de l'autorité du calife et la soumission à cette autorité sous toutes ses manifestations »), le modèle mystique (avec « la soumission et l'obéissance sans discussion au centre de la relation du mystique à son disciple », et par extension au centre de la relation de pouvoir) et le modèle *makhzénien* (avec *Dar al Makhzen*, la maison royale, non seulement lieu de pouvoir mais génératrice de la culture du pouvoir, à la fois « unique pourvoyeur du système en symboles d'autorité » et « siège de la crainte révérencieuse »). Ces référents font, par exemple, que ce n'est pas la loi qui est la source du pouvoir, ou que les notions de souveraineté populaire ou de représentation politique n'ont pas de sens dans ces modes de gouvernement. De ce fait, la « campagne d'assainissement » n'a absolument pas été interprétée comme une opération d'assainissement proprement dite, de moralisation de la vie économique, mais comme l'affirmation de la primauté du pouvoir central, comme l'exercice de l'arbitraire et de l'autorité du pouvoir central, comme un exercice de soumission du monde économique au pouvoir central. De fait, la campagne a été aveugle ainsi que le suggère l'impossibilité de juger les nombreuses affaires soulevées. Ce qui a été retenu par les acteurs concernés, c'est que l'unique ambition du pouvoir central était de montrer qu'il était le seul maître, le seul susceptible de modifier les règles du jeu, qu'il pouvait à tout moment casser un puissant, et que la modalité même de l'exercice de son pouvoir était d'entretenir le flou. La sensation de peur, d'incertitude et de perplexité qui caractérisait l'ensemble du monde économique s'expliquait précisément par cette perception d'une redéfinition, par le seul pouvoir central, des normes en vigueur, sans participation des acteurs économiques à la négociation, et par la conscience que le système était momentanément déstabilisé par et pour le pouvoir central. Dans l'imaginaire marocain, la production de la norme s'est faite sans négociation, et seul le principe de l'allégeance a effectivement fonctionné. Ces perceptions sont certes trop manichéennes en ce sens qu'elles sous-estiment la part d'imprévu, d'improvisation en tout cas, d'excès de zèle ou de dérapage de la machine répressive et de l'administration judiciaire, qu'elles surestiment l'homogénéité de l'approche *makhzénienne* et surtout le contrôle du processus par le pouvoir central. Mais elles se fondent sur des gestes et symboles qui sont alors sur-interprétés et analysés en fonction de cet imaginaire. L'interprétation courante a été la suivante : le pouvoir central s'est en quelque sorte senti menacé (ou a feint de l'être), considérant que les potentiels de dissidence devenaient trop puissants. L'ajustement du

système consistait ainsi à réintégrer des activités et des hommes qui lui échappaient, et à affirmer qu'il était le seul à monopoliser la définition des règles du jeu. Mais ces développements suggèrent également qu'il est très difficile de distinguer, voire d'opposer, représentation idéalisée de l'État et pratiques de l'État. On voit bien dans cet exemple de la « campagne d'assainissement » combien l'ambiguïté du pouvoir et le rôle de l'arbitraire sont fondamentaux, aussi bien en termes de pratiques étatiques qu'en termes de représentation.

De même, le pouvoir étatique joue sur l'ambiguïté des statuts (public/privé notamment), sur le positionnement vis-à-vis de la loi (légal/illégal, licite/illicite), sur la définition de la norme (en affirmant quoi qu'il en soit la primauté de l'allégeance) et demeure la référence en toute opération d'envergure. Le brouillage des repères est un mode de gouvernement : le flou entre légal et illégal est un instrument de pouvoir largement utilisé, de même que le jeu sur les deux critères de gouvernement (la légalité et l'allégeance), incompatibles mais qui coexistent. La « corruption » – au centre de la campagne d'assainissement – fait partie de ces instruments au service du pouvoir central dans la mesure où elle est, par définition, une pratique qui chevauche les catégories, où elle est transformée en marchandise par des médiateurs agréés et par les administrations. Et ceci d'autant plus qu'il n'existe pas de garde-fous en l'absence d'une justice autonome et dans un contexte de monopolisation de la norme produite par le pouvoir central.

Ce que je voulais souligner ici c'est que le pouvoir étatique joue sur l'ambiguïté des statuts, qu'il y a un jeu perpétuel sur l'ambiguïté public/privé, légal/illégal, licite/illicite, sur la définition de la norme. Le politique est le règne de l'ambivalence. Au Maroc, il y a toujours à la fois la loi et l'allégeance, un brouillage des repères qui est un mode de gouvernement. On a en même temps cette représentation où la loi est importante, mais où le principe de l'allégeance l'est aussi, où le principe de l'arbitraire l'est tout autant que le respect des textes... Pour finir avec ce thème, je voulais juste montrer qu'effectivement, ce que soulignait Christian Geffray sur la centralité des croyances, et notamment de la croyance en une image de l'État, est très importante ; mais cette image est historiquement située, elle est très spécifique et ces croyances sont multiples et contradictoires. Ce que Christian Geffray mettait en avant, non pas dans le texte « État, richesse et criminels » mais dans *La cause des armes au Mozambique*, c'est cette part d'ambivalence qui se retrouve aussi dans l'État, non seulement dans les actions fondamentalement ambivalentes de l'État, mais aussi dans la croyance même, et dans l'idée même de l'État.

Le second thème de discussion que j'avais avec Christian Geffray était centré sur la démarche, la posture à adopter pour analyser l'État et ses pratiques. Ma position dans la tradition des analyses en termes de sociologie historique de l'État (P. Anderson, C. Tilly, T. Skocpol) ou d'historicité de l'État (J.-F. Bayart) rejette une vision substantialiste de l'État. Surtout, pour moi (et j'en ai débattu avec Christian Geffray qui n'en était pas convaincu, mais aussi avec Alain Morice et d'autres), l'État n'est pas présupposé et défini à l'avance. Selon les théories substantialistes, le pouvoir est conçu comme une chose qui se possède et s'utilise. Ma position va donc aussi à l'encontre des théories subjectivistes où le pouvoir est conçu comme la capacité du sujet à obtenir certains effets, par exemple la réalisation du bien public. Et en cela, c'est effectivement une vision beaucoup plus floue du concept d'État que j'adopte – je dis floue ironiquement pour reprendre l'accusation de ce genre de méthodologie –, proche de celle de pouvoir (mais pour moi cela ne pose aucun problème).

Ces positions théoriques correspondent de fait à une démarche méthodologique précise : le politique ou l'État ne sont pas définis *a priori*. L'approche choisie évite ainsi d'éliminer des éléments considérés *a priori* comme n'appartenant pas au champ étatique. De même, elle évite de poser *a priori* la coupure entre économique et non économique, politique et non politique, public et privé. Je reprends ainsi le concept foucauldien de gouvernementalité ou de gouvernement qui permet de s'extraire des définitions nécessairement circonscrites, normatives et réductrices pour se donner l'opportunité d'observer des processus originaux de pouvoir. Je reprends également l'analyse de Bobbio qui montre que le débat État contre pouvoir est assez vain, car il ne cesse de reprendre les débats anciens sur l'introduction de la notion d'État et les problèmes de continuité/discontinuité avec les formes précédentes du pouvoir (ou sur la naissance de l'État). Car la qualification de l'État, sa définition, dépend uniquement de critères d'opportunité, non de vérité. À mon avis, et j'étais là en opposition avec Christian Geffray, il faut dépasser la question lexicale afin de déceler et de décrire les changements qui ont marqué le passage d'une forme d'organisation à une autre, ou qui expliquent les différences de forme d'organisation à un moment donné. Souvent, les anthropologues évitent le mot État et parlent d'organisation ou de système politique. Mais cette solution me semble illusoire, car on retombe alors sur le problème de la définition de « politique » et, *in fine*, de « pouvoir ». Aujourd'hui, de plus en plus, l'usage de la notion d'État est critiqué, on lui préfère la notion de système politique qui apparaît plus neutre axiologiquement, ce qui ne me semble vrai que dans la mesure où l'expression « système politique » n'a pas la même valeur émotionnelle. À mon avis

donc, tout ce débat n'aide pas vraiment à mieux comprendre l'État et son fonctionnement quotidien. Cependant, cette remarque est intéressante précisément sur ce dernier point, et en cela on rejoint l'idée qu'avait Christian Geffray de l'État : elle montre que l'idée d'État a subi en même temps un processus d'idéalisation (idéal du bien public, des parts de droits) et un processus de démonisation. C'est en cela que ce débat autour de la notion peut être intéressant.

Pour répondre à une critique que Christian Geffray a émise lors de conversations que nous avons eues ensemble, critique souvent reprise quant au flou des concepts utilisés, notamment de la confusion entre État, pouvoir et élites, j'avancerai l'idée suivante : pour appréhender et comprendre l'État, il est impossible de séparer État et pouvoir, État et élite dirigeante. Autrement dit, pour comprendre l'État, il faut comprendre les gens au pouvoir et, tout aussi important, leurs jeux, leurs stratégies et leurs pratiques historiques. Pour nombre d'observateurs, ces négociations, ces modalités habiles de gestion, ces récupérations, ces accaparements et ces comportements délictueux, voire criminels, constituent moins des preuves de la vitalité des États que celles de la ruse des équipes dirigeantes. C'est par exemple la thèse de Zartman qui fonde notamment son hypothèse de l'effondrement des États sur l'existence de tels « mauvais » dirigeants. C'est aussi l'un des arguments évoqués pour dénier la greffe de l'État en Afrique et en Asie : la captation de l'État par les élites empêcherait justement son enracinement au sein de la société.

Cette analyse me semble problématique, parce qu'il est impossible de faire une distinction entre État et élites, il y a une dépendance mutuelle entre État, élites et dirigeants, dépendance qui définit les contours du pouvoir étatique. Il est également impossible de séparer l'économique du politique, les intérêts privés des intérêts publics, le particulier du général. Le rôle politique d'intérêt privé ou de l'accaparement des richesses par les élites ou par des équipes dirigeantes ne va pas à l'encontre de l'État, d'une part, parce que ces acteurs privés sont aussi des acteurs publics, qui sont en partie l'État, et donc qu'ils modèlent l'action étatique et, d'autre part, de manière plus importante encore, parce que tout cela s'inscrit dans l'histoire. Ces pratiques d'appropriation deviennent des pratiques politiques, autrement dit une gouvernementalité à part entière. En Afrique subsaharienne, par exemple, on ne peut comprendre la formation de l'État sans prendre en compte les multiples processus de négociations des élites et d'autres acteurs, y compris étrangers. Ces négociations peuvent prendre de multiples formes, notamment la guerre et le conflit. Le registre du « ventre » (qui est beaucoup plus que de la corruption)

est devenu au cours du temps un mode de gestion de l'espace public. En Tunisie, le pouvoir central est accaparé par différents segments concurrents de la famille Ben Ali (ce qu'on appelle les « clans » ou les « familles »). Les ministères sont détenus soit par une branche, soit par une autre. Les décisions sont prises au sein de conseils restreints (et non pas des ministères ou du Conseil des ministres) où siègent le président, les conseillers et les porte-parole de ces tendances familiales. On a une économie où toutes les niches importantes et à forts profits, tous les secteurs rentables sont largement dominés par ces familles ; la justice est manipulée, notamment à des fins économiques, en faveur de cette petite équipe, de ce petit réseau autour du président Ben Ali. Ils ont largement profité des privatisations, ils contrôlent la contrebande, etc. Mais, à mon avis, on ne peut pas parler seulement de pillages, d'extractions à des fins personnelles, d'enrichissement... Fondamentalement cette modalité, cette configuration, définit le mode de gouvernement en Tunisie, parce qu'à travers cette mainmise sur l'économie, qui n'est pas simplement une situation de corruption et d'accaparement, il s'agit bel et bien de contrôle et de domination politique, parfois de répression. Ces pratiques façonnent l'économie politique tunisienne, influencent la façon dont les acteurs économiques pratiquent leurs activités, dont ils modèlent et entretiennent leurs relations avec l'État, et aussi la façon dont ils se le représentent. Cela modifie les relations entre politique et monde économique. Plus important encore, cela a une résonance historique très forte. Par exemple, aujourd'hui, tout le monde (re)parle des beys husseinites et de leur extériorité supposée (car les recherches historiques montrent plutôt l'inverse) avec la société. Je voulais juste rappeler ici cette profondeur historique de l'action étatique et de la représentation de l'État et, surtout, suggérer l'ampleur de la dépendance mutuelle et l'impossibilité de séparer État et dirigeants.

Les bienfaits du crime : de la légalité illégale à la subversion de la société civile

À propos des travaux de Christian Geffray
sur le trafic de drogues et le crime organisé¹

Guilhem Fabre

« Je hais les criminels qui s'appuient sur les lois. » Cette phrase du surréaliste belge Louis Scutenaire me vient à l'esprit quand il s'agit d'évoquer les travaux de Christian Geffray sur un sujet aussi grave que le trafic de drogue et le crime organisé. Car c'est bien de l'institutionnalisation du crime dont il est question, de cette inhumanité programmée dont l'holocauste nazi et les camps staliniens sont les images exacerbées. Je parle ici volontairement des camps, car la lecture de l'*Essai sur le monde du crime*², dans lequel Chalamov évoque avec une répulsion vivace le rôle du milieu criminel dans la police des camps staliniens est présente à l'esprit de Christian Geffray quand il rencontre le milieu des trafiquants de cocaïne au hasard de ses pérégrinations amazoniennes, et que l'institutionnalisation du crime ne cessera dès lors d'accompagner sa démarche de recherche, dont le dernier thème est le génocide rwandais. Là encore, un autre livre résonne en lui avec force, celui des voix rassemblées par Jean Hatzfeld *Dans le nu de la vie*³, voix des victimes, alors qu'il cherche à explorer cette étrange alchimie qui a fait l'inhumanité de leurs bourreaux. « Le malheur », écrivait Simone Weil, « marque l'âme jusque dans ses tréfonds avec le mépris, le dégoût et même la haine de soi qu'en toute logique devrait susciter le crime, mais qu'il ne suscite pas vraiment⁴ ».

1. Ce texte se réfère aux articles de Christian Geffray publiés dans le cadre du programme international sur le trafic de drogues Unesco/UNODCCP (Office des Nations unies pour le contrôle des drogues et la prévention du crime) dont il a assuré la codirection scientifique de 1997 à 2001 : *Mondes en Développement* (Paris), 2000, XXVIII (110) ; *Revue internationale des sciences sociales* (Paris), septembre 2001, 169. L'ensemble de ses écrits a été publié sous une forme définitive en anglais, dans *Globalisation, Drugs and Criminalisation: Research from Brazil, Mexico, India and China in an International Perspective* (Paris-Vienne, Unesco/UNODCCP, septembre 2002, 4 volumes, dont un résumé), rapport disponible en entier sur Internet : <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001276/127644e.pdf>

2. Varlam CHALAMOV, *Essai sur le monde du crime*, Paris, Gallimard (collection Arcades, 30), 1993.

3. Jean HATZFELD, *Dans le nu de la vie. Récit des marais rwandais*, Paris, Seuil, 2000.

4. Simone WEIL citée dans William STYRON, *Le Choix de Sophie*, Paris, Gallimard (collection Folio, 2740), 1995 : 270.

C'est précisément dans ce face à face aventureux avec le monde du crime que Christian Geffray découvre non seulement la tolérance qui l'entoure, mais aussi l'incroyable *reconnaissance* dont il bénéficie. Il y a là l'aventure d'un terrain miné – tous ceux qui ont fréquenté Christian Geffray avant ou après ses missions sur le trafic de cocaïne en Amazonie peuvent témoigner des risques très réels qu'il encourait. Mais il y a là aussi l'aventure intellectuelle, le risque pris de cerner au plus près par la pensée une réalité déconcertante et même révoltante au regard de la morale courante. Cette lucidité aventureuse, au sens où René Char la voyait comme « la blessure la plus proche du soleil », évoque la réflexion de Gilles Deleuze dans un entretien : « dès qu'on s'aventure au-dehors du reconnaissable et du rassurant, dès qu'il faut inventer de nouveaux concepts pour des terres inconnues, les méthodes et les morales tombent, et penser devient, suivant une formule de Foucault, un "acte périlleux", une violence qu'on exerce d'abord sur soi-même. Les objections qu'on vous fait ou même les questions qu'on vous pose viennent toujours du rivage, et ce sont comme des bouées qu'on vous lance, mais pour vous assommer ».⁵

Cette réalité déconcertante et même révoltante que rencontre Christian Geffray, c'est celle de ce qu'on peut appeler les « bienfaits du crime » pour désigner la situation paradoxale qu'il découvre au fil de ses enquêtes dans le microcosme amazonien, et qu'il élargit au macrocosme de l'après-guerre froide dans son article « État, richesse et criminels » (cf. *supra* : 243), nourri des échanges avec des chercheurs d'autres terrains de recherches, en Inde, en Chine, au Mexique et en Afrique, dans le cadre du programme Unesco/UNODCCP/Drogues.

L'évidence que Christian Geffray découvre est d'une extrême violence, qu'il saura traduire au plus près par son style incisif, en relatant l'histoire de J.R., « trafiquant, voleur et député fédéral ». C'est l'histoire de l'institutionnalisation du crime, pas au sens où l'entendait Balzac quand il fait dire à Vautrin dans *Le Père Goriot* : « Le secret des grandes fortunes sans cause apparente est un crime oublié, parce qu'il a été proprement fait. » Non, il n'est pas question ici d'une fortune ou d'une richesse parmi d'autres, mais d'une richesse d'origine criminelle (le nombre d'homicides perpétrés par les réseaux de trafiquants en atteste), qui transforme le cours de la vie économique et sociale, qui agit à la façon d'une subvention, sa redistribution ou son allocation obéissant à l'autorité discrétionnaire d'un « hors la loi », ou plutôt d'un « criminel qui s'appuie sur les lois », en investissant le pouvoir politique qui donne accès au monopole de la violence sur un territoire donné.

5. Gilles DELEUZE, « Un portrait de Foucault », in *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Minit (collection Reprise, 6), 2003 (1990) : 140-141.

Loin d'apparaître comme entaché par les crimes qui ont ouvert la voie à son accumulation, l'argent illégal, en partie redistribué, apparaît aux yeux de ceux qui en bénéficient comme une manne, un bienfait. Dès lors, tout le processus de subversion de la société civile par le crime se met en œuvre. Un processus économique, tout d'abord : en tant qu'entrepreneur blanchisseur, le criminel a les moyens de réaliser le rêve de tout entrepreneur licite, qui est d'établir un monopole sur un territoire donné, puisqu'il est en mesure de neutraliser en douceur la concurrence avec la manne dont il dispose, « la promesse d'un bien », ou au besoin de la briser par la violence, « la menace d'un mal ». C'est la fameuse prime au blanchiment, qui permet à J.R. de monopoliser la commercialisation du café dans le Rondônia, comme elle permet aux parrains du nord de la Thaïlande de monopoliser les activités licites à partir de leurs monopoles illicites, établis sur de sanglants règlements de comptes.

Cette subversion de la société civile investit en même temps le champ symbolique et politique en créant une forme de légalité illégale, un brouillage de tous les anciens repères. La réussite purement matérielle ne suffit pas, elle resterait entachée de quelques obscurités. Pour les gagnants, les heureux, comme le soulignait Max Weber, il faut encore que ce bonheur soit *légitime*. Et c'est cette quête, cette soif même de légitimité et de reconnaissance qui conduit le trafiquant criminel à apparaître non seulement comme un bienfaiteur, mais aussi comme un *justicier*. En accédant au pouvoir politique, comme le lui autorise la vague actuelle de démocratisation dans le monde, au niveau local, régional ou même national, le criminel ou son représentant va plus loin qu'établir une légitimité clientéliste et parallèle. Il menace la légitimité même de l'État, qui est d'incarner un idéal de bien public sur la base du prélèvement, de la redistribution et du monopole de la violence qui les accompagne, en confisquant une part variable de cet État et de ces prérogatives, selon son emprise, au profit de ses réseaux clientélistes.

La conséquence directe de cette évolution, ou plutôt de cette involution, comme le montre Christian Geffray dans le cas du Rondônia, est l'émergence « d'un étrange phénomène de dissociation mentale », selon ses termes (« Social... », in *Globalisation...* : 1^{re} Partie : 46 sur le cd), qui conduit à bannir de la sphère publique, sous peine de représailles non écrites, toute allusion à la réalité criminelle d'un ordre légitimé, et à compenser ce bannissement par des discours exclusivement privés. Il s'agit donc d'une destruction insidieuse de la sphère publique. Cette stratégie de neutralisation des fonctions étatiques bien décrite dans ses différentes configurations par Christian Geffray (des criminels devenant

représentants de l'État ou des représentants de l'État devenant complices des criminels selon la nature des régimes, autoritaires ou démocratiques), ouvre une série de questions et plus généralement un nouveau champ pour une réflexion combative, à la mesure des enjeux du monde chaotique de l'après Guerre froide.

La première question d'importance qui se pose eu égard aux découvertes et au modèle d'interprétation proposé par Christian Geffray est de l'ordre du diagnostic. Assiste-t-on avec cet étrange phénomène de dissociation mentale entre la sphère publique et la sphère privée, bien connu des amateurs de pays bureaucratiques, à la naissance d'une nouvelle forme d'absolutisme éclaté, d'autant plus difficile à cerner qu'il est insidieux ? Assiste-t-on en somme, dans un certain nombre de pays, à une véritable prise de pouvoir de réseaux criminels au niveau local, régional, voire national ? Et si oui, comment utiliser ou adapter à cette réalité mouvante les outils conceptuels transmis par Christian Geffray pour cerner la dynamique du phénomène et les mutations qu'il engendre ? Et quelle est dans ce cas la validité du discours des organisations internationales sur la bonne gouvernance, qui, si l'on s'en tient aux analyses de Transparency International, ne prend pas du tout en compte la dimension criminelle de la corruption, le fait qu'elle ne constitue pas seulement une atteinte aux biens, mais qu'elle devient de plus en plus l'arme du crime.

La deuxième question découle de la première. Si on accepte la réalité de nouvelles formes de domination de réseaux criminels, créant de nouvelles formes de servitudes volontaires fondées sur une logique ouverte ou intériorisée de la *terreur* – comme il est noté à la fin du rapport d'enquête sur le Rondônia –, quelle peut être la résonance des analyses de Christian Geffray dans le monde de l'après 11 septembre 2001 ? Le terrorisme, dont les liens avec les réseaux du crime organisé et avec les États sont à la fois connus et à approfondir, n'est-il pas la forme exacerbée de cette nouvelle forme insidieuse de domination subversive et de servitude volontaire, alternant la promesse d'un bien et la menace d'un mal, sur un mode absolu cette fois ?

Ces pistes de réflexion montrent en tous cas l'actualité du parcours et de la pensée de Christian Geffray sur le monde du crime.

De l'idéal du bien public au Nom de la Loi

JEAN-PIERRE DOZON

J'ai beaucoup discuté avec Christian Geffray de cette question importante, et nous étions assez d'accord sur tout ce qu'il avait lui-même mûri – dans les derniers temps – par rapport à son dernier texte « État, richesse et criminels » (cf. *supra* : 243). Il avait bien sûr ses mots et j'avais les miens, mais nous étions d'accord sur le fond des choses. Chez Christian Geffray, et je crois qu'il avait raison, il y avait cette question qui était la souveraineté, donc la question de l'État, de la loi et du droit. Or, il me semble que ce qu'il disait était valable également pour l'Afrique, puisque l'Afrique est presque un contre-exemple. Mais réfléchir sur l'Afrique, en tant que contre-exemple, est justement intéressant parce qu'on peut dire que, même en Afrique, il y a de l'État sur le terrain de l'instance symbolique, c'est-à-dire sur le fait qu'il y a des opérateurs de croyance qui peuvent faire fonctionner encore des États.

Alain Morice (cf. *supra* : 271) semble dire que Christian Geffray a raisonné sur un axiome, à la limite de la tautologie, pour parler de cette question de l'État ou de l'instance symbolique. Mais on est dans cette difficulté parce que toutes les théories politiques, dès lors qu'on a posé la question de l'État moderne, ont pesé. Chez Rousseau, chez Hobbes, il n'est jamais question que de la question du contrat, la question de la volonté générale. On peut alors, bien sûr, se demander quel est cet exercice auquel Rousseau s'est livré – qui est une pure fiction, comme on le sait tous. Mais c'est bien au nom de toutes ces théories du contrat qu'on a fondé des choses – la Révolution française, notamment, étant exemplaire en cette matière.

La question de l'État moderne en particulier – c'est-à-dire là où il est question de la loi, du droit – est une question effectivement à laquelle Christian Geffray n'a pas répondu en tant que telle. Mais il y a déjà une somme d'ouvrages, de théories et de théologies politiques qui y répondent. C'est une affaire centrale, il y a déjà beaucoup d'écrits sur ces questions et on ne peut pas les résumer par le côté axiomatique. Là où Christian

Geffray avait je crois parfaitement raison, c'est qu'il considérait qu'il y avait un lieu central autour duquel des choses fonctionnent. Il nous le disait très bien aussi par rapport à la question de la mafia qui d'ailleurs, à elle seule, est un modèle d'anthropologie politique formidable.

À ce propos, il disait que la mafia ne peut pas se penser seule, elle ne peut se penser que par rapport à la question de l'État. Autrement dit, en Italie, la mafia n'est pensable que parce qu'il y a un État. Cela fonctionne partout ailleurs de la même manière. Il y a, bien sûr, interpénétration, des hommes politiques sont criminalisés, etc., mais la question est qu'il faut – du point de vue même de la mafia – qu'il y ait quelque chose d'autre : il faut qu'il y ait de l'État. Certes, ils sont dans des pratiques de corruption à son égard, mais en même temps, avec l'État, il y a de l'honorabilité à chercher. De la même façon, il faudrait réfléchir sur les opérations de blanchiment, dont on voit bien qu'elles sont des opérations d'honorabilisation. Donc la question de l'État, qu'on peut appeler idéal du bien public, est une question centrale partout, en Afrique aussi.

Ici, Giorgio Agamben pourrait probablement fournir des réponses fortes, en particulier ses travaux sur l'État d'exception¹. J'avais fait lire à Christian Geffray *Homo sacer*², et l'on en discutait ensemble. Agamben se réfère à Carl Schmidt, le penseur de la politique moderne sur tous les plans, y compris du côté du nazisme, et qui a inventé cette notion d'État d'exception. Je crois que cette notion nous aiderait bien, elle est une expression formidablement intéressante, parce qu'elle est pleine de paradoxes, comme le dit Agamben. Le mot lui-même est une sorte d'oxymore, une contradiction dans les termes. Comment un État peut-il s'excepter de lui-même ? Puisque c'est lui qui donne le droit et la loi. Mais Agamben dit que toutes les sociétés démocratiques sont des sociétés qui comportent une part d'État d'exception ; il pense aux sociétés occidentales, aux sociétés démocratiques, mais il faudrait que l'on y pense aussi pour l'Afrique. Il fait l'objet de dénonciations de tous ceux qui considèrent que la démocratie est en elle-même le contraire de cela. C'est un penseur qui peut passer pour un gauchiste, un radical, puisqu'il explique qu'à l'intérieur même des systèmes démocratiques il y a de l'État d'exception. Mais, au fond, il dit simplement que voisinent simultanément du droit et du non-droit, du droit et du crime. Nous sommes dans des situations en permanence paradoxales. En ce qui concerne l'Afrique, on pourrait se

1. Giorgio AGAMBEN, L'état d'exception, *Le Monde* (Paris, 12 décembre 2002) et *État d'exception. Homo sacer. II-1*, Paris, Seuil (collection L'ordre philosophique), 2003.

2. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. I- Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil (collection L'ordre philosophique), 1997.

demander s'il n'y a pas eu en permanence une façon de créer un cadre de loi, de droit, et en même temps une façon de fonctionner aussi en permanence à l'exceptionnalité, au crime, à l'illégalité... Ce qui est intéressant, c'est qu'il y a bien là un État.

La Côte d'Ivoire pourrait se mettre sous cette formule de l'État d'exception. Je pense à la nature du régime mis en place au départ, qui s'appuyait en permanence sur la légalité, sur la constitutionnalité, mais qui simultanément était dans l'impunité, dans le non-droit, dans l'exaction – avant même les événements récents. On pourrait s'interroger sur le système franco-africain qui est à l'œuvre en ce moment en Côte d'Ivoire, et que j'appellerais « l'État franco-africain ». Ne peut-il pas, lui aussi, être pensé en termes d'État d'exception ? Il fonctionne autour de la V^e République, il s'appuie dessus – la V^e République par définition est un État de droit, un État de loi, mais simultanément on est vraiment dans l'exception par rapport à ce terrain qui constitue le monde africain et où l'on s'autorise des choses situées précisément en dehors du droit, et où certaines formes de crimes sont possibles.

Ce qui intéressait Christian Geffray était la question de l'État, et donc la question de la souveraineté. Dans l'ensemble, je suis assez d'accord avec lui. Christian Geffray avait une certaine hauteur, il circulait de l'Amérique du Sud à l'Afrique, se plaçait d'un point de vue qui lui permettait de répondre à la question qui nous préoccupe tous : avoir cette capacité d'africaniser nos sujets, puisque c'est notre métier, notre terrain ; et, en même temps, avoir quelques prétentions à penser, à théoriser – or, là on est moins à l'aise. En se centrant à nouveau de manière forte sur la question de l'État, et donc sur des questions qui nous obligent à nous référer à de grands textes (Rousseau et d'autres, mais précisément aussi lire d'autres auteurs que Foucault), je crois que cela nous permettrait de prendre un peu de hauteur. Lire par exemple les textes d'Agamben, qui ne sont pas toujours faciles, peut être très utile.

ALAIN MORICE

Je suis très sensible à ce que Jean-Pierre Dozon avance sur la question du blanchiment et de l'honorabilité, mais je pense que j'ai dû sauter un maillon du raisonnement. La figure de l'honorable mafieux, c'est celui qui demande qu'on lui rende honneur, qu'on lui rende hommage. Ce désir de propreté, ce désir de morale, peut se référer effectivement par rapport à un idéal du bien public, mais pas forcément par rapport à l'État. C'est peut-être même plutôt par rapport à l'image qu'il veut donner quand il se substitue aux fonctions que l'État ne peut pas remplir. C'est

justement pour cela que l'histoire du *han*, dans *Trésors*, m'a intéressé. Le problème pour moi, c'est de rattacher cela à une conception de l'État avec un É majuscule.

Je reviens sur la question de la croyance : le *han* comme providence qui instaure la nécessité de la reconnaissance, l'inégalité, la soumission volontaire, qui instaure la peur à travers la menace de mort, etc., tout cela n'est pas du côté de l'État pour Christian Geffray, mais justement du côté de la providence, du maître de clientèle. Alors que l'on a l'impression que, avec la fonction symbolique de l'État, il introduit précisément là un idéal qui est un idéal partagé par la figure du mafieux. Alors je ne sais plus à quel endroit je me situe par rapport à cette frontière de la loi légale, qui est très nette dans le schéma présenté dans son texte « État, richesse et criminels » (cf. *supra* : 261). Par moments, je ne sais pas de quel côté je me trouve. J'ai abordé cette discussion sur la providence (cf. *supra* : 273, 277-278) parce que, effectivement, l'État donne l'idée dans l'imaginaire collectif qu'il fait la providence. D'où le succès de cette expression d'« État-Providence » qui, d'ailleurs, énervait Christian Geffray. Mais elle a quand même un succès sur lequel il faut s'interroger.

Enfin, à propos de la figure du mafieux, je dirai qu'effectivement celui-ci cherche à être honorable, mais pas forcément par l'idée qu'il respecterait l'État. Cela se passe en fait comme Christian Geffray le dit lui-même à un moment : personne n'y croit, mais tout le monde feint d'y croire.

FRÉDÉRIC LÉTANG

Il me semble que l'on peut rappeler quelques éléments à propos de la question de l'idéal du bien public. En premier lieu, Christian Geffray cite à plusieurs reprises l'ouvrage d'Alain Joxe (1991), *Voyage aux sources de la guerre* qui l'avait beaucoup intéressé lors de sa réflexion sur l'État. Joxe (1991 : 90) y écrit : « C'est un lieu commun, depuis la plus Haute Antiquité, que de considérer que la division de la cité contre elle-même, qui est aussi le moteur de la guerre extérieure, apparaît lorsque la société s'arrache à la loi de la solidarité des lignées naturelles (*genos, gens, tribus, clans*) et à sa justice (vengeance, vendetta, Erinnyes) pour instituer une justice supérieure propre à la cité, sur la base de nouvelles divisions fonctionnelles, castes ou classes. »

Pour moi cette justice supérieure, c'est justement cet idéal du bien public dont on parle, mais qui ne se réduit pas à l'État de droit tel que nous le définissons aujourd'hui. Cet idéal du bien public, c'est plutôt le moment immatériel, où l'on peut se réunir et d'où l'on peut agir collectivement pour assurer le bien d'une communauté pensée comme telle, avec des règles

fonctionnelles, comme le dit Joxe. Il me semble que ce sont en quelque sorte les prémisses de l'État, et qui aurait donc bien, en tant qu'instance symbolique, quelque chose d'universel, ou en tout cas précédant la forme démocratique de l'État que nous connaissons.

Sur la question de la mafia, c'est vrai qu'elle a besoin de l'État. Il me semble facile de percevoir que, si l'État institue un ensemble de règles et de devoirs, il peut être évidemment avantageux de ne pas les respecter, de tricher, de jouir de leur contournement en quelque sorte. C'est même la raison d'être et la définition du crime. Il s'agit bien de profiter de richesses ou de facilités qui ne vous appartiennent pas, qui ne vous sont pas dues. S'il n'y a pas d'État, de société organisée, il n'y a pas de prédation possible, ou tout du moins pas d'avantages dans la compétition et la prédation. En revanche, la loi interne de la mafia s'applique, elle, avec toute sa rigueur. L'institution se respecte elle-même. Rien n'empêche d'imaginer – et l'histoire l'a montré – qu'une sorte de mafia puisse constituer les prémisses d'un État. Mais la nature objectivement différente de ces deux institutions, presque commensales, demeure.

En second lieu, à la fin de son texte « État, richesse et criminels » (cf. *supra* : 267-269), Christian Geffray nous parle aussi du roi. Le roi est ce quelqu'un, ou ce quelque chose, qui garantit toujours cet idéal du bien public. Mais il importe peu en soi et on peut le changer, le remplacer par autre chose. À un moment donné, en France, le roi, dont on a coupé la tête, fait place au peuple souverain qui est ce qui, maintenant, garantit la chose. On le voit bien aujourd'hui : sa place est essentielle jusque dans les cours d'assises, où la Justice est rendue au nom du Peuple français, et où les décisions des jurés sont forcément justes, précisément et seulement parce qu'elles sont l'émanation du peuple, ce qui montre bien que ces instances symboliques sont affaire de croyance.

En l'occurrence, Christian Geffray a développé cette réflexion lorsqu'il était en Amazonie, où il avait analysé que ce qui garantissait l'idée de l'État au Brésil était situé plutôt hors du pays, en Europe ou aux États-Unis. Historiquement, quelque chose manque effectivement au Brésil pour constituer ce garant de l'idéal du bien public. Ni peuple, ni souverain n'assurent en fait cette fonction. Il faut rappeler tout ce qu'il a développé sur le déni colonial, sur le fait que, au Brésil, ce sont les colons, et non les colonisés, qui ont conquis leur indépendance, et que l'on se trouve, pour simplifier, face à un pays de colons plutôt que de colonisés. Très schématiquement, les instances qui garantissent la Loi restent donc plutôt du côté de celles des colons, de leurs origines. Cela expliquerait pourquoi le phénomène de la corruption est communément admis.

Cette référence est lointaine et l'on croit pouvoir s'affranchir facilement de cette justice supérieure dont parlait Joxe. L'idéal de l'État n'est pas absent, mais la corruption est facile. Les structures de l'État sont mises en place, mais elles n'ont pas de vraie et forte légitimité, et certains s'autorisent à les détourner ou à les ridiculiser sans vergogne. La légalité de façade doit continuer d'exister, et les narcotrafiquants laissent les fonctionnaires occuper leurs places et leurs fonctions. Mais que l'État soit objectivement inopérant et faible n'annule pas l'idéal de l'État.

Je voudrais relier cela à ce que disait Béatrice Hibou (cf. *supra* : 288) à propos de la mainmise du président Ben Ali et de son clan sur la Tunisie. Cette description me rappelait l'étonnement de Christian Geffray quand il dit : « Mais comment se fait-il que R., ce narcotrafiquant du Rondônia, se permette de convoquer ses réunions dans la salle même du conseil municipal ? » Je me demande si ce n'est pas un peu la même chose – bien sûr à un autre niveau – avec l'État tunisien : comment se fait-il que la famille Ben Ali puisse usurper ainsi les principales fonctions de l'État ? Comme dans le Rondônia, tout le monde le sait, mais personne n'a le droit de le dire publiquement, de le nommer – sous peine de mort, souvent. Il y a donc bien des limites à ne pas dépasser. Il y a une fiction, entretenue par le pouvoir, dont on n'a pas le droit de sortir, que l'on n'a pas le droit de dénoncer ni même de nommer. Et je me demande si cette fiction n'est pas maintenue par rapport à un idéal du bien public, lui-même garanti par quelque chose située au dehors du pays, au niveau international justement ? Est-ce que le président Ben Ali n'est pas obligé de donner le change et de faire semblant, vis-à-vis des institutions internationales, tout comme dans le Rondônia où le narcotrafiquant joue aussi son rôle d' élu municipal ? Est-ce que cette référence, ce garant, ne se situe pas justement, concernant la Tunisie, au niveau international ? À ce moment-là, on serait vraiment dans ce cas de figure. Il y a cet investissement familial des fonctions étatiques et cette corruption massive, mais finalement cela ne détruit pas cette figure du bien public et de l'État, comme la définit Christian Geffray.

MICHEL CAHEN

Si j'ai bien été attentif aux derniers travaux de Christian Geffray, quand il parle d'idéal du bien public, il ne définit pas cet idéal. Il parle d'un phénomène historique d'idéal du bien public. Pour lui, c'est une construction historique. Il peut donc y avoir des conceptions contradictoires, différentes selon les moments, différentes selon les cas. D'ailleurs, s'il n'y avait pas ces conceptions différentes, il n'y aurait jamais eu de révoltes

contre l'État. Or des révoltes et des réformes, il y en a toujours eu. Mais cela ne veut pas dire que ce sont des réformes contre tout État. Ce ne sont pas forcément des révoltes anti-étatiques. C'est pour cela que je ne comprends pas entièrement les critiques qu'Alain Morice et Béatrice Hibou font. Car, non seulement, il n'a pas défini cet idéal – mais un phénomène d'idéal du bien public –, en outre, il est clair que pour lui ce n'est pas une situation, mais un pôle imaginaire, un facteur polarisant dans l'imaginaire. On tend vers cela, ce n'est pas la seule chose qui existe. Je ne comprends donc pas très bien le déni de cet idéal du bien public que vous faites. Il peut y avoir des formes très différentes. On vient de parler du peuple souverain, mais cela peut être la croyance classique dans l'histoire de France. Par exemple le roi est bon, mais il est entouré de mauvais conseillers. Cela peut être l'aspiration à ce que Christian Geffray appelait un maître aimable, craint mais aimable.

Par ailleurs, par rapport à l'État criminel, quand la France conquiert l'Algérie à partir de la première moitié du XIX^e siècle, elle n'est pas dans son aire historique d'exercice de l'idéal du bien public. Elle fait une conquête étrangère, elle ne construit pas l'État algérien par définition. Il n'y a donc pas forcément de contradiction : la conquête française de l'Algérie ne fait pas forcément de l'État français un État criminel. On pourrait aussi parler du stalinisme, par exemple. C'est plutôt de ce côté-là qu'il faudrait chercher des États criminels, plutôt qu'effectivement des phénomènes de criminalisation dans l'État.

PATRICK LEDUC

Toute la question est de savoir si, pour Christian Geffray, l'État est un État idéalisé, si c'est le « divin sur terre » de Hegel. Mais il nous répond clairement non, car – il le dit – il y a au moins un État qui est criminel : l'État nazi. Ce qui veut dire que la forme de l'État en elle-même n'est pas bonne. Alors quelle est la différence, quel est le fond de l'affaire ici ? C'est la différence entre un crime commis *au nom de la loi* et un crime qui n'est *pas commis au nom de la loi*, même s'il est commis par des agents de l'État. Ce qui fait que toute la question qui est posée ici, c'est la question du Nom de la Loi.

Ce texte, « État, richesse et criminels » (cf. *supra* : 243), est entièrement construit autour de l'opposition du Nom du Maître et du Nom de la Loi. Cela revient sans cesse, à chaque fois qu'il est question d'un maître criminel : ce n'est pas un crime d'État, donc il ne se commet pas au Nom de la Loi. Sans cesse il y a une insistance sur le fait que, c'est en son nom, c'est en son nom propre... À un moment, il évoque une longue remontée.

On remonte, on remonte le flux de la manne, et Christian Geffray nous dit en quelque sorte : « On doit tomber sur le nom de celui qui est le patron. »

Je crois qu'on ne peut pas lire le texte « État, richesse et criminels » de la même façon si on se réfère, ou non, à son précédent livre *Le nom du maître*. Le soubassement théorique de cet article concernant la question de l'État est justement les développements du Nom du Maître autour de la série de métaphores : Noms-du-Meneur, Noms-du-Maître et Noms-de-la-Loi. Le Nom de la Loi fait intervenir une chose nouvelle : le maître lui-même passe sous la loi. Alors qu'est-ce que c'est ce Nom de la Loi ? Précédemment, on se demandait ce qu'est l'idéal de bien public, ce qu'est l'idéal de l'État. La fin du texte de Christian Geffray est très intéressante sur ce point, puisqu'on y voit opposé l'idéal de l'État et l'État idéal, exactement comme Freud oppose l'Idéal du Moi et le Moi idéal. Et la référence à Lacan est claire : l'Idéal du Moi est du côté du symbolique, le Moi idéal du côté de l'imaginaire. Là, c'est l'idéal de l'État qui est du côté du symbolique et l'État idéal du côté de l'imaginaire. Alors comment comprendre ce Nom de la Loi ? Et bien, c'est le centre dont vous parliez, et c'est un signifiant tout simplement. Ici, le rapport que Christian Geffray établit entre anthropologie et psychanalyse est central : ce Nom de la Loi, est un pur nom. Ce n'est pas une image, et d'ailleurs Michel Cahen le faisait remarquer en effet, cela n'a pas de contenu. C'est le pur nom qu'on invoque, et à partir du moment où on l'invoque, on passe dessous. Cela n'implique absolument pas qu'il ne puisse pas y avoir de crime au nom de la loi. Au nom de cet idéal de bien public, on peut commettre les pires crimes.

La seule question, peut-être, que soulevait Christian Geffray est la suivante : le fait que la loi passe au-dessus du maître, cela soulage quand même. Alors bien sûr, cela peut être le lâche soulagement accordé par l'État nazi, mais cela peut être aussi – et Christian Geffray revient sans cesse là-dessus – la question de savoir ce que cela change pour les autres que de savoir que cela se fait au Nom de la Loi ! Si cela se fait au Nom de la Loi, c'est aussi l'occasion qui surgit, un jour ou l'autre, de contester la loi du maître au nom de cette loi, qui est au-dessus de lui.

À mon sens, le débat ne peut progresser que si l'on revient sur l'opération de Christian Geffray dans *Le nom du maître* et dans *Trésors*, qui est la jonction entre l'anthropologie et les structures lacaniennes. Tout le débat ici aura tourné autour du fait de savoir si quelque chose comme le signifiant existe.

JEAN-PIERRE DOZON

Des mots étranges sont prononcés, et je comprends qu'on les emploie. On fait intervenir des mots comme croyance ou foi, et c'est tout le mystère, toute la question religieuse qui est en cause. À partir du moment où l'on prononce ces mots, on a cette dimension ; le fameux « au Nom de » entraîne cela. Lorsqu'on réfléchit à tout ce qui nous est dit, par exemple, sur la case vide chez Lefort, la démocratie comme lieu vide ou bien dans d'autres formulations comme le désenchantement du monde, wébérien ou gauchétien, je pense qu'il y a là des bévues, et je suis plutôt, encore une fois, d'accord avec Christian Geffray. Précisément, on n'est pas ce qu'on croit qu'on est, c'est-à-dire que nous fonctionnons dans des mondes où effectivement il y a de la croyance. En particulier autour de cette idéalité-là. La sécularisation ne me convient pas vraiment. Bien sûr, il faut différencier un État qui fonctionnerait de façon théocratique d'un État qui ne fonctionne plus de façon théocratique, mais il y a quand même une sorte de répétition ou de continuité. De ce point de vue, Christian Geffray n'avait pas la réponse – et je ne l'ai pas non plus –, mais je crois que l'on ne peut pas se contenter de dire que c'est du signifiant. Certes, c'est un signifiant extrêmement opérationnel qui mobilise de nombreuses choses, et qui renvoie lui aussi à une sorte d'adhésion, d'unanimité, de croyance. Mais là, c'est un peu délicat. Je voulais faire simplement cette remarque par rapport à ce que vous dites, et qui ne contredit pas Christian Geffray. Il faut donc lire et relire Freud, *L'avenir d'une illusion*³ est un bon texte sur cette question, que Christian Geffray connaissait bien.

3. Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses universitaires de France (collection Quadrige), 2004 [1929].

De l'absence d'idéal de l'État, du bien public

RÉMY BAZENGISSA-GANGA

J'aimerais donner en exemple le cas du Zaïre de Mobutu, qui est un État où presque toute corruption était légalisée, avec ce qu'ils appelaient l'article 15 qui disait en gros : « Débrouilles-toi, tout ce que tu peux faire n'est pas un problème, tant que tu le fais pour t'en sortir ! » L'État lui-même semblait organisé ainsi, comme dans la gestion des mines : Mobutu en attribuait une partie à l'État qui les exploitait, et l'autre partie était simplement exploitable par ceux qui le voulaient, ou qui en étaient capables, et qui revendraient ensuite leur production à l'État. Il ne me semble pas que l'idéal du bien public soit le moteur de l'État. Beaucoup d'États africains sont dans cette situation parce que, dans la pratique, ils sont très éloignés de cet idéal de bien public, et qu'il leur faut tout de même bien le gérer. Cet article 15, au Zaïre, c'est un peu l'aveu qu'il n'y a pas d'idéal de bien public. Certes ils ont une conception formelle de l'État qui est celui de l'État de l'idéal du bien public, mais dans la pratique il semble que c'est autre chose et il faut le gérer. Il me semble donc que le cas du Zaïre de Mobutu peut être un exemple où il semble vraiment que ce n'est pas l'idéal du bien public qui soit le moteur de l'État. Chacun doit lui-même trouver une stratégie par rapport à un État qui dit lui-même clairement qu'il faut se débrouiller ! Cette loi-là accepte l'illégalité. Mais où est l'illégalité, où est la loi ?

MARC HENRI PIAULT

J'aimerais revenir sur l'exemple du Maroc qui me semble intéressant. C'est un État dans lequel il y a une sacralisation du pouvoir. Or, je crois que l'on peut considérer en fait la criminalisation précisément comme une capacité du pouvoir à transgresser sa propre loi. C'est une caractéristique du pouvoir, du pouvoir sacré tout au moins, de faire des lois et de pouvoir les transgresser. J'avais rencontré cette situation dans plusieurs cas en Afrique. Au Maroc, il y a un accaparement non seulement du pouvoir, mais aussi de l'économie par la famille royale qui est au pouvoir. Une

grande partie de l'économie est entre leurs mains. Alors est-ce que cet accaparement et cette adéquation de l'économie au politique se situent dans une définition légitime du pouvoir, où le bien public n'est pas restreint à ce bien de la société, mais où le bien, le public et le pouvoir sont complètement identifiés ? Pourquoi ne serait-ce pas légitime ? On défend peut-être une vision particulière du bien public, une définition empruntée à nos philosophes, à l'Occident, à une tradition venue de la Révolution française. Mais pourquoi ce bien public serait-il cela ? Pourquoi ne serait-il pas le bien du pouvoir, le pouvoir étant parfaitement et légitimement identifié – et reconnu par l'ensemble de la société – à la famille royale ?

ALAIN MORICE

Je crois qu'effectivement il y a des situations assez nombreuses, où il semble que l'injonction à trahir l'idéal du bien public provient de l'État lui-même, et non pas forcément de ses agents. Christian Geffray parle, pour la corruption, de trahison. Alors bien sûr, comme disait Michel Cahen, il n'y a pas d'idéal du bien public général et anhistorique, je suis d'accord. Mais en ce qui concerne l'État nazi, Patrick Leduc dit que, dans ce cas, on commet des crimes au nom de la loi, qu'au nom de cet idéal, on peut commettre les pires crimes. Alors certes, l'État nazi est un État criminel, mais à partir de quel critère peut-on définir cette criminalité ? On sait, par exemple, l'importance qu'a eu l'aventure coloniale pour la formation et la légitimation de la III^e République. Est-ce que c'est au Nom de la Loi ou pas au Nom de la Loi qu'on a fait cela ?

PATRICK LEDUC

C'est un problème de fait. Je pense que oui, cela été fait au Nom de la Loi.

ALAIN MORICE

Ce Nom de la Loi repose donc sur la croyance, et effectivement à chaque fois que Christian Geffray donne une définition de la croyance, il parlait en même temps d'un refoulement du savoir. Il dit : « Les gens qui ne sont pas corrompus ignorent ou feignent d'ignorer la situation ». Alors on est dans le domaine de la fiction, que tout le monde désire partager. Je crois qu'il y a une sorte de légitimation dans cette façon de feindre d'ignorer.

Bienfaits collectifs, bien public et aire historique de l'État

CHRISTINE MESSIANT

Je pense que cette interrogation sur les autres légitimités du bien n'a pas été éludée par Christian Geffray. Il a analysé très précisément ce problème du paternalisme. Qu'est-ce que le paternalisme, le clientélisme ? Qu'est-ce que l'amour du maître ? Il développe là une vraie réflexion sur la constitution du Nom, articulée à son travail sur l'État et la Loi. Il me semble que l'analyse de toute cette logique de la légitimité clientéliste permet de ne pas rendre abstraite la question de l'État criminel.

YVES GOUDINEAU

Je vais continuer dans le sens de cette dernière remarque. Je crois que ce qu'il faut souligner dans la démarche de Geffray, c'est qu'il a analysé l'État à partir du non-État. Il n'a pas commencé par une analyse abstraite de l'État, ni même par celle d'institutions étatiques particulières dans telle ou telle société, mais par la caractérisation de formes quasi institutionnelles – on pourrait dire crypto-institutionnelles pour certaines ! – comme les mafias et leurs « filiations », comme le crime justement dit « organisé », comme un « corps » armé de guérilla (la Renamo), etc. Donc, à chaque fois, des institutions « hors-la-loi » qui pouvaient prétendre se substituer à l'État. Cela lui a permis de construire une distinction analytique propre à éclairer les différences de fondement entre ces quasi-institutions, ces réseaux, et ce qu'est un État. Il montre que toutes ces quasi-institutions ne peuvent pas se fonder en droit sur le bien public ; même si elles peuvent fabriquer du « lien social » – de « l'amour » selon ses termes – et, jusqu'à un certain point, le reproduire à travers des systèmes de clientélismes, même si elles peuvent se référer à un bien collectif et, souvent, apparaître comme étant réellement bienfaitrices en redistribuant certaines richesses. Il fait cette distinction, qui je crois a pour lui une résonance morale essentielle, entre les bienfaits à caractère collectif incarnés par des « meneurs » – qui cristallisent une

adhésion des masses autour de leur Nom, c'est-à-dire de « leur » loi – et le bien public articulé à une « loi » indépendante ayant vocation universelle. Il existe, dit-il, tout un imaginaire du bienfait collectif, du bon « Maître », du parrain ou du chef de guerre qui redistribue, en revanche il y a une symbolique du bien public qui, elle, n'est portée que par l'État, et qui est justement fondatrice de l'État.

Cette opposition est intéressante, parce qu'elle permet de démêler les effets de brouillage dont on parlait tout à l'heure à propos de ces « parrains » qui essaient de se construire une honorabilité publique, qui ont des accointances avec des gens de l'appareil d'État, mais qui dans le principe s'en distinguent, ne serait-ce, comme il a été rappelé, que parce qu'ils ont besoin en arrière-plan d'un État pour pouvoir s'y référer. Geffray était évidemment on ne peut plus conscient que des agents de l'État pouvaient être corrompus, voire liés à des réseaux mafieux, que beaucoup d'États dans le monde étaient aujourd'hui déviants de bien des manières, que, pour ce qui est du passé, l'État de type colonial pouvait être analysé rétrospectivement comme ayant été un État raciste, discriminatoire, contredisant ses grands principes à coups de lois d'exception... Mais il n'empêche que, pour lui, la volonté à incarner un certain bien public – aussi dévoyée fût-elle – représentait le fondement distinctif de l'État. Il n'était pas du tout naïf par rapport aux avatars historiques de l'État, souvent déliquescents et parfois monstrueux. Mais il voulait comprendre en quoi, fondamentalement, l'État se distinguait de toutes ces autres formes sociales qui auraient pu prétendre se substituer à lui, particulièrement dans tous les cas où l'État était notoirement faible.

GUILHEM FABRE

Que l'État incarne un idéal, pour moi, c'est une proposition qui me semble relativement simple dans son principe général, et que j'accepte aussi pour mon champ spécifique de recherche, qui est l'Asie et la Chine, en particulier. Pourquoi ? Dans le cas chinois, par exemple, il y a toujours cette notion de l'État, c'est le *gong* (la sphère publique) opposé au *si* (la sphère privée). Il y a toujours cette notion qui s'incarne aussi dans l'idéal confucéen du bon fonctionnaire, qui est effectivement censé faire la remontrance au pouvoir quand il y a abus, quand il y a violation des règles. Cela fonctionne dans une société qui est structurée, qui a quand même inventé l'État au III^e siècle avant Jésus-Christ et qui continue d'être organisée sur le même mode avec un État centralisé, avec bien sûr des problèmes entre l'État local et l'État central. Mais à travers cette dynamique, il existe, il y a le niveau d'un idéal. C'est un idéal bien sûr.

Quand on soulève la question de l'État colonial, il y a en effet dans l'État colonial français de la III^e République un État d'exception. Un État d'exception est créé, comme il y a des lois d'exception à la Libération. Quand on décide de couper quatre cents têtes en 1945, cela aussi ce sont des lois d'exception. Dans l'État colonial, il y a un État d'exception qui fait qu'il n'y a pas de ministère de la Cocaïne, comme le disait justement Christian Geffray, mais il y a une Régie française de l'opium et une Régie française du Kif, qui est fondée au Maroc. La Régie française de l'opium, il ne faut pas l'oublier, a représenté, a financé 20 à 40 % du budget de l'Indochine française. Cette régie a d'ailleurs été mise en place par Paul Doumer, devenu par la suite président de la République. Il y a une institutionnalisation parce que, à l'époque, la prohibition n'existait pas. Il est important de revenir sur cette période. Quand on a voulu instaurer la loi de la prohibition, les grands administrateurs coloniaux de l'Asie du Sud-Est ont protesté, en disant que si on instaurait la prohibition de l'opium, sur l'ensemble de la Malaisie par exemple, cela causerait une catastrophe économique : les coolies chinois qui étaient payés en opium reviendraient chez eux, et les plantations de Malaisie seraient donc menacées par cette prohibition.

Il est intéressant de voir qu'à partir d'un certain moment, il y a une telle logique de fonctionnement, il y a un tel état de fait, d'une certaine façon, que si on essaye de le changer en instaurant d'autres lois, cela pose toute une série de problèmes immédiats, comme par exemple aujourd'hui avec les problèmes du climat, de l'environnement. Il y a des dérives, et la notion de limite à un moment donné passe justement par la fixation de lois. Cette notion d'idéal de bien public ne se retrouve à l'heure actuelle pas seulement dans la sphère nationale, mais est devenue une fonction essentielle de la sphère internationale et des rapports internationaux, en particulier sur ces questions de l'environnement ou du climat. Dans ce domaine, on assiste à de tels conflits d'intérêts qu'il est impossible de sortir de ce cycle. On est face à un processus qui n'a plus de limite et, justement, ce qui est en train d'apparaître au niveau international, en réponse à ces questions, porte toujours sur cet idéal de bien public. Ce sont des modes d'organisations collectives qui se cherchent et qui concernent la vie, ou la survie.

MICHEL CAHEN

Je crois que ce qui est déterminant dans ce débat sur les crimes que commet l'État – je prends la périphrase exprès –, c'est de savoir si ces crimes sont commis dans l'aire historique de violence légitime de l'État

et pas loin d'elle. C'est une distinction importante, car le sens en est complètement différent. La III^e République française, et la V^e aussi, font des crimes – cela ne fait aucun doute. Mais ce n'est pas le même type de violence, même s'il y a peut-être autant de morts, que Pol Pot, Hitler ou Staline dans leur propre pays. Il y a là des circonstances historiques complètement différentes et on ne peut pas dire : la III^e République a été coloniale, donc elle est criminelle. Bien sûr qu'elle est criminelle, mais cela ne veut pas dire que c'est un État criminel.

Une bibliographie
annotée
de Christian Geffray

Plutôt que de tenter, en guise de conclusion, de fixer la place qu'occupe la pensée de Christian Geffray dans l'anthropologie – ses contributions théoriques et méthodologiques, ses apports à la connaissance des terrains qu'il a parcourus –, ce que nous laissons à la postérité et qui dépendra de la manière dont son œuvre sera lue, nous invitons chacun à s'en saisir pour la mettre à l'épreuve, certainement le plus bel hommage que l'on puisse faire à un chercheur. Le texte qui suit, rédigé par Christine Messiant, une amie et collègue très proche de Christian Geffray qui depuis nous a malheureusement quittés prématurément à la suite d'une longue maladie, donne la liste détaillée des travaux de Geffray ordonnés selon les grands thèmes et terrains abordés, tout en les complétant de brèves indications biographiques.

Christian Geffray : bibliographie et notes sur un parcours scientifique¹

Christine Messiant

Dans le volume de la revue qui était sous presse en mars 2001, trois d'entre nous avons, au nom de l'Association des chercheurs de *Lusotopie*, réagi à la mort brutale de Christian Geffray – ce vide qui n'est pas refermé –, en rappelant à grands traits ce qu'a été son parcours². Nous avons envisagé de publier maintenant un essai bio-bibliographique. Faute du temps et de la distance nécessaires, il ne m'a cependant pas été possible de retracer dès à présent un itinéraire intellectuel et humain qui, certes marqué par la cohérence, fut aussi complexe et libre – et ne se réduit pas à son travail scientifique, quels qu'aient été sa rigueur, son sérieux, son ambition, et le rythme très vif auquel il l'a mené.

Aussi ne présenterai-je ici qu'une bibliographie, précédée, pour la partie de sa vie antérieure à ses écrits, d'indications biographiques des plus sommaires. Il a semblé utile d'ordonner celle-ci en regroupant les références de ses publications selon les grands terrains et questions qui ont scandé sa recherche. Je l'ai fait en suivant autant que possible la façon dont lui-même formula l'objet de ses recherches dans un mémoire retraçant les grandes étapes de son activité scientifique³. L'ordre chronologique

1. Initialement publié dans *Lusotopie* (Paris, Karthala, juin 2002, 1 : 69-82), mais revu et mis à jour pour cette publication. Cette bibliographie a été réunie avec le concours de plusieurs proches de Christian Geffray. Qu'ils en soient ici remerciés.
2. Christine MESSIANT, Michel CAHEN et Isabel RAPOSO, « Une grande tristesse. Christian Geffray nous a quittés », *Lusotopie* (Paris, Karthala), 2000 (paru en 2001) : i-iv. Voir aussi d'autres réactions : Yves GOUDINEAU, « Christian Geffray (1954-2001). De la valeur des choses à la valeur de l'homme », *Autrepart* (Paris, IRD) 2001, 19 : 5-10 (reproduit *supra* : 15-21) ; Jean COPANS et Jean-Pierre DOZON, « Christian Geffray (1954-2001) », *Cahiers d'études africaines* (Paris, EHESS), 2001, XII (2/162) : 239-242 ; Françoise HÉRITIER, « Christian Geffray (1954-2001) », *L'Homme* (Paris, EHESS), oct. 2001, 160 : 7-10 (reproduit *supra* : 22-26) ; Claude MEILLASSOUX, « Hommage à Christian Geffray », *Journal des Anthropologues* (Paris, AFA), 2001, 87 : 219-221 (reproduit *supra* : 29-31) ; Yann GUILLAUD, « La valeur des biens contre les hommes de valeur. Sur "L'anthropologie analytique" de Christian Geffray », *Anthropologie et Sociétés* (Québec, Université Laval), 2001, XXV (3) : 123-136.
3. Fin 1999, dans son *Mémoire de titres et travaux pour le concours de directeur de recherche de l'IRD*, 14 p. multigr. Je me suis permis de puiser très abondamment dans ce mémoire, qui a un caractère descriptif et professionnel (j'ai, sauf exception, écarté ici les mentions de son statut et de ses appartenances institutionnelles). Les citations sans références faites à l'occasion dans la suite du texte renvoient à ce mémoire.

des références est respecté à l'intérieur de chacun de ces moments de recherche. Les introductions, qui visent à mettre en évidence le mouvement de son travail, restent les plus descriptives possibles, de ses objets, thèses et méthodes⁴.

Cette bibliographie n'est pas exhaustive : j'ai délibérément écarté les interventions, séminaires et conférences qui n'ont pas fait l'objet de publication, ainsi que les comptes rendus d'ouvrages, pour ne mentionner parmi les contributions orales que ses enseignements annuels et les colloques ou conférences qu'il a organisés ou co-organisés. Par ailleurs, Christian Geffray a depuis longtemps fait circuler pour la discussion des versions préliminaires de ses textes, dont beaucoup sont en possession de collègues et d'amis proches. On ne fera état ici (sauf deux exceptions) que des textes consultables publiquement, soit auprès des organismes qui ont présidé à leur publication, soit dans des bibliothèques.

L'itinéraire de Christian Geffray l'a mené à passer d'un terrain à un autre. Comme on le verra cependant, ceux-ci se chevauchent dans le temps partiellement, dans l'élan propre de sa recherche. Celle-ci a aussi très tôt comporté le double aspect qu'il lui gardera délibérément jusqu'à la fin : entre, dit-il, « une orientation appliquée liée aux exigences – sinon aux urgences – propres aux situations sur lesquelles je fus amené à enquêter [...] et une préoccupation de recherche fondamentale concernant la théorie anthropologique ». Si ses objets précis peuvent paraître disparates, des fils sont en fait très tôt posés, dans ce qui apparaît comme une grande continuité et logique intellectuelle, autour de questions fondamentales de l'anthropologie et cruciales pour les sociétés (violence, pouvoir, oppression et asservissement, identifications collectives...) qui seront en fait constamment retravaillées, les réflexions antérieures étant progressivement épurées. Christian Geffray avait, surtout, commencé depuis plusieurs années à nouer de plus en plus étroitement et théoriquement ces fils, pour proposer ce qu'il a appelé une « anthropologie analytique ».

Si son long côtoiement des populations étudiées, souvent des groupes démunis et marginalisés dans les sociétés où il enquête, et les analyses qu'il est amené à faire, viennent tôt confirmer son retrait par rapport au militantisme politique, elles ne mettent nullement fin à la nécessité à ses yeux d'un engagement du chercheur dans la cité, sur la base précisément de l'exigence de vérité à la source de son choix. Certains textes mentionnés ne sont, ainsi, pas directement liés aux recherches menées, mais sont

4. Les dates entre crochets renvoient aux références bibliographiques dans chacune des parties.

suscités cependant par le contexte (politique, intellectuel, etc.) dans lequel celles-ci s'inscrivaient et par son expérience vécue. C'est le cas notamment pour des textes où il a marqué, seul ou collectivement, sa position comme chercheur et citoyen. Ils sont recensés au sein de chacun des « moments » auxquels ils appartiennent.

On notera enfin qu'en même temps qu'il développait et affirmait son propre travail théorique, éminemment singulier, il s'est aussi engagé dans davantage de projets de travail collectif, ainsi que de discussion des résultats de sa recherche et de celle des autres.

Christian Geffray est né en 1954 à Poissy, près de Paris. Après son baccalauréat, il entreprend des études d'économie puis de philosophie à l'université de Nanterre, où il participe au bouillonnement de l'après-1968, militant notamment dans l'organisation d'extrême gauche Révolution et dans le mouvement étudiant. Lecteur de philosophie dès le lycée, où il est d'abord influencé par les existentialistes, il est ensuite surtout marqué par ses lectures attentives de Freud, Marx et Hegel, puis Lacan. Son mémoire de maîtrise de philosophie (en 1978) porte sur la lecture de Hegel par Lénine (« Lecture matérialiste de Hegel »).

Alors qu'il sent le besoin d'une pratique autre que celles de la philosophie et du militantisme politique en France, et qu'il est attiré, politiquement et humainement, par l'Afrique où il voyage depuis plusieurs années, il commence à s'orienter vers l'anthropologie.

C'est dans cet entre-deux qu'il consacre un travail à une analyse des classes sociales engagées dans la conquête coloniale, réalisé sur la base du dépouillement d'archives à Lisbonne, et qui sera sa première publication. Il y est déjà particulièrement attentif à la formation et à la circulation des richesses, ainsi qu'à la place qu'a tenue l'Inquisition dans ces processus historiques de formation de classes – qu'il aborde également, en annexe, à travers l'une de leurs expressions, dans un court texte « pour une analyse historique du mythe de Don Juan ».

Inscrit à l'École des hautes études en sciences sociales, il y suit l'enseignement de la Formation à la recherche en anthropologie, cadre dans lequel il réalisera sa première enquête, en France (en pays baugeois), sujet de son mémoire de DEA.

1981 – Nobles, bourgeois, Inquisition : les prémisses de l'expansion coloniale portugaise au XVI^e siècle. *Cahiers d'études africaines* (Paris, EHESS), XXI (4/84) : 523-546.

Anthropologie économique et critique de l'objet « parenté » (Mozambique 1982-1987)

Son intérêt pour l'anthropologie porte d'abord Christian Geffray, dans une perspective marxiste critique, vers l'anthropologie économique, plus particulièrement celle de Claude Meillassoux, avec qui il entre en contact. La lecture et l'étude de *Femmes, greniers et capitaux* est essentielle dans sa formation et va l'être dans ses premiers terrains.

Ayant visité le Mozambique d'abord en 1979 par intérêt et sympathie pour les idéaux progressistes au nom desquels le mouvement de libération avait lutté pour l'indépendance et était peu de temps auparavant arrivé au pouvoir, il décide de mener des recherches dans ce pays. Il est engagé comme chercheur à l'université Eduardo Mondlane (Département d'archéologie et anthropologie) et, après une première brève enquête en 1982 à Vilanculos, dans le Sud [1983], qui devra être abandonnée du fait de l'avancée de la guérilla, il entreprend parmi les populations matrilineaires makhuwa du Nord un premier long terrain « classique » (douze mois d'enquête, répartis sur trois années, 1982-1985) qui donnera lieu à ses premières analyses, certaines tôt publiées [1985 a, b, et c] puis à sa thèse [1987], ainsi qu'à des publications plus tardives [1989 a et b].

Ses enquêtes ont porté sur l'histoire sociale et surtout sur l'économie domestique et les institutions lignagères des populations makhuwa. Il s'est attaché à décrire les formes du travail agricole, de la circulation, de la distribution, du stockage, y compris à une échelle viagère. Cela lui permit de mettre en évidence les groupes sociaux, définis par le sexe, la génération et l'antériorité dans la génération, que leur position dans les cycles de production et de reproduction distingue, oppose et associe.

Le travail d'élaboration de ses matériaux, mené de retour en France, en étroite discussion avec C. Meillassoux (avec lequel il noue des rapports intellectuels et d'amitié) et l'équipe de recherche du CNRS à laquelle il est associé, infléchit sa réflexion dans une direction imprévue : les groupes sociaux mis en évidence au travers de la description des cycles de production et de reproduction s'avèrent en effet parfaitement congruents avec les classes de personnes distinguées par le vocabulaire de parenté makhuwa, les données sociologiques permettant ainsi de proposer une « traduction » adéquate en français de ce vocabulaire de parenté dès lors qu'on renonce à l'usage de notre propre vocabulaire de parenté consanguine (père, mère, etc.). D'où une nouvelle orientation intellectuelle de son travail, vers une réflexion sur l'objet « parenté » tel qu'il s'est constitué dans

l'histoire de la discipline anthropologique. C'est cette critique de la parenté qui ordonne la rédaction de sa thèse [1987], et qui préside à la version finale qu'il en donnera quelques années plus tard sous une forme plus ramassée et théorisée, dans son livre *Ni père ni mère* [1990]⁵.

Après ses enquêtes personnelles, il peut continuer un travail anthropologique en pays makhuwa grâce à un contrat du ministère de l'Agriculture qui le charge de mener, avec un agroéconomiste, une expertise sur les changements sociaux résultant localement de la politique de développement rural, dite de « socialisation de la campagne ». Le rapport présenté [1985 d] met en évidence les dégâts causés par cette politique sur la paysannerie et précise les processus de différenciation et de marginalisation sociale qu'elle a provoqués.

1983 – *O impacto do trabalho migratório em Vilanculos*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Departamento de Arqueologia e Antropologia, 15 p. dactyl.

1985 a – *Éléments d'une histoire de la famille en pays makhuwa : de 1930 à nos jours*. Paris, 46 p. multigr. [cf. 1989 a et b].

1985 b – *Estrutura linhageira, economia doméstica e desenvolvimento rural do distrito de Eráti*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Departamento de Arqueologia e Antropologia, 278 p. multigr.

1985 c – La condition servile en pays makhuwa. *Cahiers d'études africaines* (Paris, EHESS), XXV (4/100) : 505-535.

1985 d – *Transformação da organização social e do sistema agrário do campesinato no distrito de Eráti : processo de socialização do campo e diferenciação social* (avec Mögens Pedersen). Maputo, Universidade Eduardo Mondlane – Ministério da Agricultura, 101 p. multigr.

1987 – *Travail et symbole dans la société des Makhuwa*. Thèse de doctorat d'anthropologie (direction Georges Balandier), Paris, École des hautes études en sciences sociales, janvier, 430 p. multigr.

1989 a – Les hommes au travail, les femmes au grenier. La société makhuwa (Eráti) des années trente à 1956. In Goudineau Y. (éd.) : « Familles en développement » n° thématique, *Cahiers des Sciences humaines* (Paris, Orstom), XXV (3) : 313-324.

1989 b – Hommes pique-assiettes et femmes amoureuses. La société makhuwa (Eráti) de 1956 à nos jours. In Goudineau Y. (éd.) : « Familles en développement », n° thématique, *Cahiers des Sciences humaines* (Paris, Orstom), XXV (3) : 325-337.

5. Celui-ci suscitera un film, *La famille makhuwa*, écrit et réalisé par B. PORTIER en 1999, à l'écriture duquel il collaborera.

1990 – *Ni père ni mère. Critique de la parenté : le cas makhuwa*, Paris, Seuil, 189 p.

1995 – Réponse à Jean-Claude Muller. *L'Ethnographie* (Paris), 116 : 109-111 [réponse, et celle de Claude Meillassoux, à un compte rendu, paru dans le n° 115, sur *Ni père ni mère*].

2000 – *Nem pai nem mãe. Crítica do parentesco : o caso macua*. Lisbonne, Caminho, 2000 [traduction de 1990].

Anthropologie d'une guerre civile (Mozambique 1987-1990)

Le rapport de l'enquête sur les conséquences locales de la politique de développement, menée en 1985 à la veille des premières infiltrations de la guérilla dans la région d'Eráti, est suivi de deux publications qui, sans avoir encore enquêté sur la guerre, s'efforcent de tirer des analyses sociales antérieures des hypothèses quant aux effets que pourrait avoir parmi les populations l'arrivée de la rébellion [1987 et 1988 a, deux versions légèrement différentes].

Après avoir soutenu sa thèse, Christian Geffray décide de retourner enquêter sur la guerre elle-même⁶. Ce projet bénéficie de sa longue connaissance de la région et des contacts qu'il a de part et d'autre du front, puisqu'une partie des populations étudiées auparavant avait rallié la rébellion, l'autre étant restée fidèle au gouvernement. Il obtient, surtout, l'aval d'une partie des autorités politiques connaissant son travail antérieur. Cela lui permet de mener une enquête dans des lieux et avec des informateurs (population locale, prisonniers, déserteurs) autrement inaccessibles – mais aussi exige de lui, à côté d'un certain courage, une attention particulière tant à la rigueur de sa méthodologie qu'à la déontologie de sa recherche.

Il s'attache pendant l'enquête à décrire la forme et les modalités concrètes du passage de la paix à la guerre. Ayant mis en évidence que les chefferies qui passent en bloc à la dissidence étaient déjà marginalisées sous l'État colonial, il montre aussi comment, pour une partie de la jeunesse, l'engagement dans la guérilla pouvait représenter un projet de vie, et pour certaines populations une protection et une reconnaissance sociale, ce, malgré l'usage fait par la guérilla d'une violence extrême. Il analyse l'usage précis de la terreur, et les formes de recrutement et d'engagements armés, les pratiques des deux camps armés dans leurs relations avec les populations dont ils se disputent le contrôle. Il contribue ainsi à expliquer

6. Il le fait quatre mois entre août et novembre 1988, dans le cadre de l'équipe « Afrique australe » du CNRS.

comment une guérilla menant une guerre particulièrement atroce, dépourvue de projet politique à proprement parler, et qu'il définit comme un corps social armé provoquant et se nourrissant de la guerre, arrive cependant à regrouper contre l'État une partie des populations rurales aliénées par un pouvoir qui dénie et combat leur existence sociale originale, notamment en les regroupant dans des villages communautaires et en stigmatisant leurs croyances et les autorités qu'elles reconnaissent comme légitimes.

C'est cette expérience et cette analyse qui l'amènent par ailleurs à écrire un article sur le discours dominant au Mozambique, rédigé en 1986 [1988 b], qui constitue une critique aiguë et précise du rôle des intellectuels (mozambicains et sympathisants étrangers du parti) dans l'occultation de réalités sociales qu'il leur reviendrait au contraire, professionnellement et éthiquement, de dévoiler.

La recherche menée sur la guerre, pionnière dans sa description anthropologique tant du conflit lui-même que de la vie sociale en situation de guerre, donne lieu à diverses publications et rapports [1989, 1991 b, 1993], et surtout à son deuxième livre (publié la même année que sa thèse), *La cause des armes* [1990], immédiatement traduit en portugais [1991 a]. Dès lors qu'il s'y inscrit, sans ostentation mais très frontalement, en faux par rapport à la réduction de la guérilla à une « création de l'impérialisme » dépourvue de base sociale, et de la guerre à une pure guerre de déstabilisation extérieure, cet ouvrage donne lieu, au Mozambique et à l'étranger, à de vifs débats sur ses thèses mais aussi à des polémiques tendant à nier ou minimiser la portée de résultats importants de sa recherche afin d'en écarter les implications politiques⁷.

Christian Geffray quitte le Mozambique en 1988. Les résultats, enjeux et leçons de la recherche qui a débouché sur ce premier livre (problèmes de méthode et de déontologie de la recherche sur des terrains sensibles, questions des pouvoirs, des identifications collectives et de leurs rapports à la violence) ne seront pas oubliés, mais présideront à la construction de ses objets de recherche sur les terrains postérieurs, et nourriront sa réflexion jusqu'aux ouvrages théoriques des dernières années (cf. § « Anthropologie analytique... », *infra*, [1997]).

7. Pour ne pas gêner inutilement certaines possibilités de débat intellectuel, Christian Geffray n'y insiste pourtant pas sur la caractérisation de la guerre comme civile (ainsi se comprend la légère différence de titre entre les éditions française et portugaise). De même n'avait-il finalement pas signé un texte de chercheurs qu'il avait contribué à rédiger et qui appelait à des élections pluralistes et à des négociations avec la Renamo (Christine MESSIANT, Gueorgui DERLUGUIAN, Michel CAHEN et Claude MEILLASSOUX, « Vencer a guerra, pela democracia, para o socialismo » [« Vaincre la guerre, par la démocratie, pour le socialisme »], *África Jornal* (Lisbonne), 1988, dès lors qu'une prise de position publique sur ces questions politiques alors taboues risquait d'enterrer *a priori* le débat sur ses analyses.

1987 – Sobre a guerra na província de Nampula (avec M Mögens Pedersen). *Revista internacional de Estudos africanos* (Lisbonne), janv.-déc., 4-5 : 303-329 [version légèrement différente de 1988 a].

1988 a – Nampula en guerre (avec M Mögens Pedersen). *Politique africaine* (Paris, Karthala), mars, 29 : 28-40.

1988 b – Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985) : du bon usage d'une méconnaissance scientifique [reproduit *supra* : 58-72]. In Cahen M. (éd.) : « Mozambique : guerre et nationalismes », *Politique africaine* (Paris, Karthala), mars, 29 : 71-85.

1988 c – Manifeste-programme de la Renamo [introduction à la publication de ce document] (avec Michel Cahen). *Politique africaine* (Paris, Karthala), juin, 30 : 106-107.

1989 – *Eráti en guerre. Genèse, développement et reproduction de la situation de guerre dans le Nord du Mozambique : districts de Namapa et Eráti.* (Recherche effectuée dans le cadre du ministère de la Culture sur délégation du Comité central du parti-Frelimo et des Forces armées.)

1990 – *La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile.* Paris, Karthala (collection Les Afriques) – CRELU, 257 p., préface de Jean Copans.

1991 a – *A causa das armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique.* Porto, Afrontamento, 188 p. [traduction de 1990, par Adelaide Odte Ferreira].

1991 b – « Vivre et manger en guerre au Mozambique ». In Gendreau F. et al. (eds) : *Les spectres de Malthus. Déséquilibres alimentaires, déséquilibres démographiques,* Paris, Éditions de l'Atelier – Orstom : 297-314.

La question paternaliste (Brésil, 1990-1995)

Devenu chercheur à l'Orstom⁸ alors qu'il conclut sa recherche sur la guerre au Mozambique, Christian Geffray choisit de travailler au Brésil, où il rejoint en juillet 1990 l'équipe de Belém dirigée par Philippe Léna qui menait des recherches en sciences sociales sur les fronts pionniers amazoniens. La perspective d'un travail de longue durée (trois ans) lui permit d'effectuer d'abord, pendant une année, une série de quatre pré-enquêtes auprès de populations différentes et dans des régions distinctes du front pionnier en Amazonie, afin de prospecter les situations susceptibles de contribuer à la définition ultérieure d'un objet de recherche et

8. Office de recherche scientifique et technique d'outre-mer, ancien nom de l'IRD (Institut de recherche pour le développement).

d'éprouver les conditions d'enquête. Il travailla successivement auprès de collecteurs de caoutchouc dans l'Acre, de populations amérindiennes du Rondônia, de chercheurs d'or en cours d'expulsion et des Indiens yanomami vivant parmi eux dans le Roraima, et dans une région du sud du Pará où les conflits fonciers entre grands propriétaires et petits colons du front pionnier étaient aigus.

Ces enquêtes donnèrent lieu à son troisième ouvrage, *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne* [1995 a]. Elles furent aussi à la source du film réalisé par Frédéric Létang, *La terre et la peine*, dont il fut conseiller scientifique et qu'il accompagna⁹.

Elles l'amènèrent à poser un certain nombre de problèmes théoriques, touchant en particulier aux modes d'asservissement par la dette qu'il avait observés dans nombre des situations étudiées, et aux formes de violence qui leur étaient parfois associées. Dans tous les cas, le face à face des producteurs avec leurs patrons prenait d'une manière ou d'une autre la forme d'un commerce, bien qu'il n'existât pas de libre confrontation de la valeur des produits. Dans chaque cas en effet, les « patrons » s'efforçaient de contrôler et monopoliser l'accès au marché des producteurs, et parvenaient à s'imposer par là, aux yeux de ces derniers, comme les vecteurs uniques de l'accès aux biens produits et vendus dans un autre monde, les producteurs constituant ainsi des clientèles encloses. La mise en œuvre pacifique d'une telle sujétion des producteurs au patron reposait cependant sur la fiction de l'équivalence des biens échangés, fiction suspendue à la parole du patron, et qui soutient l'insolvabilité de la dette, envers un patron bienfaiteur. C'est dans la ruine de cette croyance que, selon l'analyse que fait Christian Geffray, surgit la violence, jusqu'à ces meurtres d'employés, de dominés, qui sont la sanction de leur sortie du « jeu » de la sujétion par la dette (par la fuite, l'insuffisance au travail, ou la revendication) [1992 a, 1995 b, 1996 c].

À partir de l'étude de ces formes péricapitalistes de production, d'accumulation et de redistribution des richesses, il lui apparut possible, au-delà du principe de l'endettement, de distinguer les différents moments d'un mode d'exploitation et d'oppression qu'il qualifia de « paternaliste » dans la mesure où de telles pratiques ne pouvaient être pourvues de signification et donc s'exercer pacifiquement qu'en ayant recours à la figure subjective du père, la « métaphore paternelle » posant les patrons comme des pères et avalisant l'institution généralisée du parrainage de clientèles [1996 b].

9. Frédéric LÉTANG, *La terre et la peine* (documentaire de 88', produit par Les Films d'ici, La Sept Arte, Europimages FMP et l'Orstom, 1997), diffusé plusieurs fois sur Arte.

Ces hypothèses stimulèrent une réflexion collective dans l'équipe de Belém, menée à partir de l'expérience de plusieurs chercheurs et qui ouvrit la voie à une réinterprétation de la nature, de l'histoire et des fonctions de l'État et du sens de ses interventions dans cette configuration sociologique. Le débat qui accompagna cette réflexion culmina avec la réalisation en 1994 d'un symposium dans le cadre du 48^e Congrès international des Américanistes, dont les communications forment la substance du dossier consacré par *Lusotopie* en 1996 à « l'oppression paternaliste au Brésil » [1996 a]. Outre cet objet principal constitué à partir de ses recherches amazoniennes, Christian Geffray eut aussi recours à la tradition africaniste de sociologie dynamique pour étudier les transformations sociales à l'œuvre parmi les populations amérindiennes sur le front de colonisation [1998 a].

Comme déjà au Mozambique, et sur le fond de sa réflexion à partir du terrain et de l'expérience vécue, il fut amené à réfléchir plus largement sur le contexte politique et intellectuel brésilien et sur la culture paternaliste, et à analyser la structure populiste du champ politique, et plus particulièrement les sentiments portés à la représentation collective de soi au Brésil (cf. les derniers chapitres de *Chroniques* [1995 a] et [1997, 1998 c]). Il signe également avec d'autres chercheurs un texte rappelant l'exigence d'autonomie de la recherche [1993].

C'est, aussi, alors qu'il passe au début des années 1990 d'un terrain « lusophone » à un autre qu'il s'engage avec Michel Cahen et moi-même dans l'entreprise qui donnera naissance à *Lusotopie. Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*, qui avait pour but explicite de mettre le savoir universitaire au service de la compréhension des enjeux sociaux et politiques contemporains, notamment sur des terrains où ce savoir et sa diffusion constituent par eux-mêmes un enjeu. Il assumera jusqu'au bout la direction du Conseil scientifique de la revue.

1992 a – La dette imaginaire des collecteurs de caoutchouc. *Cahiers des Sciences humaines* (Paris, Orstom), XXVIII (4) : 705-725.

1992 b – Une forêt pavée de bonnes intentions. In « Demain, la Terre », n^o spécial du *Nouvel Observateur* (Paris), juin : 64-65.

1993 – « Autonomia científica e “demanda social” em ciências humanas ». Belém, 10 de abril, 10 p. multigr. (signé par Christian Geffray, Roberto Araújo, Philippe Léna, Priscilla Faulhaber, Jacky Picard, Lucia Hussak Van Velthem, Marcio Meira).

1994 – Avec Philippe Léna et Roberto Araújo, co-organisation du symposium « Paternalismo e modernidade no Brasil », 48^o Congresso internacional dos Americanistas, Stockholm-Uppsala, 3-7 juillet.

1995 a – *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne. Essai sur l'exploitation paternaliste*. Paris, Karthala, 188 p.

1995 b – La main sur le cœur, l'arme à la main. À propos des assassinats sociaux en Amazonie brésilienne. In Balibar É., Ogilvie B. (éds) : « Violence et politique », *Lignes* (Paris), mai, 25 : 223-231.

1995 c – Préface à Maria Conceição d'Incão et Gérard Roy, *Nos cidadãos – Aprendendo e ensinando a democracia*. Rio de Janeiro, Paz e terra : 11-21 [voir aussi 2002].

1996 a – L'oppression paternaliste au Brésil (avec Philippe Léna et Roberto Araújo, éds). *Lusotopie* (Paris, Karthala) : 103-353.

1996 b – Le modèle de l'exploitation paternaliste [reproduit *supra* : 195-202]. In « L'oppression paternaliste au Brésil », *Lusotopie* (Paris, Karthala) : 153-159.

1996 c – Reflexões de um africanista em terras ameríndias. *Anuário antropológico* (Brasília, Ed. Tempo brasileiro), 95 : 95-120.

1997 – Le lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude. In Couto D., Enders A., Léonard Y. (éds) : « Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones », *Lusotopie* (Paris, Karthala) : 361-372.

1998 a – « Un modèle de reproduction sociale chez les amérindiens des basses terres amazoniennes (Uru Eu Wau Wau, Yanomami...) ». In Schlemmer B. (éd.) : *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, Paris, Karthala : 103-120.

1998 b – Préface à Jacky Picard, *Amazonie brésilienne : les marchands de rêves. Occupations de terres, rapports sociaux et développement*. Paris, L'Harmattan.

1998 c – Le nerf de la dent. Réponse à l'article d'Armelle Enders : « Pourquoi les Brésiliens auraient-ils moins de mémoire que les autres ? ». *Lusotopie* (Paris, Karthala) : 483-489.

1998 d – Soyons audacieux. Réponse à la réponse d'Armelle Enders à mon article : « Le lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude ». *Lusotopie* (Paris, Karthala) : 495-498.

2007 – *A Opressão Paternalista. Cordialidade e Brutalidade no Cotidiano Brasileiro*. Rio de Janeiro, Editora Universitária Candido Mendes (Instituto de Humanidades) [traduction de 1995 a, par Luanda Nunes Bellusci].

À paraître – « De l'apprentissage de la démocratie. Autonomie du citoyen et participation populaire » [version française originale de l'édition en portugais 1995 c].

Criminalités économiques : le commerce illégal de la cocaïne (Brésil 1995-1998)

Pendant la même période, la question du commerce illégal de la cocaïne, qui s'était posée au fil des pré-enquêtes amazoniennes, s'imposa finalement comme l'objet de ses recherches à venir. Ce commerce constituait un phénomène massif et un ensemble de pratiques dont les effets politiques et économiques et l'incidence sur la vie sociale s'avéraient majeurs. Pourtant aucun corpus de données ni analyse autre que journalistique, policière ou judiciaire n'était disponible pour en prendre la mesure. Et très peu de chercheurs se risquaient sur un terrain médiatiquement saturé mais où précisément la méthode de la recherche scientifique apparaissait indispensable. Christian Geffray décide de tenter d'engager un travail sur cette question, « pour des raisons aisées à faire valoir dans la perspective d'une recherche développementiste, mais qui relevaient presque autant de la déontologie scientifique ».

De premières démarches exploratoires en 1994 lui permirent de définir puis de réaliser le montage institutionnel nécessaire à la réalisation d'enquêtes, qu'il mènera ensuite toute une année (1995-1996). L'aval obtenu d'autorités judiciaires et policières au niveau fédéral lui permit de contacter ces mêmes autorités au niveau des deux États fédérés, frontaliers de la Bolivie, où il entendait mener ses enquêtes, ce qui lui ouvrit l'accès à des sources d'archives et d'information précieuses.

L'enquête fut menée, ville après ville, selon un processus constant : dans un premier temps, un travail d'archives sur les procès et instructions judiciaires significatifs, progressivement accompagné d'entrevues auprès du personnel judiciaire et policier, puis des détenus concernés ; l'établissement progressif de réseaux de contacts et d'informateurs indépendants en fonction des exigences de la recherche (milieux bancaires, syndicaux, politiques, commerciaux, Églises, etc.).

Ces travaux donnèrent lieu à la rédaction régulière de « rapports d'activité », destinés d'abord aux organismes fédéraux ayant autorisé la recherche, qui présentent, à travers l'exposé d'études de cas, le résultat de l'ensemble du travail d'enquête. Une périodisation de l'évolution du commerce illégal et une typologie des formes de son organisation interne y sont établies, et la dynamique de l'articulation de ce commerce avec d'autres secteurs de l'activité illégale (contrebande, vol, corruption) et certains secteurs de la vie économique, sociale et politique légale depuis une vingtaine d'années y est analysée [1996, 1998 a].

Sur la base de ces travaux et de la méthode d'enquête adoptée, Christian Geffray est avec Michel Schiray en 1997 à l'origine du lancement d'un projet international de recherche sur les « transformations économiques et sociales liées au problème des drogues »¹⁰, dont ils assurent la coordination scientifique avec Guilhem Fabre, et qui rassemble des équipes de chercheurs en Chine populaire, en Inde, au Mexique et au Brésil. Ils organisent trois conférences internationales, entre 1997 et 1999, et rédigent le rapport final [2002 a]. C'est collectivement aussi qu'il participe à deux numéros spéciaux de revue consacrés aux dimensions économiques et sociales, ou plus politiques, du trafic [2000 a, 2001 a et b].

Outre ses propres études de cas [2001c, 2002 d et e], où il aborde les questions de méthode d'enquête sur des pratiques illégales et où il analyse l'articulation de l'économie illégale à l'économie légale et les implications du trafic de drogue sur le fonctionnement de l'État, il engage une réflexion plus théorique [2000 b] sur l'État « clientéliste », à partir d'une discussion des thèses sur la « criminalisation de l'État » et sur la corruption, au travers d'une analyse des sphères de circulation légales et illégales des richesses, et de leur distinction et articulation sous l'effet de la loi, et examine le double principe de légitimité à l'œuvre selon que la loi s'incarne dans une institution (l'État) ou dans une personne (clientèle).

1996 – *Effets sociaux, économiques et politiques du commerce de la cocaïne en Amazonie brésilienne*. Orstom-MAA, CNPq/Museu Goeldi, Belém (Pará, Brésil), multigr.

1998 a – *Effets sociaux, économiques et politiques de la pénétration du narcotrafic en Amazonie brésilienne : rapports d'activité n° 2-3-4*. Mato Grosso-Rondonia, IRD-CNPq, février, 343 p. multigr. [rapport d'ensemble de trois rapports d'enquête successifs des années 1996 à 1998].

1998 b – *Cocaïne, richesses volées et marché légal* [reproduction partielle *supra* : 37-43]. In Léonard É. (éd.) : « Drogue et reproduction sociale dans le Tiers Monde », *Autrepart* (Paris, IRD, *Cahiers des Sciences humaines* nouvelle série), 8 : 159-174.

2000 a – Présentation du numéro « Trafic de drogues et criminalités économiques » (avec Michel Schiray et Guilhem Fabre). *Mondes en Développement* (Paris, ISMEA), XXVIII (110) : 9-12.

10. Projet Most, auquel participe l'équipe IRD de Belém, et qui bénéficie du soutien de l'Unesco et du Pnud (Programme des Nations unies pour le contrôle international des drogues).

2000 b – État, richesse et criminels [reproduit *supra* : 243-270]. In Schiray M. (éd.) : « Trafic de drogues et criminalités économiques », *Mondes en Développement* (Paris, ISMEA), XXVIII (110) : 15-30 [traductions anglaise 2002 f et portugaise à paraître].

2001 a – Trafic international de drogues : dimensions économiques et sociales (éd. avec Michel Schiray et Guilhem Fabre). *Revue internationale des Sciences sociales* (Paris, Unesco), sept., 169 : 379-517 [publié en six langues : français, anglais, espagnol, russe, arabe et chinois].

2001 b – Introduction : Trafic de drogues et État. *Revue internationale des Sciences sociales* (Paris, Unesco), sept., 169 : 463-468 [version originale en français, traduction anglaise 2002 c].

2001 c. – Brésil : le trafic de drogues dans l'État fédéré du Rondônia. *Revue internationale des Sciences sociales*, sept., 169 : 485-492 [résumé en français de 2002 d].

2002 a – *Globalisation, Drugs and Criminalisation: Research from Brazil, Mexico, India and China in an International Perspective* (éd. avec Michel Schiray et Guilhem Fabre). Report of the Most-Unesco and United Nations ODCCP research project « Economic and Social Transformations Linked with the International Drug Problem », Paris-Vienne, 2002, 4 vol. (dont un résumé), 605 p. [rapport en anglais diffusé sous forme papier, en CD-roms et sur le site Internet spécialisé de l'Unesco/Division des Sciences sociales, Recherche et Politique].

2002 b – « General Introduction: Research on Drug Trafficking, Economic Crime and their Economic and Social Consequences: Contributions to Formulate Recommendations for National and International Public Control » (avec Michel Schiray et Guilhem Fabre). In : *Globalisation, Drugs and Criminalisation, op. cit.*, vol. 1 : 36-42.

2002 c – « Introduction: Drug Trafficking and the State ». In : *Globalisation, Drugs and Criminalisation, op. cit.*, vol. 1 : 46-52 [traduction anglaise de 2001 b].

2002 d – « Social, Economic and Political Impacts of Drug Trafficking in the State of Rondonia, in Brazilian Amazon ». In : *Globalisation, Drugs and Criminalisation, op. cit.*, vol. 1 : 90-109 [version résumée en français 2001 c].

2002 e – « History of Two Cities Within the Drug Trafficking: Guajara Mirim and Costa Marques ». In : *Globalisation, Drugs and Criminalisation, op. cit.*, vol. 1 : 110-132.

2002 f – State, Wealth and Criminals. *Lusotopie* (Paris, Karthala), juin, 2002-1 : 83-106 [traduction de 2000 b, par Peter Burk].

À paraître – Estado, riqueza e criminosos. *Análise social* (Lisbonne) [traduction de 2000 b, par Isabel Raposo].

Anthropologie analytique et fonction symbolique¹¹ (1995-2001)

Pendant la période 1995-1997, en même temps qu'il menait ses propres recherches et s'engageait activement dans le projet collectif sur le narcotraffic, Christian Geffray entreprit de rassembler tous les fils d'une réflexion théorique menée sans discontinuer depuis treize années, mais dispersée au gré d'objets de recherche apparemment disparates.

« À propos des institutions et du vocabulaire de la parenté d'abord, de l'entrée en guerre et de la vie sociale en guerre au Mozambique, puis de la sujétion et des institutions paternalistes, de la structure populiste du champ politique brésilien, etc., une seule et même question théorique à caractère très général s'était en effet trouvée posée. Elle touchait au statut et à la portée de la fonction symbolique dans la vie sociale ou, ce qui revient au même, aux procédures des identifications collectives constitutives de la vie sociale et de son histoire.

À ce propos, je notai qu'un certain nombre de catégories et formes de raisonnement de la psychanalyse – c'est-à-dire d'un discours extérieur au champ des sciences sociales et donc étranger à mes objets – étaient entrées en résonance avec mes propres descriptions et analyses, de façon de plus en plus insistante et systématique au fil des ans. Ces congruences s'étaient réalisées il est vrai, pour ainsi dire, par devers moi, de sorte que leur signification et leur portée heuristique et épistémologique me demeuraient opaques. Pour cette raison précisément, cette signification et cette portée restaient à établir à mes propres yeux. »

Après plusieurs formes d'une élaboration entamée alors même qu'il travaille sur le trafic de drogue [1995], cette réflexion donna lieu à un quatrième ouvrage, *Le nom du maître. Contribution à l'anthropologie analytique* [1997]. Après avoir resitué et épuré en préalable les théorisations faites sur chacun de ses terrains d'enquête, il s'y livre à une analyse à caractère exclusivement théorique.

Partant des réflexions de Freud sur la vie sociale, il s'attache à l'examen des catégories – celles du meneur et de l'identification – importantes pour l'étude de la vie et du lien social qui est l'objet propre de l'anthropologie, et entreprend de dégager les instances de la vie sociale qui, résultant de procédures identificatoires distinctes, caractérisent les configurations collectives du sujet sur la scène sociale : le *Nous* (instance imaginaire), l'*Opinion* (ou le *On*) et les *Idéaux du Nous*. Ce travail, qui part de la pensée de Freud et des concepts lacaniens pour dégager des catégories

11. C'est sous le seul titre « la fonction symbolique » que Christian Geffray regroupe ses travaux de recherche fondamentale de ces années dans son *Mémoire...* de 1999.

nouvelles et étrangères au corpus conceptuel de la psychanalyse, s'inscrit dans une longue lignée de tentatives de chercheurs en sciences sociales de faire leur place aux identifications, au désir, à l'amour, dans l'analyse du lien (et de la déliaison) social et, pour ce faire, de se confronter à la pensée analytique. L'originalité de la démarche de Christian Geffray, outre qu'il souligne que la séparation des objets de l'anthropologie et de la psychanalyse n'a rien à faire avec l'opposition entre « individu » et « société », est notamment qu'elle vise à élaborer et fonder un discours analytique sur la vie sociale – une « anthropologie analytique » – tout en restituant à l'objet de l'anthropologie « la plénitude de son autonomie ou de sa causalité propre » (1997 : 21).

Ce travail fut présenté sous forme d'exposés lors de divers séminaires d'anthropologie. Il le fut aussi, et il fut surtout discuté, auprès d'un public psychanalytique. Son élaboration et sa publication ont donné lieu à un rapprochement des réflexions de Christian Geffray et de celles de certains psychanalystes (dont rend compte pour sa part Moustapha Safouan [cf. *supra* : 27]).

Ce travail fut aussi l'origine du cours donné en 1998-1999 au Collège international de philosophie, sous le titre « Anthropologie analytique du don ». Christian Geffray y présente les élaborations qui vont le mener à la rédaction de son dernier ouvrage, terminé à l'automne 1999 et qui sera publié peu avant sa mort, *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur* [2001 a]. Il y poursuit la réflexion engagée, notamment par un retour sur la question de la valeur sociale, abordée dans le cours de son élaboration à travers des études de cas anthropologiques (notamment des analyses de la fonction sociale de la mort dans des populations amérindiennes et mélanésiennes, un retour sur la théorie du don, et une étude sur l'expansion des sociétés marchandes à l'aube de la Grèce classique et l'invention de la monnaie), et qui seront présentées dans *Trésors* au terme de la théorie à laquelle il est arrivé.

Celle-ci repose sur une conceptualisation nouvelle de l'opposition récurrente entre deux pôles de la vie sociale, « d'un côté la ferveur de la foi, du serment et des fidélités où s'atteste la dignité des hommes : leur valeur subjective. D'un autre, la circonspection des calculs où se détermine la valeur relative des biens, qui mettent en œuvre des procédures indifférentes à l'honneur... » (2001 a : 7). Après d'autres penseurs s'étant arrêtés sur l'analyse de ces couples de catégories opposées, il en propose une interprétation ayant recours à la théorie lacanienne : postulant qu'elle relève du langage et des lois de la parole, et de ce qui en est garant, il établit l'existence de deux structures discursives universelles

mais distinctes et irréductibles l'une à l'autre, deux « discours » – au sens donné à ce terme par Lacan qui le conçoit explicitement comme « lien social » et révélant dans sa structure celle des liens sociaux –, le discours du maître (celui du don) et celui du marchand (du contrat). C'est dans ce cadre théorique qu'il lui semble possible de penser les identifications collectives, les mécanismes symboliques de la sujétion sociale et politique, la loi et l'institution, mais aussi leur subversion ou leur effondrement.

1995 – *La psychanalyse et l'objet de la sociologie*, janvier, 110 p. multigr. [l'une des premières approches des questions reprises dans *Le nom du maître* ; consultable à la bibliothèque du Centre d'études africaines, EHESS, Paris].

1997 – *Le nom du maître. Contribution à l'anthropologie analytique*. Strasbourg, Arcanes (collection Hypothèses), 215 p., préface de Dominique Simonney.

1999 – Textes en débat. Maurice Godelier, *L'énigme du don. Autrepart* (Paris, IRD, *Cahiers des Sciences humaines* nouvelle série), 10 : 171-177.

2001 a – *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*. Strasbourg, Arcanes (collection Hypothèses), 186 p. [terminé en septembre 1999].

2001 b – Anthropologie et discours analytique. *Anthropologie et Sociétés* (Québec, université Laval), XXV (3) : 137-151, édition posthume par Yann Guillaud [reproduit *supra* : 109-124].

En même temps qu'il poursuivait cette recherche très personnelle et singulière – en discussion critique, cependant, avec des sociologues, des anthropologues, des économistes, des psychanalystes engagés dans des démarches ou porteurs de théories proches ou plus lointaines –, Christian Geffray avait aussi entrepris à partir de 1997 de contribuer au travail de discussion collective dans le cadre du Centre d'études africaines de l'École des hautes études en sciences sociales. Il est particulièrement actif dans l'orientation et l'animation du séminaire des chercheurs du Centre. Celui-ci (assuré trois ans avec Jean-Pierre Dozon, Jean Schmitz, Catherine Quiminal) est d'abord consacré à des discussions autour du compte rendu par un chercheur d'un texte ayant joué un rôle significatif dans son évolution scientifique et dans sa pratique (certains de ces comptes rendus, dont le sien [1999] ont été publiés par la revue *Autrepart*) ; puis à des discussions à partir d'expériences de terrain ou de situations d'enquêtes « sensibles » – associées à la violence, à la guerre, à l'illicite, au crime ou à la mort ou dont la divulgation a des effets problématiques dans le débat public –, situations concernant un nombre croissant de chercheurs. Il préparait le matin de sa mort ce qui devait être la première

séance du séminaire de 2000-2001 (avec Jean-Pierre Dozon, Christine Messiant et Catherine Quiminal), qui devait porter sur les problèmes de l'anthropologie de l'État contemporain en Afrique, et, plus centralement, sur le retour nécessaire sur la théorie de l'État, institution apparue au cœur de nombre des phénomènes (guerres, activités criminelles ou hors-la-loi) étudiés jusqu'alors.

C'est, ainsi, dans le sillage de nombre des préoccupations méthodologiques et théoriques qui l'avaient occupé sans relâche au cours de sa vie de chercheur et de citoyen qu'il avait abordé depuis plusieurs mois la préparation d'un nouveau terrain de recherche, sur le génocide des Rwandais tutsi.

Références citées de Christian Geffray

1987 – Sobre a guerra na província de Nampula. Elementos de análise e hipóteses sobre as determinações e consequências sócio-econômicas locais (avec Mögens Pedersen). *Revista internacional de Estudos africanos* (Lisbonne), janvier-décembre, 4-5 : 303-318.

1988 – Nampula en guerre (avec Mögens Pedersen). *Politique africaine* (Paris, Karthala), mars, 29 : 28-40 [traduction française modifiée de « Sobre a guerra... »].

1988 – Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985) : du bon usage d'une méconnaissance scientifique. *Politique africaine* (Paris, Karthala), mars, 29 : 71-85 [reproduit *supra* : 58-72].

1990 – *Ni père ni mère. Critique de la parenté : le cas makhuwa*. Paris, Seuil.

1990 – *La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*. Paris, CREDU-Karthala (collection Les Afriques).

1991 – *A causa das armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto, Afrontamento [traduction portugaise de *La cause des armes*, par Adélaïde Odete Ferreira].

1992 – La dette imaginaire des collecteurs de caoutchouc. *Cahiers des Sciences humaines* (Paris, Orstom), XXVIII (4) : 705-725.

1995 – La main sur le cœur, l'arme à la main. À propos des assassinats sociaux en Amazonie brésilienne. *Lignes* (Paris), mai, 25 : 223-231.

1995 – *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne. Essai sur l'exploitation paternaliste*. Paris, Karthala.

1996 – Le modèle de l'exploitation paternaliste. *Lusotopie* (Paris, Karthala) : 153-159 [reproduit *supra* : 195-202].

1997 – *Le nom du maître. Contribution à l'anthropologie analytique*. Strasbourg, Arcanes (collection Hypothèses).

1998 – Cocaïne, richesses volées et marché légal. *Autrepart* (Paris, IRD, *Cahiers des Sciences humaines* nouvelle série), 8 : 159-174 [reproduction partielle *supra* : 37-43].

2000 – État, richesse et criminels. *Mondes en Développement* (Paris, ISMEA), XXVIII (110) : 15-30 [reproduit *supra* : 243-270]. Également une première version provisoire non publiée : « La Drogue et la question de l'État », communication à la 3^e conférence internationale « Economic and Social Transformations connected with the International Drug Problem », New Delhi, 1-5 novembre 1999 (9 p.).

2001 – *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*. Strasbourg, Arcanes (collection Hypothèses).

2001 – Anthropologie et discours analytique. *Anthropologie et Sociétés* (Québec, université Laval), XXV (3) : 137-151 [édition posthume par Yann Guillaud, texte parfois cité sous le nom de « conférence canadienne », reproduit *supra* : 109-124].

2002 – « Social, Economic and Political Impacts of Drug Trafficking in the State of Rondonia, in Brazilian Amazon », *in* : *Globalisation, Drugs and Criminalisation* (éd. avec G. Fabre et M. Schiray, Paris, Unesco/UNODCCP), vol. 1 : 90-109.

Liste des auteurs et des intervenants aux débats thématiques retranscrits

MICHEL AGIER (agier@ehess.fr)

Directeur de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) et directeur du Centre d'études africaines (EHESS). Il mène des recherches sur les camps de réfugiés et les espaces du gouvernement humanitaire.

RÉMY BAZENGUISSA-GANGA (Remy.Bazenguissa-Ganga@ehess.fr)

Maître de conférences en sociologie à l'université de Lille I et chercheur au Centre d'études africaines (EHESS). Il travaille sur les conflits armés en Afrique et les migrations clandestines en Europe.

ALBAN BENSA (bensa@ehess.fr)

Anthropologue océaniste (Nouvelle-Calédonie), directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) et directeur du centre Genèse et transformation des mondes sociaux (CNRS et EHESS). Outre ses recherches de terrain sur la longue durée, il s'est engagé dans un travail d'épistémologie critique. Étudiant les rapports entre l'anthropologie et les autres sciences sociales (histoire et sociologie principalement), il questionne les usages de la notion de « culture », d'ordre « symbolique » ou de « système politique » à la lumière d'une ethnographie descriptive, soubassement d'une anthropologie de l'action.

ÉLODIE BOUTONNET (phdubrulle@wanadoo.fr)

Belle-fille de Christian Geffray, professeur d'histoire-géographie dans le secondaire.

RACHEL BOUTONNET (rachel.boutonnet@free.fr)

Après des études de philosophie, elle est maîtresse d'école. Christian Geffray était pour elle comme un père qu'elle a beaucoup écouté et qui lui a beaucoup appris, au fil de nombreuses conversations qu'elle a eues avec lui, dix-huit ans durant.

ROBERT CABANES (robert.cabanes@wanadoo.fr)

Directeur de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Il a travaillé à Madagascar sur les formes sociales de la production agricole, puis au Brésil dans les années 1980 et 1990 sur la sociologie des entreprises et du travail, ainsi que sur les innovations institutionnelles et populaires de gestion des pouvoirs locaux. Il travaille actuellement sur le développement des formes de travail précaire et informel dans la ville de São Paulo.

MICHEL CAHEN (m.cahen@sciencespobordeaux.fr)

Chercheur au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), directeur-adjoint du Centre d'étude d'Afrique noire de l'Institut d'études politiques de Bordeaux, il s'est spécialisé dans l'histoire contemporaine de l'Afrique d'ancienne colonisation portugaise. Avec Christine Messiant et Christian Geffray, il a fondé en 1994 la revue *Lusotopie*.

JEAN-PIERRE DOZON (dozon@ehess.fr)

Anthropologue, directeur de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Il étudie les dynamismes et les crises de l'Afrique contemporaine, spécialement dans leurs dimensions politiques et religieuses.

GUILHEM FABRE (guilhemfabre@noos.fr)

Sinologue et socioéconomiste, il est professeur à la Faculté des Affaires internationales de l'université du Havre et à l'Institut universitaire de France. Il a codirigé avec Christian Geffray et Michel Schiray le programme de recherche « Globalisation, Drugs and Criminalisation » dans le cadre des Nations unies.

GÉRALD GAILLARD-STARZMANN (gaillard-gerald@wanadoo.fr)

Maître de conférences à l'université de Lille-I. Il est l'auteur d'une trentaine d'articles et de rapports portant sur des questions liées à l'histoire de l'anthropologie, à la politique, à l'histoire, au développement et à l'anthropologie des sociétés de Guinée et de Guinée-Bissau.

YVES GOUDINEAU (yves.goudineau@efeo.net)

Anthropologue, directeur d'études de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO). Ayant passé dix-sept ans en Asie (Hong Kong, Chine, Singapour, Laos, Thaïlande...), il s'est spécialisé dans l'étude des minorités ethniques de la péninsule indochinoise, particulièrement des populations austro-asiatiques parmi lesquelles il a effectué de longs séjours ethnographiques au Laos.

YANN GUILLAUD (guillaud@msh-paris.fr)

Socioéconomiste. Ses recherches abordent l'accès aux ressources naturelles, le développement durable, ainsi que les formes extrêmes d'exploitation au travail, notamment en Amazonie où il a travaillé en relation avec Christian Geffray et a réalisé l'édition posthume de sa « conférence canadienne ».

FRANÇOISE HÉRITIER (francoise.heritier@college-de-france.fr)

Professeur honoraire au Collège de France et à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Elle occupait au Collège de France une chaire d'anthropologie sociale, plus spécifiquement consacrée à l'étude comparée des sociétés africaines. Ses travaux de terrain ont eu lieu au Burkina-Faso, essentiellement chez les Samo. Sur le plan thématique, elle s'est tout d'abord consacrée à la résolution d'un problème dont l'énoncé avait été fait par Claude Lévi-Strauss : le fonctionnement des systèmes semi-complexes d'alliance. Elle a par la suite traité de la prohibition de l'inceste (inceste du deuxième type), du rapport entre les sexes/genres, de la violence et de l'anthropologie symbolique du corps.

BÉATRICE HIBOU (hibou@ceri-sciences-po.org)

Chercheuse au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), au Centre d'études et de recherches internationales (Céris) de l'Institut d'études politiques de Paris. Dans une tradition de sociologie historique de l'économique, ses travaux portent sur l'analyse comparée et la signification politique des réformes de libéralisation.

ÉLIANE DE LATOUR (Eliane.De-Latour@ehess.fr)

Anthropologue et cinéaste, directrice de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS). Elle a travaillé en Afrique de l'Ouest sur les sociétés hawsa autour des thèmes de la guerre, de l'État et des pouvoirs dits « traditionnels ».

PATRICK LEDUC (patrick.leduc3@wanadoo.fr)

Professeur de philosophie en lycée et ami de Christian Geffray avec lequel il a entretenu durant près de vingt-cinq ans un dialogue régulier sur la construction de ce qui, commençant dans les limbes d'une anthropologie politique, se poursuivant, avec ses premiers pas professionnels, dans les marges de l'anthropologie économique, finira, la maturité venant, par s'appeler « anthropologie analytique ».

FRÉDÉRIC LÉTANG (frederic.letang@free.fr)

Réalisateur de films documentaires, il a également réalisé de nombreux films dans les domaines scientifiques et artistiques. Particulièrement intéressé par les travaux de Christian Geffray, il le rejoint au Brésil en 1993, alors que Christian Geffray terminait son livre *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*. Lors du voyage qu'ils firent alors en Amazonie naîtra l'idée du film, tourné en 1996, *La terre et la peine*.

CLAUDE MEILLASSOUX (1925-2005)

Anthropologue et économiste au Centre national de la recherche scientifique (CNRS). Auteur de nombreux ouvrages majeurs qui ont profondément influencé Christian Geffray.

CHRISTINE MESSIANT (1947-2006)

Sociologue, ingénieur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), membre du comité de rédaction de la revue *Politique africaine* et co-fondatrice et membre du Conseil scientifique de la revue *Lusotopie*. Spécialiste de l'histoire sociale et de la sociologie politique de l'Afrique coloniale et post-coloniale, en particulier de l'Angola, des transitions démocratiques et du processus de pacification et des recompositions régionales et des conflits en Afrique après la Guerre froide, dans le cadre de la globalisation. Elle a réalisé une synthèse bibliographique des travaux de Christian Geffray.

ALAIN MORICE (morice@paris7.jussieu.fr)

Anthropologue, chargé de recherches au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), affecté à l'unité de recherches Migrations et société (CNRS et université Paris-VII). Ses terrains sont le Sénégal, l'Angola, la Guinée, le Brésil et la France où il travaille sur les formes atypiques de mise au travail, le travail des enfants, le clientélisme et la corruption, les migrations et les réfugiés, les discriminations, les ressorts psychiques de la domination.

MARC HENRI PIAULT (marc.piault@noos.fr)

Directeur de recherche honoraire au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), président du Comité du film ethnographique (Paris) et ethnocinéaste. Il a effectué des recherches : au Ghana, Niger et Nigéria sur les migrations, les formations politiques précoloniales et les cultes de possession ; en France sur l'identité régionale des Cévennes et la représentation culturelle ; et au Brésil sur la formation de la croyance, les appartenances et les identités, les violences, les religions et les appartenances sociales. Il a enseigné l'anthropologie politique et l'anthropologie audiovisuelle dans les universités de Paris-X, d'Aix-en-Provence, de Paris-I, de l'État de Rio de Janeiro et à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

ISABEL RAPOSO (isaraposo@clix.pt)

Architecte, docteur en urbanisme, est actuellement professeur d'urbanisme à la Faculté d'architecture de l'université technique de Lisbonne et chercheuse au Centre d'études sur l'Afrique de l'Institut supérieur d'économie et gestion de Lisbonne. Pendant sept ans, entre 1979 et 1989, elle a travaillé au Mozambique à la Direction nationale de l'habitat de l'Institut national de planification physique. Elle a développé de nombreuses recherches sur la transformation de l'habitat populaire, rural et suburbain, sur l'urbanisation de la campagne et sur la suburbanisation, au Portugal et en Afrique, en particulier au Mozambique. Ses travaux de recherche sur les villages communautaires dans ce pays ont eu le soutien scientifique de Christian Geffray.

MOUSTAPHA SAFOUAN

Licencié de philosophie de l'université d'Alexandrie (1943), formation psychanalytique dans le cadre de la Société psychanalytique de Paris sous l'égide du Dr Marc Schlumberger, il a exercé ensuite la psychanalyse comme membre de la Société française de Psychanalyse, puis de l'École freudienne de Paris.

DOMINIQUE SIMONNEY (dominique.simonney@free.fr)

Psychiatre et psychanalyste. Médecin directeur du Centre médico-psychopédagogique (CMPP) de Morsang-sur-Orge (91). Ancien membre de l'École freudienne de Paris, membre de la Société de Psychanalyse freudienne et membre de l'Association psychanalyse en Chine. Auteur de nombreux articles de psychanalyse, il a écrit la préface de l'ouvrage de Christian Geffray, *Le nom du maître*.

EMMANUELLE KADYA TALL (kadya@ehess.fr)

Chargée de recherches à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), a d'abord mené des recherches en anthropologie médicale sur les recours thérapeutiques chez les Haalpulaaren dans la vallée du fleuve Sénégal, puis au Sud-Bénin dans l'aire aja-fon. Elle s'est ensuite intéressée aux dynamiques religieuses contemporaines en Afrique (Bénin) et en Amérique latine (Brésil). Poursuivant ses recherches sur les dynamiques religieuses d'aujourd'hui, elle travaille actuellement sur les échanges croisés entre l'Afrique et le Brésil autour des néo-traditionalismes, des néo-africanismes et des mises en patrimoine dont ils font l'objet.

EMMANUEL TERRAY

Après des études de philosophie à l'École normale supérieure (1956-1961), il se tourne vers l'anthropologie à partir de 1961. Ses enquêtes de terrain sont le Sénégal (1962-1963), la Côte d'Ivoire et le Ghana (1964-1968, 1970, 1976 et 1986), et l'Allemagne (1991-1994). Il a enseigné dans les universités d'Abidjan (1964-1968) et de Paris-VIII (Vincennes-St Denis), ainsi qu'à l'École des hautes études en sciences sociales (1982-2002).



Toutes les encres et les vernis utilisés sont certifiés d'origine végétale.
Les eaux de mouillage des machines, les plaques, les produits
de développement et les chutes de papier sont recyclés.

Imprimerie certifiée IMPRIM'VERT.