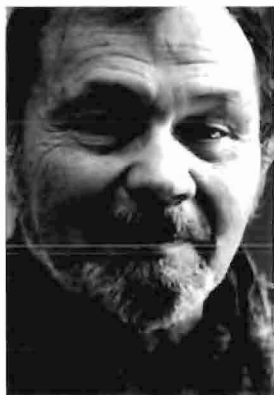
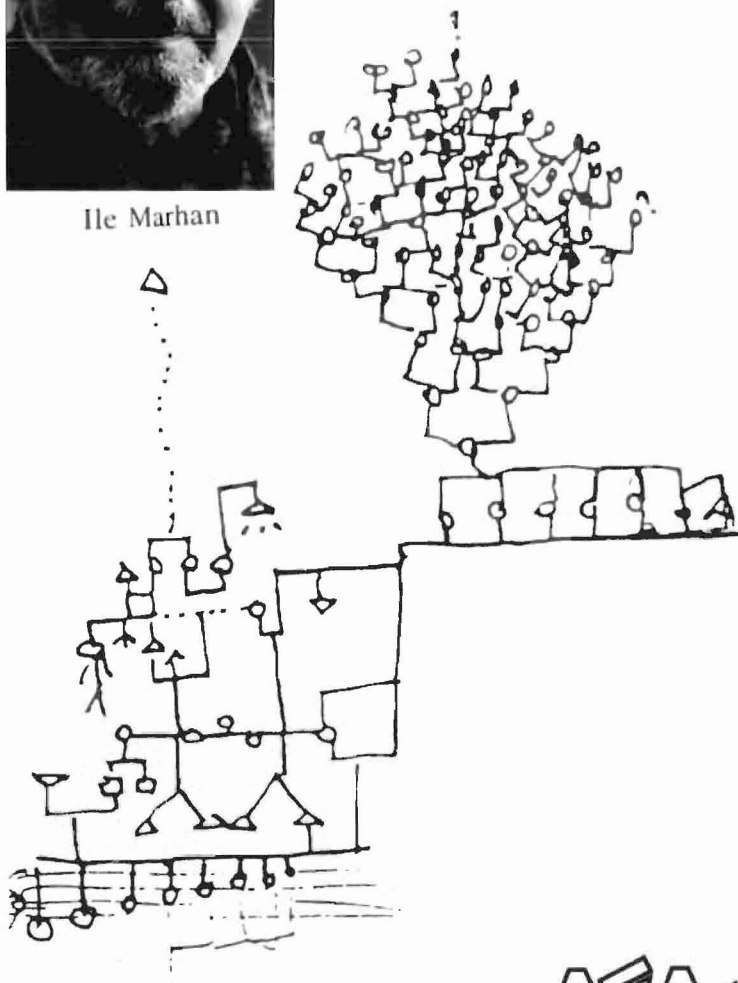


Claude Meillassoux

118 - 119
2009



Ile Marhan



JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES

CLAUDE MEILLASSOUX

n° 118 -119

2009

RESPONSABLE DE PUBLICATION

Laurent BAZIN

ÉQUIPE RÉDACTIONNELLE

- Rédacteurs : L. BAZIN – L. S. FOURNIER
- Responsable de l'édition en ligne : B. FLICHE
- Responsables « Recherches et débats » : P. ABSI – A. BENVENISTE – M. SELIM
- Responsables « Anthropologies actuelles » : J. HAYEM – G. RAVENEAU
- Responsable « Anthropologie visuelle » : S. ACCOLAS
- Responsables « Échos d'ici et d'ailleurs » : J. HAYEM – G. RAVENEAU

COMITÉ DE RÉDACTION

P. ABSI, L. ATLANI-DUAULT, L. BAZIN, A. BENVENISTE, F. BOURDARIAS, P. BOUVIER, S. CHAZAN-GILLIG, Ch. DAUM, B. DAVID, A. DELUZ, A.-M. DESPRINGRE, M. DUVAL, G. FABBIANO, Y. FER, B. FLICHE, F. FOURMAUX, L. S. FOURNIER, G. GALLENGA, F. GUYADER, R. GIBB, J. HAYEM, V. A. HERNANDEZ, M. HOVANESSIAN, Ch. LALLIER, A. LE PALEC, B. MAURINES, M. MEBTOUL, L. MOREAU de BELLAING, M. H. PIAULT, C. QUIMINAL, G. RAVENEAU, M. REBEYROLLE, M. SELIM, Ch.-É. de SUREMAIN, L. VIDAL.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

A. AMAHAN, M. AUGÉ, G. BALANDIER, J. BOWEN, J. COPANS, R. CRESSWELL, S. DREYFUS-GAMELON, J. FAVRET-SAADA, J.-C. GALEY, M. GODELIER, K. HART, F. HÉRITIER, L. DE HEUSCH, M. KILANI, N.-Cl. MATHIEU, P. N. NKWI, G. L. RIBEIRO, A. M. RIVAS, S. C. ROGERS, F. SIGAUT, M. SINGLETON, É. TERRAY.

Toute correspondance doit être adressée au *Journal des anthropologues*

AFA – Fondation MSH - 54, bd Raspail - 75270 Paris cedex 06

Courriel : afa@msh-paris.fr – afa@mmsh.univ-aix.fr

Site Web : www.afa.msh-paris.fr

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre (CNL).

Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS.

Nous remercions pour leur soutien :

- la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, qui apporte un appui constant aux activités et publications de l'AFA
- la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (MMSH) et l'IDEMEC
- l'UMR 201 Développement et Sociétés (IRD/Université Paris I)
- la Délégation à l'Information et à la Communication de l'IRD (DIC) qui aide à la diffusion du *Journal des anthropologues*

Illustration de couverture : Claude Meillassoux

Maquette de couverture réalisée par Valérie Pèdre

Relecture des résumés en langue anglaise : Robert Gibb

SOMMAIRE

DOSSIER

CLAUDE MEILLASSOUX

- Françoise BOURDARIAS, Catherine QUIMINAL**
Claude Meillassoux 13
- Yann MOULIER BOUTANG**
Femmes, greniers et capitaux réveille du sommeil dogmatique 23
- Claude MEILLASSOUX**
Contra an Anthropology of Migrant Workers
in Western Europe 31
- Claude MEILLASSOUX**
Succès de la politique d'aide
au surdéveloppement des pays riches 39
- Jean COPANS**
Un développement sans acteurs mais non sans politique.
La difficile empiricité d'un engagement anti-impérialiste 65
- Catherine QUIMINAL**
Mondialisation impériale : migrations, rapports sociaux de sexe,
exploitation et domination 89
- Jean-Luc PAUL**
Les structures alimentaires de la parenté de Meillassoux 113
- Zsuzsa SIMONFFY**
Meillassoux de près, de loin.
De la parenté à la mémoire collective des Inuit 131
- Marie Luce GÉLARD**
Claude Meillassoux : la consanguinité revisitée 161
- Sophie ACCOLAS**
Claude Meillassoux :
incursions audiovisuelles d'un anthropologue 169
- Hon. F. K. BUTZER-ISMONI**
Anthropeaologie des Lom Lom 181

RECHERCHES ET DÉBATS

Régis MEYRAN

Genèse de la notion de culture : une perspective globale..... 193

Laurent Sébastien FOURNIER

De l'utilité de la notion de culture :
culturalisme et anticulturalisme en anthropologie.....215

Suzanne CHAZAN-GILLIG

De la culture221

Patrick PILLON

Données de terrain, pratiques de recherche et appréhension
de l'objet. Autour d'une approche d'anthropologie sociale
menée en Nouvelle-Calédonie.....225

Anaïk PIAN

La fabrique des figures migratoires depuis l'expérience
des migrants sénégalais..249

Ange Bergson LENDJA NGNEMZUE

Fondement et instrumentalisation de la crise politique
et axiologique de l'État camerounais279

Marine CARRIN, Harald TAMBS-LYCHE

À quelle nation se vouer ? Les représentations diversifiées
de l'État au Sud Kanara, Inde.....305

ANTHROPOLOGIES ACTUELLES

Soheila SHAHSHAHANI

Globalization, Anthropological Perspectives.
Iran, Globalization and Violence.....339

ANTHROPOLOGIE VISUELLE

Nadine WANONO GAUTHIER

XVI^e Congrès mondial de l'IUAES. Programme
de la Commission d'anthropologie visuelle. Compte rendu.....351

ÉCHOS D'ICI ET D'AILLEURS

Ariane ZEVACO

The Transnationalization of Contemporary Central Asia:
a Qualitative Approach of Flows. Compte rendu363

Alexandra de MERSAN

Réflexion sur la Birmanie comme lieu de disparités
et de convergences (Marseille, 18-20 juin 2009). Compte rendu....369

Kamel CHACHOUA

Pour une anthropologie Sud/Sud ? Colloque sur l'anthropologie
africaine (Alger, 1-4 juillet 2009). Compte rendu375

Matthieu RENAULT

Colloque international « Frantz Fanon » (Alger, 7-8 juillet 2009).
Compte rendu381

Laurent BAZIN

XVI^e Congrès mondial de l'IUAES – 27-31 juillet 2009.
Kunning (Chine). Une vue d'ensemble387

Petr SKALNÍK

XVI^e Congrès mondial de l'IUAES - 27-31 juillet 2009.
Kunming (Chine). Open Letter to the State Ethnic Affairs
Commission of the People's Republic of China.....395

ANTHROPOLOGIES LIBRES – LIBRE ANTHROPOLOGIE

Judith HAYEM

Grève contre la LRU. Retour sur une mobilisation.
Documents et début d'analyse.....403

ACTIVITÉS DE L'AFA

Rencontres ethnologie – Automne 2009.....419

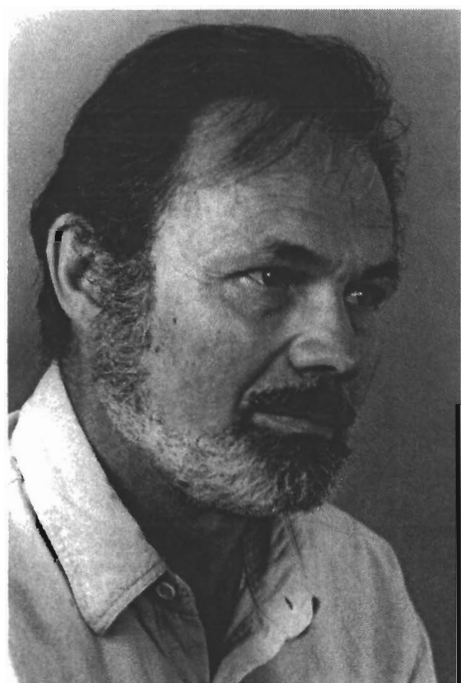
Marie BONNET

Séminaire de l'AFA
« Anthropologie et psychanalyse » 2008-2009421

LE JOURNAL

APPELS À CONTRIBUTION – NUMÉROS À PARAÎTRE.....	427
AVIS AUX AUTEURS.....	433
NUMÉROS PARUS.....	437
BULLETIN D’ADHÉSION 2010.....	441

* * *





Photographie Sophie Accolas

CLAUDE MEILLASSOUX

Dossier thématique coordonné par

Françoise Bourdarias : francoise.bourdarias@univ-tours.fr

Catherine Quiminal : catherine.quiminal@univ-paris-diderot.fr

**Nous remercions
Quentin Meillassoux et Fabrice Melka
qui nous ont guidés dans le choix des inédits
et donné l'autorisation de les publier**

**Nous remercions
L'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
pour son soutien à la publication de ce numéro**

CLAUDE MEILLASSOUX

Françoise BOURDARIAS* – Catherine QUIMINAL**

Malgré l'influence considérable qu'elle a connue en France et sur le plan international, d'indéniables apports, l'anthropologie économique n'occupe plus aujourd'hui qu'une place marginale dans les recherches. Mais qu'importe, Claude Meillassoux n'a jamais été de ceux qui se laissent distraire par les modes intellectuelles ou revendiquent une appartenance disciplinaire dont il a toujours transgressé allègrement les frontières. Lorsqu'il entreprend ses travaux sur l'esclavage en Afrique, rares sont les anthropologues français à se préoccuper d'un tel objet (Botte, 2000, 2005)¹. Aujourd'hui encore comme le remarque ce dernier « paradoxalement dans un contexte de dissolution de l'anthropologie économique et de dédain pour l'histoire sociale tout se passe comme si les études sur l'esclavage en Afrique, parce que le marxisme a largement contribué à leur émergence, subissaient aujourd'hui une sorte de disqualification épistémologique » (Botte, 2005).

* IRD – Bamako BP 2528, MALI

Courriel : francoise.bourdarias@univ-tours.fr

** Professeure émérite Université Paris Diderot, URMIS

30 rue du Château des rentiers – 75013 PARIS

Courriel : catherine.quiminal@univ-paris-diderot.fr

¹ Roger Botte a coordonné un numéro du *Journal des africanistes* (2000) et un numéro des *Cahiers d'études africaines* (2005) consacrés à cette question.

Les raisons d'une telle occultation sont nombreuses. Mauvaise conscience et refus d'accepter la permanence de l'esclavage en territoires « français » du côté des colonisateurs, empathie avec les groupes étudiés du côté des premiers ethnologues africanistes. Le terme de captif remplace pudiquement celui d'esclave. L'interdiction tardive – 1906 en AOF – de l'esclavage par la puissance coloniale, auquel se substituent les travaux forcés, avait-elle effacé toute trace d'une telle institution dans l'organisation de la production ? L'existence d'anciens « captifs » est signalée, leur place dans la production peu analysée².

Cette lacune est relevée par Claude Meillassoux. « L'esclavage bien qu'il soit pour le théoricien de la parenté un cas d'autant plus instructif qu'il lui est antinomique n'a jamais retenu comme tel l'attention ni des structuralistes ni des fonctionnalistes » (1986 : 318).

Dès 1975 il publie un ouvrage collectif *Développement de l'esclavage à Gumbu du Sahel. L'esclavage en Afrique précoloniale*. La spécificité du travail libre ne peut se comprendre indépendamment de sa différence avec les nombreuses modalités du travail forcé qui ont dominé avant le capitalisme partout dans le monde l'organisation du travail et continuent dans certaines parties du monde ou certaines situations à être pratiquées³.

Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent ouvre la voie au comparatisme, met en évidence la multiplicité des figures de l'esclave, les différentes conditions d'assujettissement. Au-delà il s'agit d'un essai théorique sur l'esclavagisme comme système social, comme institution qui en tant que telle se trouve à la convergence de rapports de forces. « L'histoire de l'esclavage en Afrique se montre indispensable pour saisir la signification des faits

² Il existe néanmoins quelques travaux abordant cette question notamment ceux de É. Pollet et G. Winter (1971), ceux de J.-P. Olivier de Sardan (1984). Deux ouvrages dont la perspective théorique était proche de celle de C. Meillassoux. Signalons également le texte de P. Bonte (1998).

³ « L'esclavage moderne » retient aujourd'hui l'attention d'un certain nombre de chercheurs et chercheuses tels : Bales (2004), Moulrier Boutang (1998), Ouali (2003).

qui l'accompagnent : c'est l'histoire qui met en évidence la spécificité du mode de reproduction esclavagiste, donne sens à l'économie guerrière et le moyen d'interpréter certaines formes de pouvoir » (*ibid.*, 1986 : 21).

Aujourd'hui les recherches concernant l'histoire de l'esclavage y compris en Afrique⁴ et plus particulièrement de la traite négrière se sont développées. Des historiens tels Hugh Thomas (2006), Peter Linebaugh et Marcus Rediker (2008), ont effectué un remarquable travail visant à faire entendre « les multitudes bigarrées et rebelles » notamment celles des esclaves africains, partie prenante, selon ces auteurs, « d'un prolétariat atlantique formant une classe anonyme transnationale, traversée par une exigence d'émancipation, de démocratie radicale ». À collecter, restituer les différentes révoltes, aussi ténues ou sourdes soient-elles, on comprend que l'abolition de l'esclavage ne surgit pas exclusivement du système lui-même, de la volonté des dominants, voire d'un humanisme éclairé mais aussi de l'incapacité du dominant à maintenir le dominé en esclavage. Et si la seule prise en compte des révoltes d'esclaves pose problème, repérer, expliquer les différentes formes d'exploitation du travail concernant esclaves, femmes, enfants, prolétaires, figures théoriques des rapports de production, interroge sur les limites de la théorie lorsqu'elle ne traite que du système et ne rend pas compte de la relation avec les acteurs, de leur rôle dans le mouvement de l'histoire. « Les fugitifs font le monde, infléchissent les systèmes » (Moulier Boutang, *op. cit.*).

Dans son article publié dans ce numéro du *Journal des anthropologues*, Jean Copans formule clairement la position épistémologique de Claude Meillassoux⁵ : « Les manières spécifiques et particulières de l'imposition des politiques internationales, le jeu

⁴ Cf. les textes de O. Pétré-Grenouilleau, notamment *Les traites négrières. Essai d'histoire globale* (2004), et les polémiques qu'ils ont suscitées.

⁵ Voir dans ce numéro la contribution de J. Copans, « Un développement sans acteur mais non sans politique. La difficile empiricité d'un engagement anti-impérialiste ».

anthropologique de l'incorporation locale de ces dernières et des résistances ou refus qu'elles enclenchent, sont très rarement évoquées même dans le cas du Mali, le seul pays où il conduira des recherches de terrain sur la longue durée ».

En ce sens, on pourrait dire que son orientation est délibérément macro-socioéconomique.

Ce privilège accordé à la focale macrosociologique le conduit à exprimer sa méfiance vis-à-vis de l'observation « au ras du sol » des pratiques mises en œuvre par les individus et les groupes insérés dans les rapports de domination économique, qu'il s'agisse des immigrés ou de groupes confrontés localement aux opérations de « développement ». Il dénonce couramment à ce propos les risques d'ethnicisation, les dérives culturalistes que recèle cette perspective d'analyse.

Catherine Quiminal évoque ici les affinités des positions épistémologique et politique de Claude Meillassoux : « Les stratégies d'acteurs lui semblaient peu importantes, vouées à l'échec si elles n'étaient pas capables de constituer des solidarités libératrices tendues vers la construction d'un monde sans exploitation »⁶.

Les apports des échelles d'observation macrosociologique et microsociologique, les processus sociaux que chacune d'elles occulte, ont déjà été relevés par des chercheurs⁷. À la fin des années 1980, des historiens, sociologues, anthropologues et géographes ont souligné les « gains » et les « pertes » théoriques liés à chaque perspective et se sont interrogés sur les problèmes que pose leur articulation. Les termes de ce débat, qu'ils soient ou non explicitement évoqués par les auteurs, traversent aujourd'hui les analyses des phénomènes sociaux liés au contexte de mondialisation – ils rejoignent sur certains points les réflexions de Claude Meillassoux.

⁶ Voir dans ce numéro la contribution de C. Quiminal « Mondialisation impériale : migrations, rapports sociaux de sexe, exploitation et domination ».

⁷ Voir sur ce point : Revel (1996) ; Grignon & Passeron (1989). Ces réflexions peuvent être mises en regard avec les perspectives ouvertes par les travaux de l'école de Manchester et ceux de G. Balandier.

La perspective microsociologique, le paysage social qu'elle fait apparaître, propose une version particulière des processus locaux. Les stratégies économiques et sociales, les affrontements, les compromis et les alliances qui en résultent sont alors marqués par les constructions symboliques élaborées par les agents, ils s'inscrivent dans une multiplicité de contextes (dynamiques globales, État, sociétés locales) et semblent relever en grande partie de la contingence. L'observateur, il est vrai, peut alors être conduit à isoler des singularités locales et à privilégier, parfois sans mesure, « l'autonomie des acteurs ». Mettre l'accent sur l'altérité radicale de ces élaborations peut imposer la notion de culture comme facteur explicatif et hétéronomique des pratiques observées.

Au rebours, considérer exclusivement les effets des structures globales de domination économiques et politiques, conduit à oblitérer ce qui ne peut en être déduit, notamment les formes de résistance et de légitimation, de mise en sens des rapports sociaux. Cette perspective occulte ainsi l'influence spécifique des cadres sociaux concrets qui s'imposent localement, notamment aux stratégies économiques et migratoires. Leur diversité et leurs transformations rapides se trouvent sous-estimées. Enfin, exclusivement privilégiée, la focale macrosociale peut conduire à constituer les populations en ensembles « d'agents passifs » subissant des processus qui leur échappent.

Les contributions présentées par Jacques Revel, dans un ouvrage issu d'un séminaire rassemblant des chercheurs de différentes disciplines⁸, insistent bien sur le fait que les deux focales d'observation font apparaître des phénomènes dissemblables et peuvent conduire à postuler des causalités incompatibles.

Les partis pris d'analyse adoptés par les chercheurs sont particulièrement repérables dans le champ des études consacrées aux migrations.

⁸ Revel (*op. cit.*). Les principes d'analyse mis en œuvre par les microhistoriens et les réflexions qu'ils suscitent chez les anthropologues sont particulièrement stimulants.

Certains prennent pour objet les stratégies et les logiques sociales observables au niveau local, partant du principe selon lequel elles engendrent les dynamiques macrosociales. Cette position pourrait être illustrée par les travaux d'Alejandro Portès (1999)⁹ et la thématique du « cosmopolitisme ». Les nouveaux mobiles transnationaux construiraient de nouvelles normes économiques et sociales, des espaces et des temporalités inédits, en transgressant et en instrumentalisant les contraintes d'un ordre économique et politique rigide maintenu par des pouvoirs étatiques affaiblis.

D'autres chercheurs s'attachent au contraire à confronter les versions de la réalité sociale obtenues par la variation des focales d'observation. L'articulation des deux perspectives n'est pas sans poser de nombreux problèmes. Cependant, la conséquence « d'étranglement » (de dépaysement) qui en résulte peut alors susciter de nouveaux questionnements sur la variation des effets des contraintes globales et leurs reformulations circonstanciées. On considère alors que l'observation des liens entre les activités des migrants et les transformations des sociétés de départ et d'accueil permet un nouveau regard, aussi bien sur les stratégies des États concernés, que sur les transformations et les diversifications actuelles des flux migratoires¹⁰.

Malgré la méfiance exprimée par Meillassoux, surtout à la fin de sa carrière de chercheur, vis-à-vis de l'analyse microsociale, on peut se demander si de tels choix épistémologiques opèrent bien une rupture par rapport aux perspectives ouvertes par ses travaux.

⁹ Cette perspective est critiquée notamment par Brent Hayes (2001 : 45-73).

¹⁰ Mettant au centre des analyses la notion de circulation migratoire (années 1990), les chercheurs ont construit des espaces d'observation englobant lieu d'origine et lieu d'installation, puis plus récemment l'ensemble de la chaîne migratoire. Les dynamiques observables dans les configurations sociales mises en relation sont alors rapportées aux stratégies économiques et sociales des groupes mobiles – selon des paradigmes très divers, prenant plus ou moins en considération les contraintes liées aux contextes économiques globaux.

Interrogeons-nous par exemple sur la place centrale qu'y occupent le concept de « reproduction » et la construction sociale des relations de parenté¹¹.

Les premiers travaux de Claude Meillassoux sont consacrés à des sociétés lignagères caractérisées par une économie domestique d'autosubsistance (1960, 1964). L'enjeu que constitue dans ce contexte la reproduction de la communauté domestique¹² le conduit à s'interroger sur les transformations liées à l'introduction des rapports marchands (1975). Il considère alors la communauté domestique comme une configuration sociale à la fois non congruente et temporairement indispensable au développement des rapports d'exploitation capitaliste. Ces derniers cependant viennent s'y inscrire et la transforment profondément au point de la mettre en péril.

Cette thématique, qui traverse l'ensemble de ses travaux, renvoie à celle de la construction sociale des relations de parenté – processus caractérisé par la multiplicité des formes qu'il emprunte et leurs constantes transformations.

Selon Claude Meillassoux, les rapports de subordination aînés-cadets sont propres au mode de production domestique, et le pouvoir des aînés se fonde sur la redistribution des biens, l'organisation des alliances matrimoniales et le principe de la dette qui régit les rapports entre les générations¹³. Il souligne que l'apparition des rapports marchands transforme profondément ces liens de dépendance. Les formes d'inégalité qui s'instaurent dans la durée tendent cependant à investir et retravailler les rapports aînés-cadets qui, sous des formes diverses, deviennent un principe

¹¹ Cette thématique a été privilégiée dans les réponses à notre appel à contribution pour ce numéro. Voir les contributions de Marie-Luce Gélard, Jean-Luc Paul et Suzsa Simonffy.

¹² Reproduction humaine, entretien des producteurs et reproduction des rapports de dépendance.

¹³ On ne saurait donc interpréter ces relations en termes d'exploitation (sauf dans le cas des femmes), de rapports de classes – il s'oppose en cela à d'autres auteurs, dont P. Ph. Rey notamment (1971).

privilegié d'interprétation et de légitimation des rapports de domination dans les configurations africaines postcoloniales.

Ces analyses suggèrent aujourd'hui aux chercheurs un certain nombre de pistes de travail et d'interrogations concernant notamment la place qu'occupent les « cadets sociaux » dans les reconfigurations économiques et politiques des sociétés africaines contemporaines, la pertinence de ce modèle de relations de subordination dans certaines situations. Une approche microsociale s'avère alors productive.

Les politologues ont transposé ce débat dans le champ du politique¹⁴, tandis que les travaux des anthropologues sur la décentralisation ont permis d'appréhender les transformations locales des rapports de dépendance et les stratégies liées à la persistance d'un tel schème (Fay, Koné, Quiminal, 2006).

L'usage de la notion de « cadets sociaux » dans le contexte contemporain est pertinent si l'on postule que le modèle de dépendance aîné/cadet est encore utilisé, transformé et bricolé pour donner sens aux relations de dépendance qui s'instaurent, et dont certaines relèvent de l'exploitation économique. Cette forme devrait alors susciter aussi bien l'adhésion que la contestation ou le refus, et les pratiques des couches dominantes, de l'État lui-même et des institutions internationales, seront évaluées dans ce cadre.

De nouveaux réseaux de dépendance économique et mouvements religieux transnationaux investissent aujourd'hui le modèle de sujétion aînés/cadets, construisent de nouveaux rapports de parenté, déconnectés de la « filiation biologique ». Certains groupes sociaux tentent ainsi de pallier le délitement et la relative inefficacité de la communauté domestique. L'extension du salariat et les nouvelles formes d'exploitation de la main-d'œuvre peuvent également susciter le rejet d'un modèle de dépendance qui imprègne encore largement les relations de travail dans le secteur dit « informel » et avait été importé dans le secteur contractuel. De tels processus doivent contribuer à reconfigurer les rapports d'exploitation globaux, les formes de reproduction auxquelles ils

¹⁴ Voir notamment Bayart (1989) ; Dahou (2004).

donnent lieu. On peut formuler notamment l'hypothèse selon laquelle ils influencent à la fois les mobilités de travail, les politiques migratoires des États et les formes de mise au travail de la main-d'œuvre.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES¹⁵

- BALES K., 2004. *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*. Berkeley, Berkeley University Press.
- BAYART J.-F., 1989. *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris, Fayard.
- BONTE P., 1998. « Esclaves ou cousins – évolution du statut servile dans la société mauritanienne » in SCHLEMMER B. (dir.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*. Paris, Karthala : 157-182.
- BOTTE R., 2000. « De l'esclavage », *Journal des africanistes*, t. 70(1-2) : 7-42.
- BOTTE R., 2005. « Les habits neufs de l'esclavage », *Cahiers d'études africaines*, 179-180 : 651-666.
- BRENT HAYES E., 2001. « The Uses of Diaspora », *Social Text* 66, vol. 19(1) : 45-73.
- CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES, 2005. L'esclavage moderne ou modernité de l'esclavage, 179-180 (coord. par R. Botte).
- DAHOU T., 2004. *Entre parenté et politique. Développement et clientélisme dans le delta du Sénégal*. Paris, Karthala.
- FAY CI., KONE Y. F. & QUIMINAL C. (dir.), 2006. *Pouvoirs et décentralisation en Afrique de l'Ouest*. Montpellier, IRD.
- GRIGNON CI., PASSERON J.-C., 1989. *Le savant et le populaire, misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris, EHESS, Gallimard/Seuil.

¹⁵ Pour une bibliographie complète on peut se reporter à Schlemmer (1998).

JOURNAL DES AFRICANISTES, 2000. L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale. Tome 70(1-2) (coord. par R. Botte).

LINEBAUGH P., REDIKER M., 2008. *L'hydre aux milles têtes, l'histoire cachée de l'atlantique révolutionnaire*. Paris, éd. Amsterdam.

MEILLASSOUX Cl., 1960. « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance », *Cahiers d'études africaines*, 4 : 38-67.

MEILLASSOUX Cl., 1964. *Anthropologie économique des Gouro de la Côte-d'Ivoire*. Paris/La Haye, Mouton.

MEILLASSOUX Cl., 1975. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero.

MEILLASSOUX Cl. 1986. *Anthropologie de l'esclavage*. Paris, PUF.

MOULIER BOUTANG Y., 1998. *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*. Paris, PUF.

NOURIA O., 2003. « Mondialisation et migrations féminines internationales : l'esclavage au cœur de la modernité », *Cahiers du CEDREF (Genre, Travail et migrations en Europe)*. Paris, publications Paris 7.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1984. *Les sociétés songhay-zarma (chefs, guerriers, esclaves, paysans...)*. Paris, Karthala.

PETRE-GRENOUILLEAU O., 2004. *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*. Paris, Gallimard.

POLLET É, WINTER G., 1971. *La société Soninké*. Bruxelles, éd. de l'Université de Bruxelles.

PORTÈS A., 1999. « La mondialisation par le bas. L'émergence des communautés transnationales », *ARSS*, 129 : 15-25.

REVEL J. (dir.), 1996. *Jeux d'échelles*. Paris, Gallimard/Le Seuil.

REY P. Ph., 1971. *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Paris, Maspero.

SCHLEMMER B. (dir.), 1998. *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*. Paris, Khartala.

THOMAS H., 2006. *La traite des noirs 1440-1870*. Paris, Robert Laffont, (éd. en anglais, 1997).

FEMMES, GRENIERS ET CAPITAUX **RÉVEILLE DU SOMMEIL DOGMATIQUE**

Yann MOULIER BOUTANG*

Femmes, greniers et capitaux (1992) constitua avec deux autres ouvrages (Rey, 1973 ; Gaudemar, 1976) un levier capital pour ceux qui comme moi, étaient entrés dans la recherche par une porte, alors bien étroite : celle de l'étude des migrations internationales sous un angle théorique et non empirique.

L'existence d'un phénomène aussi récurrent et nombreux que celui des migrations de main-d'œuvre posait la question du scandale (au sens d'un sujet d'étonnement) de leur statut et de leur rôle au sein des démocraties industrielles. Comment leur droit du travail, arraché en trois longs siècles au droit commercial, pouvait-il accepter en son cœur une discrimination de traitement sur le marché du travail fondé sur un système de titre de travail et de séjour totalement différent de celui qui régit les travailleurs « nationaux » ? Phénomène qui, à travers divers avatars (essentiellement les variations dans la durée de validité des papiers) s'est prolongé en Europe jusqu'à nos jours que l'on soit en période de croissance et d'ouverture ou de fermeture officielle (en fait de semi-ouverture où le nombre de sans aucun papier a remplacé la carte de travail temporaire). Depuis, l'apport de Claude Meillassoux à la théorie des migrations internationales, la construction historique de la

* COSTECH EA 22-23, Université de technologie de Compiègne
Rue Roger Couttolenc, 60200 Compiègne
Courriel : yann.m.boutang@gmail.com

figure juridique de l'étranger a été bien mise en lumière par Danièle Lochak (1985), ou par Gérard Noiriel (2001), celle de la politique migratoire dans le cas français par Patrick Weil (2005). Ces ouvrages décrivent tous un processus d'inclusion sur le mode de l'exclusion qui a depuis été longuement revisité par les sociologues de la pauvreté et de l'intégration sociale.

Pourtant la raison théorique de l'anomalie migratoire, juridique et politique qui détonne si fortement dans le consensus démocratique autour des « droits de l'homme » ou de la formation de la « République » n'est pas vraiment dégagée dans ces descriptions.

Que disait *Femmes, greniers et capitaux* et qu'explique-t-il encore qui en fait une lecture indispensable ? Cet ouvrage traçait un double pont. Entre l'anthropologie et la théorie économique de l'exploitation d'une part et d'autre part entre la sociologie des organisations « chaudes » et du fait migratoire et l'approche ethnologique de la parentèle « froide ».

Il contenait une théorie de l'exploitation révolutionnaire pour le marxisme en inversant le rôle et le poids du profit et de la rente. Habituellement la production d'une survalueur transformée en profit ne s'opère que dans la sphère de la production, la sphère de la reproduction ne produisant rien en terme de valeur. Meillassoux introduisait un deuxième type d'exploitation dans la sphère de la reproduction, celle de la famille. La théorie de l'extorsion d'une rente différentielle par transfert d'un mode de production à un autre avait été avancée par Pierre Philippe Rey dans *les Alliances de classe*, deux ans auparavant. Le capitalisme, contrairement à ce que l'on avait inféré dans un marxisme linéaire, ne pénétrait pas un mode de production non-capitaliste en le détruisant et en l'assimilant entièrement. Il le maintenait distinct de lui s'il parvenait ainsi à abaisser le prix de reproduction de la force de travail. Dans le prix de reproduction de cette dernière se trouvait dissimulée une rente qui formait une partie consistante du profit capitaliste. Ce dispositif segmenté, Pierre Philippe Rey le nommait l'articulation des modes de production.

Femmes, greniers et capitaux reprenait cette idée mais il y ajoutait quelque chose de très différent. Le mode de production de Pierre-Philippe Rey était le classique mode de production précapitaliste (communiste primitif, féodal, asiatique). Meillassoux dans la première partie de son ouvrage se tournait vers la famille et l'organisation de la parenté dans la communauté domestique. Il montrait que la famille dans ses diverses formes produit le travailleur qui s'articule ensuite aux différents modes de production classiques. Ce rapport, bel et bien de production, assoit une exploitation spécifique des femmes. Le mode de production domestique est plus lisible dans les sociétés étudiées par l'anthropologue. Mais, également là où le capitalisme s'articule avec des sociétés où la communauté domestique a un poids déterminant.

Les quatre-vingt dernières pages de *Femmes, greniers et capitaux*, sont consacrées à une théorie renouvelée de l'impérialisme et des migrations internationales à partir d'un exemple crucial, celui de l'Afrique du Sud. Pourquoi le colonialisme, allant jusqu'à systématiser ce que Gilberto Mathias a appelé le *salarial restreint*, ne développe-t-il jamais jusqu'au bout son mode de production et conserve-t-il les communautés domestiques qui se reproduisent en dehors du salariat ? Parce que la plus-value extorquée en apparence dans l'usine capitaliste, est grossie de la rente appropriée sur ce mode de production domestique. Les essais d'évaluation du travail domestique (production et élevage des enfants) menées par Anne Chadeau et Annie Fouquet (1981) aboutissent à la bagatelle d'un tiers ou des trois quart du PIB. De marginale, la rente domestique ne prendrait-elle pas le pas sur le profit salarial ?

Autre conséquence, non négligeable, le modèle explicatif de Meillassoux permet de rendre compte du soin extrême que le régime de l'apartheid sud-africain prenait à interdire la propriété privée dans les bantoustans. Par ricochet, il éclairait le rôle des migrations internationales dans des pays démocratiques se prétendant pourtant aux antipodes du régime Afrikaner raciste.

J'ai discuté ailleurs¹ en quoi l'aspect structurel de la théorie de l'articulation de l'exploitation sur deux modes de production se heurtait à la dynamique de la mobilité et de la fuite. Si ce projet de captation de la rente des modes de production précapitaliste ou du mode de production domestique, constitue bien le programme capitaliste, correctement identifié et décrit, le cas de l'Afrique du Sud dans la longue durée montre en quoi cette tentative est constamment contrariée². Il n'en demeure pas moins que la découverte de Meillassoux constitue le point de départ bien formulé d'un féminisme conciliable avec le marxisme et d'un marxisme conciliable avec le féminisme, tout comme d'une théorie non naïve des plures complexes des formations sociales et de l'exploitation.

Cependant si la découverte de *Femmes, greniers et capitaux* portait de l'anthropologie pour aboutir aux migrations, les migrations ramenaient tout aussi fortement Claude Meillassoux à une autre forme *d'inclusion exclusive* et à l'Afrique son terrain : l'esclavage (1975) sur lequel il rassemblera une somme, son *Anthropologie de l'esclavage* (1986), autre ouvrage à mettre avec celui d'Orlando Patterson (1982) entre les mains de tout chercheur sur le colonialisme et l'esclavage.

Avec sa théorie de l'exploitation au-delà des murs de l'entreprise capitaliste, avec sa pensée de l'extérieur inclus, et son marxisme cherchant à intégrer les rapports de domination et d'exploitation sans les opposer comme Foucault, Meillassoux est peut-être le penseur d'un aspect de l'exploitation et de l'historicité des sociétés que le postcolonial a cherché à atteindre en Amérique latine ou en Inde sous d'autres formes.

Sur le terrain des migrations, la leçon de Claude Meillassoux reste toujours présente. Un nombre encore trop restreint de chercheurs osent soulever le lièvre de l'incompatibilité des politiques migratoires des pays démocratiques avec les droits fondamentaux de la personne humaine. Quand j'ai soutenu dans mes travaux sur l'immigration contemporaine et l'esclavage moderne que le régime

¹ Voir notre thèse (1998, chap. 10).

² *Ibid.*, chap. 19.

du statut de l'étranger dans toutes ses variantes mineures avait pour effet, dans le fonctionnement du marché du travail, de fabriquer de façon permanente une accumulation primitive continuée (2005) et un semi-esclavagisme, qu'il fallait se débarrasser du régime inique des cartes de travail et de séjour et passer à un droit d'installation attribuant selon des procédures de droit débattues démocratiquement dans leur établissement et administrées sous un contrôle permanent citoyen (1993-1994), bref qu'il fallait changer radicalement de paradigme des politiques migratoires (1994), j'avais dû avoir trop bu de l'élixir Meillassoux. La dégradation constante des politiques migratoires européennes qui a conduit, avant Guantanamo, à la constitution de camps de relégation dans l'Europe, à une politique de forteresse assiégée, a montré que des campagnes de droits civiques à l'américaine, à l'indienne ou à la sud-africaine seront nécessaires pour inverser le cours désastreux d'une crise économique qui ne peut être interprétée comme une simple récession conjoncturelle.

Le système des permis de travail et de séjour conditionnant l'accès au travail est une source d'infériorisation des migrants, mais aussi de leurs enfants et petits-enfants. La mort sociale n'est pas naturelle, ni issue d'une fatalité passée, elle se fabrique tous les jours. Longue pensée de Claude Meillassoux. Longue pensée à lui.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

CHADEAU A., FOUQUET A., 1981. « Peut-on mesurer le travail domestique ? *Futuribles*, 12 : 33-55.

GAUDEMAR J.-P. de, 1976. *Mobilité du travail et accumulation du capital*. Paris, Maspéro.

LOCHAK D., 1985. *Étrangers, de quel droit ?* Paris, PUF.

MEILLASSOUX C. (dir.), 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale*, 17 études présentées par C. Meillassoux. Paris, Maspéro.

MEILLASSOUX C., 1986. *Anthropologie de l'esclavage, le ventre de fer et l'argent*. Paris, PUF.

- MEILLASSOUX C., 1992 [1975]. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, L'Harmattan.
- MOULIER BOUTANG Y., 1993-94. « Pour un statut constitutionnel et européen de l'immigration », *Plein Droit, la revue du GISTI* 22-23 (oct. 1993-mars 1994) : 48-55.
- MOULIER BOUTANG Y., 1998. *De l'esclavage au salariat, économie historique du salariat bridé*. Paris, PUF : chap. 10, 19.
- MOULIER BOUTANG Y., 2005. « Accumulation primitive : préhistoire ou histoire continuée du capitalisme ? », *Cahiers d'études africaines*, 179-180 : 1069-1092.
- MOULIER BOUTANG Y., PAPADEMETRIOU D., 1994. « Typology, Evolution and Performance of the Main Migratory Systems », *Migration and Développement, a New Partnership for Cooperation*. Paris OECD : 21-41.
- NOIRIEL G., 2001. *État, Nation, immigration, vers une histoire du pouvoir*. Paris, Belin.
- PATTERSON O., *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard, Harvard University Press.
- REY P. Ph., 1973. *Les alliances de classe*. Paris, Maspéro.
- WEIL P., 2005 [1991]. *La France et ses étrangers, l'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*. Paris, Gallimard.

Résumé

Femmes, greniers et capitaux a tracé un double pont entre l'anthropologie et la théorie économique de l'exploitation d'une part et entre la sociologie « chaude » du fait migratoire et l'approche ethnologique de la parentèle « froide ». Il contenait une théorie de l'exploitation révolutionnaire pour le marxisme en inversant le rôle et le poids du profit et de la rente. À l'idée d'*articulation* des modes de production de P. P. Rey, il ajoutait la famille qui dans ses diverses formes produit le travailleur qui s'articule ensuite aux différents modes de production classiques. Ce rapport, bel et bien de production, assoit une exploitation spécifique des femmes. Du côté des migrations internationales et de l'esclavage Meillassoux a produit une théorie de l'exploitation au-delà des murs de l'entreprise capitaliste. Il est

peut-être le penseur d'un aspect de l'exploitation et de l'historicité des sociétés que le postcolonial a cherché à atteindre en Amérique latine ou en Inde sous d'autres formes.

Mots-clefs : exploitation, mode de production, famille, théorie des migrations internationales, esclavage.

Summary

Femmes, greniers et capitaux awoken from dogmatic sleep

Femmes, greniers et capitaux built two bridges, one between anthropology and economic theory about exploitation, the other between an « immediate (*chaude*) » sociology of migration and the « cold (*froide*) » ethnological approach to kin. It contained a theory of exploitation that was revolutionary for Marxism in that it inversed the role and the relative weight of profit and income (*rente*). To P.P.Rey's idea of the *articulation* of modes of production, it added the family which in its diverse forms produces the worker which is then articulated with the different classical modes of production. This relation, well and truly one of production, lays the foundations for the specific exploitation of women. As far as international migration and slavery are concerned, Meillassoux produced a theory of exploitation beyond the walls of the capitalist enterprise. He is perhaps the thinker of an aspect of exploitation and the historicity of societies that the postcolonial has sought to attain in Latin America or India in other forms.

Key-words: exploitation, mode of production, family, theory of international migration, slavery.

* * *

CONTRA AN ANTHROPOLOGY OF MIGRANT WORKERS IN WESTERN EUROPE¹

Claude MEILLASSOUX

The choice of a disciplinary approach to tackle social problems is not only one of the method. It bears ideological implication as can be seen in the case of migrant labour.

Because of the geographical origin of a major proportion of this labour, there is a notion that ethnology is a relevant discipline to deal with the problem.

As an anthropologist by trade I want to warn against the use and misuse of such an approach which might be bound to cloak the real issues while at the same it might be revealing of a policy.

I would like to recall first a classical case, reported by Epstein in 1958 and commented upon by Max Gluckman (1960), as a prototype of the opposition between what I would call « ethnological » officering and class organisation. The case refers to a situation which lasted from 1930 to 1940 on the mines of the Copperbelt in what was South Rhodesia. The African migrant miners were recruited from various areas and various « tribes » from British, Belgian and Portuguese colonies. The mining authorities decided to group the workers according to their « tribal » origin and to give them « tribal » representatives, through which they were to deal with the management... These representatives were chosen by the workers often among members of the dominant, royal or aristocratic families. As Gluckman noted:

¹ Inédit.

« Tribal organisation was projected into the urban industrial sphere ». This arrangement worked fairly well until 1935 when there were major disturbances for better pay and better working conditions. The tribal elders were sent to calm down the miners but they were accused of being in league with the Europeans, routed out and forced to seek new sanctuary in compound offices (with the whites) which were stormed by the mob.

After the strike the Tribal elders resumed their previous role and operated satisfactorily. But in 1940 again, a second series of strikes broke out and the authority of the elders was rejected again. Strike committees, with no tribal connection, were elected to deal with the management. This was the beginning of ousting of the tribal system from the mines and the emergence of trade unionism.

The tribal collapse was absolute after a referendum that gave 97% of the votes against it.

Gluckman stresses two elements:

– « Tribal elders, he says, had no connection with the situation in which African miners worked within the mines. In the mines they were organised in gangs and departments with which tribal affiliation was irrelevant.

– The elders had become, in the conflictual conjuncture, representatives of the mines and not of the workers ».

This case demonstrates that what is relevant for the workers, as it shows in a crisis, is not their tribal connection and organisation but their condition work i.e. their relation with the industrial capitalist sector in which they are incorporated as wage-earners, and not as tribesmen, and where is the essential of their living and survival.

Now this case had what can be said to be a happy end: through their struggles the miners gained the right to organize themselves into labour unions. But wherever there are migrant labourers coming from so called « backwards » countries, there are attempts to maintain them within their « customary » framework. This is still the case in South Africa where the policy of tribal separation is prevalent not only on the mines where the workers are represented by « indunas », but also in the black townships and on a

national level. Every African, even born in town, is labelled as a member of a tribal group. In Soweto for instance, where city committees were instituted under the pressure of the inhabitants, the government insisted that the votation should take place within these tribal groups. The policy of the « independent » Bantoustans is based on the same assumption that Africans are unified by their colour but divided by their tribal affiliation and that their interest and political capacity lie only within their tribal tradition and social structures. But this policy is only to the advantage of the white man. It prevents the real social forces coming from the actual class relationships to find their way towards an active and potent representation. The Africans are tied up into irrelevant institutional structures against which they must fight endlessly to gain access to a true and relevant representation.

In France, the housing policy for the migrant labour was to put the workers into single-men hostels in which people from same areas and villages were kept together. In the case of the largest dormitories, some attempts were made also to house together hostile communities in an attempt to prevent solidarity. The maintenance of the migrant workers within their traditional structures was thought by the employers and the authorities to be a way to maintain social division within them, and to keep the workers under the authority of conservative elder men endowed with an extra power of representation that they could keep only if they complied with the demand of the management for law and order. Also the clustering of people among themselves was one way to keep them away from contact with other workers and with the local population, through which they could gain political consciousness.

It is true that by themselves the migrant labourers, particularly from Africa, wanted to keep together by villages or areas. Their stays in France were intended to be of limited duration and therefore they wanted to remain among themselves and to maintain their relationships with home. Given the condition of instability and insecurity of work, such a link was essential to them in order to keep the family and village structures alive, not only among them,

but at home as basis for return. Quite naturally they attempted to reconstruct among themselves the village hierarchy, to regard the elder one as the head of the community and also to revive the social relations of inequality as that of masters and slaves for instance.

But when you analyse the reasons why people stay together, you find that it is mostly the villagers community that is supplying functions the capitalist society fails to provide although these functions are immediately related to employment and life in the industrial milieu. The villagers group is acting as an aid for the new comers to find employment and housing, it is help to support the unemployed. It acts like an insurance to guarantee the return home in case of illness or casualties. These functions are essential in an industrial urbanised and capitalist milieu and they are a strong incentive to keep people together. But as the gains of some are increasing, when there is some possibility to save money on one's own, when some workers think of investing their wages in some individual enterprise in their country instead of participating in collective spendings, then the village ties tend to dissolve and to lose their organic content. They only remain on a more and more fragile moral basis.

To the difference with village life, in the dormitories, there are no women, no children, no families, therefore nothing but interpersonal male relationships, no relations between the constitutive units of a domestic society. Even the relations which were kept over from the village, because they were completely divorced from the social content, did not last very long.

The elder men, precisely because they were older, and usually less proficient in the French language, illiterate and poorly informed about bureaucratic matters, usually reluctant toward modern forms of action such as unionism or committees, these elders soon enough found themselves more in an honorary position than playing an active and efficient role. Younger men, better educated and better informed, soon became the actual leaders.

The traditional social hierarchy collapsed also. Michel Samuel who worked several years with African workers living in dormitories, reports of a case which is quite significant. Among a

group of Soninke coming from a same village, it seemed natural at first that the men of servile origin should do the cooking for the others. This situation was accepted for some time until it became clear that, should you be slave or master, the condition of work in the plants were alike for everybody and the slaves were not less tired at the end of the day than the masters. After some debate and a firm stand for slaves, it was decided that the cooking should be done by everyone in turn without consideration of race, creed, colour... or class.

Dissolution of the traditional authorities and of the traditional hierarchy was soon to be followed by a tendency to dispersal of the people of the same villages into various parts of France or in private housing. Young men with a better education and/or with better pay, tried to escape the pressure and the censorship of their co-villagers and some started to live individually. Others succeeded in marrying French women or in bringing their wife from home. They began to integrate the French society in a process which was more in accordance with their position in the French economy. This phenomenon of integration nevertheless is still very limited due to the restrictions put on this process by the authorities.

Among the workers who want go on living together in dormitories, the double process of collapse of the traditions within ethnic groups and of solidarity between previously foreign or hostile groups, led to a great move and to a common action against housing conditions. For the last five years all Air France workers from various origins living in dormitories owned by a single society (Sonacotra) have undertaken action. They are refusing to pay the rent unless major improvements are brought to the material and moral conditions of living.

On the labour front the tactic of the employers was different. While in the dormitories they tried to group people ethnically, at work they did the exact opposite: workers from the same countries were separated: on the assembly line the policy was to put side by side people from different origin unable to communicate: one Malian, one Yugoslav, one Portuguese, one Algerian...: the idea

was to prevent mutual understanding and common action against the management.

But as in the mines of the Copperbelt, the common conditions of work were enough to create solidarity among the workers in spite of their nationality. Foreign workers came to participate actively to the strikes and other actions side by side with the French workers.

Therefore on both grounds, housing and working, the employers' ethnic policy seems bound to fail and the effects of capitalist context in which the workers are inserted, to prevail over ethnicity. But the employers are using another method to perpetuate their privilege. They send back home workers who have gained some experience in labour struggle and organisation in order to recruit new labourers coming from other countries or areas, eager to find employment and ready to give up the advantages gained by the previous ones. The class struggle is interrupted before it takes a more radical turn. The fight of the worker is to start all over again.

In such a situation, what is the relevance of ethnology?

As a narrow specialised field, limited to the study of domestic or primitive societies, ethnology is not only inadequate to analyse the industrial situation, but bound to warp the problem. If there is a demand for an anthropological treatment of the situation of migrant workers, it is not only to preserve their culture and civilisation, it is also for precise economic, political and ideological reasons.

Economically, it has been clearly demonstrated now that the capitalist sector of production is saving on the cost of reproduction of labour power through the use and management of rotating migrations. I will not inflict this demonstration on you anew. This is now largely accepted. Rotating migrations are the very conditions of overexploitation of labour. Politically, it implies that the migrant workers:

1- must not be accepted as permanent resident within the capitalist sector (or country)

2- that their families must not be accepted at all into the capitalist sector but maintained within the traditional domestic sector of production. And this for two reasons.

The family is made of a) people on whom the workers depends to maintain the domestic economic structures which must receive him periodically and when he is unable to work. b) his dependants, grown and bred within the domestic society to eventually replace him on the labour market.

Should the workers and their family be accepted permanently in the capitalist sector, the extra value coming from the domestic sector would vanish.

Therefore when the attempts are made to keep the migrant workers within their ethnicity, it is not only the effect of a mistaken view of the reality. It is above all in absolute congruence with the policy of non-integration of the migrant workers and their families. It is a requisite of the policy to brand them as foreigners, to insist on their specificity and even to pretend to promote cultural preservation.

There is where I consider that ethnology is in danger of being led astray by a natural tendency to privilege the ethnic aspects of problem and « to protect traditional values ».

Let this be clear. It does not mean that cultural values must not be promoted or respected. But this is above all the concern and the job of the migrants themselves. They don't need the anthropologist to be told what is their culture and how to practice it. In France there is every year a great cultural demonstration from several independent associations of migrant workers which is very successful.

It is done without the help of the anthropologists and very much against the attempts from the authorities to confiscate that sort of enterprise. I am myself trying to contribute to education in native languages which I believe necessary for a proper political education. But the danger of this move in favour of culture is that it could shift towards a preservation of ethnicity and soon enough of race; that it becomes institutionalised and used as a basis for segregation as it is actually the case in South Africa.

Although cultural values must not be deliberately sacrificed, it must be understood also that, in the context of capitalist exploitation, they are doomed to disappear and that the defense of

specificity and culture will be vain if it does not go through the abolition of exploitation.

In the present conjuncture, migration is a conjunctural feature on which the capitalist governments want to keep a narrow control.

Today the flux of migration is reversing.

The combination of democratic expansion created by the imperialist policy since the last world war, with the unemployment caused by a new jump of capitalist technology, put a terrible threat on the survival of millions of people in the Third World. All European countries are now trying to get rid of the relative overpopulation they created themselves within their boundaries. The French government is preparing a law which is shameful and scandalous to expel migrant workers. They are already thrown out from their dormitories into the streets. Arbitrary sequestration is used against them to accelerate the expulsion.

People with black or brown faces are arrested in the streets and the subways, searched, compelled to exhibit their « passbook » and taken to the police under all sorts of pretence.

Their fate in their country of origin is not the concern of the French government. They have worked in France, they contributed to the wealth of the country, they were treated while here as sub-humans, therefore in the eyes of our dominant class, we are even. It is true the investments will be made in third world countries to use cheap labour on the spot. But this employment will be very small in comparison to the demand and the needs of these people. Their fate is unemployment, hunger and misery for the greatest part of them. In such a dramatic occurrence, an ethnological approach to the problem is something of a derision. It is in terms of exploitation and overexploitation of labour, in terms of the world reserve army of labour, in terms of international class struggle that the problem must be conceived.

* * *

SUCCÈS DE LA POLITIQUE D'AIDE AU SURDÉVELOPPEMENT DES PAYS RICHES¹

Claude MEILLASSOUX

Il sera donné à celui qui possède ;
il sera pris à celui qui n'a rien.

Primo Levi, *Si c'est un homme*²

Constat

Il faut d'abord faire un constat : les objectifs économiques des politiques dites de développement infligées aux pays du tiers-monde sont atteints : le développement des grandes puissances capitalistes est une réussite. Les marchés des matières premières destinées à ces grandes puissances ont été approvisionnés sans discontinuer à des prix très bas. Les cours ont été à la baisse en dépit d'une demande industrielle croissante, même ceux du pétrole dont les prix n'ont jamais dépassé ceux de la fin des années 1960 et dont la hausse temporaire a profité aux compagnies pétrolières et à leurs associés.

¹ « Succès de la politique d'aide au surdéveloppement des pays riches », exposé d'ouverture à la Convention annuelle de l'Association brésilienne d'anthropologie, Campinas, 1990, 4-6 avril ; « O Sucesso da politica de ajuda ao sobre desenvolvimento dos países ricos », in Arantes A.A., Ruben G.R., Debert G.G., (eds), *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropologo*. Campinas, Editore da Unicamp : 49-54 ; *Afrique-Espoir* (Dakar), 1990, 1 (oct.-déc.) et 1991, 2 (janv.-mars).

² Écrit à propos de l'économie politique des camps de concentration nazis.

Les pays producteurs de produits agricoles, mis en concurrence les uns contre les autres, ont fourni en abondance et au meilleur prix, café, thé, cacao, sucre, coton, etc. Le marché du travail salarié a également été largement pourvu, et de plusieurs manières. Entre les années 1950 et 1970, des millions d'hommes, de femmes et d'enfants dans le monde ont été drainés vers des villes en expansion démesurée où ont été créées les conditions de leur exploitation à bon marché. D'autres se sont exilés par millions jusque dans les pays capitalistes pour y vendre leur force de travail. La politique d'importation de travail migrant a permis de contenir les salaires des ouvriers métropolitains bien en dessous des accroissements de productivité et à freiner les capacités revendicatives des organisations syndicales. Les efforts d'éducation entrepris par les pays sous-développés³ sont largement captés, par le *brain drain*, au bénéfice des pays riches. L'aide aux pays sous-développés a permis aux capitalistes internationaux de vendre cher des usines clés en main aux pays sous-développés, achetées sur des crédits également coûteux faits par les banques privées et destinées à extraire une survalueur des ouvriers et ouvrières locaux. L'ampleur des profits réalisés grâce à cette politique de développement par les entreprises des pays nantis a fourni aux banques des liquidités énormes qu'elles ont prêtées à des conditions qui se sont révélées extrêmement profitables pour elles. Les profits réalisés sur l'endettement des pays sous-développés, la mise en place à l'échelle mondiale d'un système de contrôle politique de toutes les économies nationales ou presque, par le FMI et la Banque mondiale, l'intervention armée des corps militaires locaux ou étrangers, celle des agences de subversion des différents États capitalistes, constituent ensemble un système d'exploitation du travail et des matières premières, sans précédent dans l'histoire du monde, qui alimente matériellement et financièrement les pays riches aux dépens des populations les plus pauvres. Les pays surexploités dont le surproduit est ainsi confisqué à mesure qu'il se constitue, sont placés dans l'incapacité

³ La terminologie officielle, mais mensongère, voudrait faire croire que ces pays sont « en voie de développement ».

d'accumuler, donc de se développer eux-mêmes, donc de devenir les concurrents de ceux qui les dominent. Les investissements qui leur sont autorisés par la Banque mondiale n'ont d'ailleurs pas cet objectif, mais celui de leur faire payer les intérêts des emprunts destinés à rembourser la dette. Ils contribuent ainsi massivement au surdéveloppement des pays développés.

Dès avant l'effondrement du stalinisme dans les pays d'Europe de l'Est, cette politique leur était déjà appliquée. Des entreprises leur avaient été vendues à crédit, destinées à approvisionner les marchés d'Europe de l'Ouest en produits manufacturés. Les prêts et les « solutions » du FMI étaient en action dans les pays de l'Est, soumettant déjà leurs populations, avec la complicité des bureaucraties staliniennes, au même type d'exploitation que dans les pays du tiers-monde avec des effets répressifs et dictatoriaux semblables. Mais tandis que toute résistance populaire aux gouvernements appliquant la politique du FMI était réprimée cruellement dans les pays du Sud par des dictatures militaires à la solde des grandes puissances occidentales, la résistance des populations de l'Europe de l'Est au stalinisme, parce qu'elles ouvraient ces pays au marché « libre », étaient soutenues par ces mêmes puissances capitalistes, tout au moins jusqu'à nouvel ordre⁴.

En 1983, on pouvait déjà constater que la classe capitaliste mondiale était en voie d'assumer le destin historique que Marx espérait pour le prolétariat, celui de maîtriser les forces productives et les rapports de production, celui de sortir de la « préhistoire ». À force de prédire tous les jours la crise mondiale pour le lendemain, beaucoup d'hommes et de femmes de gauche ont sous-estimé grossièrement la puissance réelle de la classe dominante ; à force d'espérer que « les lois du capitalisme » agiraient d'elles-mêmes pour s'autodissoudre, peu d'attention a été portée à la classe

⁴ On sait que depuis la chute du mur de Berlin, les grandes puissances capitalistes ont abandonné les résistants aux systèmes staliniens pour s'aboucher étroitement à tout un corps d'apparatchiks complaisants, tels Gorbatchev, Eltsine, etc., en rivalité entre eux pour servir au mieux les États-Unis.

capitaliste, à ses potentialités, à ses stratégies. Pourtant, l'ouverture des pays staliniens « au marché », comme le succès de la politique de développement au profit des pays développés, consacrent le triomphe de la classe capitaliste au-delà de toute espérance. Pour cette classe capitaliste, la politique dite de développement est un succès complet ! Cette politique a été entreprise par elle et pour elle et c'est par rapport à elle qu'il faut juger de son succès ou de son échec.

Ce succès démontre que cette classe, à la fois solidaire et concurrente, est capable de mettre en œuvre une politique convergente, par des moyens puissants appliquant des principes efficaces. Une classe exploitrice encore plus forte est maintenant à la tête du monde. N'ayant pratiquement plus d'autre ennemi à redouter qu'elle-même, la concurrence entre les diverses fractions du capitalisme risque d'être désormais sans limite, donc sans limite également l'exploitation humaine que chacune de ces fractions doit mettre en œuvre pour résister aux autres et les dominer.

Stratégie

Avant d'évoquer la mise en place des moyens et des principes de cette politique d'enrichissement des grandes puissances par l'exploitation des pays sous-développés, rappelons qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les États-Unis se trouvaient devant deux menaces. D'une part l'extension idéologique du stalinisme, d'autre part la concurrence renaissante des pays capitalistes dans son propre camp. Or pour contenir la première il fallut encourager le développement de l'Allemagne et du Japon aux deux extrémités de l'Union soviétique afin de l'endiguer (politique du *containment*). Par contre, là où la pénétration soviétique ne semblait pas à craindre, les États-Unis entreprirent de briser les bourgeoisies nationales montantes par la subversion la plus violente, surtout en Amérique latine où se développait un potentiel économique puissant, donc l'émergence possible de capitalismes rivaux. Le capitalisme international s'est ainsi recomposé selon une nouvelle politique dans le cadre hégémonique mais relativement ordonné des

États-Unis. Le nationalisme des grandes puissances tend à se fondre dans les structures politiques s'accommodant de la concentration du capital. En revanche, de nouvelles bourgeoisies en formation s'affirment sous les apparences de conflits ethniques, régionaux ou nationalistes, mais de portée limitée et souvent exploités indirectement par les grandes puissances.

Deux politiques opposées de la part des États-Unis s'observaient ainsi à travers le monde : encouragement à la « démocratie », c'est-à-dire soutien au développement économique et politique des bourgeoisies nationales lorsqu'il s'agissait de les mettre en position de contenir le communisme ; destruction, au contraire, des régimes bourgeois là où, comme en Amérique latine, ne remplissant pas cette fonction, ils représentent une concurrence pour eux. La subversion cubaine et son extension en Amérique centrale, surtout au Nicaragua, avait quelque peu changé cette politique de la part des États-Unis qui expérimentaient depuis les années 1980 sur le continent sud-américain une politique « démocratique » plus proche de celle qu'ils appliquaient en Europe. La « libéralisation » cependant des pays staliniens n'obligera plus le capitalisme international à favoriser la démocratie dans sa zone d'influence directe, mais seulement et temporairement, dans celle de l'Union soviétique.

Instruments

Les principaux instruments de l'exploitation des pays sous-développés sont les institutions internationales mises en place après la Seconde Guerre mondiale dans l'intention déclarée de placer les différentes nations du monde sur un plan d'égalité. Mais les principes qui gouvernaient à l'origine ces institutions ont été détournés. La représentation politique égalitaire des nations dans ces instances a été insidieusement remplacée par la représentation censitaire. Le poids politique de chaque pays dépend désormais de sa contribution financière. Ce principe censitaire a été imposé en dépit du statut d'institutions comme l'UNESCO, par exemple : des pays riches, comme les États-Unis, la Grande-Bretagne, le Japon se

retirent et cessent de cotiser si leur point de vue politique n'est pas retenu. Les cotisations étant proportionnées au revenu national du pays, ces retraits menacent de faillite les institutions internationales qui refusent de composer avec les pays les plus riches.

Un second détournement est accompli lorsque les instances nationales ou internationales démocratiques sont court-circuitées par des instances économiques non représentatives. Au niveau international, les décisions prises sur le plan économique sont plus décisives que les votes des Nations-Unies. Or on sait qu'en ce domaine, la politique économique est conçue et appliquée par des agences internationales où le principe censitaire est reconnu statutairement, tels le FMI ou la Banque mondiale. Dans ces organismes, où la représentation est donc proportionnelle aux cotisations, les décisions reflètent institutionnellement et prioritairement la volonté des grandes puissances capitalistes. Au niveau de l'Europe, ce sont aussi les instances économiques qui prennent le pas sur les institutions démocratiques : aucun vote populaire n'a jamais *autorisé* la construction économique de l'Europe, entièrement décidée et façonnée par une instance bureaucratique exécutive européenne qu'une assemblée européenne élue a posteriori ne fait pratiquement que suivre. Quant aux États, rares sont ceux qui ont soumis, plus tard encore, quand tout était pratiquement décidé, le traité de Maastricht à ratification populaire.

Les conférences périodiques sur le commerce international décident des prix des matières premières ou des tarifs douaniers qui ont des effets décisifs sur le sort des pays, sans aucune ratification démocratique. Les clauses économiques, sous prétexte de technicité, l'emportent partout sur l'avis des peuples et même parfois des gouvernements, en particulier de ceux des pays faibles.

Principes

Les bénéfices de la politique dite de « développement » pour les puissances capitalistes viennent de l'application d'un certain nombre de pratiques empiriques dont on peut dégager néanmoins

les principes, généralement informulés ou présentés sous un jour fallacieux.

1. Enrichir les riches pour favoriser les investissements

Le principe de base des économistes de la Banque mondiale est que les plus riches étant seuls capables d'investir, donc d'utiliser leur argent de façon productive, les revenus doivent donc être dirigés prioritairement vers eux. Par contre les « pauvres », les prolétaires, ayant une propension à consommer tout leur salaire, sont tenus pour responsables du déséquilibre de la balance commerciale et ne doivent donc disposer que du minimum. Il faut en conséquence répartir les revenus en faveur des plus riches par une politique salariale et fiscale appropriée et contenir au contraire les salaires d'un prolétariat tenu pour trop dispendieux. Dans un avenir toujours indéterminé, la prospérité ainsi assurée grâce aux bons investissements des riches qui les enrichiront encore, et à l'austérité toujours accrue des pauvres, la condition des seconds finira (peut-être) par s'améliorer. Aucun contrôle n'est jugé nécessaire pour veiller à ce que les revenus des riches soient bien employés et ne soient pas détournés vers une consommation de luxe ou dans le trafic de drogue : leur propre intérêt et la loi du marché sont supposés garants du bon usage des richesses par leurs possesseurs. L'enrichissement des riches est donc solidement justifié par ce raisonnement fallacieux, bien que leurs achats (immobiliers, automobiles, yachts, gadgets électroniques, produits de luxe, etc.) soient à l'origine de sérieux déséquilibres de la balance commerciale de beaucoup de pays, bien davantage que les politiques de relance que la Banque mondiale condamne sous ce prétexte.

2. Appauvrir les pauvres pour lutter contre la subversion

L'avantage de payer le travail à bas prix n'est pas seulement économique. Il est aussi politique. La concentration dans les grandes villes de larges populations prolétarisées présente un danger social considérable si ces populations acquièrent les moyens de s'organiser politiquement ou syndicalement. Tous les moyens sont bons pour dissuader les exploités d'agir politiquement. De très bas

salaires obligent les prolétaires à vivre au jour le jour, à user leur temps et leur énergie à chercher le moyen de survivre. On sait que les difficultés de la vie aigrissent et rendent plus difficiles les contacts et l'action commune organisée. Faute d'argent, on ne peut pas cotiser à des organisations syndicales ou politiques dont les moyens sont donc trop faibles pour être efficaces. La pauvreté, le chômage démoralisent. L'emploi des femmes de préférence aux hommes font de ceux-ci des parasites, les chassent du foyer où ils sont devenus inutiles dès qu'ils ne gagnent plus de quoi faire vivre la famille. Perdant leur dignité, ils se réfugient dans la délinquance ou dans la cloche. En revanche les tâches des femmes se multiplient, partagées entre le travail à l'usine, où elles sont mal payées, l'entretien de la maison et des enfants. Ces derniers sont à leur tour employés très jeunes parce que meilleur marché que leurs parents qu'ils concurrencent, aggravant le chômage des adultes et contribuant à disloquer les familles. Quand les parents ne peuvent plus les entretenir, ils les abandonnent. Quand les enfants deviennent les seuls sources de revenus de leurs parents, ce sont eux qui abandonnent la famille, s'organisent en bandes, se font traquer et exterminer par les escadrons de la mort. Les tensions entre les hommes, les femmes et leurs gosses, sont des obstacles à la prise de conscience et détournent les rancœurs vers les voisins, les parents, les « étrangers » au lieu de reconnaître les véritables responsables parmi les classes dominantes.

L'ignorance, les fausses explications données aux causes de la misère, détournent de la compréhension rationnelle de la situation de chacun. Les religions, qui donnent des « explications » surnaturelles donc simples, qui laissent espérer une solution divine à tous les maux, qui prônent la résignation et l'attente, sont plus immédiatement « comprises » que des explications compliquées sur l'exploitation du travail. Un prolétaire n'a d'autre alternative que d'être exploité au travail ou mourir au chômage. Quand l'emploi est rare, le patron apparaît comme un bienfaiteur. Ainsi, dans la conjoncture présente, plus les salaires sont bas, plus les emplois sont recherchés, plus la population est aliénée, soumise et divisée contre elle-même. Des études sont faites dans des instituts

universitaires pour repérer à partir de quel degré de misère les gens sont susceptibles de provoquer des émeutes. Celles-ci sont maintenant considérées comme inévitables mais sans lendemain, car n'étant pas organisées, elles sont sans portée révolutionnaire.

Ainsi la paupérisation, effet social de l'exploitation, en vient à en être utilisée comme moyen de prolonger celle-ci, et ce d'autant plus efficacement que la population prolétarisée est devenue surnuméraire depuis les années 1970⁵.

3. Maintenir les paysans juste la tête hors de l'eau

La première phase de la politique de « développement » a été de faire produire pour le marché les paysans qui vivaient encore largement en autosubsistance. En économie de profit, tout paysan jouissant d'une terre qui ne produit pas pour le marché est un parasite. Une fois mis au travail, il reste à lui soutirer son produit au meilleur compte. Dans les années 1960, un rapport de la CEE préconisait que les prix des matières premières agricoles produites dans les pays sous-développés soient toujours fixés à un niveau tel que les paysans aient « tout juste la tête hors de l'eau ». À cette fin des campagnes de promotion agricoles sont lancées simultanément dans plusieurs régions du monde en faveur d'un même produit. Dans chacune d'elles, la production est stimulée dans un premier temps par des incitations diverses et par des prix d'achat apparemment avantageux. Mais dès que les paysans se sont endettés par les investissements qu'on leur a imposés, on baisse les prix d'achat aux producteurs. Lorsque ces cultivateurs parviennent à augmenter la production néanmoins, soit par des efforts plus considérables, soit par une augmentation de la productivité, on fait encore baisser les prix. Bref, la « détérioration des termes des échanges » n'a jamais été le fait d'une conjoncture malheureuse, mais le résultat d'une *politique délibérée*, pratiquée à l'échelle mondiale envers les paysanneries du tiers-monde.

⁵ Cf. Meillassoux (1991) et Diener, Lachartre, Meillassoux (1982).

Modes

1. *Perpétuer l'accumulation primitive*

L'emploi de travailleurs migrants et la « délocalisation » sont les deux moyens par lesquels les industries capitalistes se procurent une main-d'œuvre bon marché, c'est dire des travailleurs se reproduisant partiellement par leurs propres moyens, sur leurs terres familiales ou claniques et grâce à la persistance des structures de solidarité de l'agriculture domestique. Ce système toutefois ne se perpétue que dans la mesure où ces structures ne sont pas autorisées à se transformer en une forme capitaliste ou socialiste de production, donc par le maintien de structures archaïques de production qui figent les régions concernées dans l'incapacité de développer une agriculture vivrière à haute productivité, surtout dans un cadre de libre-échange.

Par contre, le fait de ne pas prendre à charge une partie du coût de la reproduction de la force de travail ajoute à la survaleur une *rente en travail* qui représente un transfert de valeur supplémentaire au profit des entreprises et aux dépens des régions livrant leurs travailleurs⁶.

2. *Appliquer le mode d'exploitation « impérialiste »*

L'exploitation des pays sous-développés advient dans le cadre d'un mode politique d'exploitation spécifique du travail : l'impérialisme. Dans le capitalisme métropolitain, le rapport d'exploitation s'établit directement entre l'entrepreneur et le salarié. C'est un rapport individuel qui isole économiquement le prolétaire de son contexte social : sa famille n'est pas prise en considération dans son salaire sinon, et pas toujours, à travers des institutions non-capitalistes et facultatives telles que les assurances sociales ou les allocations familiales par exemple. Par l'impérialisme, l'exploitation capitaliste est médiatisée par le truchement d'institutions sociales ou nationales pré-existantes ou créées pour la circonstance : ainsi l'exploitation des travailleurs migrants se fait, non seulement dans les usines et sur le mode capitaliste, mais aussi

⁶ Voir : Meillassoux (1975).

par le truchement des communautés domestiques qui doivent prendre en charge tout ou partie du coût de la reproduction sociale des travailleurs à la place de l'employeur. Politiquement, l'exploitation impérialiste des pays sous-développés se fait par l'intermédiaire d'« États nationaux » réputés indépendants mais exerçant leur autorité au profit des pays dominants. L'existence de ces États, dits indépendants mais complaisants, permet une forme de domination bien plus efficace que celle de l'ancienne colonisation. Les populations dominées sont maintenues par leurs propres gouvernements dans des conditions favorables aux intérêts des grandes puissances capitalistes qui veillent au maintien de cette situation par l'intervention de leurs services spéciaux, par l'assassinat des leaders politiques anti-impérialistes, parfois par des massacres de plusieurs centaines de milliers de personnes (Indonésie), par l'organisation de coups d'État et l'installation de régimes militaires répressifs ou diverses autres méthodes apprises des criminels de guerre nazis. Ils se développent ainsi dans les pays soumis, d'une part une bureaucratie d'État, d'autre part une bourgeoisie subordonnée⁷ qui, ensemble, constituent une protoclasse dominante locale, une bourgeoisie subrogée, dont on attend qu'elle crée les conditions, policières, militaires et politiques, favorables aux intérêts capitalistes étrangers. L'impérialisme circonscrit ainsi un espace social dans lequel les populations ne peuvent se reconnaître nationalement qu'en se soumettant économiquement aux grandes puissances impérialistes.

Moyens

1. Prêter au-dessus des moyens du débiteur

L'ensemble des pays sous-développés est soumis quasi uniformément à une politique usuraire. Le fait que presque tous les pays exploités du tiers-monde soient dans la même situation d'endettement, le fait que les pays de l'Europe de l'Est dont l'économie s'est effondrée, le soient également, n'est pas l'effet

⁷ Ou bourgeoisie compradore, c'est-à-dire dont les intérêts d'affaire sont soumis à ceux des capitalistes des pays dominants, à la différence de la bourgeoisie nationale dont les intérêts sont concurrents.

d'un même hasard qui se serait répété dans chaque pays séparément. Il s'agit d'une conjoncture résultant d'une *politique économique générale appliquée à ces pays dans leur ensemble*. Cette politique se fonde sur le principe usuraire : prêter de l'argent à un taux trop élevé pour que le capital puisse être remboursé. Deux avantages en sont retirés. Le débiteur n'est jamais libéré de sa dette et reste dépendant de son créancier ; il doit emprunter pour rembourser les intérêts de sa dette puis emprunter à nouveau pour rembourser les intérêts du second emprunt et ainsi de suite. Comme on le reconnaît dans le métier, les banquiers ont avantage à ce que leurs débiteurs ne remboursent jamais le principal de la dette afin de continuer à en toucher indéfiniment les intérêts. L'emprunt initial est ainsi payé plusieurs fois, mais toujours comme remboursement d'intérêts, jamais du capital. En outre les prêts ont été faits aux pays sous-développés à des taux variables, ce qui n'offre aucune sécurité aux créanciers. Une part substantielle de ces dettes nationales sont des prêts privés que les banques ont accordés à des particuliers mais dont elles rendent les États garants et débiteurs. Ces dettes privées doivent être remboursées par la population tandis que l'argent de ces prêts est placé par des particuliers dans des banques et rapporte des intérêts à leurs porteurs privés. Les États étant rendus responsables des emprunts privés, c'est la force de travail des peuples sous-développés qui alimente ainsi en permanence les spéculateurs et les banques pour payer les seuls intérêts de leurs dettes, intérêts sans cesse réajustés en hausse pour payer les intérêts des intérêts. Ce sont ces pratiques crapuleuses, dénoncées chez les usuriers des campagnes indiennes, qui sont appliquées par nos honorables institutions internationales. Tous les palliatifs proposés n'ont pour objet que de rendre moins insupportable la pression financière lorsqu'elle devient écrasante, mais qui ne libèrent pas ce pays de leur dépendance car les puissances capitalistes ne veulent naturellement pas renoncer à cette manne ni à leur situation de créateur qui leur donne prétexte d'exercer leur contrôle politique sur les économies nationales du tiers-monde. C'est ainsi qu'il y a maintenant au gouvernement de chaque pays endetté un représentant du FMI (c'est de plus en plus souvent le ministre des

Finances ou de l'Économie, sinon le président) qui exerce le véritable pouvoir, en dictant à ces pays leur politique économique. Aucun système impérialiste n'a jamais atteint cette échelle ni ce degré d'organisation. Les pays sous-développés sont placés avec la complicité de leurs dirigeants, dans une situation de débiteurs perpétuels, donc d'asservis politiques. Le contenu arbitraire de ces dettes se mesure au fait que leur remboursement est plus ou moins fortement exigé selon les complaisances politiques des gouvernements. Ainsi la Pologne, rendue exiguë par l'achat sur prêts aux pays occidentaux d'une énorme industrie fonctionnant pour ses créanciers, s'est vue accorder des conditions de remboursement d'autant plus favorables qu'elle était prête à s'aligner sur le libéralisme économique. Quant aux États-Unis, dont la dette est supérieure à celle de tous les pays du tiers-monde, ils ne subissent aucune des mesures qui s'appliquent aux autres. La sévérité de l'attitude des banques envers les pays du tiers-monde se compare à celle de ces mêmes banques envers M. David Trump par exemple, un financier de haute volée, opérant aux limites de l'escroquerie, émettant des valeurs boursières notoirement surévaluées, qui, pour rembourser ses dettes sur la construction et l'exploitation d'un casino – entreprise improductive et de type parasitaire, mais permettant aux riches de « jouer » avec l'argent – reçoit un prêt de 40 millions de dollars, directement ou indirectement alimenté par la dette du tiers-monde.

2. Faire payer aux pays exploités les instruments de leur exploitation et de leur répression

C'est une des grandes supériorités de la nouvelle politique impérialiste sur le colonialisme d'avant la Seconde Guerre mondiale. Les puissances coloniales essayaient de mobiliser la main-d'œuvre locale, par le travail forcé ou les corvées, pour construire les infrastructures nécessaires au pillage du pays. Cette politique était limitée et compromettait directement le colonisateur dans des pratiques répressives. Aujourd'hui, les pays sous-développés « indépendants » reçoivent des prêts, qu'ils doivent repayer, pour construire ces infrastructures à leurs frais. De même, des entreprises qui appartenaient aux colonisateurs sous le régime colonial, sont

désormais « vendues » (sur prêts) à ces pays pour produire des marchandises destinées au marché international. Ainsi les bénéficiaires du capitalisme se font à la fois sur la vente des instruments de production, sur les revenus des prêts avancés pour réaliser ces investissements et sur les bas prix d'achat des marchandises produites par une main-d'œuvre bon marché et soumise aux lois du marché international que contrôlent les grandes puissances. Les forces armées, qui étaient dans le système colonial à la charge exclusive des puissances occupantes, sont maintenant recrutées, équipées en armement coûteux et entretenues par les gouvernements locaux, pour être utilisées contre leurs propres ressortissants ou dirigées contre des voisins rebelles à l'ordre impérialiste, au prix de nouvelles dettes.

3. Imposer le libre-échange aux pays les moins concurrentiels

La politique de libre-échange est la pierre angulaire de l'économie de marché puisqu'elle assure, en principe, le fonctionnement de la concurrence entre nations considérées comme autant d'entreprises participant au commerce international. Il s'agit en fait d'une politique d'accumulation primitive maniée « librement » par les pays dominants aux dépens des pays dominés. Les pays politiquement les moins forts sont ceux à qui le libre-échange est imposé avec le plus de rigueur et d'efficacité. D'où, aussi, la dégradation constante des termes de l'échange dont ils sont victimes. L'Inde (le Brésil dans une moindre mesure) fut un des rares pays qui ait osé pratiquer une politique protectionniste malgré la condamnation de cette pratique par toutes les agences internationales et qui soit parvenu à se construire une économie relativement cohérente⁸. Les autres pays sous-développés n'ont cessé de contribuer, par le jeu différentiel des prix à l'importation et à l'exportation, à l'accumulation du capital dans les pays riches. Par contre, les pays les plus puissants échappent au libre-échange dès qu'il leur est désavantageux.

⁸ Depuis l'arrivée au poste de ministre des Finances d'un ancien fonctionnaire de la Banque mondiale, cette politique d'indépendance a été définitivement compromise.

4. Investir en priorité dans les secteurs d'exportation

Toutes les politiques d'investissement dirigées en faveur des besoins des populations locales sont irréalisables dans le contexte du libre-échange des produits et des capitaux. La liberté d'investir dans la plupart des pays du tiers-monde est plus qu'absolue puisque des avantages fiscaux démesurés sont généralement accordés aux investisseurs privés pendant de longues périodes au terme desquelles (ou avant) les entreprises déménagent vers d'autres pays qui leur offrent à leur tour les mêmes privilèges. Les prêts accordés par les grandes agences publiques internationales (Banque mondiale, FMI) sont destinés d'abord à la production des biens d'exportation pour payer la dette et la construction d'infrastructures destinées à l'extraction et l'exportation de matières premières. Ainsi d'ores et déjà tous les grands gisements miniers de la planète sont placés sous le contrôle de consortium internationaux.

Corollaires

1. La répression

Quand bien même la misère dissuade de l'action politique, elle demeure explosive. L'écrasement économique des pays dominés dans la phase d'après-guerre a provoqué des réactions politiques d'autant plus vives que ces pays avaient expérimenté une ère de prospérité antérieure, comme en Amérique latine, ou participé à des luttes pour l'indépendance qui avaient préparé ces populations à l'action politique. Au cours de cette phase, il se constitua donc des mouvements de contestation qu'il fallut écraser. Les dictatures militaires succédèrent partout ou presque aux régimes civils pour détruire physiquement les hommes et les femmes politiquement conscients : assassinats politiques, tortures⁹, enlèvements, disparitions eurent lieu simultanément et *uniformément* dans tous les pays considérés comme dangereux, sous l'égide des agences de subversion des grandes puissances et mis en œuvre par des armées recrutées parmi la basse et la haute

⁹ Faut-il rappeler que la CIA formait des tortionnaires et fournissait le matériel nécessaire à la torture.

pègre locale. Cette politique criminelle eut pour effet de corrompre les esprits par la terreur, de dissuader la majorité de la population d'agir politiquement, surtout de liquider physiquement une fraction significative des animateurs politiques afin d'affaiblir de manière drastique la lutte contre l'exploitation. C'est en raison de l'action meurtrière de l'armée contre les membres des organisations de lutte anti-impérialiste qu'un « retour » à un semblant de démocratie dans certains pays paraît moins dangereux : ces femmes, ces hommes disparus, mutilés, brisés ne sont plus un danger pour les exploiters ni pour la puissance tutélaire, d'autant que pour éviter l'émergence d'une nouvelle génération contestataire, l'armée veille en coulisse, prête à intervenir en cas de besoin.

Politiquement, la dictature est une exportation des « démocraties » bourgeoises dans les pays qu'elles exploitent.

2. La guerre

Lorsque la résistance s'étend dans les campagnes et qu'elle trouve à s'organiser par la guérilla, la police d'État ne suffit plus à la répression. L'armée est envoyée sur le terrain. Les « armées nationales » des pays surexploités n'ont pas de vraies fonctions défensives car elles n'ont d'ennemis qu'« intérieurs ». Entraînés par des experts américains, sud-africains, israéliens et d'autres pays répressifs, les militaires pratiquent l'enlèvement, la torture, l'assassinat et, dans les campagnes, le massacre. Les paysans terrorisés sont arrachés à leurs terres pour priver la résistance de leur soutien logistique, parqués dans des villages stratégiques, soumis au travail forcé au profit des armées. Les conditions de la production vivrière se dégradant, ils deviennent totalement dépendants d'« aides » alimentaires. Du côté de la résistance, la guérilla se militarise de plus en plus et tend à adopter les mêmes comportements répressifs que l'armée envers les paysans. Sur le terrain les paysans deviennent l'enjeu des groupes armés, punis inévitablement par les uns et par les autres pour n'avoir pas résisté par leurs propres moyens aux uns et aux autres. Les capacités d'organisation politique de la paysannerie sont ainsi tétanisées, bloquées par la guerre qui, menée par les militaires, n'a pas d'autre

objectif possible que sa propre perpétuation et celles des pouvoirs armés.

3. La drogue

Comme la « pauvreté », la torture ou la famine, le trafic de drogue est présenté comme une fatalité, une maladie de la société. Mais ici encore, il faut noter son universalité, l'étendue des zones exploitées et le niveau d'organisation de ce trafic. Comme l'alcool au XIX^e siècle avait été délibérément utilisé pour abrutir la classe ouvrière et l'empêcher de lutter, la drogue, après 1968, a été délibérément popularisée et longtemps tolérée pour détourner de l'action politique la jeunesse universitaire, considérée comme plus subversive aujourd'hui que la classe ouvrière. Une surprenante complaisance s'est attachée aux élucubrations d'idéologues douteux (Leary, Castaneda) qui laissèrent accroire que l'usage de la drogue était libérateur ; des modes étranges ont suggéré que la vraie révolution était dans son usage. La politique des États-Unis est restée jusqu'en 1989 étonnamment réservée à l'égard des gouvernements des pays producteurs de drogue. Ce n'est qu'à partir du moment où la délinquance menace les beaux quartiers des pays riches, lorsque la jeunesse des États-Unis et des autres grandes puissances est dangereusement affectée, mais plus encore peut-être parce que l'affairisme né du trafic de la drogue menace de concurrencer les autres affairismes, que des actions commencent à être entreprises contre cette forme ouvertement criminelle du capitalisme. Du côté de la production, la culture des plantes narcotiques est aussi l'effet de la politique d'exploitation des pays sous-développés et de la dégradation des termes des échanges. Chacune des conférences internationales sur le commerce qui dévalorise les produits agricoles du tiers-monde est un puissant incitateur à la culture illégale de ces plantes, donc à l'enrichissement accru des narco-capitalistes, à la concurrence que font ces derniers au capitalisme légal sur son propre terrain, donc à l'extension des pratiques criminelles à l'ensemble de l'économie capitaliste.

4. *Le contrôle démographique*

L'accroissement démographique d'après-guerre est le résultat de la politique dite de « développement » destinée à favoriser la fourniture des firmes d'origine étrangère en matières premières et en main-d'œuvre. Les investissements capitalistes dans les pays sous-développés y recherchaient, jusque vers le milieu des années 1970, une main-d'œuvre urbaine locale à bon marché par rapport aux coûts de la main-d'œuvre des pays riches. La faible productivité agricole vivrière locale permettant jusqu'à un certain point d'assurer la reproduction familiale et l'entretien d'une partie des travailleurs en chômage ou trop vieux et sans sécurité sociale. Mais cette politique avait plusieurs effets. Elle ne fournissait à l'industrie qu'une main-d'œuvre sous-qualifiée et saisonnière ; l'agriculture domestique était limitée par sa trop faible productivité pour alimenter de manière prolongée une large main-d'œuvre urbaine. L'importation des denrées bon marché produites dans les pays comme les États-Unis ou l'Australie dans des conditions de haute productivité, souvent subventionnées par les gouvernements exportateurs et locaux, parfois même gratuites, était nécessaire pour maintenir bas les prix alimentaires, c'est-à-dire aussi le coût de la main-d'œuvre urbaine. Mais en même temps, les effets de cette politique entravaient le développement de l'agriculture vivrière locale en la soumettant à une concurrence insurmontable donc en la maintenant dans ses conditions de basse productivité. C'est cette politique que renforça l'émigration rurale vers les villes où le coût relatif, en temps de travail, d'une nourriture subventionnée, était relativement moindre que celle produite au village¹⁰.

Dans les villes, la démographie changea de régime : au lieu d'être limitée par la baisse de productivité agricole vivrière des communautés paysannes et leur soumission aux aléas climatiques,

¹⁰ L'émigration rurale est inévitable en régime capitaliste : ou bien la productivité de l'agriculture vivrière est bloquée, comme aujourd'hui, par la politique des prix et des importations et rend attrayants les salaires industriels ou urbains même les plus bas ; ou bien la productivité agricole vivrière augmente et une partie de la population active rurale devient surnuméraire.

la croissance de la population dépendit désormais des salaires, de l'emploi et de sa durée, des prix des denrées alimentaires importées, de la qualité des services publics et des formes populaires d'aide mutuelle. Dans les décennies 1950-70, la conjoncture dominée par une forte demande de main-d'œuvre, les populations urbaines bénéficièrent ainsi d'un accès plus stable et durable à des produits d'alimentation subventionnés et même à des conditions sanitaires offrant de meilleures chances de survie à la jeune génération. La baisse de la mortalité infantile et enfantine¹¹ qui s'en suivit ne fut pas accompagnée cependant chez les premiers émigrants urbains par une baisse proportionnelle de la natalité, provoquant une hausse du seuil de croissance.

Cette situation s'est retournée vers le milieu des années 1970 avec ce qu'on appelle la crise. La demande industrielle en force de travail dans les villes des pays sous-développés baissa en raison des nouveaux seuils de productivité atteints dans certains secteurs qui demandaient moins d'ouvriers mais plus qualifiés. Les industries de main-d'œuvre qui persistaient durent utiliser, sous l'effet de cette concurrence, une force de travail encore meilleur marché. Grâce à la concentration croissante du capital, les investissements industriels peuvent être déplacés géographiquement en fonction des conditions locales les plus avantageuses. Les bureaucraties stalinienne s'ouvrent sans réserve à la demande industrielle capitaliste. La Chine, depuis le début des années 1970 offrait déjà des « zones spéciales » d'un total prévu de 350 millions d'habitants aux « investisseurs » capitalistes, tandis que l'Europe de l'Est comme l'URSS, qui possèdent une main-d'œuvre plus qualifiée que les pays sous-développés du Sud, cherchent à attirer les investissements étrangers, quitte à aggraver leur dépendance envers le FMI et la Banque mondiale.

¹¹ J'appelle mortalité *enfantine* celle qui touche les enfants entre l'âge du sevrage et de la « majorité », c'est-à-dire l'âge de la production et de la reproduction. Rappelons ici que l'amélioration des conditions sanitaires n'a d'effet sur la croissance démographique que si la population a accès à une alimentation suffisante.

La demande en force de travail a donc diminué drastiquement au cours de la dernière décennie dans les pays sous-développés situés dans l'orbite capitaliste. Les populations urbaines, comme en Afrique, qui ont crû dans les décennies précédentes sous l'effet de la politique d'importation alimentaire et d'emploi décrite ci-dessus, sont aujourd'hui dans la situation d'une surpopulation relative. Le problème pour l'économie capitaliste qui les ont suscitées, est désormais de les faire disparaître pour ne pas les avoir à charge. Idéologiquement, les habitants des villes sont présentés comme une surpopulation absolue par la confusion faite entre cette population présente et les prédictions d'une population future gigantesque et terrifiante, mais imaginaire¹².

Sur un plan pratique, à ces populations devenues excédentaires sous l'effet de la politique des années 1950-70, le FMI et la Banque mondiale appliquent désormais une politique inverse de celle qui leur avait été imposée lorsque la demande de main-d'œuvre peu qualifiée était forte. Les mesures de « réajustement » du FMI, consistent désormais à élever le coût de l'alimentation dans les villes et à réduire ou supprimer les services publics voués à l'entretien et la reproduction de la vie. Maintenant que le chômage prévaut, il n'est plus nécessaire de faire baisser le coût de la force de travail en baissant les prix des nécessités de la vie : la concurrence entre travailleurs y suffit. Par ces mesures féroces, on espère renvoyer les travailleurs « excédentaires » dans les campagnes, ce qui advient à une relativement faible échelle, en raison des difficultés de restauration des terres, de rééducation des agriculteurs, souvent aussi à cause de l'insécurité provoquée par la misère ou la prolifération d'armées mercenaires. Pour ces populations, qu'elles soient bloquées dans les villes ou livrées à l'insécurité des campagnes, cette politique mène à la faim, à la morbidité et à la mort précoce.

Le contrôle démographique de la croissance des peuples exploités (contrôle des naissances, stérilisation, etc.) a échoué. Des mesures de réduction plus efficaces et plus cruelles sont mises en

¹² Cf. Meillassoux (1991).

œuvre sous couvert de « rationalité économique ». Malthus en 1861, dans son *Essai sur la population*, avait enseigné à la classe bourgeoise anglaise que le profit était subordonné aux conditions de la reproduction des classes exploitées et qu'elle devait maîtriser celle-ci. La leçon de Malthus a été entendue...

5. *Les nouveaux emplois*

La disparité croissante des revenus combinés au phénomène de surpopulation relative ouvre la voie à de nouvelles formes d'emploi : les services et « les petits boulots », c'est-à-dire les emplois précaires. Les services, car les classes en voie d'enrichissement continu ont de plus en plus besoin de « serviteurs » (de *servus* : esclave, serf), de salariés personnels destinés à les remplacer dans les tâches domestiques et ménagères, ou pour les assister directement dans leurs travaux rémunérateurs. Les entreprises dites de services, mettent aussi des servantes et serviteurs à la disposition de leurs clientèles enrichies qui fréquentent de plus en plus hôtels, restaurants, cabarets, stations-service, etc. La demande pour les « services » trahit la résurrection du « labinage » généralisé au profit d'une classe possédante disposant de plus en plus de moyens.

6. *Les ONG et la charité comme émollients*

La politique appliquée aux pays du tiers-monde étant délibérément tournée vers une surexploitation, elle ne peut être avouée comme telle. Elle est en fait présentée comme une politique d'« aide au sous-développement ». Cette hypocrisie est couverte par des milliers d'économistes et d'experts corrompus par les salaires démesurés des agences internationales. Or si ces experts ne veulent pas reconnaître cette politique pour ce qu'elle est réellement, celle d'une exploitation¹³ croissante du tiers-monde (et de ses annexes qui s'étendent jusque dans les pays les plus riches), ses effets ne peuvent donc pas être dénoncés et aucune autre politique ne peut

¹³ Le pape lui-même ose évoquer dans ses homélies l'« exploitation » dont ces pays sont victimes. Analyse audacieuse qui va beaucoup plus loin que celle des piteux « experts » de la Banque mondiale et du FMI qui prétendent ne pas connaître le sens de ce vocable intempestif.

être mise en œuvre : la « pauvreté » du tiers-monde serait un malheur naturel auquel seule la charité est capable de répondre. Les effets dévastateurs de l'exploitation capitaliste et surtout la mauvaise conscience qui en procède sont ainsi atténués par la mise en place d'organisations caritatives qui captent l'argent des classes sociales moins atteintes, sans cesse sollicitées pour aider les affamés, aménager des terres agricoles, enseigner quelques techniques, donner des outils obsolètes, ou pour mettre en place des projets de développement ponctuels. Ces « projets » de très faible ampleur chacun, entrepris dans le cadre d'une politique générale de surexploitation qui les contrarie, ne durent qu'autant que les subventions continuent. Dans une telle conjoncture politique, ils ne peuvent être rentables, donc amortissables.

Discours

1. *Penser les exploités comme des pauvres*

Au mot d'*exploité*, qui suppose un rapport social entre les possesseurs de moyens de production et ceux qui ne possèdent que leur force de travail, et qui explique comment les uns sont en mesure par cette relation d'exercer leur domination sur les autres, à ce concept qui évoque donc un « rapport de classe », on substitue la notion de *pauvre* qui renvoie les individus à eux-mêmes, à leur nature ou à l'inégalité universelle des conditions sociales.

La pensée sociale contemporaine, comme celle qui s'exerce dans d'autres domaines (anthropologie structuraliste par exemple) s'attache aujourd'hui à détacher l'objet d'étude de son milieu, de le considérer « comme son propre contexte ». Ainsi peut-on dissimuler la réalité des rapports sociaux derrière une sophistique mondaine et se déculpabiliser intellectuellement.

Si l'inégalité sociale n'est qu'affaire de charité et de formalisme, la voie est ouverte aux œuvres se réclamant de la religion pour intervenir sur le terrain. Des sectes prétendument chrétiennes se multiplient et prolifèrent dans les pays dominés. Les autorités et les armées surtout les acceptent volontiers comme vecteurs de leur action « sociale » auprès des paysans. Ces sectes

douteuses sont souvent seules habilitées à pénétrer dans les zones sous contrôle militaire. Elles sont choisies pour distribuer l'aide alimentaire et se faire ainsi accepter par les populations. Elles en profitent pour œuvrer à la déstructuration des formes traditionnelles d'organisation sociale pour recomposer les familles sur le modèle conjugal ou monoparental, plus facile à endoctriner et à contrôler civilement et « moralement ». Leurs « œuvres » leur permettent de capter les dons privés et publics et de mettre en pratique, souvent sans contrôle, les idéologies de leur choix¹⁴.

2. Inverser les causalités

On constate dans la manière d'expliquer le sous-développement un processus d'inversion des causalités. La misère des pays exploités est attribuée à leur gouvernement. On accuse leur corruption, leur incapacité, l'instabilité politique, le goût pour les putschs, etc. En vérité, c'est prendre les effets pour la cause. Ces perversions politiques qui affectent de la même manière tous les pays soumis à la même forme d'exploitation, les comportements semblables de ces gouvernements à travers le monde sous-développé, ne sont pas l'effet du hasard. Pour pouvoir pratiquer leur politique d'exploitation, les États capitalistes et leurs agences spécialisées *encouragent* et même suscitent la mise en place de gouvernements complaisants, même incompetents, vivant d'une « aide » qui n'est que prébende. Afin d'obtenir des contrats, les grosses firmes corrompent les dirigeants politiques. Or la corruption est sélective : elle écarte ceux qui la refusent. Les politiciens réfractaires sont physiquement liquidés ; les chefs d'État trop indépendants ou ceux qui par leur comportement trop visiblement crapuleux ou qui compromettent leurs protecteurs se trouvent confrontés à leur propres armées ou à des bandes putschistes mystérieusement et opportunément pourvues d'armes coûteuses.

Selon une autre inversion du raisonnement, les « pauvres » seraient eux-mêmes la cause de la pauvreté : « ils consomment trop », « ils vivent au-dessus de leurs moyens », « ils font trop

¹⁴ Cf. Garcia-Ruiz, Meillassoux (à paraître).

d'enfants », « ils sont paresseux », « ils attendent tout des pays riches ». Ces populations exploitées, harassées, dont le travail alimente en ce moment la quasi-totalité des flux financiers du monde occidental, sont présentés comme des mendiants à jamais incapables de sortir d'une misère qu'ils ne devraient qu'à eux-mêmes tout en étant affublés des vices qui sont précisément ceux des nantis.

En cette fin du XX^e siècle, nous assistons à une extension de l'exploitation capitaliste et du sous-développement dans toutes les directions, géographiquement et socialement. Elle gagne d'autres régions du monde déjà développées mais en voie de ne plus l'être, et des couches sociales sans cesse plus élevées sur l'échelle sociale. Sur le plan géographique, les « zones spéciales » de Chine et d'ailleurs, ouvrent un immense marché du travail de centaines de millions de personnes offertes à l'exploitation d'entreprises étrangères. Les bureaucrates d'Europe de l'Est et les bourgeoisies compradore qui s'y sont développées s'apprentent à être les fourriers du capitalisme et à exploiter leurs concitoyens qui, ayant trop souffert sous les dictatures stalinienne, semblent prêts à endurer stoïquement l'exploitation capitaliste pour ne pas perdre les bénéfices de la démocratie. Ce sont des populations plus éduquées, plus qualifiées qui viennent opportunément apporter leur force de travail au capitalisme international et concurrencer les populations du tiers-monde.

En même temps dans les pays d'Amérique latine, la paupérisation atteint des couches sociales « moyennes » devenues incapables d'épargner. La vie chère, la faiblesse des salaires obligent à occuper plusieurs emplois pour vivre. Ce qui veut dire que le temps de travail nécessaire pour gagner sa vie s'est allongé sans qu'il y ait eu besoin de passer de loi à cet effet. Les dévaluations successives imposées à ces pays font de tous leurs habitants des travailleurs bon marché au service des habitants des pays aux monnaies fortes. Dans les pays nantis eux-mêmes, on voit croître un « quart-monde » fait d'ouvriers et d'ouvrières au chômage, de petits bourgeois sans droit à la protection sociale, incapables de payer les loyers des grandes villes, vivant dans la rue

avec leurs enfants. Cette paupérisation générale se fait au bénéfice d'une classe exploitrice de plus en plus riche et de moins en moins nombreuse, mais disposant de moyens d'exploitation de plus en plus efficaces. Une classe exploitrice contrainte, par la logique de la concurrence qui la traverse, d'appliquer ces moyens d'une manière de plus en plus impitoyable.

Le triomphe du capitalisme c'est le triomphe de ses méthodes, la consécration de la concentration toujours plus grande du capital avec ses effets sociaux inégalitaires qui iront toujours croissants. Penser que le renforcement du capitalisme peut avoir des effets contraires à sa propre logique, observable depuis ses origines, serait se bercer des mêmes illusions qui ont fait croire pendant des décennies qu'il apporterait la révolution en s'écroulant sous son propre poids. L'extension et l'approfondissement du sous-développement est dans la logique du système capitaliste. Il ne doit pas nous surprendre. Mais il prend de telles proportions que quelques fractions faibles de la bourgeoisie capitaliste commencent à leur tour à s'inquiéter. Le triomphe du capitalisme est plus apparent que réel parce qu'il s'accompagne d'une menace de ruine matérielle et morale qui pèse sur tous, y compris sur chaque capitaliste dès lors qu'un autre est encore plus riche que lui. En triomphant, le capitalisme se met à nu et se montre pour ce qu'il est : un agent de paupérisation pour une majorité croissante d'individus, comme nous l'observons déjà : un instrument de perversion de la classe capitaliste elle-même menacée par le matérialisme absolu mais rationnel des pires fractions parmi elles. Le triomphe du capitalisme c'est donc aussi celui de ses monstres inséparables, le gangstérisme et le nazisme dont il est la racine.

L'histoire récente ne permet à personne aujourd'hui de prétendre s'y tromper.

Paris, 1^{er} sem. 1990.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DIENER I., LACHARTRE B. & MEILLASSOUX C., 1982. *Apartheid, pauvreté et malnutrition*. Étude FAO : développement économique et social, 24.

GARCIA-RUIZ J., MEILLASSOUX C., à paraître. « La reproduction compromise : déstructuration de la société indienne au Guatemala ».

MEILLASSOUX C., 1991 [1975]. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspéro/L'Harmattan.

MEILLASSOUX C., 1991. « La leçon de Malthus » in GENDREAU F., MEILLASSOUX C., SCHLEMMER B., VERLET M., (dir.), *Les spectres de Malthus : déséquilibres démographiques, déséquilibres alimentaires*. Paris, EDI-ORSTOM-CEPED.

* * *

**UN DÉVELOPPEMENT SANS ACTEURS
MAIS NON SANS POLITIQUE**
**La difficile empiricité d'un engagement
anti-impérialiste¹**

Jean COPANS*

Claude Meillassoux a « inventé » l'anthropologie économique en France à la toute fin des années 1950². Certes en tant que telle cette dernière était déjà présente dans les pratiques et les bibliographies ethnologiques³ mais l'article de 1960 et la thèse sur

* UMR Ceped -Université Paris Descartes
12 rue de l'École de Médecine, 75270 Paris cedex 06.
Courriel : jean.copans@biomedical.univ-paris5.fr

¹ Ce texte est issu d'une séance de mon séminaire de l'EHESS consacrée à l'histoire des études du développement en 2004-2005. Le décès de Claude Meillassoux en janvier 2005 m'avait conduit à consacrer « à chaud » deux conférences à son œuvre en janvier 2005 : l'une sur le thème du développement et une autre intitulée « Claude Meillassoux, l'anthropologie, le marxisme et l'Afrique » dans le cadre du Sefra de l'EHESS. J'ai également rédigé la notice nécrologique parue dans les *Cahiers d'études africaines* (Copans, 2005).

² C'est le commentaire de F. Dupuy dans son manuel qui le désigne d'abord comme « le précurseur » (2001 : 18) puis plus loin comme « le fondateur de l'anthropologie économique française » (*idem* : 152).

³ M. Mauss ne consacre que 5% de son *Manuel d'ethnographie*, paru pour la première fois en 1947 (le cours remonte lui à 1939), aux « phénomènes économiques » (1967 : 123-134). L'ouvrage de M. Herskovits, *Economic Anthropology* ne date que de 1952 (tout en étant la refonte d'un ouvrage de 1940 qui ne mentionne pas la sous-discipline en tant que telle). La première véritable classe d'âge des ethnologues de l'après-guerre va conduire de nombreux terrains d'anthropologie économique appliquée

les Gouro, achevée en 1962 mais publiée en 1964, fondent une véritable révolution théorique aux effets empiriques considérables (1964)⁴. Quelle que soit l'entrée adoptée par la démonstration (parenté, changement social, exploitation) l'horizon historique, proche ou lointain, est celui de la colonisation capitaliste et de l'impérialisme. C'est cette perspective qui éclaire les quarante cinq ans de l'œuvre de l'anthropologue et c'est dans ce cadre macroéconomique et politique que se situe la thématique du développement et du sous-développement. Sur plus de trente ans de travaux (1965-1996) on trouve en moyenne un article par an consacré au développement colonial, néocolonial capitaliste et à l'impérialisme mais aussi (ce qui renvoie à la partie très militante de l'œuvre) à l'anti-impérialisme. Plus précisément il s'attache à comprendre et à analyser le capitalisme, ses formes coloniales et néocoloniales, et par conséquent le sous-développement⁵.

avant la lettre en Afrique noire coloniale : voir par exemple les recherches de M. Dupire, D. Paulme, J. Rouche et J.-L. Boutillier. Cette tradition se retrouve dans des synthèses publiées après la publication de *L'anthropologie économique des Gouro*. Ainsi Ph. Bessaiget publie un manuel en 1966 intitulé *Principes de l'ethnologie économique* et en 1968 le volume de *L'Encyclopédie de la Pléiade* consacré à l'ethnologie générale sous la direction de J. Poirier contient deux chapitres sur la sous-discipline, l'un rédigé par J.-L. Boutillier sur « l'enquête d'ethnologie économique » (1968) et l'autre de J. Poirier « Problèmes d'ethnologie économique » (1968). Je ne rentrerai pas dans les distinctions entre les deux appellations et les usages qui leur correspondent. Elles renvoient à l'histoire et à la pratique de la discipline dans les années 1950 (voir les références de la note 7). La culture américaine du chercheur, sa proximité avec G. Balandier expliquent ce choix que M. Godelier fera également de son côté quelques années plus tard mais pour des raisons plus « structuralistes » en tant que membre du Laboratoire d'anthropologie sociale. La pratique empirique de terrain de Meillassoux conforte cette orientation si on la compare à la démarche très ethnographique qu'adopte en même temps de son côté A. Deluz, sa coéquipière de terrain.

⁴ Signalons que *Anthropologie économique des Gouro* restera le seul texte de Meillassoux consacré à cette population. Il n'y retournera jamais pour actualiser ou approfondir son terrain initial de six mois.

⁵ Pour être précis une seule référence renvoie au développement, c'est celle de son cours donné à l'IDEP de Dakar (dirigé alors par S. Amin) :

Claude Meillassoux est un homme engagé et il le manifestera toute sa vie non seulement par ses prises de positions politiques ou morales mais par son soutien à de jeunes chercheurs, notamment africains, ou même à des activistes et des militants et par des interventions journalistiques ou radiophoniques. Sans tomber dans la ringardise il convient de rappeler avec force aux lecteurs anthropologues (et bien sûr non-anthropologues) d'aujourd'hui la prégnance de l'état d'esprit politique et engagé des intellectuels et des chercheurs en sciences sociales au cours des années 1950-1970. « La lutte des classes » traversait l'ethnologie et l'anthropologie (ainsi que la sociologie) : la multiplicité des positions théoriques marxistes d'une part et politiques communistes, trotskystes, anti-impérialistes de l'autre procurait à cet « engagement » une vitalité analytique et publique dont on ne peut avoir idée aujourd'hui. Ajoutons que ces choix avaient souvent des conséquences très pratiques et négatives en matière de carrière voir de crédits de recherche : Claude Meillassoux en a pâti lui-même pour ses avancements et ses promotions ou ses missions. L'aspect idéologique, collectif, et notamment éditorial, de ces prises de position, ne dévalorisait nullement la portée proprement conceptuelle ou constructiviste de ces idées. Les sciences sociales françaises étaient encore en gestation institutionnelle et disciplinaire : dans l'ensemble, aussi bien en sociologie qu'en anthropologie, elles en étaient encore à une posture macro-analytique qui construisait les objets à partir de leurs déterminations les plus globales et les plus générales⁶. Ainsi le développement était-il tout d'abord une forme

« Cours de sociologie du développement » (version française de 1965 et anglaise de l'année suivante). Dans l'un des deux recueils d'articles en attente d'un éditeur, *Anthropologie de salon*, 7 textes sur 18 sont réunis sous le sous-titre « Sur et sous-développement ». Deux d'entre eux ne sont pas mentionnés dans la bibliographie de B. Schlemmer et désignent explicitement le développement ou les développeurs. La bibliographie de base des œuvres de l'anthropologue est celle établie par B. Schlemmer dans le volume d'hommages à Meillassoux (1998).

⁶ Pour avoir une idée concrète de cette conception du monde social il suffit de se reporter au *Traité de sociologie* édité en 1958 et 1960 sous la direction de G. Gurvitch et opportunément réédité en 2007

d'expansion ou d'extension du capitalisme. Ce développement capitaliste induisait dialectiquement, dans les pays anciennement colonisés de ce qu'on appellerait le Sud aujourd'hui, un sous-développement du capitalisme provoqué à la fois par le poids des éléments précapitalistes locaux d'une part et de celui des politiques impérialistes de domination et d'exploitation d'origine étrangère de l'autre. Les débats faisaient rage, notamment entre économistes marxistes, pour savoir si ce sous-développement était structurellement nécessaire au développement du vrai capitalisme des métropoles ou s'il n'était pas plutôt le fruit d'une absence de dynamique procapitaliste au sein des rapports précapitalistes particuliers des sociétés colonisées (en l'occurrence africaines) à la différence par exemple des sociétés féodales européennes. Le développement, à cette époque du néocolonialisme naissant, est un processus sociohistorique et non un ensemble d'institutions, d'organisations, de programmes, de projets, d'acteurs comme on le définit maintenant depuis plus de vingt ans. Bref on ne peut juger a priori les pensées de Meillassoux sur le développement à l'aune des conceptions dominantes actuelles, empiriques et organisationnelles en la matière.

Nous examinerons pour commencer l'image et la place du développement, c'est-à-dire du capitalisme, dans ses travaux. Ceux-ci sont en fait centrés sur une théorie de la surexploitation du travail. Il s'agit d'une théorie globale de l'évolution des sociétés, des formes coloniales, impériales et mondiales du capitalisme mais tout d'abord des fonctions des communautés domestiques. Puis nous examinerons les effets de son engagement anti-impérialiste sur les conceptions disciplinaires de l'ethnologie et de la sociologie. Finalement renversant la problématique, il faudrait peut-être se demander aussi dans quelle mesure les orientations très anthropologiques ou politologiques du développement actuel oublient un peu trop facilement les déterminations macrocapitalistes. Il est certain

(Gurvitch, 2007). Pour une description personnelle des études africaines des années 1960-70 se reporter à J. Copans, *La longue marche de la modernité africaine* (1990).

que la crise en cours donne du poids à ce genre de relecture. Cela dit Claude Meillassoux a maintenu pendant plus de trente ans une conception fort peu empirique du développement, d'autant qu'il a consacré l'essentiel de la seconde partie de sa carrière à l'élucidation du mode de production esclavagiste, sans tenir compte là aussi des contextes et des formes très modernes des trafics humains en tous genres.

L'image et la place du développement

Au sens précis du terme, Claude Meillassoux n'étudie pas le développement au cours de son terrain des années 1958 en pays Gouro en Côte d'Ivoire. Nous sommes formellement encore à l'époque coloniale et ce qu'il analyse est la nature interventionniste de la politique économique française dans sa colonie : travail forcé, migrations vers les plantations commerciales, monétarisation des rapports commerciaux et de travail. Le dernier chapitre évoque dans ses sous-parties le développement des cultures commerciales (cacao, café), la valorisation du travail et les nouveaux rapports de production, la valorisation de la terre et l'apparition de la propriété foncière. Il conclut sur le thème « Persistance et dissolution de la société traditionnelle ». L'anthropologue généralise tout cela dans sa conclusion générale. La comparaison des différents niveaux de développement implique de classer les systèmes sociaux mais l'incorporation dans le système capitaliste est contradictoire : d'une part la pénétration du secteur de l'autosubsistance par le commerce et le salariat l'empêche d'exister comme organisme autonome mais de l'autre les relations avec le capitalisme deviennent organiques et non plus de simple extériorité. L'agriculture vivrière est le dernier retranchement de l'économie de subsistance mais les phénomènes coloniaux puis postcoloniaux sont des phénomènes d'ampleur mondiale qui répondent aux exigences du capitalisme international (marché des matières premières et aide aux pays sous-développés). C. Meillassoux ne fait que reprendre la vulgate de l'anthropologie

sociale britannique et de sa version française réélaborée par G. Balandier (1971)⁷.

À ceci près que Meillassoux va marxiser cette lecture socio-historique puisque les rapports capitalistes sont internationaux avant d'être nationaux ; ces rapports produisent des salariés et des classes d'une part, des mouvements de population migrante de l'autre. La mise au travail inclut enfin les femmes et les enfants. Ces rapports sont inégalitaires et provoquent des crises de subsistance qui débouchent sur des famines (voir les événements des années 1973-1975). La domination du capitalisme est de plus en plus globale et « totalitaire » : elle aboutit à une disjonction grandissante entre production et reproduction et le génocide n'est qu'une suite logique de l'accroissement démographique de l'armée industrielle de réserve. Le développement n'est qu'un bluff sémantique puisque la logique finale du développement capitaliste serait celle d'une précarisation absolue. La fin de son ouvrage, *Femmes, greniers et capitaux*, évoque les camps de travail comme un avenir possible de l'homme. Le développement est donc réduit ou ramené aux formes du capitalisme et de l'impérialisme mondial dont le principe de base est l'exploitation sans limites de toutes les forces de travail. Par conséquent seules les luttes sociales et politiques, la dénonciation (idéologique) de l'impérialisme sont capables de produire le cadre d'une critique, et donc d'une analyse, du développement et du sous-développement.

Meillassoux est fasciné par les mécanismes fondamentaux (on pourrait presque dire intemporels) de l'évolution de l'humanité. Au fur et à mesure de sa carrière sa conception des formes du développement des sociétés devient de plus en plus abstraite. Les manières spécifiques et particulières de l'imposition des politiques internationales, le jeu anthropologique de l'incorporation locale de ces dernières et des résistances ou refus qu'elles enclenchent, sont très rarement évoquées même dans le cas du Mali, le seul pays où il conduira des recherches de terrain sur la longue durée. Il évoque

⁷ Voir pour une mise en perspective intellectuelle J. Copans (2001) et B. de l'Estoile (2000).

bien le passage de la colonisation aux indépendances mais la transformation des phases postcoloniales le laisse de marbre : sa périodisation reste macro-socioéconomique et surtout exclusivement africaine.

Une théorie de la surexploitation du travail

Pour bien saisir les apports de Claude Meillassoux en matière d'étude du développement, il faut plutôt se tourner vers le niveau proprement anthropologique de son analyse et notamment vers celui qu'il privilégie méthodologiquement et conceptuellement, celui de la communauté domestique. Mais là encore sa démarche suivra un parcours tout à fait particulier et problématique. Tout d'abord il élabore au fil du temps jusqu'à son dernier ouvrage paru en 2001 une théorie générale de l'évolution humaine et sociale. Pour comprendre le capitalisme actuel il faut également saisir la logique gouro, soninké, inuit ou pygmée d'hier et d'aujourd'hui. Cette anthropologie n'est pourtant pas du tout historique. En 1960 ou encore 1964 cela n'avait guère d'importance puisqu'il n'en existait nulle part mais en 1975, 1986 ou encore 2001 cette approche devient discutable⁸. Son anthropologie des Inuit, des Pygmées, des Inkas est toujours de seconde main et fort peu critique des sources utilisées⁹. Ces exemples confortent sa culture ethnologique générale et son expérience de terrain et c'est grâce à ces lectures qu'il peut enrichir son coup de génie de 1960 qui n'utilise pas encore la notion de communauté domestique, dans deux articles de 1972 et de 1973 et enfin dans sa grande œuvre de

⁸ Je cite là les dates de parution de ses trois grands ouvrages. Qu'on me comprenne bien : Meillassoux est l'auteur de toute une série d'articles d'ethnologie ou même d'ethnographie historique (voir par exemple 1967, 1972, 1980, 1993 et 1994). Mais il n'applique pas cette préoccupation érudite à l'histoire moderne et contemporaine de l'État africain, de ses politiques et aux acteurs du développement économique et social.

⁹ J'ai consacré plusieurs articles à la fin des années 1970 à critiquer et à mettre en lumière les impasses de l'anthropologie économique marxiste française (1977, 1982, 1986, 1988).

1975, *Femmes, greniers et capitaux*¹⁰. La communauté domestique (agricole) est simultanément à la base de toute société mais présente aussi, et parfois sous des formes très déliquesscentes, dans toute société, y compris capitaliste et impérialiste. Les évolutions récentes du capitalisme postcolonial ne peuvent notamment se comprendre sans elle.

L'intérêt pour les formes premières de l'exploitation de la force de travail conduisent Meillassoux à s'intéresser très tôt au commerce à longue distance puis aux sociétés inégalitaires qui le mettent en œuvre comme les sociétés esclavagistes et aristocratiques. La subordination de la communauté domestique dans le mode de production esclavagiste est déjà le début de la fin puisque certaines sociétés esclavagistes vont mourir d'une logique autodestructrice. Pour un grand nombre d'anthropologues ou d'historiens africanistes, Meillassoux est l'homme du mode de production esclavagiste mais là encore de nombreuses critiques spécialisées ont mis en lumière un certain schématisme analytique qui ramène à un seul modèle la diversité continentale extrême à la fois dans l'espace et dans le temps : Meillassoux reste ouest-africaniste et il faut comparer son approche à celles de chercheurs comme P. Lovejoy, I. Kopytoff, M. Klein ou encore J.-P. Olivier de Sardan et E. Terray pour en mesurer la portée.

Après l'esclavage, qui a perduré jusqu'à la conquête coloniale, apparaît le capitalisme colonial. Meillassoux brosse en à peine 70 pages dans *Femmes, greniers et capitaux* l'image de « l'impérialisme comme mode de reproduction de la main-d'œuvre bon marché ». Il préfigure ici les travaux sur le rôle de la population immigrée dans la production du capitalisme fordiste et dans le dérèglement qui devait s'en suivre. Là encore l'absence de périodisation ou de typologie réaliste conduit l'anthropologue à

¹⁰ F. Maspero, l'éditeur de l'ouvrage, m'avait indiqué qu'il s'était vendu à l'époque comme un best-seller à plusieurs dizaines de milliers d'exemplaires. Il en avait été de même pour les deux éditions de *Qui se nourrit de la famine en Afrique* co-édité anonymement par Meillassoux et moi-même pour le Comité information Sahel l'année précédente (1974) puis réédité l'année suivante en version de poche.

hypostasier le rôle des institutions et opérations de développement sur le terrain en un phénomène global d'exploitation de la force de travail. Claude Meillassoux a prévu d'une certaine façon l'arrivée des programmes d'ajustement structurel des années 1980 mais il n'avait pas prévu la sortie de ces programmes dix ans plus tard, le passage à la lutte contre la pauvreté des années 1990-2000 et aux formes « humanitaires » du développement. Meillassoux n'est certes ni futurologue ni prévisionniste mais ses démonstrations tombent sous le coup de la critique faite à ces points de vue à cause de leur formulation globalisante, peu anthropologique et encore moins modulables historiquement.

Récapitulons. Pour saisir la logique interne des sociétés africaines contemporaines, il faut à la fois explorer les développements du capitalisme international et mettre à jour les fondements anthropologiques du travail exploité par ce capital. Cette idée, déjà présente dans Marx (la soumission formelle du travail opposée à la soumission réelle, le salariat), justifie l'anthropologie de la communauté domestique d'origine agricole mais qu'en est-il des formes plus complexes, urbaines d'abord, de nature « moderne » et soi-disant capitalistiques ?¹¹

Pour se faire une idée plus précise de la démarche de Meillassoux examinons rapidement l'introduction qu'il a rédigé pour *Qui se nourrit de la famine en Afrique ?* et la seconde partie de *Femmes, greniers et capitaux*. Le point de départ est l'exploitation coloniale mais c'est le modèle néocolonial qui conforte la mise en place de ces mécanismes : la rente en travail est extraite de l'exploitation de la communauté familiale qui se voit chargée d'assurer la production et la reproduction de l'ensemble de la force de travail. Le complexe cultures commerciales/déficits vivriers, migrations saisonnières/salaires d'appoints contribuent simultanément à désorganiser mais aussi à limiter la désorganisation de la communauté domestique. Le système social dominant (bourgeoisie de substitution, bureaucratie) est lié aux grands intérêts capitalistes

¹¹ Je pense au secteur dit informel dont la problématique est aussi ancienne que celle de la communauté domestique (1972).

internationaux. Le seul choix possible pour les pays dépendants consiste à pouvoir choisir entre diverses formes de domination impérialiste (France, États-Unis, URSS, etc.). La seconde partie de *Femmes, greniers et capitaux*, consacrée à l'exploitation de la communauté domestique, évoque les débats de l'époque autour des analyses de S. Amin sur les rapports entre centre et périphérie. Le mode de production capitaliste est soit homogène soit hétérogène et dans ce dernier cas il existe une dynamique de protection partielle de l'agriculture de subsistance. Le cas sud-africain de l'apartheid schématise ces relations à outrance. Reprenant les travaux des marxistes sud-africains comme H. Wolpe, il examine les modes de ségrégation et de division du prolétariat blanc et noir, agricole et industriel¹². Son raisonnement nous conduit ensuite au sein du régime nazi avec comme avenir prévisible l'usage d'une surviolence à caractère génocidaire qui vise à faire disparaître la partie inutile de la surpopulation provoquée par la modernisation du mode de production capitaliste et impérialiste.

Deux thématiques originales se dégagent ainsi, l'une qui articule la démographie à la parenté via « les structures alimentaires de la parenté » (comment reproduire à travers les générations une population qui varie quantitativement et qui dans l'ensemble augmente) et l'autre qui débouche sur la mort programmée des travailleurs inutiles comme instrument de survie et de reproduction du capitalisme. La libération de la femme peut présager paradoxalement la fin de l'intimité familiale et la domination totale des individus « libérés » par le salariat au sein du totalitarisme d'un capitalisme d'État privé (l'Ouest) ou public (l'Est).

Voici donc très rapidement résumés les fondements théoriques de l'anthropologie marxiste de Claude Meillassoux qui sont au cœur de sa perception des problèmes de vie et de survie et par conséquent de développement des sociétés africaines et par

¹² Rappelons qu'il est le premier anthropologue français à s'être rendu dans l'Afrique du Sud de l'apartheid au milieu des années 1970 et à en tirer un ouvrage (1979) qui manifeste son engagement intellectuel, professionnel et militant contre l'apartheid.

extension du tiers-monde tout entier. En d'autres termes la question du développement et du sous-développement est à la fois un problème d'évolution historique des sociétés, de toutes les sociétés, et une formulation hypocrite voir cynique des politiques proprement néocoloniales à l'intention des pays sous-développés. La fonction de l'anthropologie consiste, selon lui, à rappeler la place de la communauté domestique dans ce processus mais non pas à décrire et à analyser les modalités institutionnelles et sociologiques du fonctionnement courant et quotidien du développement c'est-à-dire ses programmes, ses modalités d'implantation, ses catégories sociales, l'univers concurrentiel de ses interventions (États nationaux, organisations internationales, ONG, Églises, etc.), ses évolutions politiques (le passage à l'humanitaire, le rôle de l'État vs le marché, les contraintes de l'OMC) et sa théorisation en économie politique et en sciences sociales et politiques.

Des thématiques développementalistes de Meillassoux au consensus des socioanthropologues des espaces publics du Sud et des organisations du Nord

Je ne rappellerai pas les évolutions et mutations du capitalisme international et de l'impérialisme sur ce dernier demi-siècle et par conséquent les différentes images des politiques et formes du développement mais il faut garder ces transformations présentes à l'esprit si l'on veut comprendre la périodisation globalisante, fort peu fondée empiriquement, qui guide l'analyse de Claude Meillassoux¹³.

¹³ Je renvoie sur ce point à mon introduction à l'évolution des problématiques des sciences sociales du développement (2006). Pour un panorama complet et critique des idéologies et politiques du développement international il faut se reporter aux œuvres de G. Rist et tout particulièrement à *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paru initialement en 1996 il faut se reporter à sa 3^e édition revue et corrigée (2007).

Son texte le plus abouti est intitulé ironiquement « Succès de la politique d'aide au surdéveloppement des pays riches » et date de 1990. Il comporte plusieurs sections dont les titres de paragraphes sont tout à fait explicites. « Les principes ? » : enrichir les riches pour favoriser l'investissement, appauvrir les pauvres pour lutter contre la subversion et maintenir le paysan juste la tête hors de l'eau. « Les modes (sous-entendu de faire) ? » : perpétuer l'accumulation primitive, appliquer le mode d'exploitation « impérialiste ». « Les moyens ? » : prêter au-delà du raisonnable au débiteur, faire payer aux pays exploités les instruments de leur exploitation et de leur répression, imposer le libre-échange aux pays les moins concurrentiels et investir en priorité dans les secteurs d'exportation. « Les corollaires ? » : la répression, la guerre, la drogue, la dépendance démographique, les nouveaux emplois, les ONG et la charité comme émoulinants. « Les discours ? » : penser les exploités comme des « pauvres » et inverser les causalités.

Meillassoux semble suivre les évolutions de l'actualité à repérer certaines rubriques mais de fait il tient un discours général : par exemple il est vrai que l'année 1990 marque pour la Banque mondiale un retour aux réflexions de l'avant-ajustement structurel sur les besoins essentiels sous la forme de la lutte contre la pauvreté mais cette conjoncture n'est pas du tout présente dans ce texte et les ONG sont réduites à une simple fonction d'instrumentalisation de l'aide. Un autre article de 1992, « À bas le développement » confirme la portée dénonciatrice de l'analyse car publié dans un numéro anniversaire de la revue de l'ORSTOM, *Cahiers des sciences humaines*, il porte surtout sur le rôle des chercheurs en la matière, comme d'ailleurs dans son article de 1987, « Ethnologues, développeurs et paysans » : nous y reviendrons plus loin. Plus tard

en 1996 il met en lumière, encore une fois de manière polémique, les prétentions d'analyse culturelle de la Banque mondiale qui s'abrite derrière de grandes publications de l'UNESCO qui cautionne de son côté par principe le développement. Mais il ignore superbement l'existence des sociologues de la Banque mondiale comme M. Cernea qui a déjà édité un ouvrage important même si la version française de sa réédition ne paraît qu'en 1998. En fait ces interventions dans le débat idéologique ne sont ni des propositions méthodologiques de recherche ni des synthèses des travaux en cours sur la question, Meillassoux donne, dans ses écrits développementalistes, peu de références à d'autres travaux que les siens. En fait Meillassoux en est resté à la macrosociologie des années 1950-60 qu'il a si bien illustré dans ses brochures militantes des années 1960 réunies en 1966 sous le titre *L'Afrique recolonisée ?* La seule étude empirique citée dans cette publication est *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire* ! Comme tous les chercheurs et militants de l'époque (moi-même compris) l'anthropologue évoque aussi bien les classes sociales que les corps sociaux mais il faudra attendre 30 ans pour pouvoir disposer d'un texte plus abouti sur ce dernier concept qu'il n'a jamais véritablement utilisé dans une recherche empirique de longue haleine.

Seul le thème du travail des enfants permet de faire le lien entre l'anthropologie théorique de Meillassoux appliqué au développement capitaliste et aux modalités de plus en plus perverses de l'exploitation impérialiste du travail et l'évolution du développement et du sous-développement. La présence de trois textes sur ce thème dans la sous-section mentionnée plus haut le confirme et seule cette thématique peut suggérer l'importance de cette catégorie sociale dans les nouvelles formes mondialisées et mafieuses du développement.

Cette littérature est certes de second rang dans ses publications et il ne faut pas lui accorder le statut fondateur de ses grands ouvrages. Il y a pourtant un point commun à tous ces écrits et à cette dernière période de sa réflexion : celui de la mise en perspective de l'engagement du chercheur sur le terrain, des liens entre

l'anthropologue (fondamentaliste) et du spécialiste (appliqué) du développement et de la comparaison problématique de leurs fonctions. Meillassoux est encore un populiste au sens que J.-P. Olivier de Sardan a donné à ce type d'anthropologie : le chercheur qui veut travailler directement pour les masses manipulées par les experts. La qualité des travaux publiés depuis un quart de siècle en langue française dans le domaine de la socioanthropologie du développement infirme profondément ce que je qualifierai comme un préjugé ou de l'ignorance. L'idéalisme professionnel valorisé par l'anthropologue ne correspond à aucune pratique réelle sauf paradoxalement peut-être à celle des agents des ONG qu'il critique si justement par ailleurs.

Engagements idéologiques, engagements disciplinaires

Pour les anthropologues marxistes français des années 1960-70 il était normal de marquer le double engagement de révolution théorique et de révolution politique qu'impliquait l'adhésion (?) au marxisme (et sous-entendu à une forme de communisme fût-il prolétarien ou de libération nationale)¹⁴. Un bon point de départ pour comprendre le point de vue dominant de l'époque est par exemple la conclusion du recueil *Terrains et théories* (1977), rédigée en 1976 :

À l'encontre de cette ethnologie prophétique qui persiste à proposer des solutions miraculeuses aux problèmes contemporains par la découverte des secrets cachés des populations « primitives » préservées comme objets, le matérialisme historique fournit les matériaux de la prise de conscience et de la libération des hommes, le levier de la révolte des classes exploitées, par le moyen de la connaissance pour chacun, de sa condition et de sa situation individuelle dans l'ensemble social auquel il appartient. Car le matérialisme historique n'est pas qu'une méthode – encore que, réduit à sa seule fonction scientifique, il soit de loin supérieur aux sciences officielles ou mondaines – il est l'esprit de la lutte politique visant à soulager les hommes et les femmes du labeur qui pèse sur

¹⁴ M. Godelier, P. Ph. Rey, E. Terray, C. Meillassoux et moi-même, malgré nos désaccords, avons toujours un paragraphe dans nos textes qui confirmaient la force de cet engagement « du bon côté » des masses.

eux et à les délivrer de l'exploitation. Sans cette finalité, il n'est qu'un procédé de recherche et de manipulation parfaitement utilisable – et utilisé – par la bourgeoisie pour renforcer sa domination. De telle sorte que la tâche intellectuelle ne s'arrête pas à la réflexion ; elle doit s'étendre à la diffusion des connaissances jusque dans les milieux où celles-ci sont susceptibles de devenir « forces matérielles » révolutionnaires ; elle se faisant, pour les sociologues et les ethnologues, d'œuvrer à leur propre disparition en tant que spécialistes, car il faut que chaque homme, chaque femme devienne le théoricien de son destin (1977 : 335-336).

En fait Meillassoux va progressivement changer de position au cours du quart de siècle suivant. En 1987 il évoque la rencontre fortuite de l'ethnologue et du développeur sur le terrain : leur tâches sont diamétralement opposées : l'ethnologue veut apprendre et écoute, le développeur veut enseigner et dit ce qu'il faut faire. Ils ont un dialogue de sourds que complique d'ailleurs la présence d'un troisième larron, le paysan. Mais Meillassoux se limite à analyser la portée du développement et de ses effets : l'ethnologie se contente d'observer les effets et le paysan ne semble pas particulièrement qualifié intellectuellement pour dire la vérité même s'il l'est en tant qu'acteur politique¹⁵. Quelques années plus tard en 1990 l'anthropologue note cette fois-ci que le développement devient une préoccupation de l'anthropologie même si sa longue description de développement ne contient aucune information tirée de cette discipline et si sa conception de l'anthropologie, contrairement à sa situation réelle en France à l'époque, ne débouche en aucune façon sur une science sociale des opérations et des opérateurs concrets du développement. Il en est encore à une anthropologie des bénéficiaires¹⁶. En 1993 il déplore la faible implication tangible de

¹⁵ Pour lire un point de vue qui réintroduit le (militant associatif) paysan dans le débat lire le texte célèbre de l'anthropologue britannique A. Adams (1977), mariée à un activiste paysan sénégalais qui présente la situation comme une anthropologie de l'intérieur !

¹⁶ À la fin des années 1970 se développent plusieurs courants de réflexion sur l'usage et les objets des sciences sociales françaises du développement à l'ORSTOM, au ministère de la Coopération, à l'INSEE-coopération, (groupe AMIRA), à l'IEDES qui prendront de l'importance pendant les premières années de la présidence de Mitterrand (cellule d'évaluation des

la discipline, dénonce les mensonges des médias et le dévoiement des recherches en situation de développement¹⁷. Sa conception de la sociologie du développement s'élargit aux ONG mais la problématique initiale n'en est pas modifiée pour autant :

Les projets dits « de développement » de ces ONG sont ponctuels : ce peut être des éléments d'infrastructure indispensables à la vie dans n'importe quelle société ou des investissements collectifs auxquels ne peuvent faire face des autorités locales démunies ou corrompues. Mais ils sont entrepris sur une trop faible échelle et sans l'assurance des moyens d'en assurer la continuité et le renouvellement. Au mieux. Ces projets qui prolifèrent dans le désordre, n'apportent à grand frais que des palliatifs locaux à des situations insupportables provoquées ou aggravées par d'autres projets (barrages, campagnes de production agricole à grande échelle) ou par des guerres d'origine obscure ou patente, menées au bénéfice caché de puissances industrielles ou financières. La sociologie du développement ne peut guère se situer qu'à ce niveau proto-caritatif : elle ne peut y constater que des échecs ou, pire, des effets néfastes et parfois tragiques. Elle peut certes aussi concevoir abstraitement des plans de développement, sans doute intelligents et souhaitables, mais qui, sans référence à la politique économique conçue à l'échelle nationale ou mondiale, ne peuvent que rester dans leur cartons. Sur le terrain, la sociologie du développement est pratiquement renvoyée à l'aide humanitaire (Schlemmer, 1993c).

Toutefois le travail des enfants lui donne l'occasion de mettre en lumière ces insuffisances de manière dramatique mais faut-il rappeler que cette réalité ne relève pas formellement du développement institutionnel et officiel. Cette « incompréhension » de la multidimensionnalité du développement et des translations opérées

projets dirigée par Cl. Freud à la Coopération) (Copans, 2006 : 53-54). Comme publication phare citons le n° 90 de *Revue Tiers Monde* dirigé par Y. Goussault sous le titre « Sociologie du développement », l'ouvrage dirigé par Boiral, Lantéri et Olivier de Sardan (1985), *L'État des savoirs sur le développement* (Choquet, 1993) dont le chapitre sur l'anthropologie est rédigé par P. Ph. Rey et enfin la synthèse de Olivier de Sardan (1995). Bien que la plupart des chercheurs impliqués dans ces réflexions citent Meillassoux on ne trouvera dans les travaux de ce dernier nulle citation de leurs écrits !

¹⁷ L'ORSTOM semble explicitement visé ici même si le périodique de publication est l'une de ses revues !

par des chercheurs, que pourtant il lit et fréquente, le place de plus en plus en porte-à-faux par rapport aux travaux empiriques de plus en plus nombreux, et pas seulement africanistes, qui constituent la socioanthropologie du développement à la française depuis le milieu des années 1980 (Bako-Arifari & Le Meur, 2001). En 2001 de manière significative son panorama de « Quelques taches de l'ethnologie africaine » n'évoque plus aucun de ces thèmes puisqu'il se contente de résumer en une demi-douzaine de pages les grands domaines qu'il a étudiés personnellement depuis 1964.

Si les contextes de l'engagement ont changé comme en témoigne sa comparaison des campagnes du Comité information Sahel des années 1973-76 et la tentative avortée d'une action collective en 1991 (contre la venue en France des chefs d'État africains corrompus) au point que si l'ethnologue n'a apparemment plus de tâche politique à accomplir, la propagation de la vérité théorique, elle, reste toujours de mise. Cette évolution en fait est plus celle de toute une génération (nous nous y reconnaissons nous-mêmes) que celle solitaire et individuelle de l'anthropologue des Gouro. Mais cette vérité théorique, bien qu'informée des transformations du capitalisme international et africain des années 1980-90, ne prend pas en compte, que ce soit comme objet de recherche, d'information ou de coopération pratique avec les acteurs locaux, les modalités organisationnelles et sociales nouvelles que les chercheurs repèrent et enquêtent sur le terrain. Les courtiers, les services publics locaux, les experts, les associations et groupements populaires ne sont jamais évoqués. Ni les Églises malgré son athéisme militant ! La sociologie de l'humanitaire lui-même et de ses agents, la corruption, la culture « métissée » des « développeurs », la disparition des intellectuels africains organiques, « victimes » du *brain drain* américain, autant de nouveaux terrains d'étude et d'action qu'abandonne ou ignore l'anthropologue¹⁸.

¹⁸ Meillassoux m'a fait un procès d'intention sur cette question lors de la parution de mon ouvrage, *La longue marche de la modernité africaine*, en 1990. Je suggérais dans une note (au lecteur de cet article de la retrouver !)

La fin du développement ? Au Sud... ou au Nord ?

Le paradoxe veut que le premier anthropologue français à avoir proposé une perspective à la fois globale et monographique du changement social et économique affectant une population africaine sur la longue durée et donc à avoir suggéré les prémisses du développement (et du futur sous-développement) d'un État-nation africain n'ait pas réussi par la suite à quitter le registre de ces déterminismes macrosociologiques pour examiner de manière tout aussi anthropologique les processus et mécanismes de l'implantation concrète de ce « développement ».

Ce constat débouche sur deux conclusions provisoires, de nature différente.

La première note que cette translation thématique et méthodologique correspond à un redécoupage du champ d'analyse du développement qui confie l'étude de ces macroprocessus à l'économie politique d'une part (dans ses conceptions réalistes évidemment et non macroéconomiques) et à la science politique de l'autre. L'apparition d'une anthropologie de la globalisation

que la justesse des analyses des déterminismes fondamentaux de l'évolution sociale ne pouvait aider directement en rien la réflexion concrète et pratique des populations africaines ou plutôt de leurs représentants organiques (ce que j'ai appelé ultérieurement les intellectuels invisibles) contrairement à ce que nous avions pu penser par le passé de manière pseudo-révolutionnariste. Je ne critiquais pas les analyses et des concepts précis de Meillassoux mais j'indiquais qu'à mon avis aucun programme politique ne pouvait être tiré de *Femmes, greniers et capitaux*. Mal m'en avait pris et ce n'est que juste avant son décès, en 2004, qu'il accepta de discuter à nouveau intimement avec moi, même si on s'était évidemment croisés et rencontrés de très nombreuses fois pendant ces 15 années. Ma contribution à son volume d'hommage rédigée en 1995 (1996) n'arrangea pas les choses : malheureusement absent (mais comme quelques autres auteurs) à la séance publique de présentation du livre, je m'aperçus ultérieurement que Meillassoux avait « oublié » de l'évoquer lors de son intervention de remerciements. Dois-je dire que ni l'éditeur ni les autres auteurs ne trouvèrent à redire à cette attitude alors que l'ouvrage paraissait dans une collection dirigée par mes soins et que j'avais choisi, avec l'accord de tous et de Meillassoux lui-même, l'image de couverture ! Cette anecdote pour rappeler le penchant mécanique des chercheurs en sciences sociales à se penser sur le modèle du grand intellectuel à la française.

(A. Appadurai, M. Abélès) devrait nous obliger à réintroduire, sous une forme empiriquement accessible, les déterminismes macrosociologiques des années 1950-70. Certes la microsociologie peut contribuer à la mobilisation des paysans africains mais là aussi il s'est opéré un déplacement stratégique : l'avenir politique ne se joue-t-il pas plutôt en ville où la nature des macrodéterminismes est bien plus visible ? En tout cas le débat est ouvert et nous aurions dû l'engager avec Claude Meillassoux, et lui avec nous.

La seconde conclusion suggère qu'il faut étudier les dispositifs et acteurs du développement pas seulement au Sud mais aussi au Nord. Nous avons noté il y a quelques années l'oubli problématique, par les sciences sociales françaises de l'organisation, de l'étude des organismes internationaux, nationaux et non-gouvernementaux du développement. Nous avons proposé en conséquence de redéfinir l'étude du développement comme l'analyse des opérations, opérateurs et institutions non seulement sur les terrains locaux des sociétés bénéficiaires mais aussi comme l'étude de ces univers sociaux jusqu'aux sites initialement du Nord (Paris, Washington, Genève, etc.). Ces déplacements permettraient du coup à nos collègues du Sud à la fois de sortir de leurs propres sociétés locales et nationales où les cantonnent les sciences sociales dites du développement et d'étudier in situ les microsociétés du Nord chargées du développement mondial. Les critiques politiques du développement s'enrichiraient ainsi des formes réelles que prennent ces macrodéterminismes et n'auraient plus besoin de tomber dans l'incantation idéologique pour les désigner.

Mais tout cela reste encore du domaine d'une utopie pour les générations futures. Au regard la crise actuelle (octobre 2008) il n'est peut-être pas très évident de vouloir relativiser ou de vouloir anthropologiser les macrodéterminismes qui nous gouvernent. Pour la simple et bonne raison que les sociétés encore à développer (pauvres ou moins avancées) n'auront peut-être pas ni le temps ni la volonté de rentrer dans le détail sociétal des tsunamis venant du Nord. Il est certain que l'impérialisme mis au pilori par Claude Meillassoux est peut-être encore plus dangereux par ses soubresauts imprévisibles que par ses programmes de longue durée. En à peine

un an les thématiques du développement sont passées de celle de la lutte contre la pauvreté à celle des politiques agricoles et maintenant à celle de la solvabilité liquide des économies réelles. Il suffira alors de comparer les sommes allouées au développement et celles mobilisées pour limiter la casse bancaire. Le FMI va être obligé d'oublier le Sud. L'anti-impérialisme a probablement encore de beaux jours devant lui !

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ADAMS A., BAKO-ARIFARI N. & LE MEUR Y., 2001. « Une anthropologie sociale des dispositifs de développement » in BARE J.-F. (dir.), *Évaluation des politiques de développement. Approches pluridisciplinaires*. Paris, L'Harmattan : 121-173.

BALANDIER G., 1971. *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*. Paris, PUF.

BOIRAL P., LANTERI J.-F. & OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1985. *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire. Sciences sociales et développement rural*. Paris, L'Harmattan.

BOUTILLIER J.-L., 1968. « L'enquête d'ethnologie économique » in POIRIER J. (dir.), *Ethnologie générale* (Encyclopédie de la Pléiade). Paris, Gallimard : 214-256.

CERNEA M. (dir), 1998. *La dimension humaine des projets de développement. Les variables sociologiques et culturelles*. Paris, Karthala.

CHOQUET C. & al., 1993. *État des savoirs sur le développement. Trois décennies de sciences sociales en langue française*. Paris, Karthala.

COMITE INFORMATION SAHEL, 1974 & 1975. *Qui se nourrit de la famine en Afrique ? Le dossier de la faim au Sahel*. Paris, Maspéro.

COPANS J., 1977. « À la recherche d'une théorie perdue : marxisme et structuralisme dans l'anthropologie française », *Anthropologie et sociétés*, 1(3) : 137-158.

- COPANS J., 1982. « Attention ! Une anthropologie marxiste peut en cacher une autre ! » in DELAUNAY J.-C (dir.), *Actualité du marxisme*, vol 1. Paris, Anthropos : 39-50.
- COPANS J., 1986 [1982]. « Mode de production, formation sociale ou ethnie ? Les leçons d'un long silence de l'anthropologie marxiste française », *Revue canadienne des études africaines*, 20(1) : 74-90.
- COPANS J., 1988. « Les modèles marxistes dans l'anthropologie économique française : prêt-à-porter ou haute couture ? » *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXIV (janv-juin) : 161-176.
- COPANS J., 1996. « Entre porteurs de valise et porteurs de savoirs. Anthropologues, encore un effort si vous voulez être révolutionnaires ! » in SCHLEMMER B., *op. cit.* : 251-268.
- COPANS J., 1998 [1990]. *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*. Paris, Karthala.
- COPANS J., 2001. « La "situation coloniale" de G. Balandier : notion conjoncturelle ou modèle sociologique historique ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, CX : 31-52.
- COPANS J., 2005. « Claude Meillassoux (1925-2005) », *Cahiers d'études africaines*, 177 : 5-13.
- COPANS J., 2006. *Développement mondial et mutations des sociétés contemporaines*. Paris, A. Colin.
- DUPUY F., 2001. *Anthropologie économique*. Paris, A. Colin.
- GURVITCH G. (dir.), 2007 [1958, 1960]. *Traité de sociologie*. Paris, PUF.
- GOUSSAULT Y. (dir.), 1982. « Sociologie du développement », *Revue Tiers Monde*, 90 : 257-278.
- L'ESTOILE B. de., 2000. « Science de l'homme et "domination rationnelle". Savoir ethnologique et politique indigène en Afrique coloniale française ». *Revue de Synthèse*, 3-4 : 291-323.
- MAUSS M., 1967. *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot.
- MEILLASSOUX C., 1960. « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance », *Cahiers d'études africaines*, I(4) : 38-67.

MEILLASSOUX C., 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire : de l'économie de subsistance à l'économie commerciale*. Paris, Mouton.

MEILLASSOUX C. (alias Munzer T. et Laplace E.), 1966. *L'Afrique recolonisée*. Paris, EDI.

MEILLASSOUX C., 1972a. « From Reproduction to Production », *Economy and Society*, I(1): 93-105.

MEILLASSOUX C., 1972b. « Imperialism as a Mode of Reproduction of Labour Power », colloque de Bielefeld (déc.), dact.

MEILLASSOUX C., 1973. « The Social Organisation of Peasantry: the Economic Basis of Kinship », *Journal of Peasant Studies*, I(1): 81-90.

MEILLASSOUX C., 1975. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero.

MEILLASSOUX C., 1977. *Terrains et théories*. Paris, Anthropos.

MEILLASSOUX C., 1979. *Les derniers Blancs : le modèle sud-africain*. Paris, Maspero.

MEILLASSOUX C., 1980. « Localisation du Wagadu, d'après quelques récits de tradition » in PONCET Y. (dir.), *Atlas historique de la boucle du Niger*, Association SCOA, carte n°13 commentée : 18-20

MEILLASSOUX C., 1986. *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*. Paris, PUF.

MEILLASSOUX C., 1987. « Ethnologues, développeurs, paysans ». Conclusion de Geschiere P. & Schlemmer B. (dir.), *Terrains et perspectives*. Paris, ORSTOM : 443-453.

MEILLASSOUX C., 1990. « Succès de la politique d'aide au surdéveloppement des pays riches », *Afrique-Espoir* (Dakar), 1 (oct.-dec.) : 18-21 & 2 (janv.-mars).

MEILLASSOUX C., 1993a. « À bas le développement ! », *Cahiers des sciences humaines*, n° hors série « Trente ans de l'ORSTOM » : 77-80.

MEILLASSOUX C., 1993b. « Gloires oubliées et mémoires reconstruites : les guerres de Gumbu du sahel (Mali) », *Cahiers d'études africaines*, XXXIII, 4(132) : 567-586.

MEILLASSOUX C., 1996. « Stratégies de manipulation : politique culturelle de la Banque mondiale », *Page 2*, 6 (nov.) : 58-62.

MEILLASSOUX C., 2001a. *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*. Lausanne, Éditions Page 2.

MEILLASSOUX C., 2001b. « Quelques taches de l'ethnologie » (inédit).

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995. *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris, Karthala.

POIRIER J., 1968. « Problèmes d'ethnologie économique » in POIRIER J. (dir.), *Ethnologie générale* (Encyclopédie de la Pléiade). Paris, Gallimard : 1545-1624.

RIST G., 2007 [1996]. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris, Les Presses de Sciences Po. 3^e édition revue et augmentée.

SCHLEMMER B., 1993c. « À bas le développement ! », *Cahiers des sciences humaines*, n° hors-série : *Trente ans* (BOUTILLIER J.-L., GOUDINEAU Y., dir.). Paris, ORSTOM : 77-80.

SCHLEMMER B. (dir.), 1996. *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*. Hommages précédés d'un essai de Claude Meillassoux *Du bon usage des classes sociales* et suivi d'une bibliographie de ses travaux. Paris, Karthala.

Résumé

Claude Meillassoux a évoqué régulièrement la question du développement dans ses écrits. Il s'agit souvent de textes d'intervention voire de critique idéologique qui replacent l'exploitation des populations africaines et de leur force de travail dans le cadre plus global de la colonisation puis de la situation néocoloniale qui relèvent de l'impérialisme. En fait sa vision est plutôt globale et principielle et fort peu empirique. Il a certes relevé sur 40 ans quelques transformations dans les formes de domination (l'intervention des ONG par exemple) mais sa sociologie du développement reste une macrosociologie peu analytique. De fait c'est au travers de sa conception universalisante du rôle de la communauté domestique qui fait encore fonctionner le capitalisme moderne qu'il perçoit le développement. Sa conception théorique définit également les objectifs des deux disciplines mais il n'évoquera jamais la possibilité et la nécessité d'une anthropo-sociologie des organisations, programmes et acteurs du développement comme complément indispensable de l'approche classique des seuls bénéficiaires.

Mots-clefs : Afrique, anthropologie économique, communauté domestique, développement, engagement, force de travail, impérialisme.

Summary

Development without actors but not without politics: The difficult empiricity of an anti-imperialist commitment

Claude Meillassoux regularly touched on the topic of development in his writing. Most often his concern can be found in papers dealing with a political and critical view of the exploitation of African populations as a labour force in the context of colonial rule then of neo-colonialism, both products of imperialism. His perception was both global and abstract with very little empirical basis. Of course he witnessed and described to some extent the evolution of development over time (since the early sixties): he was well aware of the role of the NGOs for example. His macro-sociology of development was backed by the universal function of the domestic community within the evolution of capitalism. Unfortunately his theoretical conceptions influenced his definition of the content and practice of both anthropology and sociology: he therefore never touched on development understood as a process and a structure managed by specific organisations, programmes and actors. His views do not have much to tell us about the different social effects of development throughout the world including the different parts of Africa.

Key-words: Africa, economic anthropology, domestic community, development, commitment, labour force, imperialism.

* * *

MONDIALISATION IMPERIALE : MIGRATIONS, RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE, EXPLOITATION ET DOMINATION

Catherine QUIMINAL*

L'issue immédiate est entre la corruption généralisée du monde des affaires, c'est-à-dire la barbarie ou la restauration d'un capitalisme temporairement assagi mais qu'il faudra bien contraindre à disparaître à son tour, si l'on souhaite étouffer définitivement la société criminelle qu'il porte en lui.

C. Meillassoux. (1998)¹

La rencontre avec Claude Meillassoux était inéluctable. En effet lorsqu'à la fin des années soixante-dix j'ai commencé, à partir des foyers pour migrants célibataires, à aborder les phénomènes migratoires, un grand nombre de ces foyers étaient habités par de jeunes hommes originaires de la vallée du fleuve Sénégal, des Soninké dans leur majorité. L'organisation de la vie quotidienne imposée par des règlements militaires et infantilisants s'inspirait néanmoins fortement de l'ordre social villageois. L'existence des recherches effectuées par Claude dès le début des années soixante

* Professeure émérite Université Paris Diderot, URMIS
30 rue du Château des rentiers – 75013 Paris
Courriel : catherine.quiminal@univ-paris-diderot.fr

¹ Texte écrit en 1994 et publié en 1998.

dans le cadre d'un programme d'études sur les systèmes économiques africains auxquelles ont été associés E. Pollet et G. Winter auteurs d'un travail précieux sur l'organisation sociale des Soninké dans le Diahunu ; la publication, en collaboration avec L. Doukouré et D. Simagha de *La légende de la dispersion des Kusa. Épopée soninké*, la réalisation avec A. Bathily d'un lexique soninké-français ont été des outils indispensables à la compréhension de cette communauté d'habitation fortement structurée. Claude n'a pas hésité à mettre à ma disposition des documents difficilement accessibles concernant les Soninké et leur histoire, tel ce texte de J. H. Saint-Père du Guidimaka² (1925) et autres notes précieuses. Ce capital de connaissance dont j'ai bénéficié a favorisé mon entrée dans le monde soninké. La relation d'enquête est facilitée par la connaissance, même relative, des personnes avec qui l'on échange, indice bien compris par les interlocuteurs de l'intérêt, du respect qu'on leur témoigne.

Deuxième point de rencontre sa théorie du système migratoire Elle offrait un cadre théorique d'interprétation macroéconomique à échelle mondiale des migrations, soulignant l'intérêt pour les sociétés capitalistes de pouvoir disposer d'une main-d'œuvre étrangère bon marché.

Femmes greniers et capitaux, publié en 1976, a été l'objet d'âpres débats entre nous. Claude n'était pas homme à faire des concessions³. Il est toujours resté méfiant quant à l'intérêt de prendre comme objet d'étude les travailleurs immigrés⁴ quant aux risques d'ethnisation, aux dérives culturalistes toujours possibles.

Il était du côté des contraintes, des contradictions de classe. Les stratégies d'acteurs lui semblaient peu importantes, vouées à l'échec si elles n'étaient pas capables de constituer des solidarités

² J. H. Saint-Père, administrateur des colonies.

³ À propos de ces débats voir notamment, Meillassoux (1990) ; Quiminal (1990, 1998).

⁴ Cf. inédit de Meillassoux dans ce numéro « Contra an Anthropology of Migrant Workers in Western Europe ».

libératrices tendues vers la construction d'un monde sans exploitation.

Enfin dans une perspective d'anthropologie dynamique les enquêtes effectuées dans les années 1960 m'ont permis, pour une part, d'apprécier les changements qu'une migration massive des jeunes hommes vers l'Europe a entraîné dans les villages notamment en ce qui concerne les rapports sociaux de sexe.

Mais ce n'est pas à l'évocation nostalgique d'une dette à l'endroit d'un aîné que cet article entend se limiter. Il s'agit de dégager quelques-uns des éléments pérennes d'une pensée forte, au rayonnement international. Les nombreuses citations qui jalonnent ce texte d'hommage doivent être entendues comme un appel à relire des textes relevant d'un champ, celui de l'anthropologie économique et d'une méthode, celle du matérialisme historique, qui, s'ils sont fort critiqués aujourd'hui, voire ignorés, n'en demeurent pas moins centraux pour penser le maelstrom de la mondialisation impériale.

Afin de saisir l'intérêt et la portée de l'œuvre de Claude Meillassoux il convient de la restituer dans les débats théoriques qui avaient cours dans les années 1970, d'en préciser les enjeux. Les débats passés donnent toute leur épaisseur historique aux débats actuels, ils permettent d'apprécier les évidences dissipées, de mesurer les acquis théoriques.

Nous retenons dans cet article des débats menés par Claude avec des auteurs marxistes sur le sous-développement, avec le structuralisme à propos des rapports de parenté⁵ et enfin ses hypothèses en résonance avec les recherches féministes concernant les rapports de reproduction, les formes de domination et d'oppression.

⁵ Ces débats ont pris parfois une tournure violente ; se référer à leur propos à la polémique publiée dans la revue *L'Homme* entre A. Adler « L'ethnomarxisme vers un nouvel obscurantisme », P. Bonte « Marxisme et anthropologie : les malheurs d'un empiriste » et la réponse de C. Meillassoux « Fahrenheit 450,5 ».

Rappelons qu'en cette période les paradigmes marxiste, structuraliste et souvent structuralo-marxiste étaient hégémoniques dans les sciences sociales.

Rappelons également l'importance du mouvement de libération des femmes « La conscience propre de leur existence sociale cassait la compacité du discours que tenait sur elles la société dominante » (Guillaumin, 1992 : 237)⁶. Ce mouvement a également imposé une restructuration de l'appréhension des rapports sociaux comme le souligne C. Guillaumin. Le groupe de femmes devient un existant sociologique, un rapport social fondamental.

Sous-développement et système migratoire

La démarche anthropologique de Claude Meillassoux n'a pas tant pour objet les sociétés exotiques, primitives, que la rencontre, les rapports qui s'instaurent aujourd'hui à l'échelle planétaire entre différents systèmes socioéconomiques et plus précisément les rapports de classe qui se développent par-delà les frontières nationales entre les puissances capitalistes et les pays du tiers-monde notamment par « la subordination d'entités sociales et politiques réputées "indigènes" locales ou nationales, par exemple la communauté domestique » (1998 : 10).

Il étudie un des aspects de la mondialisation impériale, en l'occurrence les différentes formes d'exploitation et de domination internes aux dynamiques des sociétés africaines dans leur articulation avec celles qui s'exercent à travers le relais des puissances impérialistes modernes.

Notons tout d'abord la prudence qu'il affiche quant à la notion de mode de production. Il ne reconnaît pas à cette notion un véritable statut scientifique, pas même chez Marx. Il ne s'agit que d'une approximation « désignant l'ensemble des rapports de production et de reproduction organiquement associés à un niveau

⁶ A paru également in *Sociologie et Sociétés*, 1981, vol. XIII(2).

donné de développement des forces productives » (FGC⁷ : 146) réserve réitérée dans *Anthropologie de l'esclavage* (p. 313). C'est « une notion commode qui désigne des formes diverses d'organisation économique ».

Ce qui intéresse Claude Meillassoux ce sont bien les rapports de production et de reproduction ce sont eux qui définissent les groupes, prolétaires/capitalistes, hommes/femmes, jeunes/vieux.

Il analyse les sociétés africaines postcoloniales comme des sociétés maintenues dans le sous-développement à travers leurs relations avec le capitalisme mondial. L'existence de zones laissées pour compte participe par le biais des migrations internationales à l'enrichissement des pays dominants.

Le raisonnement se déroule en plusieurs temps.

Le capitalisme n'entend pas lutter contre le sous-développement. Il n'a pas intérêt à ce que les zones qui fournissent une main-d'œuvre bon marché disparaissent. Il lui est nécessaire de pouvoir disposer, selon ses besoins, de gisements de main-d'œuvre revêtant différentes formes dans l'histoire : bantoustans, colonisation, immigration, délocalisation.

Pour expliquer le sous-développement il réfute la thèse libérale d'un dualisme économique qui oppose la tradition à l'industrialisation, la culture passéiste des populations africaines à la modernité, imputant le sous-développement aux sous-développés. Cette thèse largement partagée ressurgit périodiquement sous différentes formes, assignant le retard aux mentalités attardées, exhortant les Africains à s'approprier l'esprit d'entreprise, enfin à rentrer dans l'histoire comme en témoigne le discours de N. Sarkozy à Dakar en juillet 2007 : « Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire... »

Il critique également les théories marxistes qui estiment que la domination impérialiste transforme toute économie en une forme de capitalisme appauvrie. « Il ne suffit pas de nier simplement le

⁷ Nous utilisons l'abréviation FGC pour les citations concernant l'ouvrage *Femmes, greniers, et capitaux*.

dualisme en prétendant que sous l'effet de la colonisation tous les rapports de production deviennent capitalistes. Il s'agit d'étudier comment l'impérialisme moderne aménage les uns et les autres et les uns par les autres à son profit » (FGC : 149). La théorie de l'échange inégal n'explique pas ce qui permet de pratiquer des bas salaires dans les pays non industrialisés ou aux immigrés dans les métropoles occidentales. En se situant au niveau des échanges internationaux on oppose des États et non des classes, ce qui a pour conséquences de situer les possibilités d'action sur le terrain du réformisme et du nationalisme, d'en déposséder les opprimés. Pour Claude Meillassoux le sous-développement résulte au premier chef d'un transfert entre secteurs économiques fonctionnant sur la base de rapports de productions différents. Le secteur domestique fournit au secteur capitaliste une main-d'œuvre nourrie en son sein. C'est à travers ces rapports organiques que l'impérialisme s'assure une force de travail bon marché.

Dès les années 1950 dans son ouvrage *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955) Georges Balandier montre la difficulté pour les jeunes hommes venus des campagnes, salariés en ville, de subvenir à leurs besoins élémentaires en raison de la faiblesse de leur rémunération. Il montre également comment certaines femmes tenancières de gargotes, en l'absence de la prise en charge de la reproduction quotidienne des hommes par la communauté domestique, vont conquérir une relative autonomie permettant, ce faisant, le maintien du faible coût du travail pour les rares entreprises coloniales.

Pour Meillassoux c'est le « procès de reproduction qui est dans sa phase actuelle la cause essentielle du sous-développement en même temps que de la prospérité du secteur capitaliste » (FGS : 145-6).

Le débat porte alors sur les modalités d'articulation entre deux secteurs.

Ce que nous examinerons ce n'est donc pas la destruction d'un mode de production par un autre, mais l'organisation contradictoire des rapports économiques entre les deux secteurs, capitaliste et domestique, l'un préservant l'autre pour lui soustraire sa substance et le détruisant se faisant (*ibid.* : 149).

L'économie domestique est préservée comme « mode d'organisation sociale producteur de valeur au bénéfice de l'impérialisme, détruit parce que privé à terme, par l'exploitation qu'il subit, des moyens de sa reproduction » (*ibid.* :148).

Claude Meillassoux explique un des paradoxes de l'impérialisme comme mode de reproduction d'une main-d'œuvre bon marché. L'existence d'une réserve de main-d'œuvre dans les pays dominés dont les frais de reproduction avant leur insertion dans le marché capitaliste (élevage, santé, école...) incombent pour une faible part aux États d'origine, pour l'autre à la communauté domestique, constitue une nette économie tant pour les États que pour le patronat. Ces gisements de main-d'œuvre résultent soit de politiques coercitives comme en Afrique du Sud par la création des bantoustans, soit de l'abandon de certaines régions tenues à l'écart du développement. Destruction par la ponction et maintien par l'entretien du sous-développement.

Les migrations tournantes sans cesse réinventées

Tandis qu'une minorité de chercheurs (A. Cordeiro) s'évertuaient à démontrer, chiffres à l'appui, à l'encontre des discours dominants, que la main-d'œuvre immigrée coûtait moins chère que la main-d'œuvre française, en dépit des nombreux accidents du travail, des conditions de vie déplorables occasionnant hospitalisation, Claude Meillassoux livrait une analyse macroéconomique des phénomènes migratoires liant sous-développement au Sud, migration et enrichissement au Nord dont la validité n'est pas démentie aujourd'hui. Les flux migratoires se sont diversifiés, leur composition a changé, les mécanismes demeurent. L'immigration est un élément structurel des pays capitalistes. Tous les pays capitalistes sont des pays dont le prolétariat est multinational (Quiminal, 1983 : 168).

Cette théorie a l'intérêt d'expliquer l'importance pour le capitalisme de pouvoir recourir selon ses besoins aux « migrations tournantes » la dernière version étant celle de « l'immigration choisie ». Les immigrés n'ont pas vocation à se fixer. Ainsi

s'explique pourquoi la sédentarisation des immigrés est périodiquement considérée comme un problème ; les politiques dites d'intégration sont alors liées aux politiques du retour dont le dernier avatar est le codéveloppement ; elles sont également liées à la distinction entre bon et mauvais immigrés. Aussi n'est-il pas étonnant que cycliquement, en corrélation avec les crises économiques, soient inventées de nouvelles formes de migrations tournantes. À l'homme jeune, célibataire, mobile du fordisme succède le « clandestin » produit de la suspension de l'immigration économique (1974) liée au postfordisme. Aujourd'hui la nouvelle figure de l'immigré se décline au féminin et répond aux besoins du secteur tertiaire : domesticité santé, « care » (Kofman, 2004 ; Oso Casas, 2003 ; Catarino & Morovachik, 2005 ; Falquet, 2009).

Les femmes des pays du Nord ont été éduquées, formées et représentent une main-d'œuvre qualifiée dont il faut profiter.

L'insertion des femmes dans le marché du travail ne cessant de croître, le recours des familles à du « personnel de maison » pour assurer le travail « dévalorisé » (Falquet, *op. cit.*) nécessaire à l'entretien de la maisonnée, en l'absence d'un nombre suffisant de structures sociales adaptées (crèches, maisons de retraites...) se développe. Ce travail précaire, peu régulé, est confié principalement à des femmes immigrées non qualifiées ou disqualifiées souvent sans papiers, à la merci de leur employeur(e)⁸. À la charge des chefs de famille salarié(e)s cette main-d'œuvre se doit d'être bon marché.

Le double marché du travail consubstantiel au capitalisme fonctionne sur la discrimination, la précarité et l'instabilité de l'emploi, il entretient parmi les populations du pays d'accueil le racisme et la xénophobie. Immigration clandestine, immigration sauvage, les mots ne sont pas innocents, ils suscitent la crainte alimentée par la criminalisation de cette fraction de la population. L'immigré devient un acteur idéologique négatif (G. Althabe).

Meillassoux distingue deux fractions du prolétariat en fonction de leur capacité de reproduction : le prolétariat intégré qui

⁸ Voir N. Ouali (2003).

reçoit salaire direct et indirect et le prolétariat migrant et temporaire qui doit pourvoir à toutes les charges indirectes de la reproduction.

En régime capitaliste, les modes de reproduction imposés à la classe ouvrière différencient un prolétariat intégré, relativement stabilisé et un prolétariat migrant et temporaire ; l'un s'appuie sur des institutions de sécurité sociale, l'autre sur un appareil administratif et policier organisant les déplacements de populations entre l'économie domestique et salariale (Meillassoux, 1986 : 316).

Cette théorie suppose une articulation spécifique entre organisation de la production et organisation de la reproduction sociale.

Ne prendre en compte que le mode de production dans l'examen d'un système social, c'est l'analyser comme se reproduisant à l'identique. C'est s'arrêter à un modèle de reproduction simple ou d'équilibre, de type fonctionnaliste. Mais les sociétés historiques ne se répétant pas exactement, le mode de reproduction ouvre le modèle, conformément aux principes du matérialisme historique, aux contradictions qui le transforment dialectiquement (*ibid.* : 317).

Dans l'analyse du sous-développement comme dans celle du système migratoire, les deux phénomènes étant étroitement liés, le concept de reproduction joue un rôle fondamental.

Organisation de la reproduction sociale

Ce concept dans son articulation avec celui de rapport de production est par ailleurs au cœur des débats qui se développent dans les années 1970 autour de la problématique des rapports sociaux de sexe dont les théories féministes sont porteuses. Bien qu'il comporte un certain nombre d'ambiguïtés notamment en raison de sa polysémie, il peut désigner la reproduction sociale, la reproduction et l'entretien de la main-d'œuvre, la reproduction humaine (Edholm, Harris, Young, 1977 : 41), il n'en n'est pas moins opératoire dans la critique de la conception naturaliste de la catégorie femme, pour l'analyse des mécanismes sociaux à l'œuvre dans la division sexuelle du travail, enfin pour caractériser le groupe social des femmes dans son rapport au groupe social des hommes. Nous entendons maintenant montrer comment, sur ces trois points, l'œuvre de Claude, malgré les critiques dont elle a été l'objet, contribue à la compréhension des mécanismes d'oppression, de subordination des femmes.

De la faiblesse physique des femmes

Les analyses concernant la communauté domestique et des sociétés esclavagistes en Afrique apportent une importante contribution au débat concernant les rapports sociaux de sexe. C'est, là encore, à l'élucidation, des modalités d'articulation entre rapports de production et de reproduction dans différentes sociétés que les différents textes de Claude Meillassoux s'attachent.

L'organisation sociale de la communauté domestique est construite à la fois et de façon indissociable autour des rapports de production... et autour des rapports de reproduction nécessaire à la perpétuation de la cellule productive (FGC : 65).

Demeure la question de la place des femmes dans ces rapports, leur infériorisation tant dans la production que dans la reproduction étant un phénomène largement répandu dans le temps et dans l'espace.

L'intérêt des analyses de Claude Meillassoux ne réside pas tant dans l'assignation de l'origine de la domination des femmes au passage des sociétés de chasseurs-cueilleurs aux sociétés domestiques, du chasseur au guerrier, mais bien d'avantage au fait qu'elles sont à la recherche des causes sociologiques permettant de rendre compte de l'entreprise historique de l'homme mâle de mise en situation de dépendance des femmes, du processus de mise en situation tactique d'infériorité. Il s'agit avant tout d'analyser un rapport social entre le groupe des femmes et celui des hommes. Or ce rapport social ne peut s'expliquer en recourant à des différences de nature entre les hommes et les femmes, pas d'avantage en référant les femmes à la nature, les hommes à la culture.

Claude Meillassoux réfute le préjugé selon lequel la faiblesse physique des femmes expliquerait leur subordination. Ce préjugé relève de l'ethnocentrisme. « Pourtant l'image de la femme fragile bien qu'elle ne vaille que dans le cercle restreint des classes dominantes en occident, nous incite à considérer l'emploi des femmes dans les travaux de force et plus encore dans les activités guerrières comme incongru ou incompatible avec sa "nature" » (1986 : 111). Il convie les chercheurs à une observation moins sélective. Cette définition de la femme, inférieure parce que

physiquement faible, s'avère toute relative. Le colonisateur en manque de main-d'œuvre enrôle sans état d'âme, des femmes pour effectuer les travaux forcés nécessitant force et résistance physiques.

« La "faiblesse physique" des femmes, qu'on donne souvent comme étant à l'origine de leur condition inférieure, est plus probablement le reflet présent de leur faiblesse sociale et le produit d'une évolution séculaire qu'une infériorité naturelle » (FGC : 52 note 28). Il s'agit d'une définition ethnocentrique des femmes qui relève de l'idéologie et occulte la véritable nature des rapports sociaux de sexe.

Autrement dit la vulnérabilité des femmes est une vulnérabilité sociale. « La grande entreprise de l'homme (mâle) a été de s'emparer des fonctions reproductrices des femmes en même temps que de contenir le pouvoir qu'elles en tirent. À cette fin tout a été utilisé : la violence, la guerre, l'éducation, l'esclavage, la loi, l'idéologie, les mythes » (Meillassoux, 1979 : 365).

Certaines sociétés agricoles n'ont pu se reproduire que grâce à la violence organisée des hommes « ligués » nous dit Claude Meillassoux. « Ce mode de reproduction sociale par la violence pourrait être à l'origine historique de la soumission séculaire des femmes » (*ibid.* : 368). L'autorité masculine s'appuie sur la guerre « c'est-à-dire sur la violence, la force, la ruse, l'exploitation et souvent le meurtre » (FGC : 53). Il rejoint ici certaines féministes (Mitchelle, Rubin, Delphy, Tabet, Mathieu...). Considérer la violence comme préalable à la soumission participe de la critique des interprétations en termes de nature. « La violence contre le dominé ne s'exprime pas seulement dès que le consentement faiblit. Elle est avant » (Mathieu, 1985 : 225). Cette dernière propose de substituer au terme de domination celui d'oppression « Le terme oppression insiste sur l'idée de violence exercée, d'excès, d'étouffement... » (*ibid.* : 236). Il exprime de manière plus adéquate la relation de force et d'appropriation qui détermine socialement les femmes et les hommes. Elle ajoute « La violence principale est qu'il n'existe pas de possibilité de fuite pour les femmes dans la majorité des sociétés ».

La dépendance n'a rien à voir avec une quelconque faiblesse naturelle des femmes mais procède bien d'une construction sociale de la vulnérabilité des femmes. Elles ont été contraintes à la soumission.

La supériorité de l'homme s'est imposée par la violence. Elle est également construite entretenue par l'éducation. « Si la force n'est pas utilisée contre elles, elles sont soumises par le truchement des contes, des croyances, des mythes et des rites, au terrorisme religieux, aux superstitions, aux affres de la culpabilisation » (Meillassoux, 1979 : 369).

La genèse mythique de la domination masculine se retrouve dans de nombreux récits africains établissant l'inaptitude des femmes à exercer le pouvoir ; s'y retrouve également l'idée qu'il fut un temps où elles assuraient l'ordre social, sorte d'appel à la vigilance adressé aux hommes. « Les femmes peuvent battre les hommes sur leur propre terrain et parvenir à les dominer » (*ibid.* : 366).

Les mythes sont nombreux dans les sociétés africaines à rappeler au groupe des hommes que les femmes ne sont pas moins fortes, incapables d'assumer le pouvoir. Les mythes sont le produit du vécu, ne dérogeant pas à sa posture théorique Claude Meillassoux revendique une méthode socioculturelle, relevant du matérialisme historique, pour les expliquer. Il refuse de les considérer comme la projection structurale d'un déterminisme mental universel. Récurrence n'est pas preuve d'universalité, c'est-à-dire relevant de la nature, d'invariants. Les mythes sont liés à des périodes de l'histoire, à la caractéristique des rapports sociaux dans lesquels ils sont engagés.

Contrairement à un reproche qui lui a été fait il critique, avec vigueur et de manière réitérée, l'interprétation de ce qui relève de construit sociaux en termes de différence de nature. De telles interprétations n'étant qu'une des formes de justification de la subordination. « Cette condition de la femme, nous l'avons vu, n'est pas naturelle. Elle résulte des circonstances historiques changeantes toujours liées à ses fonctions de reproductrice » (FGC : 116).

Le souci théorique de Claude Meillassoux est de rendre compte des formes d'exploitation et de domination par les modes d'organisation économique et sociale.

Femmes et reproduction humaine

Pas plus que la constitution physique des femmes, leur capacité biologique de génitrices ne peut expliquer leur domination.

Les femmes ne sont pas des êtres fragiles que de valeureux guerriers auraient pour tâche de protéger. La seule spécificité des femmes est la gestation et l'allaitement. Ces capacités sont un enjeu de pouvoir mais « dans aucune société le fait de la procréation ne peut être pris comme point de départ "naturel" du rapport social élémentaire de maternité et moins encore de paternité » (Meillassoux, 1986 : 318).

Dans les années 1970 la question des rapports de reproduction est centrale dans les recherches féministes. C'est du traitement de cette question que dépend pour une part la compréhension des rapports sociaux de sexe tels qu'ils fonctionnent dans la majorité des sociétés. Mettre en évidence à travers l'analyse de sociétés nombreuses et variées le fait que ni le groupe homme ni le groupe femme n'occupent leurs places dans le système social en tant que reproductrice/reproducteur naturels mais sont reconnus conventionnellement comme tels c'est montrer que la reproduction n'est pas un processus naturel mais bien une entreprise politique.

« La reproduction des individus et leur prise en charge est l'objet d'un contrôle social qui domine l'ensemble des rapports sociaux » (FGC : 65). Il insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il s'agit d'une entreprise politique. « Ce n'est pas en tant que reproducteur "naturel" que l'homme tient sa place dans le système social, mais en tant que reproducteur social, reconnu conventionnellement comme tel » (Meillassoux, 1986 : 29). Les hommes se sont institués agents sociaux de la reproduction et ont tenu les femmes à l'écart de cette fonction. Le mode de filiation constituant un des éléments du contrôle de la reproduction, les femmes disparaissent en tant que vecteur de l'organisation sociale.

La comparaison entre sociétés domestiques et esclavage est tout à fait intéressante à cet égard. Dans la première « ce sont les capacités procréatrices des femmes libres qui sont appréciées chez l'épouse, sa soumission en tant que reproductrice entraînant comme corollaire sa soumission dans le travail. Dans l'esclavage en revanche, ce sont avant tout ses qualités de travailleuse et ses qualifications pour l'exécution de certaines tâches qui valorisent la femme » (*ibid.* : 110).

Dans les années 1970 les travaux des chercheuses féministes ont été décisifs dans la reconnaissance du caractère historique et social de la reproduction. Leurs analyses mettent en lumière les mécanismes sociaux de la reproduction biologique. Est alors travaillée la question de la sexualité des femmes et de son contrôle.

G. Rubin (1999) propose d'autonomiser le domaine constitué par la sexualité, le genre et la procréation. Elle le nomme système de sexe et de genre (*sexe gender system*).

Engendrer est une exigence sociale. « La finalité principale de la sexualité est déterminée par une exigence sociale... celle de la reproduction biologique » (N. Échard, 1985 : 38).

Dans de nombreuses sociétés la sexualité des femmes est assignée à la reproduction.

N. Échard, analysant la sexualité des femmes hausa en Ader, Niger, montre comment « son traitement symbolique et idéologique aboutit à la constitution de marqueurs d'inégalité ou de différenciation, utilisés comme tels en d'autres lieux de la société » (*ibid.* : 38).

« Ainsi ce ne sont pas les rapports sociaux de sexe dans leur globalité qui servent de "matrice" à la construction et à la légitimation de rapports inégalitaires mais l'usage de marqueurs qui, bien que s'originant tous à la sexualité des femmes en sont dissociés avant d'être dispersés et utilisés ici ou là selon les besoins d'une société fortement hiérarchisée » (*ibid.* : 56).

P. Tabet, notamment, s'appuyant sur de nombreuses données ethnographiques, insiste sur le fait que « tout moment de la séquence reproductive est un terrain possible de décision, de gestion, de conflit. Apprentissage du coût, contrainte au devoir

conjugal, surveillance de la fécondation, de la grossesse et de l'accouchement, allaitement sont l'occasion d'intervention sur la sexualité des femmes. La reproduction "en tant que système de contrôle et de manipulation devient ainsi le pivot de tout rapport entre les sexes" » (1985 : 113).

« Je revendique le caractère entièrement social, et totalement intégré dans les rapports sociaux et les rapports de sexe, de la reproduction humaine » (*ibid.* : 66). Le caractère social de l'activité reproductrice conduit à s'interroger sur la nature de cette activité sociale. Peut-on la considérer comme un travail ? Elle répond par l'affirmative. Il s'agit « d'un travail socialement organisé » (*ibid.* : 67).

La reproduction analysée comme un travail devient alors compatible avec une analyse en termes d'exploitation. « L'analyse marxienne des rapports de production et du travail exploité peut s'y appliquer » (Mathieu, 1985 : 15).

On comprend l'enjeu de ce débat pour les féministes. Opposer système de production et système de reproduction, ce dernier étant considéré comme lié aux rôles physique des sexes dans la procréation et opposé au concept de système de production amène à considérer les luttes des femmes comme secondaires par rapport à la lutte anticapitaliste.

Claude Meillassoux constate la possibilité que coexistent dans une même formation sociale plusieurs modes de production ; il n'oppose pas, nous l'avons vu, ces deux systèmes, il cherche à en comprendre les formes d'articulation dans des sociétés historiquement situées.

Il en va de même pour les tâches domestiques. Elles sont l'expression d'un rapport social et non des faits de nature.

Du travail des femmes

Le mouvement de libération des femmes revendique que le travail accompli par les femmes au sein de la famille soit reconnu comme tel. N'ayant pas de valeur marchande, les tâches domestiques n'étaient pas considérées comme un travail. Elles étaient appréhendées au mieux du point de vue de leur répartition

entre les sexes « une division "technique" ou "naturelle" ce qui évitait de voir qu'il existe des rapports de pouvoir entre les sexes » (Mathieu, 1991 : 119). Contrairement à ce qui lui a été reproché à l'époque (Edhom, Harris, Young, *op. cit.*) Claude Meillassoux ne néglige pas la division sexuelle du travail à l'intérieur des unités de production agricoles. S'il accorde plus d'importance à l'appropriation des femmes par le truchement de la reproduction, il ne néglige aucunement les femmes en tant que productrices.

« En vérité, rien dans la nature n'explique la répartition sexuelle des tâches, pas davantage que des institutions comme la conjugalité, le mariage ou la filiation paternelle. Toutes sont infligées aux femmes par la contrainte, toutes sont donc des faits de civilisation qui doivent être expliqués et non servir d'explication. Cette répartition est consécutive à la soumission préalable de la femme et non à d'imaginaires capacités distinctes » (FGC : 41).

La non reconnaissance des activités domestiques comme travail participe de la non reconnaissance sociale des femmes.

« Être homme ou femme dans n'importe quel système social c'est se voir reconnaître certaines fonctions et prérogatives liées aux notions culturelles de féminité ou de masculinité. Certaines sont purement conventionnelles ou circonstancielles comme ce qui ressort de la répartition des tâches : rien ne dispose naturellement les femmes, par exemple, à des tâches domestiques pas davantage que les hommes aux activités militaires » (Meillassoux, 1986 : 110).

Il observe que dans l'ensemble des sociétés africaines les femmes accomplissent un plus grand nombre de tâches que les hommes et travaillent plus d'heures que ces derniers. Leur apport économique est considérable.

Je me souviens de son courroux lors d'un jury de DEA contre une jeune étudiante, par ailleurs fort scrupuleuse lors de ses recueils de données, pour n'avoir pas mesuré avec précision le temps consacré par les femmes à leurs différents travaux quotidiens (approvisionnement en eau potable pour l'ensemble de la maisonnée, préparation de la nourriture des enfants et des hommes adultes, lessive mais aussi travaux agricoles). Il souhaitait la mesure

précise de ce que les femmes produisaient et de ce qu'elles recevaient. Pour lui aucune hésitation à qualifier ces tâches de travail, y compris aujourd'hui le travail effectué au sein de la famille. Il pense là encore en termes d'articulation de plusieurs organisations sociales et ne recule pas à considérer que ce travail « dévalorisé » (Falquet, *op. cit.*) participe de l'exploitation des femmes.

« Les femmes sachant tout faire, la cuisine comme la guerre, et même les enfants, leur exploitation peut être fort étendue et fort subtile... elles sont exploitables, au gré des souverains... » (*ibid.* : 19).

Femmes classe sociale

Dans les sociétés agricoles les femmes sont exploitées et constituent une classe contrairement aux cadets. « La subordination de la femme la rend susceptible de deux formes d'exploitation : exploitation de son travail... ; exploitation de ses capacités procréatrices... incapacité pour la femme d'acquérir un statut à partir des rapports de production. La femme, en effet, malgré la place dominante qu'elle occupe aussi bien dans l'agriculture parfois que dans les travaux domestiques n'est pas admise au statut de productrice... Marx avait donc raison de considérer que les femmes constituaient sans doute la première classe exploitée. Encore faudrait-il distinguer différentes catégories selon les fonctions qu'elles sont susceptibles de remplir à chaque âge et qui ne les situent pas toutes dans les mêmes rapports d'exploitation et de subordination... Les recherches faites dans cette direction, qui mettraient à jour les mécanismes et les variantes de cette exploitation, n'ont pas encore été faites. Il faudrait aussi remettre en cause les thèses d'Engels sur "la défaite historique du sexe féminin..." » (FGC : 119-121).

Le reproche que font Edholm, Harris, Young dans un article datant de 1977 est pour le moins étonnant. « Poser comme seul mode d'explication de l'ensemble des modes de contrôle sur les femmes, le contrôle de la reproduction humaine et de la reproduction de la main-d'œuvre surcharge le concept et le rend

peu convaincant... Il (Meillassoux) ne différencie pas le contrôle sur les femmes en tant que reproductrices biologiques ou en tant que moyen de contrôler la main-d'œuvre » (1977 : 48).

Il ne suppose pas contrairement à ce qui lui est également reproché dans le même article que les femmes « sont demeurées pour toujours muettes et incapables de protester. Des exemples de ce problème nous sont fournis par Engels, qui clôt pratiquement sa discussion de la question des femmes en proclamant la "défaite historique universelle du sexe féminin"... et par Meillassoux, qui semble supposer que les femmes, après avoir été violées et subjuguées par la force à une étape donnée (hautement contestable), sont demeurées pour toujours muettes et incapables de protester » (*ibid.* : 38).

Nous l'avons vu tout au long de ce texte, on ne peut suspecter Claude Meillassoux de négliger les rapports sociaux de sexe, pas plus d'ailleurs que de refuser aux femmes la possibilité de s'unir afin de transformer ces rapports.

« L'opposition des femmes au système patrimonial pourrait être, au contraire, radicale, au point d'inverser les rapports de domination entre sexes, comme on le voit advenir, dans un contexte colonial, à travers un cas remarquablement analysé par R. Waast (1974) » (FGC : 124, note 13).

Pour Meillassoux l'hypothèse que le groupe des femmes puisse constituer dans son rapport au groupe des hommes une classe sociale n'est pas sans fondement théorique voire historique. Cette hypothèse est d'une importance capitale pour le mouvement de libération des femmes. Elle constitue une base commune à l'ensemble des femmes : leur exploitation domestique (Delphy, 2001 : 57).

Néanmoins, Claude ne s'est pas directement engagé dans le mouvement féministe pour de nombreuses raisons dont certaines rejoignent les critiques que lui ont portées certaines féministes radicales⁹. Dès lors que l'on reconnaît l'exploitation des femmes au sein d'un système de rapports sociaux spécifique, le patriarcat,

⁹ Cf. Delphy (2001 : tome 2, 231).

n'est-il pas logique de considérer le groupe des femmes comme constituant une classe sociale ? Une telle position exige pratiquement, socialement, un choix radical de « l'ennemi principal » compatible avec l'unité du combat féministe. Elle est théoriquement d'une logique implacable.

Or à propos de la coexistence du patriarcat et du capitalisme aujourd'hui Meillassoux, et c'est là une divergence d'importance avec les théories féministes radicales, estime que le patriarcat est en voie de disparition. « La lutte des jeunes et des femmes pour s'émanciper (pour progressiste qu'elle soit si elle se subordonne, pour la renforcer, à la lutte des classes) va objectivement dans le sens du développement social du capitalisme... si la famille patriarcale a jusqu'alors été le lieu privilégié et unique de la reproduction de la force de travail, si elle charrie encore souvent une idéologie répressive et autoritaire favorable à l'ordre capitaliste napoléonien et militaro-tayloriste elle lui est de moins en moins indispensable... L'État et l'entrepreneur capitaliste, déjà, s'insinuent dans les recoins les plus intimes de la vie privée » (FGC : 216-17). La famille est de moins en moins indispensable à l'ordre capitaliste. Autrement dit les luttes des femmes sont secondaires, elles dépendent des luttes de la classe ouvrière. Il rejoint en cela les positions marxistes dominantes.

L'essentiel de son engagement n'est pas là. Il réside, sans doute, dans sa capacité à mettre en évidence les mécanismes d'exploitation et de domination, à leur assigner des causes sociologiques c'est-à-dire les concevoir comme susceptible de changement.

Ouvert aux apports que les problématiques en termes de rapports sociaux de sexe ont constitué, de conserve, plus qu'on ne le reconnaît bien souvent, avec les recherches féministes, Claude appelait au développement de ces dernières. Elles ont pris aujourd'hui de l'ampleur : comment passer des femmes comme actrices aux femmes comme sujet ? se demandent les auteures réunies dans l'ouvrage *Une maison sans fille est une maison morte* édité par N. C. Mathieu.

Sous-développement, immigration, main-d'œuvre bon marché, domination, exploitation des femmes sont autant de questions qui se posent avec d'autant plus d'acuité qu'en relation avec la mondialisation impériale on assiste à une fragmentation des luttes qui peinent à trouver des référents communs : immigrés/prolétariat intégré, immigré/immigrée, race/classe/genre. Parcellisation, éclatement également sur le plan théorique des objets, des problématiques, les domaines de l'anthropologie se multiplient. Le retour du sujet, de l'historicité s'accompagne-t-il inexorablement d'une relégation des contraintes, des déterminismes sociaux-historiques, hors des problématiques de l'anthropologie ? Entre le cristal et la fumée¹⁰ les sciences sociales sont-elles condamnées à choisir ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADLER A., 1976. « L'ethnomarxisme vers un nouvel obscurantisme », *L'HOMME*, XVI(1) : 118-128.
- BALANDIER G., 1955. *Sociologie des brazzavilles noires*. Paris, PFSP.
- BONTE P., 1976. « Marxisme et anthropologie : les malheurs d'un empiriste », *L'Homme*, XVI(1) : 129-136.
- CATARINO C., MOROKVASIC M., 2005. « Femmes, genre, migrations et mobilités », *Revue européenne des migrations internationales*, 21(1).
- DELPHY Ch., 2001. *L'ennemi principal*. 2 tomes. Paris, Syllepse.
- DOSSE F., 1995. *Histoire du structuralisme II*. Paris, Livre de Poche.
- ÉCHARD N., 1985. « Même la viande est vendue avec le sang. De la sexualité des femmes, un exemple » in MATHIEU N.-C. (dir.), *L'arraisonnement des femmes*. Paris, EHESS : 37-58.

¹⁰ Expression employée par le biologiste et philosophe H. Atlan reprise par F. Dosse dans *Histoire du structuralisme II* (1995 : 542).

- EDHOLM F., HARRIS O. & YOUNG K., 1977. « Conceptualisation des femmes », *Nouvelles questions féministes*, 3 : 37-69.
- FALQUET J., 2009. « La règle du jeu. Repenser la coformation des rapports sociaux de sexe, de classe et de "race" dans la mondialisation néolibérale » in DORLIN E. (dir.) *Sexe, classe, race. Pour une épistémologie de la domination*. Paris, PUF.
- GUILLAUMIN C., 1992. *Sexe, race et pratique de pouvoir*. Paris, Côté-femmes Éditions.
- HERSENT M., ZAIDMAN C. (dir.), 2003. *Genre, travail et migrations en Europe, Cahiers du CEDREF*, Paris 7.
- KERGOAT D., 2009. « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », in DORLIN E. (dir.), *Sexe, classe, race. Pour une épistémologie de la domination*. Paris, PUF.
- KOFMAN E., 2004. « Genre et migration internationale : critique du réductionnisme théorique », *Cahiers du CEDREF*, Paris 7 : 81-93.
- MATHIEU N.-C., 1971. « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Épistémologie sociologique*, 11 : 19-39.
- MATHIEU N.-C., 1973. « Homme-culture et femme-nature ? », *L'Homme*, XIII(3) : 101-113.
- MATHIEU N.-C., 1977. « Paternité biologique, maternité sociale... » in MICHEL A. (dir.), *Femmes, sexisme et sociétés*. Paris, PUF : 39-48.
- MATHIEU N.-C. (dir.), 1985. *L'arraisonnement des femmes*. Paris, EHESS.
- MATHIEU N.-C. (dir.), 1991. *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, Côté-femmes Éditions.
- MEILLASSOUX C., 1977. « Fahrenheit 450,5 », *L'Homme*, XVII(1) : 123-128.
- MEILLASSOUX C., 1979. « Le mâle en gésine, ou de l'historicité des mythes », *Cahiers d'études africaines*, 19(73-76) : 353-380.
- MEILLASSOUX C., 1986. *Anthropologie de l'esclavage*. Paris, PUF.
- MEILLASSOUX C., 1990. « Chez eux et chez nous », *Hommes et Migrations*, 1131 (avril) : 29-32.

MEILLASSOUX C., 1992 [1975]. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, L'Harmattan.

MEILLASSOUX C., 1998. « Du bon usage des classes sociales », in SCHLEMMER B., *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*. Paris, Karthala.

OSO CASAS L., 2003. « Migrations et trafic de femmes latino-américaines en Espagne : service domestique et prostitution », *Cahiers du CEDREF*, Paris 7 : 162-187.

OUALI N., 2003. « Mondialisation et migrations féminines internationales : l'esclavage au cœur de la modernité », in HERSENT M., ZAIDMAN (dir.), *Genre, travail et migrations en Europe*. *Cahiers du CEDREF*, Paris 7 : 101-113.

QUIMINAL C., 1983. « De l'indigène à l'immigré : figures de la politique étatique de l'immigration » in BUCI-GLUCKSMANN C. (dir.), *La gauche, le pouvoir, le socialisme ; hommage à Nicos Poulantzas*. Paris, PUF.

QUIMINAL C., 1990. « Du foyer au village : l'initiative retrouvée », *Hommes et Migrations*, 1131 (avril) : 19-25.

QUIMINAL C., 1991. *Gens d'ici gens d'ailleurs*. Paris, Bourgois.

QUIMINAL C., 1998. « Familles, projets et capitaux » in SCHLEMMER B., *Terrains et engagements de C. Meillassoux*. Paris, Khartala : 285-292.

RUBIN G., 1999 [1975]. « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Cahiers du CEDREF*, Paris 7. Trad. N.-C. Mathieu.

SAINT-PÈRE J. H., 1925. *Les Sarakollé du Guidimakha*. Paris, É. Larose.

SCHLEMMER B. (dir.), 1998. *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*. Paris, Karthala.

TABET P., 1985. « Fertilité naturelle, reproduction forcée », in MATHIEU N.-C. (dir.). *L'arraisonnement des femmes*. Paris, MSH : 61-131.

TABET P., 1998. *La construction sociale de l'inégalité des sexes*. Paris, L'Harmattan.

Résumé

Dans les années 1970 les paradigmes marxiste, structuraliste, voire structuralo-marxiste sont dominants. Les recherches féministes s'affirment, les problématiques en termes de rapports sociaux de sexe se développent. La question des rapports de reproduction, de leur articulation avec les rapports de production ouvre de nouvelles interrogations, de nouvelles pistes de recherche en ce qui concerne le sous-développement, le système migratoire, l'organisation de la reproduction sociale. Cet article, hommage à l'œuvre de Claude Meillassoux, tente de restituer les exigences et la rigueur d'une pensée qui récuse toute explication en termes de nature ou de culture au profit d'une analyse des rapports sociaux et des situations historiques qui les produisent. Il insiste plus particulièrement sur l'importance pour Claude Meillassoux des concepts de reproduction sociale et de travail domestique pour expliquer la surexploitation et la domination des femmes.

Mots-clés : travail domestique, système migratoire, rapports de production, reproduction sociale, rapports sociaux de sexe.

Summary

Imperial Globalisation: Migration, Gender Relations, Exploitation and Domination

In the 1970s the Marxist, structuralist, structural-Marxist even, paradigms were dominant. Feminist research established itself more strongly and the definition of issues in terms of gender relations developed. The question of relations of reproduction and their articulation with relations of production opened up new questions and new research directions as far as underdevelopment, the migratory system and the organisation of social reproduction were concerned. This article, a tribute to the work of Claude Meillassoux, attempts to restore the intellectual standards and rigour of a form of thought that rejects all explanation in terms of nature or culture in favour of an analysis of the social relations and historical situations that produce them. It insists, in particular, on the importance for Claude Meillassoux of the concepts of social reproduction and domestic work to explain the overexploitation and domination of women.

Key-words: domestic work, migratory system, relations of production, social reproduction, gender relations.

* * *

LES STRUCTURES ALIMENTAIRES DE LA PARENTÉ DE MEILLASSOUX

Jean-Luc PAUL*

Depuis Durkheim, l'affirmation du caractère social de la parenté est devenue un lieu commun en sciences sociales. Cependant, comme le fait remarquer Meillassoux dans son dernier ouvrage, « cette reconnaissance s'accompagne toujours d'une référence explicite ou implicite à ce qui reste convenu de considérer comme son essence : la connexion biologique, ou, selon le terme qui recueillera toutes les ambiguïtés de cette problématique, la consanguinité » (Meillassoux, 2001 : 13). « On suppose implicitement et sans autre explication que ces événements biologiques (la conception et l'engendrement) auraient la propriété immanente de créer des liens sociaux » (*idem* : 19).

La position de Zimmermann, dans un ouvrage par ailleurs excellent, illustre bien ce propos. Pour lui, c'est sur un donné biologique incontournable que se fonde la parenté socialement construite : « *Il est vrai que la parenté se fonde sur les réalités biologiques de la procréation, mais la société interprète, reconnaît ou non, sanctionne par des prescriptions ou des interdits, ce donné biologique (c'est moi qui souligne) : voilà pourquoi les relations de parentés sont essentiellement sociales* » (Zimmermann, 1993 : 12). Il ajoute plus loin, à titre de conclusion, « Qu'est-ce que la

* Université des Antilles et de la Guyane
Campus de Fouillole, BP 250, 97157 Pointe-à-Pitre
Courriel : jlpaul@univ-ag.fr

parenté ? Un système symbolique, à mon sens, un système de repérage social et affectif, mais un système ambigu dont les intéressés s'ingénient à relativiser le *fondement biologique* (c'est moi qui souligne) en créant la fiction d'une "vérité" – vérité de la filiation, vérité de la généalogie, vérité du couple conjugal » (*idem* : 224). Héritier adopte un point de vue similaire lorsqu'elle écrit que « c'est à partir d'un donné biologique élémentaire, qui ne peut pas ne pas être le même de toute éternité, que la pensée humaine a raffiné et symbolisé en explorant toutes les possibilités logiques de combinaisons paradigmatiques que ce substrat pouvait offrir, et élaboré les grands types de systèmes de parenté dont nous voyons actuellement les formes telles que l'histoire de l'humanité les a infléchies » (Héritier, 1996 : 54).

On pourrait évidemment multiplier les citations pour montrer combien le diagnostic de Meillassoux est fondé, mais les exemples les plus démonstratifs concernent sans doute les manuels destinés à la formation des jeunes générations d'anthropologues. Ainsi Ghasarian écrit que « la parenté sociale (ou l'usage social de la parenté) prime toujours sur la parenté physique » (Ghasarian, 1996 : 17) mais il considère clairement que c'est à partir des relations biologiques de parenté que se construit cet usage social. Ainsi : « la parenté biologique constitue le modèle pour les relations fictives » (*idem* : 220). La position de Deliége est encore plus marquée : « dans toutes les sociétés humaines, les relations biologiques sont des catégories élémentaires qui permettent à l'homme d'identifier et d'ordonner ses relations sociales [...] Lorsque des liens purement fictifs de parenté sont établis, ils ne contredisent nullement les relations biologiques mais prennent celles-ci pour modèle » (Deliège, 1996 : 8). Cette même affirmation du caractère fondamentalement biologique de la parenté, n'apparaît-elle pas également dans le glossaire proposé dans le numéro spécial de *L'Homme*, « Questions de parenté » ? D'une part, on y affirme que « consanguinité » exprime des liens « biologiques » là où « parenté » évoque des liens sociaux (Barry & al., 2000 : 723), d'autre part on y définit le groupe domestique comme une « unité sociale ayant des fondements résidentiels, économiques, rituels,

etc., constituée sur la base de relations de consanguinité ou d'affiliation » (*idem* : 726).

Oubliant un instant le véritable sens de l'expression *matérialisme historique*, on peut s'amuser de voir un anthropologue *matérialiste* comme Meillassoux défendre, contre ces auteurs, la détermination soi-disant fictive, c'est-à-dire sociale, des relations de parenté contre sa détermination en dernière instance matérialiste, c'est-à-dire génétique.

Meillassoux pense que la parenté n'est pas une caractéristique universelle des sociétés humaines. Elle serait alors naturelle. Comme tout fait social, la parenté est socialement fondée et, en bon « matérialiste historique », il pense qu'elle apparaît à un moment de l'histoire caractérisée par des conditions spécifiques de vie humaine. Si, comme il le propose en citant Guemple, « dire qu'une connexion sociale est un rapport de parenté suppose généralement un principe d'organisation généalogique, c'est-à-dire basé sur la consanguinité et l'affinité » (Meillassoux, 1994 : 139 citant Guemple, 1988 : 132), alors la parenté est un mode de sociabilité inventé par la communauté agricole domestique. La communauté agricole domestique, telle que l'a définie Meillassoux (1980), assure son renouvellement par un mode de recrutement qu'institutionnalise la parenté. Le fait biologique qu'une femelle *Homo sapiens sapiens*, comme toutes les femelles du règne animal, engendre des rejetons de la même espèce n'est pas le fondement de son statut de mère ni de l'appartenance automatique du rejeton à un groupe social donné. Le fait que la parenté de filiation manipule ce donné biologique-là ne signifie pas pour autant qu'il soit son fondement. Meillassoux considère qu'au sein de la communauté domestique ce sont les rapports de production propres à l'agriculture qui « créent des rapports viagers organiques entre les membres de la communauté » (Meillassoux, *idem* : 70) et que l'invention de la parenté assure la reproduction des rapports de production.

De nombreux ethnologues ont décrit des pratiques de filiation dérogoires au donné biologique de la parturition¹ dont la fréquence suggère la fragilité de l'hypothèse naturaliste. Mais le paradigme du fondement biologique en dernière instance de la parenté considère cette dérogation soit comme *l'exception qui confirme la règle*, soit comme une *fiction* s'inspirant de la réalité biologique socialement manipulée. Certaines situations exceptionnelles nécessiteraient donc qu'on détourne la filiation de son fondement biologique pour assurer la survie d'un groupe, la reproduction sociale d'une catégorie, etc. Il en irait ainsi, par exemple, de l'adoption. Je propose une modeste contribution au débat en analysant certaines pratiques de *filiation dérogoire* (à son prétendu fondement biologique) au sein d'une population Bantu matrilineaire avec pour objectif de chercher une réponse à la question suivante : la dérogation est-elle ici une simple exception qui confirme la règle ou une fiction s'inspirant de la réalité biologique, ou bien permet-elle sinon de confirmer définitivement du moins de conforter la position théorique de Meillassoux sur les fondements de la parenté de filiation ?

L'analyse qui suit se base sur des événements particuliers qui se sont déroulés durant la fin de la période précoloniale et ont été transmis oralement jusqu'à nous. Les textes ont été recueillis directement par l'auteur en 1995 et en 2002. Bien entendu, leur interprétation mobilise également la connaissance générale du système social luguru et quelques précisions sont ici nécessaires. Les Waluguru sont ceux des membres de la population bantu matrilineaire de Tanzanie orientale qui résident au sein des Monts Uluguru² (Beidelman, 1967), massif montagneux au relief accidenté qui culmine à 2 700 mètres d'altitude et couvre une surface d'environ 1 800 kilomètres carrés. Ce sont des céréaliculteurs qui

¹ Celle de la mère en matrifiliation, celle de l'épouse du père en patrifiliation.

² Fouéré fait remarquer à juste titre le caractère quelquefois maladroite de l'usage que je fais de l'ethnonyme luguru (Fouéré, 2006). N'ayant pas encore trouvé de substitut, il faut le considérer ici comme un simple terme locatif : les gens qui habitent les Monts Uluguru.

maîtrisent la métallurgie et pratiquent une agriculture de défriche-brûlis au sein de la forêt claire. Le peuplement des Monts Uluguru a débuté au cours du XVIII^e siècle et les mouvements migratoires ont perduré pendant tout le XIX^e siècle. Ces migrations étaient le fait de matrilignages associés par paires issues de matriclans affins³. Ces paires occupèrent les nombreux bassins versants des Monts Uluguru, chaque bassin versant représentant une aire matrimoniale, c'est-à-dire un ensemble de matrilignages, en général de l'ordre d'une douzaine, au sein duquel s'effectuait la quasi totalité des échanges matrimoniaux. En période précoloniale, et jusqu'à un certain point encore aujourd'hui, chaque aire matrimoniale était très largement dominée par les matrilignages de deux matriclans affins pionniers. Les matrilignages étaient distribués en groupes domestiques, chacun d'une cinquantaine de personnes, constitués d'une sororie et des époux de ces femmes. À un groupe domestique correspondait un hameau. Les relations affines étant bilatérales, ces époux étaient eux-mêmes issus, sinon d'un même matrilignage, du moins de divers matrilignages d'un même matriclan (Vermunt, n.d. ; Paul, 2003). Ce très rapide survol du système social luguru, et notamment la référence à l'affinité bilatérale, est indispensable à la compréhension des textes qui suivent.

Du point de vue de l'analyse des fondements biologiques de la parenté, la situation gynécostatique luguru est particulièrement intéressante. Ici, la filiation s'enracine dans l'idéologie du ventre (*tombo*). On appartient au même matrilignage lorsqu'on est issu du même *tombo* et, au sein de celui-ci, on distingue les *tombo* en fonction du degré d'aïnesse (*litombo likulu*, *litombo lya kati*, *litombo*

³ Chez les Waluguru, le matriclan est exogamique. Il regroupe des individus qui se considèrent de même ascendance en ligne matrilineaire. Généralement, celle-ci est supputée et aucune généalogie, réelle ou mythique, ne vient la démontrer. Seuls des devoirs de solidarité et d'hospitalité assez lâches lient les individus d'un même matriclan. Les véritables relations organiques ne se nouent qu'entre individus appartenant au même matrilignage. Celui-ci est associé à un territoire et se caractérise par sa cohésion politique et économique. Il est constitué des descendants en ligne matrilineaire d'une aïeule connue.

lidodo : le grand ventre, le ventre intermédiaire et le petit ventre). On pourrait reprendre les termes dans lesquels Poewe présente cette idéologie pour les Luapulans : « In Luapula womb is part of the normative structure and stands for, or is associated with, the values of inclusiveness, a common identity and hence equality ; regeneration, a sense of abundance and hence unrestricted access to nature's resources. Luapulans use this symbol, and all that it stands for, when they claim their rights to the basic resources of life » (Poewe, 1981 : 58). Or, la parturition est sans conteste le seul fait *naturel* de la reproduction humaine qui s'impose directement à l'observation. Lorsque la filiation se réclame de ce fait-là, par opposition à la paternité par exemple, la fiction devient quasi impossible et les dérogations à la règle apparaissent systématiquement comme des exceptions qui la confirmeraient.

Le remplacement

Le premier témoignage traite d'un cas de remplacement, c'est-à-dire de la substitution d'une personne, défunte à la suite d'un accident ou d'un meurtre, par une autre qui se retrouve investie du statut et de la condition du défunt et qui, se faisant, abandonne son ancien statut et son ancienne condition. Il a été recueilli en 1995 auprès de Masesa à Msongozi, au pied du versant ouest des Monts Uluguru. Masesa est membre d'un matrilignage du matriclan des Wakalagale auquel est associé, depuis le peuplement initial, le matriclan affiné des Wanyagatwa.

Mon aïeule m'a expliqué comment « Enfant de Widi » prit une femme de son matrilignage, « Fille de Mgoli », la cadette, et la donna aux Wanyagatwa. Voici la raison pour laquelle il la donna... Il y avait un homme appelé Migoha. Il avait pris une épouse chez les Wanyagatwa et il avait engendré. Il avait un jeune enfant et son épouse était enceinte. Il alla cultiver en coup de main pour de la bière. Je ne me souviens pas qui avait préparé cette bière. Lorsqu'il rentra, il revint avec unealebasse de bière. Il la confia à son épouse en lui disant de la déposer à l'intérieur pour lui et qu'il allait garder les chèvres. Il s'en alla, il prit les chèvres. De son côté l'épouse avait pris la bière mais son enfant, celui qui avait été sevré, après avoir vu la bière pleurnichait pour en boire. Elle prit de la bière et lui en

donna. L'enfant but de la bière. Lorsque le père revint et qu'il finit d'attacher ses chèvres, il voulut boire sa bière :

– Donne-moi ma bière.

Il s'aperçut qu'elle avait diminué et lui dit :

– À qui as-tu donné de ma bière ?

– Je n'en ai donné à personne, seulement à l'enfant qui pleurnichait pour en avoir.

– C'est faux, tu as dû en donner à un autre homme !

Il s'ensuivit une querelle. Il la gifla une première fois et une seconde fois et elle tomba. Une fois tombée elle lui dit :

– Tu vois dans quel état je suis et aujourd'hui tu me frappes !

Je vais le dire à mon doyen.

Elle se leva sur le champ. Là où on avait construit la maison, il y avait une pente abrupte. Elle commença à la gravir. Son époux lui saisit la jambe :

– Où vas-tu ? Laisse, que cette histoire se termine ici !

Alors qu'il parlait, la femme tomba à terre. Elle tomba à terre et une femme enceinte n'a pas de force. Il s'avéra qu'il l'avait tuée. Elle ne se releva jamais. Lorsque les Wanyagatwa eurent vent de l'affaire, un aîné nommé Chonyonyoke sortit avec l'intention d'aller tuer la grand-mère maternelle de Migoha. Il arriva à proximité de la maison, armé de son couteau, pour transpercer la grand-mère qui était à l'intérieur. Par chance la femme regardait vers le sentier et le vit venir d'un pas décidé avec son couteau. Elle ouvrit la porte vers l'intérieur et se cacha derrière. Lui rentra brusquement à l'intérieur, la chercha et ne la trouva pas. En sortant de la case, Chonyonyoke se trouva nez-à-nez avec son « oncle maternel classificatoire », l'époux de la femme qu'il voulait tuer. Lorsque ce dernier vit son cadet sortir de sa maison avec un couteau, il lui dit :

– Qu'as-tu fait à l'intérieur ?

– Je n'ai rien fait. Je n'ai pas vu la maîtresse de maison.

Le maître de maison ne le crut pas :

– Ce n'est pas vrai ! Qu'as-tu fait avec un couteau à l'intérieur ? Et pourquoi es-tu venu ici avec un couteau ?

La femme à l'intérieur prit peur, elle pensa qu'ils allaient s'entretuer entre Wanyagatwa. Elle sortit immédiatement et dit :

– Mon cher je suis ici. J'ai pris peur quand je l'ai vu venir en chemin.

L'aîné laissa partir son cadet, et lui dit d'aller. On considéra l'affaire et il s'avéra que les Wakalagale devaient donner une personne. C'est ici qu'ils prirent la sœur de Fille de Mgoli. Ils allèrent la rendre aux Wanyagatwa. Ils la donnèrent au Mnyagatwa en disant :

– Votre cadette est morte, voici votre cadette !

Elle avait un enfant sur le dos. Ils payèrent la dette de sang.
Ainsi elle demeura là-bas.

J'ai enregistré plusieurs récits dont le déroulement est similaire. Un homme est responsable, volontairement ou non, de la mort de son épouse. Apprenant le décès, un des hommes du matrilignage de la défunte s'enflamme et décide de venger cette mort sur le champ. La vengeance est dirigée vers l'un quelconque des membres du matrilignage du responsable de l'homicide. Avant qu'elle ne soit accomplie, un ou plusieurs anciens/anciennes⁴ s'interposent. Un conseil réunissant les deux matrilignages affins concernés décide alors des modalités de règlement de l'affaire. Le meurtrier n'est pas puni personnellement, mais son matrilignage doit remplacer la défunte en offrant au matrilignage de celle-ci une jeune femme. À partir de ce moment, la jeune femme perd son ancienne identité. Elle n'est plus membre du matriclan d'origine, mais devient membre à part entière du matriclan de son matrilignage d'accueil. Ce changement d'identité sociale a des conséquences immédiates et spectaculaires. Le caractère bilatéral de l'affinité luguru a en effet pour conséquence qu'une relation incestueuse la veille non seulement ne l'est plus, mais, au contraire, s'impose. Des hommes, qu'hier la femme considérait comme des « frères classificatoires » aînés ou cadets, des doyens (*sekulu*, *wehwa*, *watumba*, *kolo*), deviennent aujourd'hui des époux potentiels (*watzengele*, *wagongo*) et demain l'un d'entre eux sera un époux réel (*mulume*). Des hommes qui hier étaient des époux potentiels et dont l'un d'entre eux était un époux réel deviennent aujourd'hui des frères classificatoires ou des aînés (*sekulu*). Des femmes hier du matriclan affiné (*shangazi*) sont aujourd'hui des mères (*mai*) et des sœurs classificatoires (*lumbu*). Ainsi se conclut un autre récit :

Elle ne faisait plus partie du matriclan des Wamwenda, son matriclan était désormais celui des Wamatze. Il prit cette jeune femme et lui donna un autre époux et elle engendra. Après avoir engendré, le

⁴ Les noms communs swahili n'ont pas de genre. Le plus souvent, seul le contexte permet, le cas échéant, de préciser le sexe des protagonistes du récit.

matrilignage se développa. Ce n'était plus un matrilignage des Wamwenda. Ce matrilignage-là, de quel matriclan était-il ? Du matriclan des Wamatze⁵.

L'importance qu'on accorde au remplacement d'une femme défunte par une autre femme trahit sans doute la précarité démographique des communautés de faible taille, leur obsession du nombre. En situation matrilineaire et matrilocale particulièrement, la perte d'une femme ne peut être compensée, comme en situation patrilinéaire, par l'échange matrimonial différé. Doit-on conclure ici qu'à situation exceptionnelle mesure exceptionnelle et qu'on se trouve effectivement dans le cas d'une exception qui confirme la règle ? Les récits ne permettent pas d'écarter cette explication non plus qu'ils n'y apportent un déni. La description d'autres pratiques de filiation dérogoire chez les Waluguru enrichit le débat.

La mise en gage

Dans des situations de disette, une communauté mobilise généralement d'autres communautés au sein d'un réseau de parenté perpétuelle construit sur le matriclan et l'affinité bilatérale. Il apparaît que, dans certains cas, cette mobilisation n'est pas possible ou souhaitable et que la communauté décide alors l'échange d'une fillette contre de la nourriture. Là encore, les récits sont nombreux et leurs déroulements similaires. Une fillette est échangée contre de la nourriture. Le devenir de la fillette est simple. Après quelques années, il peut y avoir rachat, et la fillette, souvent devenue femme et mère, rejoint avec ses éventuels enfants son matrilignage d'origine. D'autres fois, elle reste définitivement dans le matrilignage d'accueil et en devient membre à part entière⁶.

Chez nous les Wang'amba, il y a des gens qui descendent d'une femme que mon ancêtre a prise d'un endroit appelé Nyingwa. Elle était du matrilignage des Wanzeru. On l'a prise parce jadis, quand tu voyais que la nourriture manquait, tu échangeais une nièce contre

⁵ Kizingo, Kinyovi (Bunduki), août 2002.

⁶ L'accession au décanat du matrilignage d'accueil de la progéniture d'une femme ainsi adoptée n'est pas rare.

quelque nourriture. Mon ancêtre en a fait sa nièce et il l'a mariée. Et sa nièce est restée, elle a engendrée et son lignage a grandi⁷.

Ici, contrairement aux récits de remplacement, l'équivalence qui est posée n'est pas une équivalence femme/femme mais femme/nourriture. Mais cette équivalence renvoie-t-elle à une réification de la personne qui prédisposerait les sociétés africaines à l'insertion dans le commerce de traite (Kopytoff, 1988) ou bien évoque-t-elle les structures alimentaires de la parenté de Meillassoux (1980 : 82-96). Un troisième récit permet de prolonger la réflexion.

La poignade⁸

Nous venons de Lusungi dans ce canton de Mgeta. C'est la véritable origine de mon aïeule qui dut la quitter à cause d'un brigand. Il l'attacha, la porta et la conduisit à Lugulu. Une fois à Lugulu, il resta avec elle peut-être quelque chose comme sept ans. Notre doyen, Mkubwa, décida de la chercher partout dans la région de Morogoro. Par chance, il avait un compère qui résidait dans la montagne, du côté de Tangeni. Comme il lui rendait visite, il l'interrogea en lui expliquant :

– Compère, j'ai des ennuis. Un de mes nièces est perdue ! Si tu te déplaces mon cher, aide-moi, là où tu te trouveras.

Il est vrai que parmi les endroits que je parcours dans les Monts Uluguru, il y a une femme qui ne sait pas d'où elle vient. L'homme l'a volé et l'emploie là-bas. Elle a déjà engendré des enfants.

– Compère, renseigne-toi encore. Ma nièce s'appelle une-telle. Renseigne-toi !

Il lui précisa que la femme était du clan des Wayingu.

Notre ancien retourna chez lui. De son côté, son compère se mit en route pour aller à Lugulu. Une fois arrivé à Lugulu chez son ami, il le questionna :

– Mon ami, tu disais qu'il y avait une femme étrangère ici. Cette femme étrangère, de quel clan est-elle ?

– Cette étrangère, elle est du même clan que moi. C'est une Muyingu. Elle vient ici pour bavarder.

– Elle vient ici pour bavarder ? Alors, tu pourras la faire venir pour moi ?

– Je l'appellerai puisque tu le veux.

⁷ Fabiani Goha, Nyandira le 07/03/95.

⁸ Poigner : s'emparer d'un individu errant pour le faire captif (Meillassoux, 1986 : 330).

L'ancien l'appela et la femme vint jusqu'à eux. Il lui demanda son nom et elle lui expliqua son nom.

– Quel est ton clan ?

– Je suis une Muyingu.

– Merci commère, j'ai entendu tes paroles. Mais souviens-toi que ton *mjomba*⁹ te cherche.

– Mon *mjomba* me cherche ? Tu connais donc mon *mjomba* ?

– Ton *mjomba* c'est Mkubwa.

– C'est vrai, Mkubwa est mon *mjomba*. Où est-il à présent ?

– Il est retourné à Mgeta, mais toi reste tranquille !

La femme s'en retourna et l'ancien retourna chez lui. Il envoya des nouvelles pour dire à Mkubwa :

– Compère, ta nièce que tu cherchais, je l'ai trouvée. Elle est dans les environs de Lugulu.

Mkubwa ayant reçu ces nouvelles, il envoya un message :

– Dis-lui de renvoyer ma nièce. S'il ne le fait pas je porterai la guerre chez lui, je viendrais le frapper.

Il fallut que le compère reprenne la route de nouveau pour Lugulu. Il arriva chez son hôte et lui demanda de faire venir celui qui avait épousé la femme venue de Mgeta. L'homme vint jusqu'à eux.

– Mon cher, je suis chargé d'une mission. Le *mjomba* de cette femme la cherche depuis des années. Maintenant, il sait que sa nièce est ici. Il a décidé de venir porter la guerre, de venir te frapper si tu ne renvoyais pas sa nièce.

– C'est vrai. Cette femme je l'ai rencontrée en chemin et je l'ai enlevée. Mais bien que je l'ai enlevée, j'ai déjà eu quatre enfants. Ainsi, s'il veut la récupérer, qu'il paye mon travail, les soins que j'ai apportés à ces enfants.

Le compère dut rentrer chez lui et envoyer des nouvelles à celui qui l'avait chargé de la mission :

– Ton message a été bien reçu. Une chose seulement, il veut que tu le payes avant de prendre tes neveux et nièces. Une chèvre.

Notre ancien Mkubwa se saisit d'une chèvre et prit la route jusqu'à Tangeni chez son ami. Ils allèrent ensemble à Lugulu.

– Ma nièce, comment es-tu arrivée jusqu'ici ?

– C'est lui qui m'a enlevée sur le chemin. Il m'a attachée et m'a portée. Quand il est arrivé loin devant, il m'a détachée et m'a dit de marcher devant. Moi je ne savais pas d'où je venais ni où j'allais. Le chemin de la maison je ne le trouvais pas. Mais il m'a donné quatre enfants.

– Est-ce vrai (s'adressant au voleur) ?

– C'est vrai ! Tu dois me payer une chèvre.

⁹ Oncle maternel classificatoire.

Notre ancien donna une chèvre. Elle fut reçue devant le doyen du village. Mkubwa prit sa nièce et ses enfants et retourna avec eux jusqu'à Lusungi. À l'époque où elle fut enlevée, la fillette avait déjà les seins remplis. Le voleur s'appelait Mboga.

L'équivalence individu/nourriture est ici explicitement présentée comme une équivalence individu/travail, un travail de production de la nourriture nécessaire à la production de la personne. Bien que la menace d'une intervention violente convainque l'auteur de la poignade de restituer sa victime et les enfants qu'elle a engendrés, le remboursement du travail qu'il a fourni à l'élève de ceux-ci est accepté spontanément. Si la poignade a brisé le cycle viager qui fonde l'insertion dans l'édifice de parenté de l'adelphie de naissance, il en a ouvert un autre, certes tronqué, dans l'adelphie d'accueil. Un lien organique s'est tissé, par le travail de production, entre la femme et ses enfants d'une part, et le *poigneur* d'autre part, qui est un lien de parenté alimentaire. Il semble à tous les protagonistes qu'il doit être dénoué en effaçant, au moins de manière symbolique, cette dette de vie¹⁰. La manière dont les Waluguru envisagent le droit d'un homme à prétendre au mariage corrobore encore cette interprétation *alimentaire* de la parenté.

Le mariage luguru

Lorsqu'un adolescent quitte son hameau d'origine où résident les femmes de son matrilignage, il est accueilli par son *kolo* (oncle maternel classificatoire) dont il devient le gendre. Le respect qu'il doit à son aîné, l'autorité que ce dernier exerce sur lui se justifie, dans l'idéologie luguru, par le fait que le *kolo* s'est épuisé au travail (*kupfa tsingodi*¹¹). C'est ce travail-là qui s'actualise dans la production d'une épouse. Une fois accueilli, l'adolescent passera de longues années à travailler dur, sous la pression conjugquée de son

¹⁰ Voir Meillassoux (2007) qui offre un développement intéressant sur l'idée de dette de vie.

¹¹ La métaphore utilisée, *kupfa tsingodi*, signifie : s'épuiser (à fendre) le bois. Les hommes sont en effet responsables de l'alimentation du foyer en bois de chauffe. Comme on le voit dans le témoignage suivant, c'est avant tout la responsabilité des cadets.

kolo et de son épouse, afin de conduire sa promise, une fillette ou quelquefois même une grossesse dont il espère l'issue favorable, à l'âge de femme.

Nos anciens nous ont dit petit, ton travail c'est de fendre le bois, de fendre le bois encore et encore. Enfin une enfant est arrivée et tu te réjouis. Tu continues à fendre le bois pour qu'on chauffe l'eau pour laver (le bébé) ton épouse. Ils te disent : « reste tranquille, attends ». Tu te tiens tranquille et ils la tiennent, la voilà qui marche maintenant. Tu te tiens tranquille, tu continues à supporter (le travail) et encore tu prends soin de la petite enfant.

Le fiancé est chez toi, il apporte le bois, il cultive, on lui prépare de la nourriture mais il mange et se retire [...] Ses affins l'emploient à tous les travaux, il cultive, il apporte le bois, il fait tout ce qu'on lui demande jusqu'au jour où la bière de l'initiation (de la fillette) est brassée.

Comme chez les Makuwa du Mozambique, une population culturellement très proche des populations de Tanzanie orientale, par l'affinité les hommes s'insèrent en *miroir* dans l'édifice social féminin (Geffray, 1990). Cette insertion, indispensable à la maturation sociale de l'homme, se justifie clairement par la participation à la production nécessaire à la reproduction de la vie, singulièrement de la vie des épouses. Empruntant son idéologie à la parenté de filiation des femmes, la justification des liens générationnels qui s'instaurent entre les époux se trouve dans l'effort de production de la provende qui a contribué à la production de la vie des épouses. Or, il pourrait en aller autrement puisque, dans la plupart des cas, le genre d'un homme est issu de son matriclan d'origine. Il est issu d'un même ventre et cette origine commune pourrait constituer elle aussi une solide justification idéologique.

Conclusion

S'il est raisonnable d'écrire que les relations de parenté luguru sont, dans la grande majorité des situations, en étroite corrélation avec les connexions biologiques, cette corrélation ne signifie pas causalité. Il me semble au contraire qu'est ici validée l'hypothèse de Meillassoux selon laquelle le recrutement automatique, au sein de la communauté domestique, du rejeton d'une femme est son inscription dans le cycle d'avance/restitution institué par l'activité

agricole. Le travail investi dans la production des producteurs est ici décisif. Que le fait biologique de la parturition soit annexé par la logique sociale n'en fait ni le fondement ni le modèle de la parenté de matrifiliation. Ce qui fait le parent par filiation, ce n'est pas la reconnaissance du fait biologique qu'on est sorti d'un même ventre mais que ce ventre a été nourri par la communauté, que l'enfant qui est sorti de ce ventre a été nourri et élevé par la communauté. Ici se manifeste la détermination par les relations sociales de production de la parenté de filiation au sein de ces communautés.

Pour revenir à des considérations plus générales, Meillassoux remarque que les connexions biologiques fondent d'autant moins la parenté qu'elles ne sont pas consciemment mobilisables par les sociétés ne disposant pas des connaissances théoriques et des moyens méthodologiques de la génétique moderne¹². Comme le montre Meillassoux « à partir de la seule connexion biologique observable, qui se limite à la parturition, il n'y a d'autre rapport "naturel" (ce qui ne veut pas dire "social") que celui de la génitrice à la progéniture, rapport qui ne se prête à aucune combinatoire » (Meillassoux, 2000 : 48). Dans ce cadre, prétendre que les connexions biologiques fondent la parenté revient à proposer une cause finale aristotélicienne, un déterminisme inné, une biologie infuse. Comme bien souvent, la naturalisation des faits sociaux relève d'une tentative consciente ou inconsciente d'universalisation d'un système de valeurs historique. « Le positivisme biologique

¹² On peut se convaincre que l'anthropologue moderne lui-même a quelques difficultés à mobiliser les connexions biologiques en consultant les pages que Zimmermann consacre au sujet (1993 : 15-26). Sur la base de travaux très anciens, cet auteur se hasarde imprudemment à mettre en parallèle, d'une part, une chaîne généalogique (au sens des généticiens) à partir d'un seul et unique ancêtre commun d'un unique gène non porté par un chromosome sexuel et, d'autre part, les systèmes de parenté. Il me semble que le nombre de gènes d'un homme étant de vingt-cinq à trente mille et que, principalement dans le cas des populations « ethnologisées », le nombre d'ancêtres communs est élevé, on est en droit de douter du bien-fondé de la démarche.

ouvre la porte aux projections ethnocentriques, la nature humaine étant censée être la même partout » (Collard, 2001 : 235)¹³.

Les récits luguru nous confirment donc que la parenté, toujours sociale, ne se fonde pas sur les réalités biologiques ou sur des réalités tellement larges qu'elles n'ont aucun pouvoir heuristique. Elle y est nécessairement corrélée, ce qui est fort différent. La question n'est pas de savoir si les femelles des humains parturient et comment ce fait de parturition détermine les systèmes de parenté, la question est de savoir pourquoi, dans certaines conditions historiques, le rejeton d'une femelle d'humain devient son fils ou sa fille et qu'elle devient mère, par exemple. Que les rapports sociaux s'emparent de phénomènes biologiques est une évidence incontournable. Si la biologie impose un cadre de contraintes, dont la plupart des sociétés n'ont qu'une connaissance empirique, si les inventions sociales sont toujours nécessairement des combinaisons des possibles biologiques (belle proposition tautologique), considérés ceux-ci comme le fondement de l'organisation sociale conduit nécessairement à une impasse¹⁴.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BARRY L. S. et al., 2000. « Glossaire », *L'Homme*, 154-155 : 721-732.

BEIDELMAN T. O., 1967. *The Matrilineal Peoples of Eastern Tanzania (Zaramo, Luguru, Kaguru, Ngulu, etc.)*. London, International African Institute.

¹³ « The central features of the anthropological analytic scheme and presuppositions about kinship are remarkably similar to those of European culture (and its derivatives in North and South America, Australia, etc.). This is no accident, for so much social theory of the nineteenth and twentieth centuries seems to be little more than the systematic elaboration of the cultural presuppositions of those who formulate and use it » (Schneider, 1997 : 270).

¹⁴ « Physiology presents possibilities; it does not determine cultural elaboration » (Moore, 1988 : 30).

COLLARD C., 2001. « La théorie de l'échange, la biologie et la valence différentielle des sexes ; réponse à Françoise Héritier », *L'Homme*, 157 : 231-238.

DELIÈGE R., 1996. *Anthropologie de la parenté*. Paris, Armand Colin/Masson.

FOUÉRÉ M.-A., 2006. « Paul, Jean-Luc, *Anthropologie historique des Hautes Terres de Tanzanie orientale* » Cahiers d'études africaines, 182 : 476-482.

GEFFRAY Ch., 1990. *Ni père ni mère - Critique de la parenté : le cas makuwa*. Paris, Seuil.

GHASARIAN Ch., 1996. *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris, Seuil.

GUEMPLE L., 1988. « Teaching Social Relations to Inuit Children », in INGOLD T., RICHES D. & WOOBURN J. (eds). Oxford, Berg.

HÉRITIER F., 1996. *Masculin, féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.

MEILLASSOUX C., 1980 [1975]. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspéro.

MEILLASSOUX C., 1986. *Anthropologie de l'esclavage*. Paris, PUF.

MEILLASSOUX C., 1994. « La "parenté" inuit serait-elle sensible à la conception matérialiste de l'histoire ? », *L'Ethnographie*, 90(1) : 115-145.

MEILLASSOUX C., 2001. *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*. Lausanne, Éditions Page deux.

MEILLASSOUX C., 2007. « A chi dobbiamo la vita » in SOLINAS P. G. (ed.), *La vita in prestito : debito, lavoro, dipendenza*. Lecce, Argo : 31-44.

MOORE H. L., 1988. *Feminism and Anthropology*. Chicago, University of Minnesota Press.

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

POEWE K.O., 1981. *Matrilineal Ideology, Male-Female Dynamics in Luapula (Zambia)*. London, Academic Press Inc.

SCHNEIDER D., 1997. « Kinship », in BARFIELD Th., *Dictionary of Anthropology*. Oxford, Blackwell Publishers : 268-270.

VERMUNT C., s.d. *Uluguru History of the Clans: their Origin, Migrations and Arrival in the Mountains*. Polycopié, disponible à : Bishop's House, P.O. Box 640 - Morogoro, Tanzanie.

ZIMMERMANN F., 1993. *Enquête sur la parenté*. Paris, PUF.

Résumé

Dans son dernier ouvrage, Meillassoux démontre qu'en sciences sociales la plupart des auteurs, tout en reconnaissant son caractère social, continuent de considérer que l'institution de la parenté est basée sur un donné biologique. Cette étude de textes oraux luguru (Tanzanie) conforte le travail théorique de Meillassoux pour libérer les études de la parenté de tout déterminisme biologique.

Mots-clefs : Meillassoux, parenté, luguru, matrilineaire.

Summary

Meillassoux's alimentary structures of kinship

In his last book Meillassoux demonstrates that while recognizing its social character, most authors in the social sciences continue to consider that the institution of kinship is based on biological facts. This study of some Luguru oral texts (Tanzania) backs up Meillassoux's theoretical work to free kinship studies from biological determinism.

Key-words: Meillassoux, kinship, luguru, matrilineal.

* * *

MEILLASSOUX DE PRÈS, DE LOIN De la parenté à la mémoire collective des Inuit

Zsuzsa SIMONFFY*

Dans cette contribution, nous nous proposons de revenir sur l'importance que Meillassoux attache à l'étude de la parenté. Nous adopterons deux perspectives différentes mais complémentaires. La première conduit à replacer la parenté au cœur d'interrogations d'ordre méthodologique qui, dépassant les frontières disciplinaires, méritent ainsi une réflexion plus soutenue, alors que la seconde touche directement un champ du savoir relatif à une ethnie, les Inuit.

Meillassoux : une optique de généralisation

Si nous rappelons en premier lieu quelques points épistémologiques, c'est parce qu'ils nous semblent pertinents non seulement à la recherche ethnologique et anthropologique mais aussi à la recherche scientifique en général dans le domaine des sciences humaines et sociales. Dans la plupart de ses analyses, et surtout dans ses travaux qui traitent de la parenté, Meillassoux

* Université de Pécs. Ifjusag utja 6 – Pécs 7624, Hongrie
Courriel : zsffy@yahoo.fr

L'auteur de cet article participe au travail de l'équipe Théorie linguistique de l'Académie des Sciences en Hongrie. Contrat de recherche : Le problème de l'évidence dans la théorie linguistique (MTA 2006TKI65, directeur : András Kertész, université de Debrecen). Pour mener à bien ce projet, l'auteur a bénéficié du soutien de la FMSH de Paris, programme suivi Mellon : qu'elle soit remerciée ici.

nous semble soulever, tantôt de manière explicite, tantôt de manière implicite, la difficile question de l'opposition entre le regard intérieur et le regard extérieur de l'observateur. C'est précisément par ce biais que ses considérations peuvent s'intégrer dans un cadre de recherches beaucoup plus vaste que l'ethnologie et l'anthropologie.

En matière d'observation, il est indéniable que les propositions de Lévi-Strauss ont gagné du terrain. Nous renvoyons ici à celles qui conduisent à la distinction de deux approches ethnologiques : « [...] pratiquée par les membres mêmes de la culture qu'elle se propose d'étudier, l'anthropologie renonce à ses caractères distinctifs et se rapproche de l'archéologie, de l'histoire et de la philologie. Car l'anthropologie est la science de la culture vue du dehors, alors que les peuples qui accèdent à l'existence indépendante et prennent conscience de leur originalité peuvent normalement prétendre au droit d'étudier leur culture par eux-mêmes, c'est-à-dire du dedans » (Lévi-Strauss, 1996 : 70).

Un examen minutieux pourrait donner à voir que, dans cette opposition d'approches, à l'interne correspond l'être, à l'externe, le savoir. Or, les suggestions de Meillassoux ont tendance à écarter la dichotomie externe vs interne, et en même temps à éviter d'ériger en norme un quelconque contenu, par la prise en compte du caractère réflexif de la connaissance, caractère propre à la connaissance scientifique.

À ce propos, nous soulignerons la rigueur de sa position méthodologique qui, sans comporter de recommandations programmatiques propres à telle ou telle école, propose cependant une nouvelle appréhension des champs disciplinaires. À force de suggérer une même logique réflexive pour toute discipline, il nous conduit à nous arrêter à tout moment sur nos propres pratiques disciplinaire, sémantique, pragmatique ou littéraire.

Le bon usage de la démarche discriminatoire

Tous les travaux de Meillassoux sont traversés d'interrogations méthodologiques. Nous en sélectionnerons ici quelques-unes. Celles qui ont retenu notre attention permettent de

reconstruire en premier lieu sa démarche discriminatoire¹, à partir de laquelle il nous sera possible de prolonger la réflexion vers les problèmes qui nous préoccupent dans nos recherches personnelles.

Cette démarche discriminatoire, en quoi consiste-t-elle ?

Réagissant aux critiques adressées à son ouvrage intitulé *Femmes, greniers, capitaux*, il résume l'essentiel de sa démarche de la manière suivante : « [Elle est] tournée vers la recherche de termes, concepts et notions appropriés pour décrire et discuter des formes d'organisation sociale dans leur spécificité. À cette entreprise, qui me conduit à m'interroger sur la pertinence de la notion de parenté appliquée à toutes les sociétés primitives c'est Adler qui oppose avec entêtement une « parenté » universelle, vague et indifférenciée ; c'est lui qui rejette sans examen la distinction qu'il y aurait lieu de faire entre rapports d'adhésion et rapports de filiation, entre accouplement et mariage... » (p. 123).

Pour illustrer ce qu'il entend par « la recherche des termes, concepts et notions appropriés », il se réfère à la notion de « frère » chez les aborigènes d'Australie, notion qui recouvre chez eux à la fois la collatéralité, l'ascendance et la descendance. Ainsi, traduire un terme n'ayant pas d'équivalent dans le système de parenté occidental, en recourant au mot frère ne va pas sans conséquences graves. Notons qu'il faut parfois en passer par là, en raison des failles propres aux techniques de traduction.

Parmi ces conséquences, Meillassoux démontre en premier lieu qu'au-delà de l'incongruité qu'il produit, le terme ainsi traduit va à l'encontre de la nature réelle de cette société. De plus, il souligne que l'approche de la société qu'on est en train d'étudier ne saurait se fonder sur la seule traduction qui conduit à une interprétation universalisante.

Ailleurs, Meillassoux critique l'universalisme qu'il oppose à cette démarche discriminatoire. Selon lui, si l'universalisme est une véritable entrave à la recherche en ethnologie et en anthropologie,

¹ Le terme que nous allons utiliser pour désigner sa méthode est un emprunt à Meillassoux lui-même (1977 : 124). Il faut entendre par discrimination ce qui est contraire à la confusion.

c'est parce qu'il repose sur une confusion entre morale et histoire ou entre valeurs et faits ou, suivant sa formulation : « [...] entre l'universalité des valeurs, ce qui se justifie sur le plan moral, et l'universalité des faits ou des lois institutionnelles (comme la prohibition de l'inceste) qui est intenable sur le plan historique » (1995 : 193).

En effet, si la parenté occupe une position centrale dans les écrits de Meillassoux, c'est aussi parce qu'à travers la révision des théories de la parenté, il peut montrer la manière dont l'universalisme (ou le naturalisme) domine les sciences sociales et « les englué dans une idéologie qui peut conduire jusqu'au racisme » (*ibid.* : 202).

Ce qui est à l'origine de l'erreur commise au nom de l'universalisme, dans l'optique de l'étude des cultures différentes de la nôtre, ce n'est pas le seul fait que les termes à travers leurs traductions reviennent à la projection du système familial occidental. En effet, la projection est aussi motivée par le sens commun qui, lui, dépend de la langue. Ainsi, au lieu de discréditer ce caractère contraignant de la langue, il faut s'y confronter. Nous allons développer plus loin la manière dont la sémantique contemporaine arrive à rendre compte du fait que les langues nous obligent de voir le monde sans s'appuyer pour autant sur le découpage du réel. Ici, ce qui importe c'est de voir que le véritable problème se pose dès le moment où le sens commun prend le statut d'un modèle, au sens technique du terme. Dans cette optique, la position de Meillassoux se résume en ceci : d'une part, il met en évidence les causes de ce triomphe du sens commun qui fait apparaître l'organisation sociale comme procédant de la naturalisation de la culture. D'autre part, il s'oppose à la diffusion de ce modèle fondé sur le sens commun, en argumentant la théorie selon laquelle les relations de parenté ne se définissent pas sur la base d'un lien génétique. Pour montrer que la reconnaissance de ce lien passe à travers une relation sociale, et non l'inverse, Meillassoux (1990) met en évidence toute une série de confusions, partant de celles qu'on observe entre consanguinité et légalisation, entre concept et idéologie, jusqu'à celles qui s'effectuent entre

social et biologique, entre contrainte et détermination, en passant par celles qui apparaissent entre convention et observation, entre hypothèse et évidence. Il nous met en garde contre la naturalisation des rapports de parenté :

Si notre société donne pourtant efficience à la connexion biologique en la plaçant au point de départ de la parenté légale, il ne faut pas la confondre cependant avec la cause immédiate de la parenté, ni en faire l'origine historique [...] Que la connexion biologique (c'est-à-dire la « consanguinité » pour l'anthropologie) soit à la base de notre droit sur la parenté, n'infère pas qu'elle soit aux origines de cette institution, ni qu'elle en soit l'essence universelle, comme il le semble admis très généralement. Si la connexion biologique est légalement contraignante, elle n'est pas déterminante [...] (1990 : 41).

En récusant ces assimilations, il fait apparaître que le concept de parenté restera entaché d'un présupposé idéologique, celui de la consanguinité, même dans les cas de figure où les rapports de parenté autres que biologiques sont explicitement reconnus et assumés. Or, si l'on admet ce dernier constat, il faut aussi admettre que les connexions biologiques ne peuvent fonder scientifiquement ni le concept, ni le système social de la parenté. La conception et l'engendrement ne suffisent pas alors à créer automatiquement des liens sociaux.

La condition première pour rétablir, selon Meillassoux, les droits de la notion de parenté contre la prévalence de la consanguinité, consiste à maîtriser un vocabulaire non interprétatif mais descriptif. C'est le seul moyen permettant d'éviter un réductionnisme qui ramène les faits sociaux aux faits naturels. En effet : « [...] même lorsqu'il existe une coïncidence entre parenté sociale et connexions biologiques, c'est toujours de la socialisation de celles-ci qu'il est question dans le discours de l'informateur » (2000 : 1).

Mais comment adopter un vocabulaire descriptif ? Qu'est-ce qui garantit que, dans l'étude des sociétés différentes de la nôtre, le chercheur arrive à décrire les faits ?

Décrire les faits

Avant d'essayer de reconstruire la réponse de Meillassoux, nous nous permettrons ici d'avancer une remarque critique concernant le développement de sa démarche. Les exigences de Meillassoux vis-à-vis des « faits », sans préciser les observables, laissent entendre que la parenté comme phénomène est directement accessible aux sens et, par ailleurs, que l'idéologie affecte seulement les conceptions de l'interlocuteur adverse, qui englobent un ensemble d'idées fausses, c'est-à-dire des conceptions qu'on est loin de partager. Dans ce qui suit nous examinerons d'abord le premier point et nous passerons au deuxième à la fin de cette première partie.

Ce qui est clair, c'est que la démarche discriminatoire nous confronte au problème qui consiste à réussir à parler des « réalités » des cultures sans réduire pour autant leur spécificité à des catégories occidentales. L'ethnologie et l'anthropologie se veulent des disciplines dont l'objet est de recueillir les faits de culture, et de les présenter conformément aux exigences scientifiques. Cependant, recueillir des faits de culture reviendrait-il à faire abstraction de celui qui les recueille ? L'observation des pratiques sociales d'une société pourrait-elle se passer de constructions proposées par les chercheurs ?

Nous sommes donc amenées à souligner un point important que Meillassoux n'explicite pas : dans le cas de toute description, le problème commence avec l'accès aux données². En effet, la diversité des données ne nous permet pas d'en extraire une essence de qui leur soit inhérente. En face de la matière brute, l'observateur doit savoir ce qu'il observe afin d'obtenir des données et de tester a fortiori les théories. D'un côté, l'observateur est impliqué dans l'objet observé, et de l'autre, il doit rendre l'objet observé accessible. Une des difficultés à surmonter en sciences humaines et sociales réside précisément en ce que pour faire un travail scientifique, il est nécessaire de recourir aussi à des catégories qui

² Nous renvoyons ici aux questions épistémologiques développées dans Raccach (2005).

risquent cependant de ne pas être directement empiriques. Faut-il interdire alors l'usage des catégories dans l'espoir de pouvoir, malgré tout, saisir les faits ?

Soit dit en passant même l'ethnologue qui, prétendant travailler sur les différences culturelles, cherche à réaliser son intégration et à se faire accepter comme l'un des membres de la communauté qu'il veut étudier, est obligé de construire les faits à observer. Enregistrer les faits datés c'est une chose, et l'observation de ces faits en est une autre. Ce qui n'est pas précisé au sujet de la démarche discriminatoire, c'est que la grande diversité d'un phénomène n'est pas contradictoire avec l'existence d'une certaine unité sur le plan des catégories opérationnelles.

Nous avons vu en revanche que ce n'est que le caractère réflexif des connaissances qui, dans l'analyse de l'objet, peut rendre raison aux faits singuliers. Si l'on admet cela, il faut aussi admettre que c'est la théorie qui confère une précision aux faits : on ne peut les définir que par leur inscription dans un système théorique, et inversement, les concepts théoriques sont nécessaires à la description des phénomènes observés. Et précisément c'est ce qui prête à confusion : d'un côté, puisque les faits ne sont pas directement accessibles, il faut d'abord en rendre compte, donc les descriptions ont besoin des instruments théoriques. Ce que nous tenons pour faits dépend de la théorie et la théorie sert aussi à construire des instruments pour rendre accessibles les faits. Il en résulte que les faits sont interprétés dans la mesure où c'est au moyen d'un système conceptuel – appareil théorique – que les faits observés sont décrits. D'un autre côté, pour expliquer les faits, les hypothèses d'une théorie ne sont pas confrontées aux observables directs mais aux descriptions produites par la prise en compte des faits observés, notamment par l'appareil conceptuel de la théorie en question. Donc la question n'est pas tellement celle de savoir comment décrire sans interpréter, comme Meillassoux le laisse entendre en s'appuyant sur le vocabulaire descriptif au détriment du vocabulaire interprétatif. Nous avançons l'idée suivante : qu'on le veuille ou non la langue comportant un système conceptuel cristallise des idéologies. Dans cette optique, la question est plutôt

de savoir, tout en admettant l'interprétation comme hypothèse externe à la théorie, comment accéder à la bonne interprétation, celle qui est interne à la théorie.

Il n'est peut-être pas inutile de préciser davantage le caractère complexe de cette situation en termes de représentations. Premièrement, les représentations de l'observateur, à savoir les points de vue qu'il a sur le monde, dépendent aussi de son appareil cognitif et culturel. Deuxièmement, les représentations spécifiques à la réflexion scientifique permettent de construire des représentations plus abstraites par rapport aux premières, sur la base desquelles les raisonnements pourront être effectués. Troisièmement, certaines de ces représentations abstraites doivent être culturellement acceptées et ainsi influencer aussi la perception du réel. Dans la mesure où toute enquête de terrain produit des données d'observation et par conséquent discursives, ce ne sont pas seulement les rapports entre le réel et les données qui entrent en jeu, mais aussi les liens entre ces données et les théories qui les représentent. Ce qui n'est pas bien exposé chez Meillassoux, c'est ce que signifie comprendre et exprimer le point de vue des informateurs. Ainsi, on ne voit pas très bien sur quoi repose l'observation. Comme si description et explication allaient dans deux directions opposées. Or, si décrire les faits revient à tenir les différences irréductibles, pourquoi le fait de les expliquer empêcherait-il de rechercher l'unité à un degré d'abstraction élevé ?

Otage des illusions ?

Il faut tout de même noter que cette réflexion sur les conséquences et les implications du traitement des rapports entre faits et concepts ne recouvre pas seulement un phénomène isolé.

Dans le domaine des recherches sur les genres populaires, Ben-Amos (1974) développe une réflexion sur la confrontation entre la taxinomie des genres spécifique à une culture donnée et l'approche analytique relevant d'un modèle transculturel des genres. Si les catégories analytiques ne s'appliquent pas toujours aux genres donnés, c'est parce que l'objet de l'étude ne doit pas viser les genres mêmes, mais la logique d'une taxinomie possible ;

ce qui implique que pour caractériser les genres, les catégories servent seulement de paramètres aux schémas transculturels. Cela revient à dire que les genres historiquement repérables se retrouvent au sein d'une famille nombreuse tout en préservant les caractéristiques culturellement acquises³.

Les déterminations génériques dans le domaine de la poétique posent la question de savoir si certaines pratiques discursives relèvent de la littérature de manière constitutive ou de manière conditionnelle (Genette, 1991). À ce propos, la question des catégories réglées en termes historique et analytique comporte un problème qui n'est pas de définir les différents genres, mais celui de les percevoir ou de les identifier comme tels.

Au lieu de nous aventurer encore dans d'autres domaines où la question d'une taxinomie se pose immédiatement, il nous paraît essentiel de nous demander si la nécessité d'appliquer la démarche discriminatoire propre à Meillassoux se fait sentir dans d'autres domaines. Meillassoux (1990), à travers les appréciations de Murdoch, montre à quel point les chercheurs restent tributaires des certitudes, des illusions, des croyances, même lorsqu'ils se donnent pour tâche de les surmonter.

En effet, au sein des sciences du langage, nous pouvons faire correspondre à l'illusion de la consanguinité de la parenté l'illusion de la transmission du sens lors de la communication. Cette illusion fonde la conception codique de la communication et celle selon laquelle la langue serait dotée de valeur informative.

D'où vient cette conception informationnelle de la langue et du sens ?

En premier lieu, il suffit de rappeler ici le système métaphorique des langues contenant la métaphore du conduit de la communication. Les expressions comme mettre ses idées sur le papier, ces propos sonnent creux, des tonnes de verbiages ensevelis

³ La notion d'air de famille empruntée à Wittgenstein (1953) sert souvent à justifier l'appartenance à la même catégorie d'un item qui semble ne partager aucune propriété avec les autres items.

sous les mots, etc.⁴, laissant croire que le sens comme contenu est dans les mots comme contenants, nous incitent à nous représenter la communication comme transmission du sens.

Ensuite, c'est le lexique – avec des verbes comme signifier, affirmer, dire, etc., – qui en est responsable. Selon la conception qu'on voit inscrite dans le vocabulaire, ces verbes représentent ce que nous faisons quand nous parlons : nous donnons une certaine image de la réalité, et en plus, nous transmettons ces images. C'est ainsi que la conception classique tient pour évidence ce qui n'est réellement qu'une hypothèse. Le langage ordinaire véhicule des représentations sur lui-même qui, au nom du sens commun, constituent un modèle de connaissance. Or, il n'est pas difficile de voir que la langue qui dispose de ces verbes se confond avec la langue de la description qui les utilise comme outil conceptuel. Que les énoncés donnent une image de la réalité n'entraîne pas que les informations et les sens qu'ils semblent véhiculer produisent nécessairement des effets observables pour l'étude des phénomènes sémantiques ; et n'entraîne pas non plus que le sens soit dans les mots.

De manière analogue à la conception classique de la parenté, la conception classique de la signification, bien qu'elle soit fort contestée dans les travaux de la théorie de l'énonciation, résiste. C'est précisément au nom du sens commun, à la suite de l'illusion de la transmission du sens et des informations. Or, cette conception classique est réfutée dans toutes ses conséquences en sémantique argumentative⁵, de sorte qu'on arrive à montrer, au contraire, que les phrases ne signifient rien, au sens où l'on entend signifier dans le langage ordinaire (Ducrot, 1996).

Il est légitime de se demander pourquoi ces conceptions classiques même si elles sont faciles à réfuter ne cessent de circuler dans les communautés scientifiques. Une des raisons serait de dire

⁴ Sur la question voir plus de détails dans Reddy (1979) et dans Johnson & Lakoff (1985).

⁵ Nous renvoyons ici à la démonstration de Racciah (2001) dont le résultat permet de dire que « le conduit est percé partout ».

qu'elles subsistent parce qu'elles sont cognitivement les plus accessibles, pour ne pas dire qu'elles coïncident avec les cas de figure prototypiques. Pour aller encore plus loin, suivant les suggestions de Raccah, elles s'expliquent à partir du syndrome du réverbère :

Il serait difficile d'admettre que les savants qui la présupposent n'ont pas les moyens intellectuels de se rendre compte qu'ils commettent une erreur grave. Elle résiste parce qu'on y est habitué. Bien que l'on sache le modèle inadéquat, on persiste à l'utiliser. C'est ce que j'appelle : « le syndrome du réverbère ». Imaginons que je fasse tomber mes clés par terre dans une rue obscure. Si je fais trois mètres et que je traverse la rue, il y a un réverbère et là on y voit. Je serai tenté de chercher sous le réverbère parce que c'est là que je peux voir... Autre exemple, sur un bureau où règne un désordre innommable, je serai tenté de chercher le dossier dont j'ai besoin à l'endroit le plus accessible même si je sais pertinemment qu'il ne s'y trouve pas. Cette manière de procéder n'est pas absurde et permet parfois de gagner du temps : il pourrait parfaitement se faire que la clé ait roulé sous le réverbère ou que le dossier ait été récemment consulté dans la zone dégagée. Ce qui serait ridicule serait d'arrêter là la recherche, en s'obstinant à chercher uniquement là où il serait aisé de trouver si l'objet cherché s'y trouvait.

Le syndrome du réverbère consiste donc à limiter la recherche à l'endroit le plus facile. C'est ce qui se passe avec la défense coûte que coûte du modèle de Jakobson, c'est-à-dire avec la métaphore du tuyau. Si on continue à avoir recours au modèle de Jakobson, bien que l'on sache qu'il n'est pas pertinent, c'est parce qu'on sait l'utiliser (Raccah, 2001).

Pour échapper au syndrome du réverbère, dans le domaine des sciences du langage, il y a une seule issue : changer la conception du conduit contre celle qui témoigne d'une plus grande efficacité, notamment celle de la manipulation. Le locuteur amène son interlocuteur à construire du sens.

Pour échapper au syndrome du réverbère, dans le domaine de l'anthropologie, la solution que Meillassoux envisage est différente de celle-là mais relève aussi des sciences du langage.

La contribution sémantique de Benveniste

Dans cette perspective, Meillassoux s'appuie sur les travaux sémantiques effectués par Émile Benveniste qui part du problème du discours et du contexte dans lequel il est énoncé pour montrer

que les mots portent l'empreinte de la société qui les a produits et des représentations du monde de ceux qui les utilisent.

Si Meillassoux apprécie la démarche de Benveniste, c'est parce qu'elle lui permet de formuler de manière adéquate ses observations. Nous nous proposons de les rappeler ici. La question fondamentale de toute recherche scientifique concernant un phénomène culturel ou social joue un rôle prépondérant dans le domaine où les cultures différentes de la nôtre font l'objet d'étude. Dans la présentation de tout phénomène, le choix du vocabulaire entre doublement en ligne de compte. Plus précisément, il faut prévoir une confrontation entre l'usage des mots pour décrire le phénomène au sein de la culture étudiée et l'usage des mots pour le même phénomène dans la langue de l'observateur. Là où on risque de ne voir qu'un simple problème de traduction, il y a réellement un problème de la recherche scientifique entre description et interprétation.

L'intérêt de Meillassoux vis-à-vis des considérations linguistiques, et fondamentalement sémantiques, en opposition avec la phonologie⁶, s'explique en premier lieu par cette sensibilité aux faits contextuels : les concepts de la description de l'observateur seront adéquats à condition qu'ils soient élaborés à partir du contexte historique des sens des mots de la langue de l'informateur.

Dans l'article consacré à Benveniste, Meillassoux (1998) reconnaît que dans un premier temps, pour se faire comprendre l'esprit doit passer par les comparaisons et les ressemblances. En effet, la compréhension procédurale peut être représentée sous forme d'un dialogue dans lequel l'ethnologue-étranger posant la question « qu'est-ce que x chez vous ? » reçoit de l'informateur une réponse « c'est comme y chez vous ». C'est une situation dans laquelle, par le biais de la comparaison, l'ethnologue est renvoyé plutôt à sa propre culture qu'à celle de l'autre.

⁶ Il traite de l'institution de la parenté dans plusieurs de ses ouvrages, mais cette préférence pour la sémantique est particulièrement assumée dans Meillassoux (2001).

Pour dépasser cette phase, il faut comprendre les relations entre les observés dans leur contexte sociohistorique, et ensuite, il sera loisible de replacer son appareil conceptuel dans la perspective des sens des mots. Il ne reste qu'à trouver parmi les expressions correspondantes possibles celle qui soit susceptible de les rendre de manière appropriée. Pour illustrer la portée de ces investigations, il prend plusieurs mots, notamment esclavage, capital, libre, etc. Reprenons ce dernier. À l'origine le mot *frei* (libre) désigne ceux qui naissent et grandissent ensemble, et le mot *horon* des Banama de manière identique. Dans le contexte de l'esclavage, il oppose certaines appartenances sociales à d'autres en renvoyant aux rapports entre les classes. Naître ensemble ne revient pas à se définir dans un lien de parenté quelconque suivant une généalogie. La naissance signifie, sans recourir aux liens de sang, une appartenance sociale, plus précisément permet de délimiter une classe dont la cohésion ne dépend pas de la relation de lignage entre les membres. Au contraire, c'est cette appartenance sociale qui leur assure une même évolution et une même éducation. Ils se trouvent ainsi grâce à l'appartenance sociale, en opposition avec ceux qui ne sont pas de cette co-naissance et par conséquent, ne peuvent recevoir qu'une éducation non conforme. En dehors de l'appartenance à une même classe, la naissance introduit une rupture entre les indigènes et les étrangers, ceux qui vivent à l'intérieur et ceux qui vivent à l'extérieur des murs de la ville. La conséquence en est alors une tension qui s'établit entre les indigènes – qui entrent par ailleurs en rapport de lignage – et les esclaves, où la question de la parenté n'entre pas en ligne de compte.

La raison pour laquelle Meillassoux trouve que les renvois sémantiques tels que Benveniste les pratique constituent un moyen efficace pour l'ethnologie contemporaine réside en ce que l'anthropologie structurale de l'époque ne s'est pas concentrée, malgré l'importance qu'elle a accordée à la parenté, sur les conséquences de cette opposition entre structural vs organique. En somme, la prise en compte des sens apparaît dans la réflexion de Meillassoux comme une première condition à toute recherche

anthropologique. La place privilégiée de la sémantique permettrait d'éviter des incongruités et d'emblée d'appréhender les sociétés dans un système conceptuel cohérent. Nous comprendrons alors que la découverte de cette cohérence interne d'une société pourra vérifier l'interprétation correcte des faits, d'autant plus qu'en sciences sociales il n'y a de fait que situé dans l'histoire. Si l'ethnologue s'appuie sur son langage ou idiolecte, pour formuler ses observations, il doit présupposer une parfaite correspondance entre le contexte culturel et social de la communauté qu'il étudie et le contexte de sa propre communauté. Ce qui est absurde. Toute recherche scientifique doit trouver ou élaborer la démarche qui lui permettra de rendre compte de la spécificité de son objet d'étude. La démarche une fois trouvée, Meillassoux ne doit pas en élaborer une. C'est peut-être la raison pour laquelle il ne se concentre pas sur la question des observables mais plutôt sur celle de l'application manquée des résultats de Benveniste dans des travaux anthropologiques. À première vue, les études de Benveniste donnent l'impression d'être centrées sur les étymologies, alors qu'il s'agit réellement de la sémantique des mots. Selon Meillassoux, il dépasse largement les considérations étymologiques dans la mesure où il étudie les mots et les désinences dans les contextes qui sont construits par les discours. C'est grâce aux recherches sémantiques en rapport étroit avec le contexte que se révèlent des phénomènes dont certains traits sont aussi présents dans des sociétés différentes de la nôtre. Il s'est rendu compte que certains concepts provenant d'un contexte indo-européen sont ramenés aux sens qui clarifient aussi les concepts dans des langues africaines, ce qui nous permettra de parler d'une certaine unité. C'est la raison pour laquelle la prise en compte des renvois sémantiques est à recommander dans d'autres domaines ou disciplines.

Les propositions de Benveniste (1965) en matière de parenté, peuvent être définies par leur caractère non-linéaire. La nomenclature gréco-latine inclut six degrés d'ancestralité qui forment deux sous-groupes : l'un va de grand-père en grand-père et commence à *avus* ; l'autre comprend des termes de complément qui s'insèrent entre les précédents et commence à *pater*. Quant au

cousinage, il y a deux termes à notre disposition : le dérivé *consobrinus* désigne la relation de parenté primaire alors que l'autre, *sobrinus* la relation de parenté secondaire. De plus, trois variétés de cousinage sont confondues sous le terme de *consobrinus* qui englobe les cousins parallèles et les cousins croisés.

Meillassoux s'est demandé pourquoi les termes que l'on considère comme équivalents n'ont ni le même sens ni le même champ d'application. Il a trouvé une réponse chez Benveniste dans la mesure où ce ne sont pas les mots isolés qui portent le sens, mais c'est le contexte sociohistorique, ou, en termes linguistiques contemporains, la situation d'énonciation qui charge les mots. La parenté n'est pas ainsi un concept isolé, mais relève d'un réseau sémantique, qui est par ailleurs propre à toutes les langues. C'est ainsi que les langues offrent différentes perspectives, différentes manières de voir la parenté. Nous suggérons que si l'on prend au sérieux le fait qu'il n'y a pas de concept sans mot, il faut aussi en envisager les conséquences : les mots de la langue reflètent les concepts à travers les idéologies sous-jacentes à la société.

C'est ainsi que la démarche discriminatoire appuyée sur l'analyse sémantique de Benveniste (1966) atteindra sa plus grande généralité :

La nécessité de recourir aux contextes pourrait sembler un principe de méthode trop évident pour mériter qu'on y insiste. Mais quand on ramène le sens aux variétés de l'emploi, il devient impératif de s'assurer que les emplois permettent non seulement de rapprocher des sens qui paraissent différents, mais de motiver leur différence. Dans une reconstruction d'un procès sémantique doivent aussi entrer les facteurs qui provoquent la naissance d'une nouvelle « espèce » du sens [...]

Mais les notions sémantiques [...] appellent d'abord une description des emplois qui seuls permettent de définir un sens. Et cette description même exige qu'on se délivre des fausses évidences, des références aux catégories sémantiques « universelles », des confusions entre les données à étudier et celles de la langue du descripteur (Benveniste, 1966 : 295, 307).

En même temps, il n'est pas sans intérêt de signaler ce que rappelle Meillassoux dans ses remarques critiques sur le raisonnement de Benveniste qui, malgré tout, finira par naturaliser la

parenté. Meillassoux trouve que l'importance qu'il accorde à la consanguinité est proportionnelle à celle de l'institution qu'elle incorpore. Bien que Benveniste arrive à mettre en lumière les changements historiques et sémantiques, il sous-estime leur place. N'échapperait-il pas, lui non plus, au syndrome du réverbère ?

Nous pensons que dans la critique de Benveniste élaborée par Meillassoux, ce n'est pas tellement le syndrome du réverbère qui est désigné. Il s'agit plutôt d'une tension qui s'établit entre la conception polysémique et la conception homonymique du sens. Il nous semble que dès que Benveniste parle de la parenté, à travers son évolution historique, la polysémie du mot nous fait surgir à l'esprit un champ multiple et diversifié, et en même temps, la mise en évidence de nombreuses parentés finit par nous ramener à l'aspect homonymique du mot.

Idéologie et idéologie

Rappelons que Meillassoux, fidèle à la démarche discriminatoire, a tendance à tenir les différences pour irréductibles, en opposition avec Lévi-Strauss qu'il accuse de rechercher l'unité à un haut degré d'abstraction. Pour maintenir les différences irréductibles, il attribue une importance primordiale à la sémantique, en percevant avec Benveniste la subjectivité, liée à la langue, qui habite les mots. Assez paradoxalement, en récusant les travaux sur la parenté à cause de leur caractère idéologique, il contribue à dégager une problématique fondamentale des sciences du langage, qui est recouverte, dans les études actuelles par la cristallisation des points de vue dans les langues.

Sans entrer dans les détails techniques, nous essayerons d'en donner les idées principales. Il est indéniable que nous trahissons nos représentations du monde en parlant. Quand le locuteur parle d'un état du monde, il révèle sa subjectivité. La question qui se pose est de savoir comment pouvoir la comparer à d'autres états du monde, puisque ceux-ci révèlent aussi d'autres subjectivités. Pour pouvoir rendre compte de cette possibilité de comparaison, il est nécessaire d'introduire la notion de *topos* à l'origine de laquelle se trouve l'idée selon laquelle, si nous prenons un objet x doté d'une

propriété p, nous le mettons en relation avec un objet y doté d'une propriété q. Plus il est justifié de parler de x, plus il est justifié de parler de y. Il convient ici de se référer à la place qu'une théorie sémantique contemporaine, issue de la théorie de l'argumentation dans la langue (Anscombe & Ducrot, 1983) accorde aux idéologies, ce qu'on appelle en termes techniques les points de vue. En effet, la sémantique des points de vue construite par Pierre-Yves Raccach (2002), susceptible d'intégrer des croyances d'une communauté, permet de fournir des éléments de réponses aux questions concernant les différences culturelles. Le modèle en rend compte en termes de champs topiques. Un champ topique est une manière de voir une entité, qui est tantôt liée à une valeur élémentaire, tantôt à une autre manière de voir une autre entité. Ce qui est original dans cette approche, c'est l'hypothèse que parmi les points de vue qui apparaissent dans le discours certains sont cristallisés dans le lexique de la langue. Une approche topique du lexique, dans la lignée de Benveniste révélera que, s'il est légitime de dire qu'un mot est chargé d'idéologie, c'est parce que lui sont attachés des *topoi* qui contraignent la construction du sens.

Les mots, cristallisant certains points de vue, nous donnent du monde une perception particulière, et ces points de vue fonctionnent comme des présupposés idéologiques. Le modèle permet de faire coïncider des diversités culturelles avec les formes linguistiques, et de montrer précisément comment la culture en tant qu'ensemble de caractéristiques propres à une société, est impliquée dans le système sémantique d'une langue, ce qui n'était pas encore clair chez Benveniste. L'idée paraît plus intéressante si nous prêtons attention au futur projet d'un dictionnaire idéologique, fondée sur l'organisation topique du lexique. C'est cet aspect de la sémantique contemporaine, la description topique du lexique, qui justifie d'un côté les prévisions de Benveniste et de Meillassoux concernant le caractère contraignant de la langue dans la définition des concepts, et qui va remédier, d'un autre côté, aux abus dus aux usages idéologiques de l'idéologie. Précisons ce que l'on entend ici par idéologie. « [...] les mots que nous utilisons sont chargés des idéologies qui ont marqué l'évolution de la culture dans laquelle

nous vivons et de la langue que nous parlons. Il s'agit bien d'idéologie parce que les points de vue auxquels les mots nous compromettent constituent un préalable à l'interprétation des énoncés » (Raccah, 2002 : 264).

L'acception non-idéologique de l'idéologie consiste ainsi à faire admettre certains présupposés – même de façon provisoire – pour permettre la compréhension des discours. Donc, si les idéologies remplacent souvent les concepts scientifiques, c'est premièrement parce qu'elles sont inscrites dans les mots de la langue – et non pas seulement dans les mots du discours – que nous utilisons pour les formuler. Tant que les termes ne renvoient pas aux concepts⁷, les modèles sont biaisés par des idéologies cristallisées dans le lexique.

Meillassoux : une optique de spécialisation

Nous venons de formuler quelques propositions concernant l'épistémologie de l'anthropologie. Nous tenterons ici de les appliquer à une étude concrète portant sur la mémoire collective des Inuit. En dépit des travaux peu nombreux que Meillassoux a publiés sur les Inuit au cours de toute sa carrière d'anthropologue, nous essayerons de montrer à quel point sa contribution aux études inuit est digne d'intérêt. Nous référant à ses travaux sur les Inuit, nous présenterons une réflexion sur la mémoire collective dans son double rapport, tant avec le temps qu'avec l'espace, à la lumière du concept clé de parenté. Notre but sera de tenter de mettre en lumière la façon dont les Inuit se souviennent de leur passé. Notre première hypothèse est directement inspirée des principes posés à propos de la parenté : la diachronie ne s'impose pas comme un trajet linéaire mais comme un espace à parcourir dans tous ses sens.

La mémoire collective

La façon dont les Inuit se souviennent de leur passé est étroitement liée à leur perception du temps. Un tel objet impose au

⁷ Pour la différence entre terme et mot voir Raccah (2002).

chercheur de prendre en compte certaines manifestations de la tradition orale

À partir de récits comme les mythes et les autobiographies, en passant par les attributions de noms, jusqu'aux toponymes, nous serons en mesure de repérer certains aspects fondamentaux de la mémoire collective⁸. Par ailleurs, nous rejoignons ici la méthode de Meillassoux (1994) qui s'appuie sur un ensemble de contes pour dégager une perception interne en matière de parenté, représentant l'idéal social, notamment l'appartenance à une cellule conventionnelle (foyer, famille, ménage) qui, elle, est intégrée au village.

Nous entendons par mémoire, non pas un simple miroir prédéterminé de la réalité du passé, mais une forme de connaissance qui est activement interprétée et réinterprétée par des sujets dont la condition sociale et l'état émotionnel changent constamment (Searles, 2002). Dans l'optique de la parenté, ce changement se justifie aussi par la fragilité des cellules conventionnelles dans la mesure où elles sont obligées de se reconstituer fréquemment. Cette instabilité est due à plusieurs facteurs externes, qui conditionnent la survie dans les milieux arctiques, mais aussi à d'autres facteurs internes.

La perception du temps et de l'espace

Le fait que la diachronie ne se représente pas chronologiquement, et que par conséquent la mémoire inuit ne soit pas une mémoire généalogique, se justifie aussi par l'absence du culte des ancêtres. Nous avancerons quelques arguments qui seront renforcés par des observations faites par Meillassoux en matière de parenté inuit.

- Les récits mythiques

Depuis Rasmussen, il est admis de considérer les mythes inuit comme des outils de mémoire. Cependant, la pensée mythique constitue aussi un élément essentiel du discours historique⁹. Ce que nous pouvons observer, c'est que, si ces récits permettent de

⁸ Ailleurs nous avons montré que, représentant un ensemble de savoirs, ils fonctionnent aussi comme lieux de mémoire (Simonffy, 2005).

⁹ Pour plus de détails voir Laugrand (1999, 2002).

reconstruire la manière dont la mémoire fonctionne, ils témoignent aussi de l'absence de filiations. Ce sont les actions des ancêtres que ces récits mettent en scène. Dans son travail de restitution, la mémoire sélectionne l'information en fonction de paramètres culturels. L'exemple emblématique de la sélection est un récit biblique d'un aîné inuit, analysé par Laugrand. Au cours de la sélection, la remémoration ne restitue jamais à l'identique l'objet de mémorisation. La reconfiguration d'éléments connus entraîne toute une transformation à la suite de laquelle les éléments qui semblent incompatibles disparaissent. Les modifications observées relèvent d'un travail d'interprétation qui fait ressortir des aspects fondamentaux de la cosmologie contemporaine présentée par des aînés inuit. D'une part, le rôle positif de la lumière et de la parole créatrice, et d'autre part, le rapport égalitaire, non-hiérarchique, entre humains et animaux.

En ce qui concerne les ancêtres, ils ne sont effectivement pas mis en valeur. S'ils sont présents d'une certaine manière par leur absence, c'est parce qu'ils ont institué des règles selon lesquelles il faut se conduire. Plus précisément ils sont présents à travers les conséquences malencontreuses du non-respect des règles qu'ils ont instituées.

L'absence du culte des ancêtres est en harmonie avec l'observation de Meillassoux, selon laquelle la parturition n'impose aucune contrainte pour garder le nouveau-né, au contraire. Les parents n'ayant rien à transmettre aux enfants – les biens, si l'on peut en parler dans un sens restreint du terme, sont enterrés avec les défunts – la paternité génétique restera vide. Nous renvoyons ici à un proverbe inuit qui pourrait l'illustrer : nous ne recevons pas la terre en héritage de nos parents, nous l'empruntons à nos enfants¹⁰. Les parents décident de prendre en charge l'enfant, ce choix va donc empêcher toute perception généalogique de la filiation.

¹⁰ <http://dsp-psd.pwgsc.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp317-f.htm>.

- Les récits de vie

L'absence de parenté généalogique est en harmonie avec la représentation non linéaire du temps. Le genre privilégié par les aînés est le récit/l'histoire de vie à l'époque contemporaine qui permet d'observer une certaine indifférence vis-à-vis de la chronologie au cours du processus de récit. Cette indifférence constitue une des caractéristiques fondamentales de leur mémoire (Laugrand, 1999). Nous renvoyons ici à un récit dans lequel cette indifférence se justifie tout particulièrement par une analogie avec la Bible évoquée par le narrateur avant de commencer son histoire : « My story is not in sequence [...]. My story is like that (the Bible); it is not one thing after another » (Eber & Pitseolak, 1993 : 66).

Cette indifférence pour le « code » chronologique transforme les dates en simples approximations. Contrairement au temps objectif et séquentiel de l'histoire, le temps du souvenir qu'affectionnent les aînés semble celui des émotions, de la remémoration. Un nom, un objet, un son, constituent des supports pour la mémoire et permettent à une personne de revivre un événement du passé. L'histoire est inscrite dans l'espace et le temps présent, les traditions, indépendamment de tout acte de valorisation des ancêtres, apparaissent comme une « série discontinue de mémoires partielles » et non comme une « succession ordonnée par accumulation et révolutions ». Les récits de vie présentent la mémoire comme autobiographique, relationnelle, fragmentée et non linéaire. Des études sur l'autobiographie¹¹ ont dégagé des rapports étroits entre les constructions culturelles du passé, de l'histoire et de la mémoire.

- Attribution de noms

Si l'héritage des biens est absent chez les Inuit, l'institution de la dévolution des noms peut être mobilisée en matière de mémoire. Les divers *atiit* insufflent au corps différentes caractéristiques, différentes mémoires et même différents traits de personnalité. L'attribution des noms peut être considérée comme un facteur

¹¹ Tout particulièrement celles de Trudel (1999).

déterminant de l'ontologie et de la cosmologie inuit dans la mesure où les personnes sont constituées à travers les entités cosmologiques (Guemple, 1994). Nous pouvons illustrer cette situation par l'histoire d'un garçon appelé Lukasi (Ekho et Ottokie, 2000 : 45). Il est *atiq-suqtuq* : il adopte les mêmes comportements et attitudes que ceux dont il avait reçu les noms. S'il a peur de l'eau, c'est parce qu'il porte le nom d'un jeune homme, Jamasee, qui s'était noyé dans un accident de kayak. En héritant du nom de la personne en question, il avait aussi hérité de son âme et, par conséquent, de ses mémoires et de toute son histoire personnelle. Ce que Meillassoux (1994) note en revanche, c'est que l'enfant accueille la personnalité dans son corps grâce au nom qui lui assure aussi l'insertion dans la société. En plus, il peut porter plusieurs noms, mais le principe qui régit cette attribution de noms attend d'être révélé. Meillassoux fait ainsi l'hypothèse que les personnes qui ont donné leurs noms à l'enfant devaient être « corésidents et/ou coéquipiers » avec les parents de l'enfant.

Ce que nous pouvons remarquer, c'est que les implications symboliques d'un tel système de croyances, basées sur le fait que l'enfant soit habité par les âmes des personnes non seulement vivantes mais aussi mythiques et décédées, nous conduisent à voir le corps (Carpenter, 1968) non pas comme un vaisseau fixé dans l'espace-temps, mais comme une substance perméable à des mémoires et à des traits de personnalité qui circulent de corps en corps, de personne à personne, des décédés aux vivants, dans un continuum qui unit le passé, le présent et le futur.

- Toponymes

Dans ce qui suit nous allons nous attacher à la manière dont ce caractère non-linéaire de la représentation du temps entraîne l'inscription de la mémoire dans l'espace. Nous renvoyons en premier lieu aux considérations selon lesquelles la dimension spatiale apparaît comme constitutive de la mémoire des Inuit

(Collignon, 2002). Leur système toponymique¹² est mis en relation avec les récits de leur tradition orale.

Les Inuit, par la mémoire, ancrent leur présence du moment dans un passé maîtrisé par les récits qu'ils en ont construits. À travers la mémoire s'établit une relation dialectique entre l'espace et le temps (Piveteau, 1995). Alors que le temps singularise l'événement et, ainsi, l'identifie, l'espace en fixe la mémoire en l'ancrant dans des lieux : cette rencontre de l'espace et du temps se cristallise notamment dans les toponymes, noms donnés aux lieux pour les faire sortir de leur anonymat, les singulariser, et ainsi, les faire entrer dans la mémoire. À l'instar des récits de la tradition orale, les toponymes racontent l'histoire des Inuit, à travers les lieux qu'ils fréquentent. Les toponymes inuit, s'ils sont considérés comme discours sur le territoire, ne sont pas pour autant une description du territoire. Si les Inuit se remémorent les souvenirs des jours anciens avec lesquels ces points de repères sont associés, c'est parce que chaque partie du territoire fait ressurgir une partie de leur mémoire et réactive les émotions associées à chaque événement remémoré.

Celui qui connaît les toponymes des lieux croisés au cours d'un déplacement se les remémorera. Cet acte de remémoration enrichira son expérience du moment sur le territoire. En ce qui concerne l'orientation, l'autochtone peut parfaitement se passer de ce genre de connaissance. Comment expliquer alors la fonction des toponymes ? C'est une fonction intellectuelle, un savoir comprendre et non pas une fonction pratique, c'est-à-dire un savoir-faire. La fonction non pratique des toponymes met l'accent sur le caractère exclusivement mémoriel du savoir. Si la mémoire est un processus inhérent à toute construction territoriale, la tradition et l'histoire orales deviennent un lieu symbolique chargé d'ancrer la mémoire d'une communauté, condensant le temps dans l'instant de la performance. La nature du lieu générique est telle qu'il s'inscrit dans la mémoire collective en signifiant indépendamment de la pratique sociale. Il n'est pas un donné

¹² Recueilli par Collignon en 1991-1992.

géographique mais un construit territorial. À la dimension spatiale du territoire réticulaire s'ajoute la dimension temporelle du territoire de la mémoire.

Avant de conclure, nous avons souligné dans le paragraphe précédent le caractère non-linéaire de la mémoire dans la mesure où on ne pourra en dégager ni une chronologie ni un rapport de filiation amenant aux ancêtres. La façon dont les Inuit transmettent leur savoir dépend aussi de la représentation de l'espace-temps. Le passé est en avant parce qu'il est sous les yeux, alors que le futur est en arrière parce qu'il est invisible. Nous pouvons aussi recourir au lexique pour confirmer cette représentation. En ce qui concerne la composition des mots, il s'agit de syntagmes complexes, de périphrases descriptives ou de paraphrases explicatives. Suivant le principe de composition propre à la langue inuktitut, si nous prenons être humain (*inu*) et que nous l'affectons d'un affixe désignant la catégorie d'âge (*tuqaq*), nous obtenons personne âgée, terme qui peut être paraphrasé de la manière suivante : être humain qui tout en ayant un passé a également un présent.

En résumé, si Meillassoux (1994) énumère les pratiques des Inuit comme le caractère instable des unions conjugales, la liberté des rapports sexuels, l'inversion des genres, l'adoption, l'échange des épouses, c'est pour montrer qu'aucune n'est censée conserver les traces des connexions biologiques. C'est la corésidence qui est constitutive de la parenté, et le terme de cohabitation *nuatkattait* (camarade) s'avère fondamental. Pour notre propos, il devient clair que, puisque les rapports sociaux sont inscrits dans un système au sein duquel les liens de sang ne sont pas pertinents, dans la mémoire, le repérage des généalogies n'apparaît pas.

Prospective

Au terme de ce parcours, partant de la notion de parenté pour aboutir à la mémoire, nous voulons encore une fois signaler que la démarche discriminatoire, critique par sa visée, théorique par ses fondements, peut être porteuse d'une rénovation sérieuse de l'ensemble des sciences humaines et sociales. Lorsqu'elle entre en

corrélation avec d'autres domaines, certaines correspondances permettront par la suite un déploiement multidirectionnel.

Certaines convergences se dessinent incontestablement entre la démarche discriminatoire et d'autres approches au contact de plusieurs disciplines qui font place également à l'Autre. Nombreuses sont les formes de l'altérité – depuis celles qui sont instaurées dans le cadre du colonialisme/postcolonialisme, en passant par celles de l'exotisme/étrangeté jusqu'à celles de l'hétérogénéité/hybridité de l'écriture – mais chacune est investie par les interrogations sur les conditions de l'appréhension de l'Autre avec toutes leurs implications éthiques et esthétiques.

À tout moment, notre vie est marquée de singularités. Nous rencontrons des gens, des mouvements, des idées, des entités. Que ce soit le touriste qui découvre l'altérité d'un pays, l'écrivain qui ne suit pas le canon littéraire, le savant qui cherche à observer les données, ils sont tous confrontés à des réalités diverses. L'intelligence tend à s'éloigner de l'expérience en la mettant dans des catégories abstraites et à effacer les différences. Le multiple est alors rapporté à l'unité qui le fonde.

Dans le paysage épistémologique contemporain, la question des rapports entre l'un et le multiple semble décliner la pensée dichotomique, à savoir catégorielle, selon laquelle le principe du divers serait remplacé par le principe d'unification qui œuvre pour dépasser les réalités singulières en les réduisant par abstraction à des identités.

Il nous semble cependant que nous sommes à une époque où le regard porté sur la variabilité et l'hétérogénéité va changer de façon radicale au sein des sciences cognitives. Dans plusieurs domaines concernés par la cognition, le rôle reconnu à la variabilité à partir des mécanismes adaptatifs jusqu'aux processus d'auto organisation, conduit à reconsidérer son statut. Cette attitude suscite un regain d'intérêt pour l'étude des différentes formes de variabilité – intra-individuelle, interindividuelle, intergroupes, inter-langues, interculturelles, etc. – et conduit souvent à questionner les invariants dans le domaine de la cognition. La recherche de

nouvelles formes d'articulation entre les variabilités et les invariants apparaît donc comme un des domaines émergents.

Une des orientations inattendues sera celle qui fait l'hypothèse d'une faculté cognitive qu'on pourrait appeler reconnaissance de la spécificité (Tarnay & Póya, 2004) : percevoir le particulier comme particulier, sans le réduire à un concept ou catégorie quelconque.

Ne serait-ce pas là une manière de justifier l'intérêt de la démarche discriminatoire propre à Meillassoux ? Et surtout de lui redonner toute son ampleur : sans limiter la recherche à l'endroit le plus facile, il échappe autant à l'universalisme censé œuvrer dans l'intemporel qu'au contextualisme réduisant toute explication à un historicisme à tout crin.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ANSCOMBRE J.-C., DUCROT O., 1983. *L'argumentation dans la langue*. Mardaga, Bruxelles.

BEN-AMOS D., 1974. « Catégories analytiques et genres populaires », *Poétique*, 19 : 265-293.

BENVENISTE É., 1965. « Termes de parenté dans les langues indo-européennes », *L'Homme*, 5-3 : 5-16.

BENVENISTE É., 1966. *Problème de linguistique générale*, I. Paris, Gallimard.

CARPENTER E.S., 1968. « The Timeless Present in the Mythology of the Aivilik Eskimos », in VALENTINE F.V., VALLEE F.G. (eds), *Eskimo of the Canadian Arctic*. Toronto, McClelland and Stewart Limited : 39-42.

COLLIGNON B., 2002. « Les toponymes inuit, mémoire du territoire. Étude de l'Histoire des Inuinnait », *Anthropologie et Sociétés*, (26)2-3 : 45-69.

DUCROT O., 1996. « Pour une description non-véritative du langage », *Études de Lettres*, 1-2 : 235-249.

EKHO N., OTTOKIE U., 2000. *Childrearing Practices*, vol. 3. Iqaluit, Nunavut Arctic College.

GENETTE G., 1991. *Fiction et diction*. Paris, Seuil.

GUEMPLE L., 1994. « Born-Again Pagans: The Inuit Cycle of Spirits », in MILLS A., SLOBODIN R. (eds), *Amerindian Rebirth : Reincarnation Beliefs Among the North American Indians and Inuit*. Toronto, University of Toronto Press : 107-122.

JOHNSON M., LAKOFF G., 1985. *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Paris, Éditions de Minuit.

LAUGRAND F., 1999. « Le mythe comme instrument de mémoire. Remémoration et interprétation d'un extrait de la Genèse par un aîné inuit de la Terre de Baffin », *Études Inuit Studies*, 23(1-2) : 91-116.

LAUGRAND F., 2000. « Écrire pour prendre la parole. Conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut », *Anthropologie et Sociétés*, 26(2-3) : 91-116.

LÉVI-STRAUSS C., 1996. *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.

MEILLASSOUX C., 1977. « Sur deux critiques de *Femmes, greniers et capitaux* ou *Fahrenheit 450*, 5 », *L'Homme*, 17(1) : 123-128.

MEILLASSOUX C., 1990. « Les faux-nés de la parenté ou comment la nature imite la culture », *L'Ethnographie*, 86(1) : 39-53.

MEILLASSOUX C., 1994. « La parenté inuit est-elle sensible à la conception matérialiste de l'histoire ? », *L'Ethnographie*, 90(1) : 115-145.

MEILLASSOUX C., 1995. « Le don et le capital », *Anthropologie et Société*, 19(1-2) : 191-206.

MEILLASSOUX C., 1998. « Émile Benvéniste : Le vocabulaire des institutions indo-européennes », in KAPFER R. et alii (dir.), *Wegmarken. Eine Bibliothek der ethnologischen Imagination*. Wuppertal, Peter Hammer Verlag : 177-189.

MEILLASSOUX C., 2000. « Parler parenté », *L'Homme*, « Observer Nommer Classifier » : 153-164.

<http://lhomme.revues.org/document9.html>

MEILLASSOUX C., 2001. *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*. Lausanne, Éditions Page Deux.

PITSEOLAK P., EBER D., 1993. *People from Our Side. A Life Story with Photographs and Oral Biography*. Montréal, McGill-Queen's University Press.

PIVETEAU J.-L., 1995. « Le territoire est-il un lieu de mémoire? », *L'Espace géographique*, 2 : 113-123.

RACCAH P.-Y., 2001. « Peut-on faire l'humour sans se servir de sa langue? Comment mieux biaiser avec les mots? », in HORVÁTH M. (dir.), *EcRire*, Actes du colloque international sur le rire, le comique et l'humour, 2000. UFR d'Études francophones, Université de Pécs : 17-41.

RACCAH P.-Y., 2002. « Lexique et idéologie : les points de vue qui s'expriment avant qu'on ait parlé », in CAREL M. (dir.), *Les facettes du dire. Hommages à Oswald Ducrot*. Paris, Éditions Kimé : 241-269.

RACCAH P.-Y., 2005. « What is an Empirical Theory of Linguistic Meaning a Theory of ? » in FRAJZYNGIER Z. et alii. (eds), *Diversity and Language Theory Studies in Language*. Companion Series, John Benjamins : 51-80.

REDDY M.J., 1979. « The Conduit of Metaphor. The Case of Frame Conflict in our Language about Language » in ORTONY A. (ed), *Metaphor and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press : 284-324.

SEARLES E., 2002. « Noms, récits et mémoire au Nunavut », *Anthropologie et Sociétés*, 26 (2-3) : 179-191.

SIMONFFY Z., 2005. « Le savoir de l'autre comme lieu de mémoire chez les Inuit », in PALUSZKIEWICZ-MISIACZEK M., RECZYŃSKA A. & ŚPIEWAK A. (dir.), *Lieu et mémoire au Canada : perspectives globales*. Polska Akademia, Umiejętności, Kraków : 501-509.

TARNAY L., PÓLYA T., 2004. *Specificity Recognition and Social Cognition*. Frankfurt am Main, Peter Lang.

TRUDEL F., 1999. « Autobiographies, mémoire et histoire », *Études Inuit Studies*, 23(1-2) : 145-172.

WITTGENSTEIN L., 1953. *Philosophical Investigations*. New York, Macmillan.

Résumé

Nous proposerons ici quelques réflexions concernant des interrogations épistémologiques qui traversent l'ensemble des recherches de C. Meillassoux, et notamment les problèmes que posent aux anthropologues les connotations idéologiques des termes utilisés. Comment analyser un phénomène tel que la parenté, tout en pratiquant une description scientifique des réalités observées ? Nous tenterons de montrer que cette question est récurrente dans les travaux de cet auteur.

Dans une perspective plus générale, notre contribution concerne la tradition orale, et interroge les rapports entre les représentations du temps et la mémoire collective des Inuit. Les récits mythiques, les récits de vie, l'attribution des noms, et les toponymes permettent de saisir la façon dont les Inuit se souviennent de leur passé. Nous proposerons alors de mettre en œuvre la thèse de Meillassoux, selon laquelle leur système social n'est pas fondé sur la transmission du sang, mais renvoie à la notion de collaboration inscrite dans des termes tels que « cousin » et « beau-frère ».

Mots-clefs : épistémologie, démarche discriminatoire, sémantique, parenté, syndrome de réverbère, mémoire inuit.

Summary

Meillassoux From Near and Far: From Kinship to Inuit Collective Memory

This paper offers some reflections on the epistemological questions that run through C. Meillassoux's research as a whole, and in particular the problems the ideological connotations of the terms used pose for anthropologists. How can we analyse a phenomenon such as kinship while at the same time providing a scientific description of the observed realities? We will attempt to show that this question is recurrent in the author's work. More generally, we will focus on oral tradition and examine the relationships between representations of time and Inuit collective memory. Myths, life stories, the giving of names, and toponyms allow us to grasp how Inuit remember their past. We then propose to apply Meillassoux's thesis according to which their social system is not based on the transmission of blood but refers back to the notion of collaboration associated with terms such as « cousin » and « brother-in-law ».

Key-words: epistemology, discriminatory approach, semantics, kinship, street lamp syndrome, Inuit memory.

* * *

CLAUDE MEILLASSOUX : LA CONSANGUINITÉ REVISITÉE¹

Marie Luce GÉLARD*

En 2001, paraît le dernier ouvrage, mal connu et peu commenté, de Claude Meillassoux, *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*. Dans celui-ci, il écrit en guise de propos introductifs : « Je voudrais montrer, que l'affirmation du caractère social de la parenté en ethnologie est restée conventionnelle et sans portée scientifique » (p. 14). L'ambition pourra sembler un poncif encore revisité, mais c'est, à mon sens, bien plus que cela et l'on peut regretter l'éloquent silence des anthropologues à propos de ce texte pourtant signifiant. Il est cité avec abondance « outre-France » et parfois par certains anthropologues nationaux mais on a le sentiment que l'orientation politique et même théorique de Claude Meillassoux l'ont fait rejeter en totalité par certains. On doit le regretter. C'est à son érudition et à son engagement que je voudrais dans ce très court texte, rendre hommage, en insistant sur le fait que l'attrait de ce dernier livre dépasse largement l'arbitraire des polémiques politiques et idéologiques.

* Faculté des sciences humaines et sociales – Sorbonne.
45 rue des Saints-Pères – 75270 Paris cedex 06.
Courriel : mlgelard@yahoo.fr

¹ Je remercie Jean Copans et François-René Picon pour leur relecture et leurs précieux commentaires.

Claude Meillassoux n'est pas un spécialiste des questions de parenté, il le relève et le souligne lui-même, mais ce n'est pas un aveu d'ignorance. Il ne s'agit pas non plus d'une critique pour la critique portée par l'anthropologue à l'encontre de ses collègues mais plutôt d'une proposition, d'une suggestion à revoir durablement sinon, résolument, les grands paradigmes de l'anthropologie de la parenté et, parmi ceux-ci, plus particulièrement la consanguinité, laquelle doit, selon lui, se dégager des visions naturalistes sous-jacentes. Il s'agit aussi de reprendre la notion d'inceste : « Comment la prohibition de l'inceste, surgie de la nature, aurait-elle pu précéder les rapports de parenté, et donc les susciter, puisqu'il faut déjà se connaître comme parents pour se reconnaître comme incestueux » (*idem* : 33)², la relation entre les genres, le rapport aîné/cadet, etc. L'objectif scientifique s'affiche clairement : « La critique des sciences humaines en France est de moins en moins pratiquée. Le concert louangeur, l'admiration de quelques grands maîtres, de ceux surtout qui ont passé le cap mondain, est de règle. Ceux-là sont l'objet, dans la presse, de dithyrambes qui ne laissent place à aucune réserve. Dans un tel climat, la critique entre collègues apparaît ainsi comme une agression et non plus comme le processus normal de l'avancement de la pensée » (*idem* : 8). Claude Meillassoux écrivait sans ambages ce que d'autres regrettent et déplorent dans les couloirs des universités et des grands centres de recherches français.

Claude Meillassoux souligne qu'« en la relativisant par l'usage de l'expression "parenté sociale", l'ethnologie classique se limite à reconnaître qu'une construction sociale de la parenté est possible, mais sur un modèle biologique » (*ibid.* :14). Cette simple

² Et d'affirmer qu'« aucune répulsion naturelle ni aucun dommage de santé n'advient en cas d'inceste » (*idem*). Que dire du débat contemporain en la matière et de la forme dangereuse des propos biologisants sur le risque des mariages entre proches (notamment le mariage avec la fille du frère du père, improprement qualifié de « mariage arabe »), et au final de la dérive sémantique entre « mariage dans un degré rapproché » et « mariage forcé » ? Je renvoie notamment aux recherches initiées par P. Bonte et A. Gokalp (2009).

question suggère la nécessité d'une déconstruction notable des théories de la parenté en ethnologie et en anthropologie sociale. Si l'interrogation est soulevée quelques années plus tard par Maurice Godelier en 2004, « l'objet "parenté", bien loin de s'être évanoui, a émigré vers d'autres domaines de l'anthropologie, happé par de nouvelles interrogations qui le remodelent. Et du coup, l'analyse de la parenté a tout simplement déserté les lieux où l'anthropologie tournait en rond depuis des décennies, engluée dans de faux problèmes par principe insolubles » (p. 18). *Quid* alors de ce texte de Claude Meillassoux³ qui pose l'interrogation et sa nécessité sous-jacente, au cœur même de la parenté par le biais de la « consanguinité », irrésolue, plaquée arbitrairement à des réalités qui l'ignorent, figure récente mais renouvelée d'un ethnocentrisme discret ? La question mérite d'être posée, et gageons qu'elle soit remise à l'ordre du jour comme l'avait suggéré Claude Meillassoux. La formule paradigmatique du fonctionnement de toute science (Kuhn, 2008) devrait s'appliquer à l'anthropologie et au champ de la parenté, car l'examen attentif de son langage (terminologies) et de ses théories (structuralisme, fonctionnalisme, dynamisme, etc.) souligne la nécessité d'une démythification méthodologique (j'emprunte la formule à J. A. Nielsberg)⁴ et surtout une attention constante et appuyée à la confusion lorsque le paradigme est en fait une idéologie⁵.

³ Les deux ouvrages les plus récents sur le sujet (Barry, 2008 ; Héran, 2009) ne citent pas même le livre en bibliographie !

⁴ Voir le site www.humanite.fr/2003-06-02_tribune-libre_agora

⁵ On mesure naturellement la critique que l'affirmation suivante soulève : « Dans une société inégalitaire, le principe de la famille biologique (consanguine) ne peut s'appliquer absolument qu'aux classes nanties » (Meillassoux, 2001 : 16). Certes, mais on peut aussi voir ce qui découle d'une telle proposition « si la connexion biologique est légalement contraignante, elle n'est pas déterminante comme le suppose l'ethnologie classique » (*ibid.* : 17). « Tentons l'expérience » aurait-on envie de dire, paraphrasant le titre des *Annales ESC* (1989) à propos de la *microstoria* (approche qui, rapidement énoncée, remettait en question les fondements à la fois théoriques et méthodologiques de l'histoire dite « conventionnelle » et qui démontre pleinement aujourd'hui la fécondité de son approche).

La parenté se fonde sur des données historiques et non structurales ou génétiques, cela aussi paraît une évidence à l'anthropologue mais ce n'est nullement le cas lorsqu'on lit attentivement les textes. C'est à leur relecture que Meillassoux nous invite... Et si le style est parfois résolument critique voire polémique, il n'en demeure pas moins « savant *et* polémique [c'est moi qui souligne] » (Dianteill, 2006 : 50), aussi, il convient de se pencher sur cet ouvrage et sur les préoccupations qu'il soulève en termes de parenté. Car « l'imprégnation génétique du système de parenté est beaucoup plus une invention contemporaine qu'un héritage » (Meillassoux, 2000 : 40) ;

Claude Meillassoux aura notablement et durablement orienté mes propres recherches. J'avais peu avant sa disparition, sollicité son avis sur l'un de mes manuscrits, *Les pouvoirs du lait*, dans lequel j'interrogeais ce que je nomme la dimension pactuelle⁶ de la parenté. J'avais été impressionnée et honorée par ce bref mais ô combien motivant échange avec Claude Meillassoux, point déclencheur d'une partie substantielle de mes recherches⁷, notamment dans l'appariement des différents groupes à la tribu qui dépend plus de conventions historiques et d'agrégations conjoncturelles lesquelles deviennent aujourd'hui et sont pensées comme des affiliations généalogiques. C'est ce que C. Meillassoux (2000 : 38) signalait déjà à propos des Gouro (Côte-d'Ivoire) : « Je constatais ainsi que certaines des relations que j'avais comprises, au premier abord, comme étant des rapports génétiques, étaient l'effet de décisions sociales. Ainsi se présentaient les "généalogies" recueillies sur le terrain » (*ibid.* : 39). C'est à nouveau limpide et édifiant mais force est de constater que nos descriptions de la parenté « des autres » demeurent tributaires du vocabulaire biologique⁸.

⁶ J'utilise ce néologisme faute d'un terme plus approprié pour décrire la dimension historique et conjoncturelle de la parenté en contexte saharien marocain (tribu des Aït Khebbach), notamment de la parenté de lait et des anciens pactes de colactation collectifs.

⁷ Cf. Gélard (2005, 2009 à paraître).

⁸ Le glossaire de la parenté que nous propose Meillassoux permet de dépasser certains de ces travers (2001 : 459-467). Ainsi mesure-t-on mieux

Certes, une critique de la parenté⁹ voit désormais le jour mais prudemment et si elle n'est pas pour M. Godelier (*op. cit.*) le fondement des sociétés, C. Meillassoux déclarait déjà en 2001 qu'elle ne pouvait être considérée comme l'enjeu de tous les déterminismes. Or, et le reproche est répété à tous ceux qui s'y attèlent, « le débat sur la consanguinité est considéré comme dépassé puisque l'ethnologie classique reconnaît aujourd'hui que les rapports de parenté peuvent ne pas être biologiques. Mais comme nous le verrons, cela admis, on n'en tire pas les conséquences, à savoir que cette simple relativisation de la consanguinité lui retire tout contenu et donc toute prétention à être le substrat de la parenté » (*op. cit.* : 19).

Gageons que la critique démarre et dépoussière le débat amorcé, dégagé de ses prérequis. En effet, comme l'écrit Jean Copans (2005) « son influence est plus celle d'un maître à penser ou plutôt à faire penser ». C'est ce que Claude Meillassoux exprime dans son article « Construire et déconstruire la parenté » (2000). Et c'est bien de cette « anthropologie de la parenté » dont il est

la distinction par l'exemple du terme « adelphie » défini comme suit dans le glossaire proposé en 2000 par Laurent S. Barry, Pierre Bonte, Salvatore d'Onofrio, Nicolas Govoroff, Jean-Luc Jamard, Nicole-Claude Mathieu, Enric Porqueres i Gené, Jérôme Wilgoux, Andras Zempléni, Françoise Zonabend. « Ensemble des individus dont la filiation se rapporte à un même doyen ; groupe de personnes vivantes dont l'appartenance se rapporte à un même doyen » (*L'Homme*, 154-155 : 721). C. Meillassoux écrit et précise que si « adelphie » renvoie bien à un ensemble d'individus relevant d'un même doyen, il emploie le terme « adelphique » « pour désigner le système de succession collatérale de frère à frère qui domine dans les sociétés domestiques, en opposition à la succession, que je nomme aristocratique, qui se fait de père à fils » (2000 : 39 ; 2001 : 459).

⁹ Dans le cadre de ce texte, je n'entends nullement donner la longue liste des critiques et orientations nouvelles à propos de la parenté mais souligner que celle-ci a peu relevé l'attrait indéniable du texte de Claude Meillassoux et de ses propositions. La critique fut même parfois très vive à l'encontre de ce texte, comme le souligne clairement Emmanuel Terray : « Après tout, même si l'on pouvait en discuter la mise en œuvre, un tel effort de déconstruction n'avait rien dans son principe d'illégitime, et on s'explique mal les fureurs qu'il suscita » (2005 : 270).

question dans son dernier ouvrage, or, je constate, malgré quelques références, qu'il est peu sinon pas cité par ceux de ses collègues dont la parenté hante les écrits.

« La fatalité consanguine recèle la plus forte des contraintes pesant sur tous les membres d'une famille. Reconnaître au contraire que la parenté se fonde sur le contenu et la durée des rapports d'éducation et de maturation qui se nouent entre individus de générations différentes, et ne se justifie que par la qualité permanente de ces relations, c'est accepter une notion de la parenté conçue alors comme une construction affective permanente et non une donnée hasardeuse de la nature. C'est aussi élargir la famille à une socialisation nécessaire qui fasse que tous les enfants soient les enfants de tous également responsables » (*ibid.* : 47). L'engagement de Claude Meillassoux sonne et résonne... Souhaitons que ne gardent pas le silence notamment ceux d'entre nous qui loin de « l'anthropologie de salon », pour reprendre son expression, en deviennent les disciples. Le programme est annoncé à propos de la parenté¹⁰, je le suivrais volontiers : « remettre en cause ces déterminismes que certains s'empressent de redécouvrir chaque jour pour en accabler les humains, c'est, je crois, libérer la pensée de l'un de ses plus pesants fardeaux » (2001 : 9).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BARRY L., 2008. *La parenté*. Paris, Fayard.

BONTE P., 2009. « Le consentement au mariage dans le contexte des réformes des codes musulmans du statut personnel », in *Droit et cultures*, sous presse.

¹⁰ Rappelons que déjà en 1975, et saluons la réédition de l'ouvrage en 2008, dans *Femmes, greniers et capitaux*, Claude Meillassoux relevait ces « structures alimentaires de la parenté ». La dimension alimentaire évoquant précisément le caractère social de la parenté. Ce sont bien aussi les mutations de cette nature sociale de la parenté que révèlent les grands faits sociaux contemporains. Je remercie E. Anstett pour notre débat à ce propos.

- COPANS J., 2005. « Claude Meillassoux (1925-2005) », *Cahiers d'études africaines*, 177 : 5-13.
- DIANTEILL E., 2006. *Pour la sociologie et l'anthropologie*. Paris, ADFP, ministère des Affaires Étrangères.
- GÉLARD M.-L., 2005. « De la lance au pouvoir. Fonctionnement politique et social d'un groupe berbérophone au Tafilalt (Maroc) », *Cahiers de recherche du CJB (III)* : 127-143.
- GÉLARD M.-L., à paraître. *Les pouvoirs du lait. Dimension « pactuelle » et parentés électives dans le Sud-Est marocain. Rituel sacrificiel et colactation collective*.
- GODELIER M., 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris, Fayard.
- GOKALP A., 2009. « Pourquoi l'épouser. Les raisons d'un choix du conjoint "au pays" », *Droit et cultures* (sous presse).
- HÉRAN F., 2009. *Figures de la parenté*. Paris PUF.
- KUHN T. S., 2008 [1970]. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Flammarion.
- MEILLASSOUX C., 2000. « Construire et déconstruire la parenté », *Sociétés contemporaines*, 38 : 37-47.
- MEILLASSOUX C., 2001. *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*. Lausanne, Éditions Page deux.
- MEILLASSOUX C., 2008 [1979]. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, L'Harmattan.
- TERRAY É., 2005. « Claude Meillassoux (1925-2005) », *L'Homme*, 174 : 269-272.

Résumé

Dans son dernier ouvrage, Claude Meillassoux (2001) revient longuement sur le domaine de la parenté. Si aujourd'hui, les théorisations des faits de parenté occupent une place conséquente dans le champ de l'anthropologie, on peut s'étonner du silence de la communauté à l'égard de ce livre pourtant significatif et d'une visée programmatique conséquente : repenser la parenté en proposant notamment de revisiter le concept de consanguinité.

Mots-clefs : parenté, consanguinité, Claude Meillassoux.

Summary

Claude Meillassoux: Revisiting Consanguinity

In his last book, Claude Meillassoux (2001) reconsiders in detail the field of kinship studies. Given that theories of kinship occupy an important place in the field of anthropology today, it is surprising that the anthropological community has been silent about this important book and its programmatic aim: to rethink kinship, in particular by revisiting the concept of consanguinity.

Key-words: kinship, consanguinity, Claude Meillassoux.

* * *

CLAUDE MEILLASSOUX : INCURSIONS AUDIOVISUELLES D'UN ANTHROPOLOGUE

Sophie ACCOLAS

Le privilège accordé aux textes fondateurs d'anthropologie économique de Claude Meillassoux, ou aux nombreux colloques organisés sous sa direction, écarte de nos considérations scientifiques ses autres réalisations. Si Meillassoux, comme ses collègues, a consacré sa carrière à enseigner et à écrire, la richesse potentielle du langage cinématographique l'a incité à expérimenter cette technique en réalisant deux courts-métrages produits par le Comité du film ethnographique et le CNRS.

Les deux films de l'anthropologue, *Bamako, i ni tye* (Mali, 1963) et *Goumbou du Sahel* (Mali, 1964), transposent les paradigmes textuels de l'auteur en images animées. Nous observerons comment Meillassoux a visé l'intégration d'une nouvelle forme d'écriture utile pour la discipline. L'outil audiovisuel utilisé par Meillassoux dans la compréhension des sociétés Sarakolé dans les années 1960, justifie l'importance de cette approche anthropologique fondamentale. Ses plans et ses découpages visuels ajoutent un caractère inédit aux écrits du chercheur. À travers ses deux films, c'est la manière de concevoir l'anthropologie audiovisuelle qui nous éclaire sur l'auteur et sur le contexte de production. Entré au CNRS en 1963, ces deux films qui ouvrent sa carrière marquent l'unique tentative cinématographique de Meillassoux, et semblent la signature d'un échec puisqu'il n'a jamais renouvelé l'expérience.

Conditions de production

Ses deux missions filmiques au Mali – qui succèdent au travail de terrain en Côte d'Ivoire chez les Gouro (1958-1959) – sont liées à des conditions de production particulières. En effet, depuis le début des années 1960, alors qu'il participe à la cellule militante d'Analyses et Documents, il aborde son travail sur les systèmes économiques africains dans une perspective marxiste. La relation entre publication, « maîtrise d'ouvrage » scientifique (commanditaire institutionnel public ou privé) et production filmique (CFE puis CNRS), révèle le contexte de réalisation de ses deux films ethnographiques.

Dès 1964, la Fondation Wenner-Gren appuyait un programme sur l'étude des systèmes économiques africains en collaboration scientifique avec Claude Meillassoux, Éric Pollet, Grace Winter et Jean-Loup Amselle (Meillassoux, 1964). En 1963 et en 1965, Claude Meillassoux publie deux articles d'une part sur les institutions du *kafo* et d'autre part sur les structures sociales à Bamako (Meillassoux, 1963, 1965).

Bamako, i ni tye correspond à une étude parallèle, commanditée par The American Ethnological Society, sur les associations volontaires dans l'Afrique urbaine qui sera publiée en 1968 (Meillassoux, 1968).

En 1969, il participe à un colloque à Fourah Bay College, organisé par l'Institut international africain, sur l'évolution du commerce africain depuis le XIX^e siècle qui sera publié en 1971 (Meillassoux, 1971). La même année, l'article de Jean-Loup Amselle sur l'économie marchande au Mali (Amselle, 1969), fruit de leur présence commune sur le terrain, ajoute notamment la description des activités à temps partiel de commerce des Sarakolé et des Maures, exercées en saison sèche.

Le film *Goumbou du Sahel* est l'illustration des études initiées en 1963 et ressemble à un carnet de prise de note visuelle. Il faudra attendre 1967, soit trois ans après son activité cinématographique, pour que Claude Meillassoux publie un article avec L. Doucouré et D. Simagha sur la « Légende de la dispersion des Kusa (Épopée

Soninké) » et 1970 pour lire « Le commerce pré-colonial et le développement de l'esclavage à Goumbou du Sahel »¹.

Premier film : *Bamako, i ni tye*

Bamako, i ni tye met en situation des personnages anonymes appartenant à une classe d'âge, une société urbaine, une association. Ses personnages traversent les plans et n'intègrent pas un temps et un espace socioculturel défini. Ils illustrent des scènes de divertissement et de travail urbain dans une discontinuité narrative. L'énumération et la focalisation sur les marques-vestiges traditionnels dans une société urbaine : danse des masques, danses des musiciens de l'association des chasseurs, tatouage de la gencive, travail des forgerons, pêche collective, isolent ces pratiques des réseaux élargis de la ville.

Principales séquences du film avec retranscription de la voix off

Scène 1 : carte de Bamako

« Les activités administratives et commerciales font de Bamako la capitale du Mali, mais autour des quartiers centraux, la ville s'étend comme un grand village où persistent des divertissements, des petits métiers et des activités collectives traditionnelles » (voix off).

Scène 2 : « L'Association des chasseurs de Bamako est encore régie par de très anciennes coutumes. Ces musiciens appartiennent eux-mêmes à l'association et ne peuvent jouer que pour les chasseurs. Lors des fêtes de quartier, les saisonniers bambaras exhibent les masques qui, au village, sortent pour les fêtes des moissons » (voix off).

Scène 3 : ancienne danse de cour royale célébrant dans la rue les événements familiaux des habitants du quartier.

Scène 4 : ancienne danse guerrière devenue un divertissement pour les jeunes Malinké regroupés en classes d'âge.

Scène 5 : alternance de masques et d'acrobaties de la région de Bougouni (masque de hyène, singe, buffle).

¹ Voir aussi Meillassoux (1972, 1973, 1993).

Scène 6 : énumération des « petits métiers » de Bamako.

1- « Les jeunes filles viennent acheter les oranges qu'elles revendent à la pièce à travers la ville » (voix off).

2- « Repassage au maillet, procédé qui empèse le tissu en lui donnant du brillant » (voix off).

3- « Les femmes se font tatouer les gencives pour faire ressortir la blancheur de leurs dents. Du charbon d'arachide est enfoncé par le moyen d'une botte d'aiguilles. Ce sont des fillettes de la caste des cordonniers qui pratiquent ces soins de beauté » (voix off).

4- « Soins de beauté pour les hommes qui se font raser par les forgerons. Les forgerons fabriquent divers ustensiles ménagers » (voix off).

Scène 7 : énumération des activités fluviales.

1- « Les cultures maraîchères occupent les berges de tous les cours d'eau qui coulent à travers la ville » (voix off).

2- « Tannage des peaux de serpent » (voix off).

3- « Des femmes lavent des graines du néré pour ensuite en faire un condiment » (voix off).

4- « Le sable de certains fonds est recueilli pour en faire un matériau de construction. Ces travailleurs sont des saisonniers qui travaillent pour des propriétaires de bateaux qui les payent en nombre de voyage » (voix off).

5- « Une fois par an, tous les pêcheurs de Bamako se réunissent en avril pour la grande pêche collective. Un filet de plusieurs centaines de mètres est chargé sur une pirogue. Les hommes reçoivent leurs instructions et dès que le doyen arrive, la flottille part en aval. Les pêcheurs bozo s'inspirent pour la pêche des procédés de la chasse » (voix off).

Contrairement à *Goumbou du Sahel* qui se concentre uniquement à décrire les Sarakolé, Claude Meillassoux dévoile ici plusieurs groupes d'habitants : Malinké, Bozo, Bambara, partageant la même localité urbaine de Bamako. Les déplacements et les échanges ne sont plus la seule caractéristique des marchands et des nomades mais concernent aussi de jeunes ruraux. Cette particularité

de l'exode rural est un révélateur des transformations économiques locales. Plus tard, Meillassoux s'attachera à décrire dans ses ouvrages, l'émigration africaine qui a commencé à se développer largement durant la colonisation.

Second et dernier film : *Goumbou du Sahel*

Claude Meillassoux, dans son court film s'attache à décrire un enchaînement de manifestations ou d'activités à Gumbu du Sahel lors de sa mission de 1964. Malgré son attachement à l'histoire, au « tissu social symplectique » (Meillassoux, 1978) et à sa remise en question de la perspective mono-ethnique dans ses études (Amselle, 1985), il ne tient pas à décrire l'histoire passée de Gumbu du Sahel, de l'islamisation, de la colonisation, de l'esclavage et de la tradition marchande des Sarakolé. Pourquoi cette retenue ou cet oubli volontaire ? Cette critique peut être rapportée au cinéma de Marcel Griaule et Germaine Dieterlen qui n'évoquaient quasiment pas dans leurs films l'islamisation des Dogon.

Dans ses écrits, Meillassoux ne se prive pourtant pas de définir clairement les échanges culturels, économiques et les rapports entretenus entre les Gumbuke et les nomades Maures. Gumbu, dont la fondation remonterait entre le XVI^e et le XVII^e siècle, est encore le chef-lieu de la commune rurale de Wagadou dans le cercle de Nara dans la région de Koulikoro (Meillassoux, 1973).

« Gumbu représentait jusqu'à la colonisation un centre prospère et l'un des rares marchés de cette région [...] par ses rapports d'économie symbiotique entretenus avec les pasteurs nomades, et de la production esclavagiste locale de biens agricoles et artisanaux alimentant la demande extérieure » (Meillassoux, 1970).

Pourtant dans son documentaire, il tient simplement à nous signaler que Gumbu du Sahel est « un très ancien village Sarakolé à la limite nord cultivable au contact immédiat avec les pasteurs nomades du Sahara ». Bref, contrairement à la lecture des articles sur la société gumbuke, le visionnage du film ne nous permet pas

de la saisir dans son ensemble même si Claude Meillassoux cherche à rassembler les activités distinctes des Sarakolé.

Il tient à expliquer chaque scène filmée depuis le battage du mil, jusqu'à la fête de la circoncision. Aux premières scènes du film, il indique que les Sarakolé sont des cultivateurs sédentaires qui entretiennent des rapports avec des pasteurs nomades. Mais où note-t-il dans son film les « échanges de services, de droit d'usage et de troc entre les Gumbuke et les Maures » durant la saison sèche ? (Meillassoux, 1973).

Enfin, même si les articles sont postérieurs au film, on se serait attendu d'un auteur marxiste qu'il applique à son film les catégories du matérialisme historique et des modes de production agricole. Or on ne retrouve pas dans son film l'esquisse de cette étude anthropologique et historique de l'esclavage et de la division sociale qui fera l'objet de son intérêt ultérieur.

Principales séquences du film

Scène 1 : présentation par une carte de la localisation de Gumbu du Sahel.

Scène 2 : le battage du mil / première mention de la caste des griots.

Scène 3 : les danseurs « d'origine servile qui s'exhibent dans les villages et exécutent pour quelques gratifications d'anciennes danses de captifs » (voix off).

Scène 4 : rassemblement de troupeaux autour des mares.

Scène 5 : courses de chevaux.

Scène 6 : construction et réfection des cases (activité collective pour les toits) / emploi des termes de maçons pour l'activité d'élévation des murs.

Scène 7 : fête de la circoncision / deuxième mention de la caste des griots / forme des bonnets des circoncis indiquent leur caste d'appartenance / mention du terme de captif de case.

Sous un commentaire surplombant par le biais d'une voix off tout le long du film, Meillassoux utilise le son synchrone disponible technologiquement et échappe ainsi au placage décoratif d'une

musique noire anonyme. En ce sens, il respecte « La tradition la plus courante du documentaire [qui] superpose à l'image [...], une voix off qui lui donne un sens. [...] Dans ce cas, tout est dit d'un coup et le film vient comme l'illustration d'un propos ; c'est un livre d'images parlées » (Bensa, 2008).

Chaque instrument est décrit lorsqu'il est mis en scène : par les griots lors du battage du mil, des constructions de cases et de la fête de circoncision (*dunduge* : tambour à aisselle). La musique *sunke* du griot accompagne ainsi la transformation du monde physique.

L'organisation sociale surgit par les noms qu'emploie Meillassoux, sans qu'il ne semble vouloir s'encombrer d'explications : « la caste des griots », « les maçons », « les forgerons », « castes auxquelles appartiennent les circoncis », « captif de case » doivent être interprétés par le spectateur comme tant de notions univoques. La division sociale et ses principes d'inégalités ne sont pas mentionnés dans le film contrairement à ses articles où il analyse les trois catégories existantes chez les Gumbuke : les ñaxamala ou gens de caste (forgeron, cordonnier, griot), les hooro (familles aristocratiques, familles maraboutiques, gens du commun), et les komo ou esclaves affranchis en 1908 par les colonisateurs français. À la fin du film, anecdotiquement, lors de la marche des circoncis, Claude Meillassoux nous indique que la forme des bonnets qu'ils portent fournit un élément de connaissance sur leur caste d'appartenance qui se répartissaient, en 1965, comme suit : 24% appartenait à la descendance des komo, 60% des hooro et 16% des ñaxamala (Meillassoux, 1973).

Dans le film, un certain nombre d'ambiguïtés apparaît, les forgerons ou ñaxamala ne sont que les exécuteurs de l'opération de circoncision, et leur rôle à part dans la société est juste suggéré. Pourtant son article « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance » de 1960, quatre ans avant sa mission filmique au Mali, décrit très clairement les tabous entourant la caste des forgerons. Celui-là même qui explique que chez les Gumbuke, les alliances matrimoniales entre les hooro et les ñaxamala étaient prohibées.

Les hooro et les ñaxamala sont organisés en clans patrilinéaires patronymiques, cependant le film décrit la position importante « des oncles et des parents maternels, des mères et des tantes maternelles, chantant les louanges du futur circoncis en dansant avec eux la danse de la peur Bara-Bara », cette imprécision pouvant laisser croire qu'ils sont matrilineaires.

Conclusion

Ces deux films sont découpés sur le principe non pas d'une chronologie temporelle et spatiale mais sur une série descriptive d'activités disparates dans lesquelles Meillassoux emploie d'une manière très allusive sans les nommer ses thématiques théoriques (division du travail social, système de caste, esclavage).

Sans la connaissance de ses articles, il est très difficile pour un spectateur de comprendre les sous-entendus des rapports socioéconomiques à Gumbu et à Bamako. Le cinéma permet à Meillassoux d'établir une énumération d'actions trop séparées les unes des autres, qui rend ses deux études filmiques moins synthétiques qu'additionnelles. Il serait vain d'y chercher des liaisons temporelles car là n'est pas son propos. La caméra est pour lui le meilleur moyen de classer d'une manière arbitraire des activités qui en conséquence apparaissent décontextualisées. Les strates culturelles, économiques, sont absentes du propos et remplacées par un montage classificatoire qui révèle le travail audiovisuel de l'anthropologue.

Il paraît évident que la contribution audiovisuelle de Meillassoux ne dépasse pas l'envergure de ses écrits. La facture positiviste du film ne reflète pas les pertinences théoriques de l'auteur. L'incapacité de l'auteur d'utiliser les ressorts du cinéma, ou la peur d'exclure ou de faire des choix de coupes, encombrant le film de scènes non reliées les unes aux autres. La tentation d'embrasser toute la vie quotidienne, dans un désir de synthèse, rompt la linéarité d'un récit qui se transforme ici en actualités ethnographiques.

Néanmoins, l'intérêt de ces deux films pour la science est en premier lieu la conservation de données brutes qui nous renseignent aussi bien sur les danses, la forme des masques, les techniques du corps que sur les appréhensions spatiales par le corps collectif (pêche, cérémonies de la circoncision, construction). D'autre part, ces films agissent en révélateurs d'une pratique scientifique dont nous connaissons bien les conditions et le contexte sociopolitique de production, éléments prometteurs pour l'étude historique et épistémologique de l'anthropologie audiovisuelle.

FILMOGRAPHIE

- MEILLASSOUX C., 1963. *Bamako, i ni tye*-Mali-16mm-couleur-15'-CNRS Images.
- MEILLASSOUX C., 1964., *Goumbou du Sahel*-16mm-couleur-13'-CNRS Images.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMSELLE J.-L., 1969. « Rapport de mission sur l'économie marchande du Mali », (octobre 1967-juin 1968), *Cahiers d'études africaines*, vol. 9(34) : 313-317.
- AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E., 1985. *Au cœur de l'ethnie*. Paris, La Découverte/Poche.
- BENSA A., 2008. « Champs et contrechamps de l'anthropologie, film documentaire et texte ethnographique », *L'Homme*, n.s., 185-186 (janvier-juin) : 213-228.
- MEILLASSOUX C., 1960. « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance », *Cahiers d'études africaines*, vol. 1(4) : 38-67.
- MEILLASSOUX C., 1963. « Histoire et institutions du kafo de Bamako d'après la tradition du Niaré », *Cahiers d'études africaines*, vol. 4(14) : 186-227.

MEILLASSOUX C., 1964a. « La farce villageoise à la ville : le *koteba* de Bamako », *Présence africaine*, vol. 4(52) : 27-59.

MEILLASSOUX C., 1964b. « Projet de recherche sur les systèmes économiques africains », *Journal de la société des africanistes*, vol. 2(34) : 292-298.

MEILLASSOUX C., 1965. « The Social Structure of Modern Bamako », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 35(2) : 125-142.

MEILLASSOUX C., 1968. *Urbanization of an African Community: Voluntary Association in Bamako*. Seattle & London, University of Washington Press, The American Ethnological Society, monograph 45.

MEILLASSOUX C., 1970. « Le commerce précolonial et le développement de l'esclavage à Goumbou du Sahel (Mali) », *L'Homme et la société*, 15 : 147-157.

MEILLASSOUX C., 1971. *L'évolution du commerce africain depuis le XIX^e siècle en Afrique de l'Ouest*. Oxford, Oxford University Press, International African Institute.

MEILLASSOUX C., 1972. « Les origines de Gumbu du Sahel », I- L'histoire des Kusa, II- Le partage des terres et du pouvoir, *Bulletin de l'IFAN*, vol. 2(34) : 268-298.

MEILLASSOUX C., 1973. « État et condition des esclaves à Gumbu (Mali) au XIX^e siècle », *Journal of African History*, vol. 3(14) : 429-452.

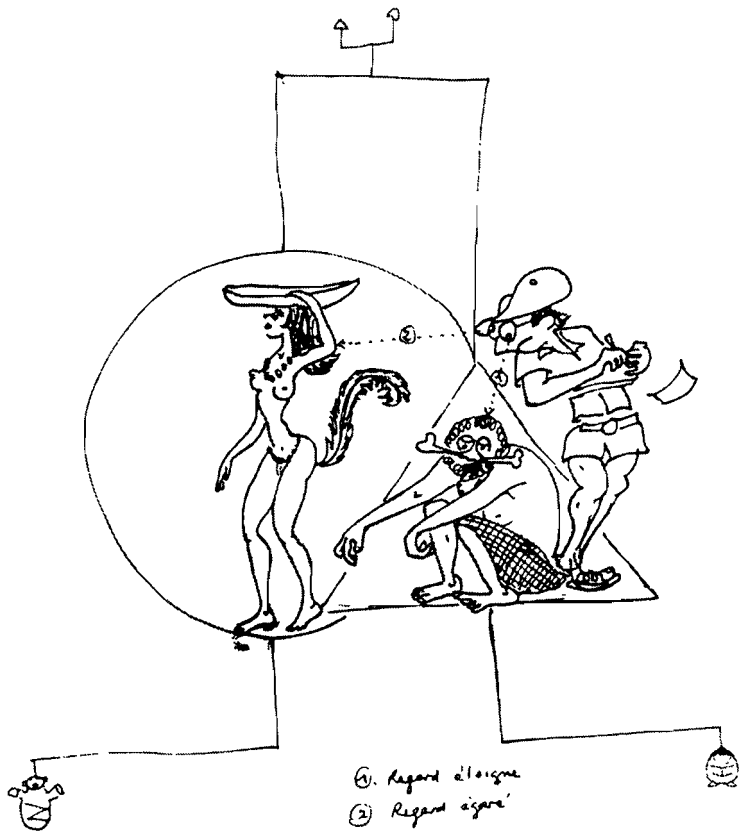
MEILLASSOUX C., 1978. « Rôle de l'esclavage dans l'histoire de l'Afrique occidentale », *Anthropologie et Société*, vol. 2(1) : 117-148

MEILLASSOUX C., 1993. « Gloires oubliées et mémoire reconstruites : les guerres de Gumbu du Sahel (Mali) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 33(132) : 567-585.

MEILLASSOUX C., DOUCOURE L. & SIMAGHA D., 1967. *Légende de la dispersion des Kusa : épopée soninke*. Dakar IFAN, Initiations et Études Africaines.

* * *

ANTHROPEAULOGIE des LOM.LOM



ANTHROPEAULOGIE DES LOM LOM

Hon. F. K. BUTZER-ISMONI

1 – *Jographie*

Les Lom Lom, qui vivent au Fond du Bwa, sont patagames, fragmentaires, fistoulocaux et rétrolinéaires.

Des greniers pointés vers le ciel (et prêts à la conquête de l'espace ?) parsèment les champs de *digôl* (*bledinus vulgaris*) nourriture de base des Lom Lom (ainsi appelés parce qu'ils sont les vrais hommes) et s'étendent entre les parcelles de forêts composées en majeure partie d'*ombilis propicius*, (L.) à cosses mauves et coniques. Le pays tout entier est soumis à un régime météorologique sévère : un nuage pour le petit déjeuner, pluviométrie orageuse à midi et rien (pas de temps) le soir. La température s'élève jusqu'à des sommets vertigineux qui dominent les peines et plaines de leur altitude équivoque.

À Droite, le pays des hommes gris – les Moete dont les champs d'on (*petilus campanis*) débordent parfois jusque sur les terres des Lom Lom provoquant entre les deux peuples des guerres sourcilleuses. À Gauche, les faux Nuba, peuple important qui, par un phénomène de mimétisme rare, ressemblent à s'y méprendre aux vrais Nuba, ce qui leur permet d'approcher les photographes, de tromper leur confiance et de manger leur pellicule. Redoutable population dont aucun portrait n'a encore pu être tiré à ce jour. Au bout, (NNEE) la mer, à distance convenable, s'agite et mugit juste assez pour effrayer les jeunes initiés que l'on abandonne à jamais sur ses flots dans des coques creusées à même le bois (*xylos*).

2 – La nourriture

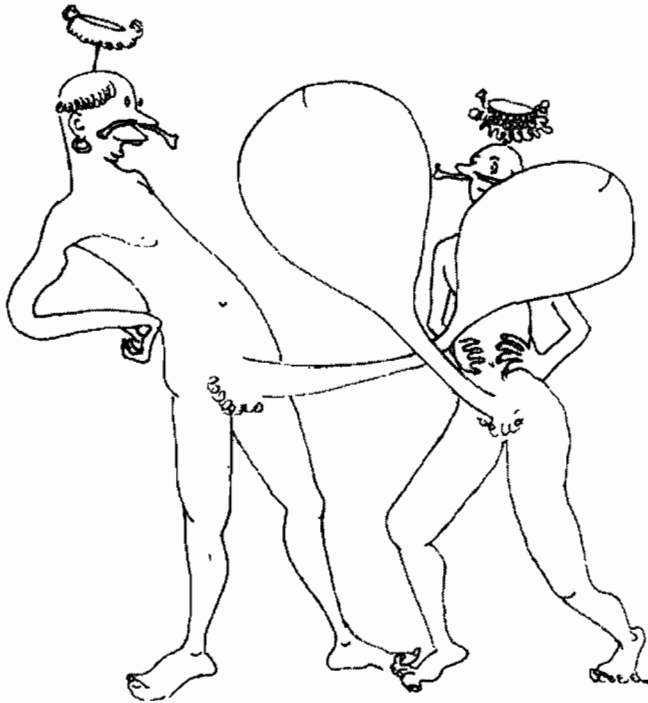
Le poisson d'eau est la principale nourriture des Lom Lom. Il est préparé par une intense campagne idéologique grâce à laquelle il accepte son sort sans murmurer. Ce sont, comme partout, les jeunes filles et les vieilles femmes qui sont chargées de cette tâche dont elles s'acquittent en petites coupures surtout depuis que le contact avec les Balan leur ont fait perdre toute pudeur. En semaine – la semaine est de 30 ou 31 jours – les vieux Lom Lom pratiquent le jeûne et les jeunes Lom Lom honorent les vieux qu'ils exhument, promènent affectueusement dans le village et font cuire à l'étouffée garnis de *digôl*. Le chocolat, les biscuits et les notes de terrain de l'ethnologue complètent cette diète autrement fort monotone.

3 – Vie sexuelle

Comme leur nom l'indique les Lom Lom portent haut les valeurs viriles, à tel point qu'ils ne possèdent qu'un seul sexe (masculin). Les femmes sont, soit le produit d'une aberration ou d'une inversion tardive, soit le fruit des guerres généalogiques que mènent les Lom Lom contre les Dam Dam localisées à des milliers de km en Direction Générale. La procréation est leur principale préoccupation mais, ignorants des lois élémentaires de la génétique, ils les enfreignent journellement par la fécondation intermasculine. Peuple guerrier par succulence, les deux partenaires que « leur cœur s'est choisi mutuellement et l'un pour l'autre » selon la très belle formule qui consacre cette union, s'affrontent au garde à vous, la tête haute et le sexe en bataille. Après quelques passes, l'un et l'autre essaient sans ménagement d'introduire son pénis-barbe dans l'étui glandulaire (*bwatagan*) que chacun des adversaires porte en équilibre sur la tête. Le premier qui y parvient y dépose la semence en récitant une incantation (*bissimila*) dont je n'ai pas saisi le sens. La *bwatagan* est ensuite recueillie par le compère (*loxjo*) et la comète qui la portent au centre d'insémination artificielle le plus proche. Est déclaré père (*papa*) celui qui est parvenu à éjaculer dans l'étui glandulaire de l'autre lequel se ceint alors de la jupe de corses battus et mène une vie misérable de

courtisane dominicaine, offrant son étui glandulaire désaffectée à tous ceux que ronge un appétit sexuel démesuré et dévoyé. Hélas !

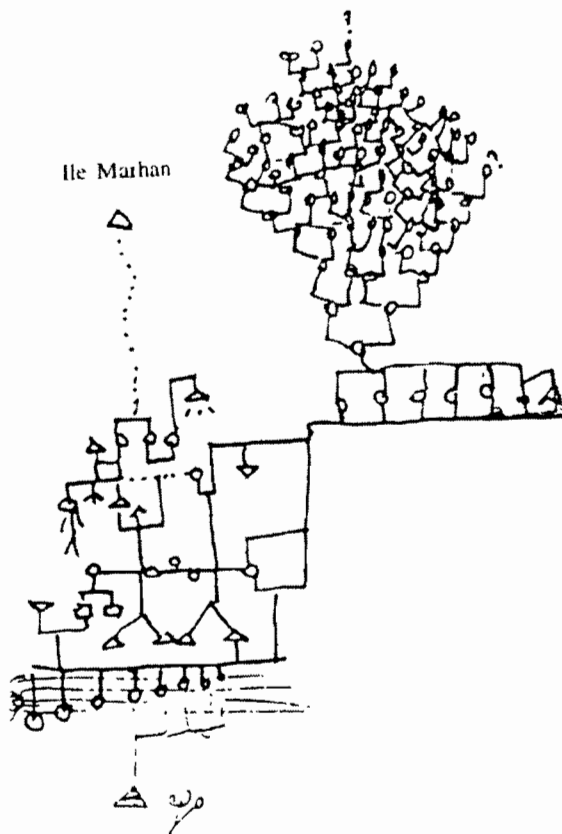
La partie de pénis-barbe



Combien de nos concitoyens coloniaux se sont laissés aller à ces excès érotiques, profitant de l'éloignement de la mère patrie et de tous leurs siens qui, bien certainement auraient autrement veillé au salut de ces malheureux. Ces déchaînements pervers, qui mériteraient une volée de missionnaires, restent totalement impunis.

4 – La parenté

Le schéma généalogique ci-après fera mieux comprendre qu'une longue explication ce qu'est la parenté chez les Lom Lom.



On observe d'abord la symétrie de la situation du fils de la mère du père de la sœur (F.m.p.s.) avec celle du cousin croisé à angle droit, ce qui rend impossible le mariage par échange ou par enchère entre les Marsisis (vulgaires) à gauche et les Suturalis (distingués) à droite, c'est-à-dire en fait les deux moitiés qui composent le clan clonique d'une part et le clone

clanique d'autre part. L'un et l'autre forment ainsi, sous nos yeux, l'unité sociale de base chez les Lom Lom.

Le culte des ancêtres chez les Lom Lom est compliqué en raison d'une croyance selon laquelle ils soutiennent qu'étant donné qu'il faut à chaque individu deux parents pour venir au monde et deux parents à chacun de ces deux parents et encore deux parents à chacun de ces quatre parents et ainsi de suite, le nombre d'ancêtres nécessaires à la naissance d'un seul contemporain devient vite incalculable et suppose à l'origine du monde une population grouillante bien supérieure en nombre à celle d'aujourd'hui. C'est aussi en raison de cette croyance qu'ils refusent la contraception, laquelle mènerait plus vite encore selon eux à la disparition déjà fatale de l'humanité, outre que la non-naissance du rejeton final ferait basculer toute la pyramide qu'il sous-tend en raison de la loi de causalité et de filiation rétrolinéaire.

5 – Mariage

Comme son nom l'indique la patagamie est le mariage aléatoire réciproque contracté par rencontre fortuite de deux partenaires. Chacun peut contracter autant de mariages patagames qu'il le souhaite même avec le même partenaire à la seule condition de respecter les règles d'évitement absolu qu'impose cette situation. Le mariage patagamique impose la résidence des deux époux au lieu de résidence de l'ami du mari ce qui oblige donc, à chaque nouveau mariage, au déplacement de tous les époux et épouses déjà engagés entre eux vers le site ainsi désigné. Chacun ou presque étant marié à presque tout le village, le système de résidence patalocale conduit rapidement à un habitat unique où se presse la totalité du village, et parfois de plusieurs, dans une effroyable promiscuité. D'où les grandes cases en forme de camembert d'une capacité considérable et dont on entend les rumeurs férociférantes à des lieux alaronde, ce qui permettait autrefois au Foksonalis (le 3e clown conique), ennemi mortel des deux précédents, de repérer leurs adversaires dans la nuit et de fondre dessus comme cire au soleil. La patalocalité, pour compliquer les choses par ailleurs assez

simples, se combine à la fistoulocalité qui impose au couple procréateur d'établir sa résidence secondaire à l'endroit précis où naît leur rejeton mâle (*fistuye*). C'est en raison de cette coutume qu'advint le 28 août 1928 ce fait-divers célèbre et encore dans toutes les mémoires lorsqu'un ménage Lom Lom installé au beau milieu de la Plaza Guya de Santo Republicano del Principe refusa obstinément, sous prétexte de fistoulocalité, de déguerpier avec ses 377 183 congénères.

6 – Vie économique

Le change réciproque est à la base de la vie économique des Lom Lom. Installés derrière de grands paravents taillés à même la nature ils proposent aux chalands les changes les plus complexes portant sur une quantité infinie d'articles : délicieux petits gâteaux, lait, vis, strass, godets liés, balle andine, rouches molles, marpio piqueur, manuel tous-terrains, crécelles, marmamouilles auto-cuiseurs, revers de merdaille, élève-tomates, bouges, opéra cosmiques, rateau laveur, pepercola, grives au jasmin, etc. Le principe du change est simple : chaque objet possède une cote qui varie d'une minute à l'autre en fonction de l'échelle de bofor et inversement proportionnelle au nombre de chalands présents sur les pas de portes. Les variations de la cote sont enregistrées sur de grands bouliers qui font l'objet d'un trafic clandestin mais soumis à des règles secrètes¹. Lorsque la cote est établie, le chaland nomme à l'échangeur de son choix l'objet qu'il cache derrière un éventail selon un code connu de lui seul. Le changeur doit alors exhiber un objet dont la cote s'établit au niveau de celle de l'objet annoncé affectée d'un coefficient stochastique arbitraire. Si cet objet est bien celui qui, affecté du coefficient ci dessus, est celui dissimulé derrière l'éventail, c'est le KRACH ! L'échangeur se suicide et reprend ses occupations habituelles tandis que le chaland s'éclipse sous les huées de la foule (*full*). La totalité des biens des deux parties est alors jetée dans un puit artésien apporté à cet effet. En

¹ Cf. : « La marge et la démarque » in Edwaerd Ed., (éd.), *Hommage et gloire à nos ancêtres préférés*. PPUP (à paraître).

dehors du change réciproque, les Lom Lom, qui sont anti-marasisis, n'ont aucune activité économique.

7 – Vêtements

Néant.

8 – Anatomie

Petits, malingres et mal nourris. Mais superbes !

9 – Mythes d'origine

Les Lom Lom possèdent plusieurs mythes d'origine dont le plus ancien est contemporain de l'ancêtre fondateur Ile Marhan. Selon ce mythe, une enclume surgit de la terre et précipitée vers le ciel rencontre à mi-chemin un aérolithe surgi du ciel et précipité sur la terre. Du choc des deux objets naquit Ile Marhan. Saisissant sans attendre son sexe il fit jaillir l'eau de vit fécondante qui se répandit en un fleuve immense, coulant en rugissant à travers le ciel de feu et les nuages de cendres jusqu'à tomber comme une rosée de miel sur la terre. Un chasseur français qui était en train de violer sa propre fille Begonya reçut la pluie bienfaisante au moment de l'éjaculation ce qui eut pour effet d'en multiplier les effets : la jeune fille donna naissance à 504 membres du clan des Stên, qui à force de copuler ensemble parvinrent à peupler la terre entière.

Interprétation : ce mythe recueilli par l'ethnologue sous – et tout terrain – Afeoli, accrédié donc l'idée d'une civilisation d'origine élyséenne. L'analyse structurale confirme le caractère mythique du mythe. Le ciel (haut) s'oppose à la terre (bas) ; le sperme (assimilé ici à de l'eau de vit) s'oppose au feu ; la cendre au miel (de la rosée) tandis que l'aérolithe (le fer) est le symétrique in partibus de l'enclume. Le chiffre 504 se réfère au modèle de la voiture de l'informateur au moment de la collecte du mythe.

Reste à expliquer pourquoi c'est l'enclume qui surgit de la terre plutôt que l'aérolithe, ainsi que le symbole de la création par

le choc du fer contre l'enclume. Ici l'analyse structurale reste muette².

Le structuralisme par contre nous éclaire quant à la symbolique de la masturbation d'Ile Marhan opposée à la fornication incestueuse (car nous en sommes là) du chasseur des Stêns avec sa fille Begonya : Ile Marhan est situé en haut, afin que son eau de vit puisse couler vers le bas. De même le chasseur est en haut (au-dessus de sa fille Begonya), tandis que celle-ci est naturellement en bas. Dans ce parallèle, la fille Begonya est assimilée au sperme tandis qu'Ile Marhan communique sa fécondité au liquide fécondant du chasseur (l'Homme). Ainsi en regroupant tout ce qui vient du haut et du bas, nous avons le triple symbole associé du fer (virile) d'Ile Marhan, le grand masturbo-propulseur, et du chasseur (qui comme le masturbateur répand un liquide de vie, le sang mais en donnant la mort) ; cette triple symbolique s'oppose à la triade : enclume (qui reçoit les coups allongée sur le dos), sperme (fécondant) et fille (symbole érotique).

Grâce à une variante du même mythe nous pouvons découvrir les lois de transformation qui préside à la symbolique généralisée des Lom Lom. Voici cette variante :

« Se promenant dans les forêts de la Papohasia, Ile Marhan se trouva nez à nez avec une bicyclette. Effrayé par cet objet, il décida de pousser plus avant vers les hauteurs. Là, quelle ne fut pas sa surprise de découvrir la banque nationale barouillat et un intense trafic de sucre candi ! Comprenant que son trajet lui avait fait toucher l'horizon du monde, Ile Marhan décida de créer celui-ci en inventant la parenté infra- et super-structurale. »

On voit que dans cette variante du mythe, rigoureusement tous les mêmes symboles sont préservés, cette fois sous un déguisement que l'analyse structurale va nous permettre de facilement percer à jour. La bicyclette est la transformation de

² Le professeur Goujon de l'observatoire de Meudon nous apprend que les aérolithes, selon les découvertes les plus récentes de l'astronomie, tomberaient effectivement du ciel ce qui donne à ce mythe un contenu étonnement scientifique.

l'aérolithe. L'une et l'autre sont en fer et tous deux sillonnent le monde avec vélocité. La forêt est la terre tandis que la montagne est le ciel. Il n'est même pas besoin d'expliquer l'identification évidente de la Banque Nationale Barouillat (BNB) avec le chasseur, et celle du sucre candi avec la délicieuse jeune fille. L'intense trafic se rapporte à la copulation. Enfin le trajet est assimilable au fleuve de sperme fécondant³ et l'horizon à la perspective de s'acheter une 504 avec les frais de mission. Ainsi nous avons cette fois la triade : banque – bicyclette – carbone 14 opposée à la trilogie : vélo – auto – sucre candi – parenté – jeune fille. Cette démonstration permet d'affirmer qu'il existe dans la mythologie lom lom un substrat structural bien organisé qui sous-tend la pensée folle des années sauvages.

10 – Comment les Lom Lom ont conjuré le danger atomique

C'est par un effort obstiné que les Lom Lom se sont abstenus d'inventer la bombe atomique et les centrales nucléaires. Interrogés sur ce point les deux tiers des enquêtés ont répondu « non »⁴. Tous les jours le biguemanne leur tient un long discours par lequel il abjure les Lom Lom de se détourner de la physique nucléaire et de continuer à cultiver le *digôl* comme si de rien n'était. Et ce, avec un succès absolu, bien que personne ne l'écoute jamais. Auparavant les Lom Lom avait conjuré la pollution en s'abstenant d'inventer la bagnole et la patapapied. Et il semblerait d'après les travaux de nos collègues Adler⁵ et Loizot que la liste n'est pas finie.

11 – La guerre

Les Lom Lom, très pacifiques, ne font jamais la guerre sauf pour attraper des femmes et des esclaves.

³ Nous remercions notre collègue Godeluz pour nous avoir soufflé cette interprétation.

⁴ A la question : « Connaissez-vous la tome ? », le troisième a répondu sur un ton interrogatif « *desawa* ? », une expression inconnue dans la langue lom lom.

⁵ L'aviateur, pas le psychopathologue ni le politicien.

Post avertissements

Nous remercions M. l'administrateur principal Formio qui a bien voulu nous autoriser à étudier les populations dont il a la responsabilité et la confiance ainsi que le Brigadier Général Campo, des Forces de l'Ordre Indigène (FOI) qui nous a si aimablement reçu à la prison de la Motta où nous avons pu accomplir la plus grande partie de notre enquête auprès de ses pensionnaires. Merci aussi à M. Lagrande de la Plata, le plus gros propriétaire du pays Lom Lom, qui nous a autorisé à parler avec les sujets dont il a la garde, en dehors de leurs heures de travail, c'est-à-dire après neuf heures du soir tous les jours. Nous remercions surtout Xtwzer dit le Moricaux, toujours vaillant sur son grabat qui nous a instruit de la culture de son peuple sans rien nous cacher ni sans rien exiger d'autre que quelques biscuits et une barrique de tafia. Qu'il repose en paix.

Hon. F.K. Butzer-Ismoni

Rives du Zamamour, mars 1978.

* * *

RECHERCHES ET DÉBATS

Cette rubrique entend nourrir la dynamique intellectuelle de la discipline anthropologique. Dans cette perspective, elle accueille des articles de différente nature :

- Articles hors dossiers présentant des résultats de recherche originaux
- Réflexions sur le devenir de la discipline
- Essais polémiques et prises de position contradictoires
- Réactions à des articles publiés dans le *Journal*.

Les articles, qui ne doivent pas dépasser 40 000 signes, sont à envoyer à :

Pascale Absi : cruzabsi@club-internet.fr

Annie Benveniste : annie.benveniste@univ-paris8.fr

Monique Selim : monique.selim@ird.fr

* *

LA NOTION DE CULTURE

Quelle pertinence pour l'anthropologie du monde contemporain

Les critiques adressées aux implications théoriques sous-jacentes de la notion de culture, notamment le « culturalisme », épuisent-elles sa pertinence pour une anthropologie du monde contemporain ? La question est au cœur des commentaires reçus par la rubrique Recherches et débats suite à la lecture de l'article de Régis Meyran sur le concept de *Volksgeist* dans l'anthropologie. Leur publication, à la suite de l'article, répond à la vocation de cette section d'accueillir des débats et les réactions des lecteurs du *Journal* aux textes publiés.

* *

GENÈSE DE LA NOTION DE CULTURE : UNE PERSPECTIVE GLOBALE

Régis MEYRAN*

Nous proposons dans ce travail quelques pistes pour une genèse de la notion de culture, notion qui se présente aujourd'hui en France comme une évidence alors qu'elle résulte d'une série de transformations qu'il convient de replacer dans leur contexte historique et national. Cette perspective s'inspire pour partie de celle prônée par les tenants de la *World History* dans le monde anglo-saxon. On se limitera cependant à l'Europe et à l'Amérique du Nord, une perspective plus globale encore pourrait être établie dans un travail ultérieur. Du point de vue de la méthode, il est suggéré ici de sortir du cadre strictement français pour comprendre l'évolution du concept. Pour un auteur comme C. A. Bayly (2007 : 17), toute histoire nationale relève en effet d'une histoire mondialisée, et ce au moins depuis la fin du XVIII^e siècle. Les avancées de la discipline anthropologique doivent être elles aussi replacées dans ce contexte d'interdépendance globale. Le fil conducteur consistera à retracer la naissance du concept en Allemagne et ses acculturations aux États-Unis et en France, entre le XIX^e et le XX^e siècle. Mais commençons par le début, fût-il arbitraire (un concept ne naissant jamais vraiment *ex nihilo*), en évoquant la naissance des « sciences de la culture » en Allemagne, autour d'un concept : le *Volksgeist*.

* IRIS-EHESS - 96 bd Raspail, 75006 Paris.
Courriel : meyrans@yahoo.fr

L'Allemagne : de la notion de *Volksgeist* à la « nazification » de la *Kultur*

La notion allemande de *Kultur* est dès le XVIII^e siècle associée à celle de *Bildung* (Centlivres, 2007 : 46) : soit l'idée « d'aboutissement intellectuel et spirituel, de perfectionnement de soi-même ». Mais le mot est à prendre aussi dans un sens collectif, notamment chez Herder, où *Kultur* désigne « un héritage des générations passées, centré sur la langue, transmis socialement, émanation collective de l'esprit de la nation » (*ibid.*) La *Kultur* allemande est donc connotée à la fois individuellement, collectivement et nationalement, ce qui l'oppose à la *Zivilisation*, caractérisant « quelque chose de moins familier, de plus exogène » (*ibid.*) Cette opposition fondamentale fut relevée en son temps par Norbert Elias dans sa *Civilisation des mœurs* (1991 [1939]).

C'est à une guerre de mots que se livrent, tout au long du XIX^e siècle et dans les premières décennies du XX^e siècle, la France et l'Allemagne : la *Kultur* des Allemands contre la civilisation des Français (à noter que le terme allemand de *Zivilisation* ne recoupe pas plus le terme français de civilisation que celui de *Kultur* ne recoupe le mot français de culture). La raison de cette opposition ? C'est que chacune des deux nations « dénie à l'autre, par concepts interposés, la vocation à l'Universel » (Centlivres, *op. cit.* : 48). Il y a, à travers l'affrontement de ces deux mots, un enjeu d'ordre politique : à savoir la lutte pour la domination culturelle entre deux grandes puissances mondiales. C'est dans ce contexte, et avec ce sens particulier du mot *Kultur*, que naissent en Allemagne les « sciences de la culture », à partir d'un tronc commun : la psychologie des peuples (*Völkerpsychologie*).

Cette discipline a été inventée par Heymann Steinthal (1823-1899) et un de ses collègues, Moritz Lazarus. La revue qu'ils animèrent à Berlin entre 1859 et 1890, la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (ZVF), fut une sorte de creuset intellectuel où discutèrent les sciences de la culture en gestation : linguistique comparée, folklorisme (*Volkskunde*), ethnologie (*Völkerkunde*), histoire culturelle (*Kulturgeschichte*), histoire des

sciences, histoire du droit. À travers cette œuvre collective, Steintal et Lazarus comptaient synthétiser les connaissances de l'époque pour créer leur propre science, qui aurait englobé toutes les autres. Leurs intentions étaient humanistes et leur nationalisme allemand, centré sur la notion de « communauté spirituelle » (*Volksgeist*), excluait toute forme de racisme biologisant (Trautmann-Waller, 2006). D'ailleurs, les deux savants comme la majorité des membres des réseaux qu'ils fréquentaient¹, refusaient de faire l'association entre race et langue, comme ils niaient l'existence d'une prétendue race juive. Se dessine ici le portrait d'un milieu « antiraciste » allemand (bien que ce terme soit peut-être anachronique), qui n'excluait pas l'adhésion à une certaine forme de nationalisme, l'époque étant au pangermanisme.

Revenons à la notion de *Kultur*. Chez Steintal, qui s'inscrit dans la tradition intellectuelle de Wilhelm von Humboldt et de ses élèves (Frantz Bopp, les frères Grimm), le concept central qui tente de saisir scientifiquement la quintessence de la *Kultur*, pourrait-on dire, est celui de *Volksgeist*, qu'on trouve détaillé dès son ouvrage *Grammatik, Logik und Psychologie* (1855). Évidemment, le terme est difficile à traduire. Céline Trautmann-Waller (*op. cit.* : 120 sq.) nous donne cependant quelques pistes : Steintal voulait établir les formes et les manifestations de la « communauté spirituelle », caractéristique pour chaque peuple, et déterminante pour l'individu. Le *Volksgeist* pouvait se construire par l'induction, grâce à l'observation, chez les individus d'un même peuple, de tendances (*Neigungen*), de directions (*Richtungen*), de dispositions (*Anlagen*) et de propriétés (*Eigenschaften*) mentales. Le meilleur moyen d'accéder à ces états mentaux consistait selon lui à décortiquer ce qu'il nommait les « produits » du *Volksgeist* : coutumes, usages, institutions, chants, mythes. Toutefois, en tant que philologue de

¹ Comme la Société médico-psychologique de Berlin (des psychiatres), la Société berlinoise d'anthropologie, d'ethnologie et de préhistoire (des médecins, fondée par Rudolf Virchow, où se côtoyaient Franz Boas, Adolf Bastian et Felix von Luschan) ou encore le salon Kruger (organisé par le critique d'art Franz Kugler).

formation, c'est surtout l'étude de la langue qu'il préconisait. On est bien là dans les prémices d'une science de la culture.

Cela dit, et même s'il était « universaliste » et « humaniste », il semble que Steinthal ne dissociait pas pour autant très nettement entre morphologie raciale, psychologie et culture d'un peuple, affirmant par exemple que « colère et autres affects s'expriment différemment selon les visages » (*ibid.* : 118) et, selon une pensée empreinte de lamarckisme, que les organes de la parole ne se forment pas partout de la même façon, car la langue parlée influe sur leur développement (*ibid.*) On se bornera à noter donc qu'à l'époque de Steinthal, l'opposition race/culture n'a pas très grand sens. Ainsi, le jeune Max Weber mélange-t-il encore race et culture en 1895, alors qu'en 1810 il défend l'autonomie de la culture et refuse toute idée de pureté raciale, en s'opposant publiquement à Alfred Ploetz (Winter, 2004). Dès lors, comment comprendre aujourd'hui le concept de *Volksgeist* ? Steinthal avait formulé une « théorie des mentalités collectives », mais aussi une méthodologie ethnolinguistique et d'analyse mythologique. Il avança l'idée de l'existence, pour chaque peuple, d'une sorte d'archétype légendaire qui remonterait périodiquement à la conscience collective, avec des périodes de disparition et de réémergence (Rupp-Eisenreich, 1990 : 382).

Les intuitions du savant berlinois étaient riches, mais toutefois chaque langue était pour lui une « formation spirituelle individuelle » qui relevait de l'esprit d'un peuple, au même titre que la forme des visages voire que la race : on voit le risque possible d'en déduire une construction totalisante et fermée de la culture. C'est bien sur ces ambiguïtés que va se développer le racisme allemand « scientifique », après la montée en puissance du mouvement *Völkisch*... On retrouvera cette importance des mythes, des archétypes et de l'inconscient collectif chez Carl Gustav Jung (Noll, 1999) qui fut, dans les années 1890 imprégné de foi religieuse (via le piétisme), de mysticisme germaniste et *Völkisch*, et de spiritisme (le mesmérisme, en particulier, était encore très en vogue dans le milieu des médecins allemands du temps de la jeunesse de Jung).

Rappelons que le mouvement *Völkisch* (ou *Volkstumbewegung*) a pris forme tout au long du XIX^e siècle, puisant à la fois dans la tradition philosophique de Johann Gottfried Herder et dans le mouvement du *Turnvater* Jahn, qui créa des sociétés de gymnastique pour régénérer les corps et les esprits allemands. Après l'unification de l'Allemagne en 1871, une multitude de loges et de clubs *Völkisch* fleurirent dans le pays : on y prêchait la régénérescence du peuple allemand par l'ascèse et la gymnastique et par le retour au culte des anciens dieux aryens (Noll, *op. cit.* : 126 sq. ; Faye, 1972). Bien sûr, la recherche obsessionnelle de la pureté et de la communauté d'esprit du peuple allemand est indissociable de l'éclatement de l'Empire en une confédération faite d'une multitude d'États, traumatisme national qui ne s'effacera pas même après 1871. Ainsi ne peut-on comprendre l'idée d'une culture collective inconsciente, d'un esprit du peuple existant en dehors de lui et se manifestant dans la langue et les mythes, sans prendre en compte ce contexte de l'Allemagne dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

Par ailleurs, il faudrait voir plus précisément dans quelle mesure le courant diffusionniste allemand, avec sa notion centrale de *Kulturkreise* (cercle culturel) tenta de s'éloigner de la notion de *Volkgeist* puisque, moins centré sur le symbolique, il cherche à s'ancrer dans le réel, par l'étude de la répartition géographique des traces matérielles d'une culture. Il serait notamment intéressant de reprendre les travaux du Père Wilhelm Schmidt, le leader de l'école de Vienne dite « cyclo-culturelle ». On sait que Schmidt avait intégré la *Méthode de l'ethnologie* (1911) du muséographe Fritz Graebner qui, lui-même, généralisait l'idée de Leo Frobenius de construire des cercles culturels selon la distribution géographique des éléments culturels (Rupp-Eisenreich, 1996). Toutefois, avec l'avènement du nazisme, c'est le *Volkgeist* plutôt que le *Kulturkreise* qui sera mobilisé (Schmidt, bien qu'antisémite, restera à l'écart de l'anthropologie officielle nazie).

Concernant la postérité de la notion de *Kultur* en Allemagne, son aspect nationaliste et son rapport avec la mentalité collective (via le *Volkgeist*) peuvent-ils expliquer la captation des sciences de

la culture par l'Allemagne nazie ? En d'autres termes : comment – ou plutôt sous quelles influences académiques, traditions intellectuelles, car on ne peut expliquer le nazisme comme un produit automatique de certains courants intellectuels – le racisme à prétention scientifique est-il apparu en Allemagne, jusqu'à connaître son apogée sous le III^e Reich ? Pour dire les choses rapidement, on sait que deux courants apparaissent en Allemagne à la fin du XIX^e siècle : le racisme de type « germaniste » ou « nordiste » (dans les deux cas, antisémite) en anthropologie, dont l'un des premiers théoriciens fut Ludwig Woltmann (Schütz, 2000) ; l'eugénisme allemand ou « hygiène raciale », dont l'initiateur fut Alfred Ploetz (Weindling, 1998). La synthèse de ces deux courants se fit dans les années 1910, notamment chez Eugen Fischer et Hans Günther, ce dernier étant appelé à devenir l'anthropologue officiel du régime nazi, et se fixa pour mission de « régénérer », c'est-à-dire de retrouver, par le biais de la sélection raciale, la supposée pureté ancienne de la race aryenne (Conte & Essner, 1995 : 65-116).

Les sciences de la culture furent elles aussi « nazifiées », aussi bien l'ethnologie des peuples lointains (*Völkerkunde*) avec Richard Thurnwald, que le folklore (*Volkskunde*) avec Johann Matthes Ziegler, un SS proche d'Alfred Rosenberg (Lixfeld, 1994). Ziegler cherchait à faire revivre les « lois » de la vie nordique à travers des poèmes et des chansons et créa des festivals, organisa des expositions et des congrès ainsi que des cérémonies « rituelles » (parfois inventées de toutes pièces) pour faire « revivre » les anciennes traditions germaniques. S'inspirant de l'anticatholicisme d'Alfred Rosenberg, et de la théorie nordiste de Hans F. Günther, il comptait instaurer une religion païenne et nordique, une « piété germanique » qui aurait supprimé le catholicisme et aurait été vouée à la gloire du national-socialisme. Désormais, les vieilles notions de *Volkstum*, *Volksgeist* et *Weltanschauung* sont réhabilitées dans un sens raciste.

Comment les sciences allemandes de la société en sont-elles arrivées là ? S'agit-il d'une adhésion de tous à ces théories ou une minorité s'est-elle imposée avec l'accession de Hitler à la

chancellerie ? Question âprement débattue s'il en est. Un Benoît Massin, se focalisant sur le corps des médecins, les présente à la fois comme les vrais inventeurs de l'hygiène raciale et comme acquis dans leur très grande majorité aux idées de Hitler, même avant son accès au pouvoir (Massin, 1998). La question est plus complexe dans le domaine des sciences de la culture. Pour l'anthropologue Hermann Bausinger, « s'il est une science où le national-socialisme ne s'est pas introduit par effraction mais où il en a été une conséquence interne, c'est bien la *Volkskunde* » (1993 : 64). Selon cet auteur en effet, les savants demeuraient sous le charme, depuis le XIX^e siècle, d'un engouement mythologisant pour l'antiquité et fascinés par une conception organique de la société, logique qu'on retrouve à l'œuvre dans la *Volkskunde* nazie.

Avançons que la coexistence et la rencontre de deux traditions de pensée favoriseront la « nazification » des sciences de la culture : tout d'abord, l'importance du mouvement *Völkisch*, et notamment de sa branche la plus ésotérique, où s'inventa une « mystique païenne », qu'on retrouvera dans le folklorisme nazi ; ensuite, les ambivalences et ambiguïtés dans la pensée « humaniste » de la psychologie des peuples.

L'acculturation américaine du *Volkgeist*

Examinons maintenant la trajectoire de la notion de *Volkgeist* aux États-Unis. Selon Egon Renner (2004), une grande partie de l'anthropologie américaine serait à rattacher au projet steinthalien, via Franz Boas, ancien élève de Steinthal et inspirateur aux États-Unis du courant « culture et personnalité », comme des travaux d'Edward Sapir. Pour Franz Boas, l'ethnologie devait s'intéresser aux manifestations de la vie mentale (*manifestations of mental life*, cf. Berman, 1996). Les phénomènes mentaux (comme l'art, les récits, la lois, les coutumes) étaient pour lui l'équivalent de ce que nous nommons la culture ; ils étaient organisés par un système inconscient de classification propre à chaque société. Par ailleurs, selon Boas, la classification culturelle chez un individu passait à la fois par les « idées » (*ideas* : l'aspect cognitif, les

catégories cognitives et sémantiques elles-mêmes) et les intérêts (*interests* : l'aspect « affect »). L'intérêt, c'est non seulement le sentiment lié à une certaine « idée » (par exemple, la honte liée au sentiment d'avoir été « immodeste »), mais encore le degré d'attention porté à telle ou telle catégorie d'objets cognitifs (par exemple, l'importance de la notion de privilège chez les Kwakiutl). Or, pour Boas les « intérêts » priment sur les « idées ». Par exemple, le fait que les Eskimos chassent le phoque explique qu'ils utilisent différents mots pour désigner un phoque selon l'âge, le genre ou la circonstance. Enfin, pour avoir accès aux phénomènes mentaux, Boas préconisait de recueillir l'information chez l'indigène parlant par lui-même et s'adressant à ses pairs (*the native speaking for himself*). Ce serait là la pure « manifestation de la vie mentale » qu'il conviendrait d'enregistrer.

Or, la notion de culture chez Boas vient en partie de la tradition allemande. Boas, qui prit Bastian et Virchow comme modèle (et fut l'élève de Steinthal, et derrière se profilent la notion de *Weltanschauung* ou « vision du monde » de Wilhelm von Humboldt), fit cependant dériver le concept de culture depuis son sens « humaniste » jusque vers une notion plus « relativiste » (Bunzl, 1996 : 67). En résumé, la culture est chez Boas un processus historique transmis de manière inconsciente de génération en génération, qui oriente les idées et affects des individus. De ce point de vue, on voit qu'il est facile d'établir une proximité entre la culture chez Boas et le *Volksgeist* chez Steinthal. Notons toutefois que Boas intègre les théories diffusionnistes allemandes, ce qui va contribuer à transformer le *Volksgeist* en *culture*.

Un tel concept va se révéler aux États-Unis extrêmement contagieux (au sens où l'entend Dan Sperber, 1996). Voyons ce qu'on en retrouve chez un de ses élèves, Alfred Kroeber. Selon Thomas Buckley (1996), la façon dont Kroeber voyait Ishi, le « dernier Indien Yahi », est représentative de sa vision de la culture : Kroeber aurait vu la culture comme « *an integrated fabric "illustrated" by individuals like Ishi, but existing outside of them, "in static balance"* » (*ibid.* : 259). Cette conception est explicitée

par Kroeber lui-même quand il écrit (1915) : « Civilization, though carried by men and existing through them, is an entity in itself, and another order of life » (cité in Buckley, 1996 : 260).

Quel est le rapport entre la notion de *Volkgeist* et les théories de Boas ou Kroeber ? Les deux auteurs développèrent un équivalent de la notion de *Volkgeist* : il s'agissait du « génie d'une civilisation » pour Boas (*genius of a civilization*) et de la « nature psychique » d'un peuple pour Kroeber (*psychic nature*). Dans les deux cas, la spécificité de chaque culture était perçue comme résultant de l'histoire d'un peuple, et non pas de leurs caractéristiques génétiques. Boas poussa plus loin que Steinthal cette idée en prônant la séparation stricte entre race et culture – après 1911, date de sa fameuse étude sur les migrants, dans laquelle il montrait qu'au fil des générations leur indice céphalique changeait jusqu'à rejoindre la moyenne américaine (cf. Boas, 1937). Kroeber, quant à lui, se distingua de Boas en privilégiant la communauté, selon une perspective disons « holiste » : la culture existait selon lui à l'extérieur des gens, constituant une entité en elle-même, de façon « super-organique » (*sic*), représentant « un autre ordre de vie » (*another order of life*) par rapport à l'individu (qui n'en est qu'une faible « illustration »). Tout cela était une persistance de l'idéalisme allemand. On trouve enfin chez Kroeber une conception de l'évolution linéaire par accumulation de traits culturels, selon les lois du diffusionnisme. Les cultures se transformeraient à cause d'un processus historique de diffusion, et non d'un déterminisme environnemental. Ce faisant, Kroeber déterminait des « attitudes » et des « tendances » propres à chaque culture (on est encore une fois très proche des idées de *Neigungen* et de *Richtungen* chez Steinthal), ce qui lui permettait d'établir une échelle des positions relatives de chacune d'entre elles.

En guise d'explication, Thomas Buckley (*op. cit* : 267) avance que comme Boas, Kroeber a grandi dans l'environnement intellectuel de la communauté allemande-américaine où on ne croyait pas à la religion... Sa seule religion aurait été l'anthropologie, et son objet de dévotion la « culture », selon le mot de Theodora Kroeber ! C'est là un cadre explicatif très général : un

cadre plus restreint doit prendre en compte la formation intellectuelle de Boas à Berlin, intégrant psychologie des peuples et diffusionnisme.

On voit par ailleurs l'intérêt qu'il y aurait à comparer l'hypothèse dite de Sapir-Whorf d'un découpage linguistique de la réalité avec l'idée centrale chez Steinthal, qu'en apprenant une langue, « on s'approprie la vision du monde qu'elle renferme » (Renner, 2004 : 216). Benjamin Whorf proposait toutefois une compréhension de la réalité selon deux niveaux distincts : la perception des « formes » de la réalité était pour lui commune à tous les humains, alors que la langue influait sur un second niveau, la mise en mots de l'expérience (Chabrolle-Cerretini 2007 : 130).

Pour finir sur l'acculturation américaine du concept de *Volksgeist*, on avancera que cette notion trouve des échos dans le courant dit « culture et personnalité ». Chez Margaret Mead notamment, la « personnalité de base » pourrait être rapprochée de la façon dont Kroeber voit dans l'individu une « illustration » de la culture. Dans les deux cas, la culture est un objet monolithique et idéal, extérieur aux individus ; c'est là une « survivance » de la notion steinthalienne de *Volksgeist*. Il resterait à se demander comment le contexte (les États-Unis de l'entre-deux-guerres) a contribué à l'acculturation du concept de culture. L'individualisme américain qui transparaît dans les mythes nationaux comme celui de la frontière à l'Ouest, du *melting-pot* ou même de la libre entreprise, a-t-il favorisé l'individuation du concept de culture à travers des notions comme celle de « personnalité de base », mais aussi sa séparation d'avec l'idée de race ? On peut enfin se demander ce qu'il reste aujourd'hui dans la tradition intellectuelle américaine du *Volksgeist* allemand. Est-il excessif d'estimer que les versions américaines de la notion de culture chez Boas ou Kroeber, inspirées des théories du *Volksgeist*, trouvent quelque écho au sein des *Cultural Studies* ?

En France : civilisation, mentalité, culture

Venons-en maintenant à l'anthropologie française où l'influence de Steinthal et de la psychologie des peuples a été jugée

peu importante par Céline Trautmann-Waller (*op. cit.* : 88 sq.), si ce n'est à travers une certaine proximité intellectuelle entre le savant berlinois et Ernest Renan. Il convient pourtant de mentionner son impact sur une entreprise intellectuelle fort méconnue : la *Revue de psychologie des peuples*, publiée à partir de 1946 par l'Institut havrais de sociologie économique et de psychologie des peuples, lui-même fondé en 1937. Cette revue, qui eut comme président d'honneur André Siegfried, tentait de développer une science proche de celle de Steinthal, en privilégiant l'étude des mœurs et de la langue pour comprendre la « psychologie » propre à chaque peuple. Quels rapports peut-on trouver entre cette entreprise et son homologue allemand ? La recherche reste à faire. Il semble en tout cas que l'institut du Havre s'orientait, si l'on en croit les écrits du secrétaire général de la revue, Abel Miroglio, vers une forme de racisme biologique qui le distinguait du projet de Steinthal².

Un autre chercheur du même institut, Frédéric Lechanteur, mobilisa l'étude linguistique – en cherchant les « lignes de rupture phonétique et lexicologique », en complétant « l'enquête philologique » par l'étude des toponymes des villages et, plus généralement, par l'enquête ethnographique – afin d'établir une frontière entre deux types de population dans le département de la Manche : au nord, un peuple fier, conquérant, frustré et brave : les descendants blonds et dolichocéphales des Vikings ; au sud, une race sédentaire, laborieuse, médiocre et « qui a besoin de chefs » : des Alpains brachycéphales (Lechanteur, 1951). La méthode rappelle Steinthal, mais les conclusions sont bien peu « humanistes ». Quoi qu'il en soit, la psychologie des peuples a donc eu son heure de gloire en France, même si elle est restée relativement circonscrite et ne s'est pas vraiment propagée dans les sciences sociales françaises. Peut-on avancer comme élément d'explication le mythe d'une

² « Il nous paraît donc assuré que, pour les collectivités comme pour les individus, l'idéal de l'égalité ne repose sur aucun fait : il y a en outre les inégalités physiques et les inégalités intellectuelles, de graves inégalités morales qu'une psychologie des peuples consciencieuse peut faire ressortir » (Miroglio, 1946 : 91).

France unifiée depuis la Révolution française, tant du point de vue de l'intérieur (avec l'éradication des patois après le questionnaire de l'abbé Grégoire) que dans ses colonies (le mythe de la « plus grande France ») ? On suggèrera que, dans un tel contexte, une psychologie des peuples fondée sur l'étude de la langue pouvait moins « prendre » qu'en Allemagne ou aux États-Unis – tout au moins jusqu'à la fin de la période coloniale.

En effet, la notion de culture telle qu'elle s'est développée dans l'anthropologie française a pris un tout autre sens... Notons que le terme n'est apparu dans l'anthropologie hexagonale que tardivement, après la Seconde Guerre mondiale. Durant l'entre-deux-guerres, le terme de culture n'apparaît jamais dans aucune des trois sous-disciplines qui constituaient alors l'anthropologie : ni chez la première génération d'ethnologues de terrain formée par Marcel Mauss, ni chez les folkloristes, ni chez les anthropologues physiques. Le concept qui prévaut largement est celui de civilisation : Marcel Mauss, comme Émile Durkheim, parle de civilisations primitives, André Varagnac tente de moderniser le folklorisme en parlant de civilisation traditionnelle. Le seul ethnologue à avoir tenté d'introduire dans la discipline la notion de « culture » fut George Montandon.

Montandon, avant de devenir en 1938 le théoricien antisémite et le collaborateur avec l'occupant nazi que l'on sait, fut dans l'entre-deux-guerres l'introducteur en France du diffusionnisme : il s'inspirait en effet de l'école cyclo-culturelle de Vienne. Plus précisément, il avait établi une liste des foyers de civilisation à partir desquels objets et coutumes se seraient diffusés. Dans l'une de ses premières études, datant de sa période suisse, intitulée « La généalogie des instruments de musique et les cycles de civilisation » (1919 : 73-90), l'ethnologue trace une carte de dix grands cycles de civilisation, établie d'après la diffusion des instruments de musique. S'il précise que ces « courants de civilisation » ont souvent « marché de pair avec des migrations de peuples », s'il distingue des « cycles primitifs » qui ont rapidement cessé d'évoluer de cycles plus « civilisés » qui ont engendré la civilisation européenne, il sépare à cette époque nettement les

notions de civilisation, de race et de langue, en notant que les aires de civilisation ne coïncident pas avec les aires linguistiques et ne sont pas caractérisées par une homogénéité raciale.

C'est dans son traité théorique sur l'ologénèse culturelle qu'il introduit le terme de culture : « Le terme de culture [...] sera réservé de préférence à un sens nouveau, [...] à savoir aux formes particulières, dans le temps et dans l'espace, de la civilisation » (1934 : 16). La notion contemporaine de culture (notamment définie en opposition à la race) se profile derrière cette définition : mais à l'époque, elle ne sera adoptée par personne. Peut-être parce qu'elle comprend quelque chose de la *Kultur* allemande, peut-être parce que Montandon va par la suite associer de plus en plus intimement les notions de race et de culture, *via* la notion d'ethnie... Qu'on en juge : en 1941, sa conception de la culture a changé, comme en témoigne un article de *L'Ethnie française*, intitulé « De la formation des races humaines » (1941). En effet, en introduisant la notion d'« ethnie », il définit des types humains, des « groupements naturels d'hommes », liés entre eux héréditairement par la race, la culture et l'« ethnie », ce qui lui permet de contourner l'argument admis chez les anthropologues de l'entre-deux-guerres comme quoi les juifs ne forment pas une « race », et de justifier « scientifiquement » son antisémitisme.

Dans un article d'« ethnoracologie judaïque » (1943), il écrit que les juifs ne sont pas seulement une race, ils sont surtout une « ethnie » (de même qu'il existe selon lui une ethnie « aryenne »), repérable avant tout par sa culture³. L'« ethnie » est selon lui « façonnée » par la langue, la religion, les coutumes et les mentalités, voire la race « somatique » (ne jouant qu'un « rôle

³ « L'ethnie juive, du point de vue culturel, est une communauté ethnique purement citadine. [...] La vie citadine a conféré aux juifs un caractère biologique propre. [...] En laissant de côté les caractères héréditaires purement raciaux qui les signalent à vue, on constate chez les juifs, par contraste avec la population indigène (c'est-à-dire nous autres Français) : un relâchement de la musculature, l'aplatissement de la cage thoracique, le voûtement du dos, l'aplatissement de la plante des pieds » (Montandon, 1943).

contingent »). Toutefois, le « facteur le plus caractéristique » de l'ethnie juive serait sa « mentalité » (une supposée façon de penser, ancrée dans le biologique). Retenons que, chez Montandon, la culture, la race et la mentalité sont trois éléments qui définissent les groupes « naturels » humains. Le savant a donc en quelque sorte « naturalisé » sa notion de culture. Notons enfin que la notion de mentalité rappelle quelque peu le *Volksgeist* allemand (bien que les promoteurs du *Volksgeist* fussent antiracistes !).

Revenons dans les années 1930, où l'emporte le terme de « civilisation ». Voici la conception de Marcel Mauss, repérable par exemple dans le *Manuel d'ethnographie* (1989 [1967]), qui reproduit le sténotype du cours que prodigua le savant à l'Institut d'ethnologie entre 1926 et 1939. Chez Mauss, la notion de culture n'est pas exactement celle qui correspond à l'opposition nature/culture. En effet, il est influencé à la fois par l'anthropologie sociale anglaise (il cite E. B. Tylor dans le chapitre introductif, *ibid.* : 10), l'anthropologie culturaliste américaine initiée par Franz Boas (cité en référence, *ibid.*) et par le courant diffusionniste allemand (il cite au même endroit Fritz Graebner et George Montandon ; *ibid.*) Toutefois, le diffusionnisme allemand apparaît comme sa principale source d'inspiration, même s'il se trouve ici « acculturé » : car à la notion de *Kulturkreise* se substitue celle de civilisation... En effet, à côté des faits sociaux qui sont l'objet même de l'ethnologie selon lui, Mauss repère un ensemble plus vaste d'éléments qui se sont diffusés sur une aire géographique donnée. Ainsi note-t-il que l'existence de la flûte de pan sur « tout le pourtour du Pacifique » est un « critère culturel » qui, croisé avec les données archéologiques, permet d'affirmer l'existence d'une « civilisation commune » (*ibid.* : 8-9).

Concernant la préférence des ethnologues de l'entre-deux-guerres, Pierre Centlivres (*op. cit.* : 50-53) remarque que Mauss désapprouve clairement l'usage du mot de « culture » qu'il trouve superfétatoire, et ne voit pas l'intérêt de l'opposition nature/culture, car la culture de l'homme est pour lui sa nature même ! De façon plus générale, la préférence française pour la notion de civilisation est dans l'air du temps : cela est visible avec

la traduction de *Primitive culture* de Tylor en *La civilisation primitive*, celle de *Kulturgeschichte Afrikas* de Leo Frobenius en *Histoire de la civilisation africaine* (*ibid.* : 44) ou, pourrait-on ajouter celle de *Das Unbehagen in der Kultur* de Sigmund Freud en *Malaise dans la civilisation* (trad. 1943 ; à la suite d'une seconde traduction, plus tardive, le titre est devenu « Malaise dans la culture », ce qui illustre la montée en puissance de la notion de culture dans l'anthropologie française et même dans les sciences humaines, au moment de l'apogée de l'influence lévi-straussienne).

Mais après-guerre, la notion de culture s'installe. D'abord avec Claude Lévi-Strauss qui, après son séjour à New-York pendant la guerre, ramène dans ses bagages le concept américain de *culture*, et l'impose dans son œuvre, en lui donnant une connotation structuraliste. Chez Lévi-Strauss en effet, la culture est distinguée de la nature (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949) puis de la race (*Race et histoire*, 1952).

Reprenant la distinction nature/culture établie avant lui par les ethnologues de l'école de Eliott Smith et de Perry, Lévi-Strauss annonce que le fait social universel qu'est la prohibition de l'inceste marque le « passage » de la nature à la culture. Les commentateurs ont insisté sur l'aspect largement fictionnel de ce passage, sorte de commodité épistémologique (Descola, 2004). Plus tard, au cours de l'entreprise structuraliste, la culture sera définie comme un système de signes proche du langage, déterminé en partie par les habitudes, en partie par les contraintes écologiques. Lévi-Strauss intégrera dans cette théorie les emprunts culturels, mais on a pu lui reprocher toutefois de bâtir un système qui articulerait symboles, mythes et organisation sociale de manière statique. Mais par rapport à la tradition américaine, la culture n'est pas chez lui « extérieure » aux hommes, puisque ancrée dans leur esprit (grâce aux structures inconscientes). Notons donc, avec Pierre Centlivres (*op. cit.*) que Lévi-Strauss critique implicitement les présupposés du culturalisme américain, notamment sa tendance à réifier la culture, à en faire un tout abstrait indépendant des individus qui n'en sont qu'une illustration. En outre, il « échappe à la contradiction cultures/culture, aux apories des aires culturelles » (*ibid.* : 57). En effet, la culture

résulte pour lui d'un découpage arbitraire de la réalité opéré par l'observateur, que l'on peut faire varier de taille (d'une culture locale à une culture globale). À quoi s'ajoute son relativisme culturel : toute culture vaut les autres, on ne peut pas les hiérarchiser, ce en quoi il vient porter un coup fatal aux vieilles notions de *Kultur* allemande et de civilisation française. Est-ce l'ère des décolonisations, et la prise en compte à un niveau mondial de l'existence d'un « tiers-monde » qui explique que les anthropologues puissent être amenés à penser la culture désormais en des termes plus relativistes, comme le fait Claude Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques* (1955) ?

Parallèlement, à partir des années 1950, Georges Balandier propose dans ses travaux de donner un sens plus dynamique à la notion de culture, ce qui l'oppose à Lévi-Strauss. Balandier prend en effet en charge les bouleversements politiques et les événements historiques, tels que la décolonisation et les phénomènes urbains en Afrique. La « société » n'est pour lui pas un tout donné, elle est inachevée et résulte d'un jeu constant entre l'ordre et le désordre (2003 : 94). La voie est ouverte vers une anthropologie du contemporain, mais on peut se demander si ce courant ne remet pas plus en cause la notion de tradition que celle de culture.

En guise de conclusion

Que faut-il retenir de cette genèse de la notion de culture ? Elle s'est propagée de manière mondiale en empruntant des réseaux tissés par les anthropologues (via les colloques internationaux, la diffusion des sources écrites, la renommée internationale et la migration des cerveaux). Mais pour autant, cette notion ne s'est pas tout de suite nivelée, semble-t-il, tellement les acculturations nationales furent importantes, dues à des phénomènes d'hybridation avec les traditions intellectuelles locales, n'étant elles-mêmes pas sans rapport avec les mythes constitutifs de chaque nation. Malgré tout, la notion de culture a peut-être aujourd'hui une tendance plus accrue à s'uniformiser, tout en restant encore impensée. Les

critiques de James Clifford (1996)⁴ eurent l'avantage de proposer une nouvelle définition de la culture, tout comme la théorie cognitive de la culture de Dan Sperber (1996)⁵. Mais la « contagion » de ces idées dans les travaux d'anthropologie reste en France encore limitée.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BALANDIER G., 2003. *Civilisés, dit-on*. Paris, PUF.
- BAUSINGER H., 1993. *Volkskunde ou l'ethnologie allemande. De la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*. Paris, MSH [éd. originale allemande : 1971].
- BAYLY C. A., 2007. *La naissance du monde moderne (1780-1914)*. Paris, Les Éditions de l'Atelier/Le Monde diplomatique [éd. originale anglaise : 2004].
- BERMAN J., 1996. « "The Culture as it Appears to the Indian Himself" : Boas, George Hunt and the Methods of Ethnography », in STOCKING G. W. (ed), *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison, The University of Wisconsin Press : 215-256.
- BOAS F., 1937. « Hérité et milieu », *Races et racisme*, 5 : 18-21.
- BUCKLEY T., 1996. « "The Little History of Pitiful Events". The Epistemological and Moral Contexts of Kroeber's Californian Ethnology », in STOCKING G. W. (ed), *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison, The University of Wisconsin Press : 257-297.

⁴ Pour Clifford, une culture n'est pas un tout homogène, elle résulte d'un « dialogue ouvert et créatif de subcultures, de locuteurs intérieurs et extérieurs, de diverses factions ».

⁵ La culture est définie par Sperber comme un ensemble de représentations mentales partagées par un même groupe, qui est venu progressivement, dans l'histoire humaine, « parasiter » des modules de pensée innés, lesquels répondaient initialement à des fonctions biologiques de base (par exemple, prendre la fuite devant un danger).

BUNZL M., 1996. « Franz Boas and the Humboldtian Tradition », in STOCKING G.W. (ed), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison, The University of Wisconsin Press : 17-78.

CENTLIVRES P., 2007. « La notion de culture dans l'anthropologie française : avatars et banalisation », in BENKIRANE R. & DEUBER ZIEGLER E. (dir.), *Culture et cultures*, Musée d'ethnographie de Genève : 43-61.

CHABROLLE-CERRETINI A. M., 2007. *La vision du monde de Wilhelm von Humboldt. Histoire d'un concept linguistique*. Paris, ENS éditions.

CLIFFORD J., 1996. *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris. Ensba [éd. originale américaine : 1988].

CONTE E., CORNELIA E., 1995. *La Quête de la race. Une anthropologie du nazisme*. Paris, Hachette.

DESCOLA Ph., 2004. « Les deux natures de Lévi-Strauss », in IZARD M. (ed), *L'Herne. Lévi-Strauss*. Paris, Editions de L'Herne : 296-305.

ELIAS N., 1991. *La civilisation des mœurs*. Paris, Calmann-Lévy [éd. originale allemande : 1939].

FAYE J.-P., 1972. *Langages totalitaires. Critique de la raison narrative, Critique de l'économie*. Paris, Hermann.

LECHANTEUR F., 1951. « Les deux populations du département de la Manche », *Revue de psychologie des peuples*, 1 : 19-42.

LÉVI-STRAUSS Cl., 1967 [1949]. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.

LIXFELD H., 1994. *Folklore and Fascism. The Reich Institute for German Volkskunde*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.

MASSIN B., 1998. « Préface aux deux volumes », in WEINDLING P., *L'hygiène de la race, t.1 : hygiène raciale et eugénisme médical en Allemagne, 1870-1933*. Paris, La Découverte : 5-66.

MAUSS M., 1989 [1967]. *Manuel d'ethnographie*. Avertissement et préface de Denise Paulme. Paris, Payot.

- MIROGLIO A., 1946. « Psychologie des peuples et morale », *Revue de psychologie des peuples*, 2 : 81-103.
- MONTANDON G., 1919. « La généalogie des instruments de musique et les cycles de civilisation », *Archives suisses d'anthropologie générale*, t. III : 1-120.
- MONTANDON G., 1934. *Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*. Paris, Payot.
- MONTANDON G., 1941. « De la formation des races humaines », *L'ethnie française*, 4 (juil.) : 1-5.
- MONTANDON G., 1943. « Ethnoraciologie judaïque : sociologie de l'ethnie juive », *L'ethnie française*, 8 (mai) : 5-9.
- NOLL R., 1999. *Jung, « le Christ aryen ». Les secrets d'une vie*. Paris, Plon [éd. originale américaine : 1997].
- RENNER E., 2004. « Franz Boas, l'anthropologie allemande et son transfert aux États-Unis », in TRAUTMANN-WALLER C. (ed), *Quand Berlin pensait les peuples. Anthropologie, ethnologie et psychologie (1850-1890)*. Paris, CNRS : 211-224.
- RUPP-EISENREICH B., 1990. « La leçon des mots et des choses. Philologie, linguistique et ethnologie (de August Boeckh à Heymann Steinthal) », in ESPAGNE M. & WERNER M. (dir.), *Philologiques I. Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIX^e siècle*. Paris, MSH : 365-391.
- RUPP-EISENREICH B., 1996. « Diffusionnisme », in TORT P. (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution* (t.1). Paris, PUF : 1205-1215 (t.1).
- SCHÜTZ M., 2000. « Socialisme "darwinien" et anthropologie raciale chez Ludwig Woltmann », *Mil neuf cent, Revue d'histoire intellectuelle*, 18 : 109-136 (Eugénisme et socialisme).
- SPERBER D., 1996. *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris, Odile Jacob.
- TRAUTMANN-WALLER C., 2006. *Aux origines d'une science allemande de la culture. Linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*. Paris, CNRS.

WEINDLING P., 1998. *L'Hygiène de la race, t.1 : Hygiène raciale et eugénisme médical en Allemagne, 1870-1933*. Paris, La Découverte [éd. originale anglaise : 1989], préface de Benoît Massin.

WINTER E., 2004. *Max Weber et les relations ethniques : du refus du biologisme racial à l'État multinational*. Montréal, Presses de l'Université Laval.

Résumé

On propose ici de retracer la genèse de la notion de culture. Cette notion s'est propagée mondialement et s'est acculturée nationalement, par hybridation avec des traditions intellectuelles locales. Le concept trouve son origine dans la psychologie des peuples du Berlin des années 1850, puis se développe avec le diffusionnisme et sous une forme raciste dans la période nazie. Parallèlement, la notion évolue avec Franz Boas aux États-Unis. En France le mot peine à s'acclimater face au concept de civilisation. Ce n'est qu'après-guerre que s'impose le terme de culture, notamment dans le sillage de Claude Lévi-Strauss. Aujourd'hui, alors que de nouvelles définitions ont été proposées, la question se pose du sens à donner à ce terme.

Mots-clefs : culture, mondialisation, France, Allemagne, États-Unis, histoire de l'anthropologie.

Summary

The Genesis of the Notion of Culture: A Global Perspective

This article retraces the genesis of the notion of culture. This notion has spread worldwide and adapted itself nationally, cross-breeding with local scholarly traditions. The origin of the concept lies in the psychology of nations, invented in 1850s Berlin. It then developed with diffusionism and in a racist form during the Nazi period. Concurrently, the notion evolved in the USA with Franz Boas. In France, the word had difficulty in getting acclimatized, faced with the concept of civilization. The notion established itself only after Second World War, notably in the wake of Claude

Lévi-Strauss's work. Today, as new definitions are proposed, the question arises as to which meaning should be given to the notion.

Key-words: culture, globalisation, France, Germany, United States, history of anthropology.

* * *

DE L'UTILITÉ DE LA NOTION DE CULTURE : CULTURALISME ET ANTICULTURALISME EN ANTHROPOLOGIE

Laurent Sébastien FOURNIER*

De plus en plus d'anthropologues affectent d'afficher aujourd'hui une posture « anticulturaliste », estimant que la notion de culture est en soi dangereuse parce qu'elle contribue à réifier et à essentialiser les faits qu'elle désigne. Si les critiques de la notion de culture ont été d'abord portées par la sociologie ou la science politique (Bayart, 1996), l'anticulturalisme n'a pas tardé à gagner les anthropologues eux-mêmes (Bensa, 2006 ; Bazin, 2008). C'est qu'il fallait s'opposer à une psychologie collective prompte à renforcer les stéréotypes et à naturaliser les relations entre culture et personnalité. C'est qu'il était urgent aussi de rompre le plus radicalement possible avec une ethnologie coloniale et conservatrice prompte à essentialiser les peuples sous la bannière unificatrice de l'identité culturelle. Contre les errements du passé, contre l'instrumentalisation politique de l'ethnologie, contre les manipulations des identités collectives, il convenait que les anthropologues de l'ère postcoloniale valorisent l'empirisme sociologique, la critique raisonnée des relations de domination sociale, la réflexivité et l'objectivation des construits historiques.

Pourtant, la lecture des travaux anticulturalistes en anthropologie montre qu'ils préfèrent le plus souvent étayer leur

* EA 3260, université de Nantes
Chemin Sensitive du Tertre, 44000 Nantes
Courriel : Laurent.Fournier@univ-nantes.fr

critique par de la réflexion théorique plutôt qu'à l'aide d'exemples concrets tirés de l'expérience du terrain. Là où ils devraient apporter des preuves tangibles de la nocivité de la notion de culture, ils préfèrent utiliser des arguments généraux. La cause principale de cette tendance est connue : elle réside dans la volonté des anthropologues postcoloniaux de se distinguer d'une certaine ethnographie naïve, dont les caricatures seraient d'une part le folklore (dans son acception populaire, négative), d'autre part le positivisme. Quant à son résultat, il consiste en un divorce toujours plus marqué, parmi les productions de l'anthropologie, entre le monde de la théorie anthropologique et celui des acteurs culturels qui utilisent la discipline. Il y aurait d'un côté des intellectuels critiques, le plus souvent des chercheurs ou des universitaires, capables de prendre de la hauteur et de se distancier suffisamment pour dénoncer les carences et les dérives de la notion de culture, et d'un autre côté des praticiens pour lesquels l'ethnologie représente un réservoir objectif de thèmes de réflexion plus ou moins « vendeurs » ou un mode spécifique de l'action culturelle. L'inconvénient de cette situation est qu'elle sépare assez radicalement les chercheurs académiques des autres acteurs sociaux qui s'occupent d'ethnologie, et qu'elle place les premiers en position d'avant-garde éclairée. Par contraste, les conservateurs des musées d'ethnologie ou les responsables d'actions culturelles qui utilisent l'ethnologie dans le monde éducatif ou dans le monde du patrimoine par exemple sont directement suspectés d'être pris au piège de la culture qu'ils mettent en valeur. Comment en effet critiquer en profondeur la notion de culture lorsqu'on utilise justement l'ethnologie pour sensibiliser un public élargi à... la culture ? De la même manière, les chercheurs qui s'intéressent à la notion de culture sont constamment suspectés par les « anticulturalistes » de faire le jeu de la mise en valeur publique de la notion de culture.

Mais quels que soient les arguments des uns et des autres, et quelles que soient les vertus respectives de l'engagement et de la distance, le principal problème dans ce débat vient du fait que personne ne se revendique ouvertement « culturaliste », ni dans le monde de l'anthropologie académique aujourd'hui, ni parmi ceux

des acteurs sociaux qui utilisent l'ethnologie et l'anthropologie. À l'université, la position culturaliste est tantôt renvoyée à une ethnologie passiviste et conservatrice (celle qui accepte la réification des identités culturelles), tantôt assurée par les chercheurs des disciplines littéraires ou qui relèvent des « études culturelles », mais elle est toujours une étiquette qui est apposée de l'extérieur, par les anticulturalistes. Dans la société, le terme n'est jamais usité par les acteurs qui utilisent l'ethnologie ou qui s'investissent dans le champ de la culture. De ce fait, l'épithète « culturaliste » n'a rien d'une notion indigène. Artificiel, il semble n'être rien d'autre qu'une énième forme de l'anathème, un procédé rhétorique commode lancé par ceux des anthropologues qui se réclament de la posture anticulturaliste. Le problème de la posture anticulturaliste vient donc de ce qu'elle crée elle-même un clivage artificiel entre les « culturalistes » (considérés comme des praticiens dépassés et arriérés) et ceux qui ont pu dépasser le culturalisme, entre les « mauvais » et les « bons » anthropologues, et qu'elle définit ainsi ce que doit être l'anthropologie sérieuse *par la négative*. Ainsi, la posture anticulturaliste met en évidence le fait que l'anthropologie académique contemporaine se définit beaucoup plus par ce qu'elle n'est plus que par ce qu'elle est : cela constitue sans aucun doute le symptôme d'une crise bien réelle.

Ce qui vient d'être dit pousse à considérer que la posture anticulturaliste véhicule une vision largement idéologisée et hiérarchique du champ de l'anthropologie, le travail des chercheurs ou des acteurs « culturalistes » étant condamné *a priori* par les chercheurs anticulturalistes, sans que ces derniers ne se donnent les chances de voir ce que le « culturalisme » recouvre en termes d'engagements sociaux ou autres. Cette vision permet du même coup de renforcer la légitimité des anticulturalistes, car désigner un ennemi permet toujours de se renforcer soi-même. Pour sortir de cette logique oppositionnelle, ne conviendrait-il pas alors d'observer empiriquement les différentes formes de culturalisme, et d'étudier les mille manières d'instrumentaliser la culture ? On s'apercevrait alors que l'instrumentalisation de la culture se fait selon des perspectives qui peuvent être congruentes ou au contraire

concurrentes, et surtout que la notion de culture est suffisamment ambivalente pour porter à la fois des discours d'ordre et des discours d'émancipation. C'est là semble-t-il le seul moyen pour l'anthropologie anticulturaliste de ne pas retomber dans l'ornière essentialiste qu'elle dénonce. Il y a là un nouveau programme à considérer, pour arriver à ce que l'anticulturalisme ne réifie pas la culture de la même manière que ne le fait le culturalisme. Pour dire les choses plus simplement : la diabolisation anticulturaliste de la notion de culture paraît aussi peu convaincante que l'angélisme qui consiste à ne pas critiquer la notion de culture. Les deux postures semblent même aussi étrangères au projet anthropologique l'une que l'autre, en ce qu'elles préfèrent poser une alternative (être culturaliste ou non) plutôt que d'observer et de comparer la multiplicité des formes de revendication en présence.

En dernière analyse, ces quelques remarques conduisent à poser deux séries de questions à l'article publié par Régis Meyran dans la présente livraison du *Journal des anthropologues*. D'abord, concernant les échelles d'analyse, l'histoire « globale » est-elle un outil méthodologique adapté pour critiquer efficacement la notion de culture ? Sous couvert d'histoire globale, il est remarquable de constater que l'article en question ne traite que de la situation dans trois zones géographiques « dominantes » du point de vue géopolitique (l'Allemagne, les États-Unis, la France). Qu'en est-il alors de la réception de la notion de culture dans d'autres régions du monde ? Ne vaudrait-il pas mieux au contraire, pour mieux dénoncer l'instrumentalisation de la notion de culture, travailler à l'échelle de la microhistoire, ou balayer des zones périphériques où les utilisations politiques de la notion de culture sont particulièrement sensibles ? Et ne faudrait-il pas, du reste, refuser systématiquement d'utiliser le singulier lorsque l'on parle de culture ?

Ensuite, concernant les manipulations idéologiques de la notion de culture, comment comprendre l'assertion selon laquelle la notion de culture mène mécaniquement et inexorablement à l'essentialisme, au nationalisme, voire au nazisme ? Bien sûr, de nombreux ethnologues comme Georges Montandon ont été

directement compromis avec le fascisme : mais quelle est la représentativité de ces auteurs et quel est l'intérêt de les citer aujourd'hui ? Si c'est pour montrer les accointances historiques entre l'anthropologie et le nazisme, la démonstration a déjà été faite brillamment, et elle était nécessaire pour purger l'inconscient collectif des ethnologues (Fabre, 1999). Mais si c'est pour attaquer les ethnologues et les anthropologues qui travaillent aujourd'hui avec/sur la notion de culture, c'est un procédé qui paraît éminemment contestable, d'une part parce qu'il relève plus de la rhétorique politique et du combat idéologique que de la science, d'autre part parce qu'il identifie à des fascistes toute une partie de l'anthropologie culturelle. En effet, suggérer une filiation entre les dérives fascistes de la *Volkskunde* allemande des années 1930 et la linguistique ou les « *cultural studies* » américaines contemporaines paraît à la fois partiel et partial, tant ce type de suggestion, non content d'être extrêmement polémique et d'attaquer frontalement toute une partie de l'anthropologie, ne rend compte en rien de la diversité des approches qui caractérisent ces champs d'études. En critiquant trop radicalement le « *culturalisme* », on se condamne à ne pas comprendre la diversité des engagements et des positions en présence dans le champ du folklore (pris cette fois dans son sens noble de science des performances communicatives) et dans celui des études culturelles.

À rebours des querelles d'école et des duels naïfs entre « *anticulturalistes* » et « *culturalistes* », il est urgent de reconnaître que c'est le respect de la diversité des points de vue qui fera la force de l'anthropologie. Il n'est donc pas question de choisir entre la promotion ou la réduction de l'altérité (Bazin, 2008 : 48), mais bien de comprendre que l'anthropologie consiste à saisir ensemble l'unité et la diversité comme les deux faces indissociables de la même réalité humaine. Dès lors, s'il paraît évident que les problèmes inhérents à l'utilisation de la notion de culture doivent être critiqués et méthodiquement déconstruits à l'intérieur de la discipline, il ne faut pas oublier que l'anthropologie est aussi une discipline « *culturelle* » : l'utilité de la culture, c'est de connecter l'anthropologie et la société à laquelle elle appartient.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAZIN J., 2008. *Des clous dans la Joconde*. Toulouse, Anacharsis.
BAYART J.-F., 1996. *L'illusion identitaire*. Paris, Fayard.
BENSA A., 2006. *La fin de l'exotisme*. Toulouse, Anacharsis.
FABRE D., 1999. « L'ethnologie à la croisée des engagements (1940-1945) », in BOURSIER J.-Y., *Résistants et résistances*. Paris, L'Harmattan : 319-400.

* * *

DE LA CULTURE

Suzanne CHAZAN-GILLIG*

La lecture de l'article de Régis Meyran met en exergue à quel point la notion de culture a été le lieu d'un débat théorique d'ordre politique qui a opposé les tenants de l'anthropologie culturelle et ceux qui ont vu dans ce concept un moyen d'identifier les modes spécifiques de l'expression politique dans une société donnée à un moment donné de son histoire. Cet article est très révélateur et quelque peu caricatural, de la manière dont le clivage entre « culturalistes » et « politologues » a donné naissance à des « écoles » de pensée différentes dans les pays du Nord. L'auteur reconstitue alors l'« histoire mondiale de l'anthropologie » en comparant la position de l'anthropologie française avec celle des pays anglo-saxons (USA et Allemagne réunis). Une telle méthode d'analyse par les outils de la « World History et de l'histoire globale » réactive les questionnements toujours actuels sur la place accordée à la notion de culture en anthropologie, qui distingue l'anthropologie française des autres pays du Nord. Le vrai sujet de l'article se mesure au choix des auteurs ayant été – selon Régis Meyran – « les têtes pensantes des réseaux mondiaux tissés par les anthropologues¹ ». Il se révèle aussi à l'inégalité des parties qui accorde à l'anthropologie française une place réduite à l'évocation des fondateurs de l'ethnologie, Durkheim et Mauss et son digne

* Retraitée active de l'IRD.

Courriel : suzanne.chazan@orange.fr

¹ Réseaux mondiaux seulement évoqués mais non présentés.

représentant contemporain, Lévi-Strauss. Finalement, on comprend entre les lignes la position critique de l'auteur quand il précise ce que l'anthropologie française doit aux théoriciens de la culture des pays anglo-saxons. Les auteurs cités en référence ne sont ni plus, ni moins, que ceux qui ont été reconnus par l'académie des sciences sociales pour avoir plus que d'autres contribué à transformer la notion de culture dans les trois pays étudiés. Leur légitimité tient essentiellement à leur « renommée internationale ». On est, toutefois, heureux de savoir que l'anthropologie française a rompu avec la conception de la race, mais on est déçu du voyage quand on constate au final qu'après avoir :

- situé la faible durée de vie et de diffusion de la notion de culture influencée par Renan qui s'est développée au Havre avec la revue *Psychologie des peuples* qu'il caractérise comme une conception de la culture proche « d'une forme raciste de la biologie » ;

- évoqué l'importance de la linguistique dans les études de la psychologie des peuples (on aurait aimé plus de précisions sur ce point et voir situés Saussure et Jakobson, etc.) ;

- donné un coup de chapeau aux fondateurs de l'anthropologie que sont Durkheim et Mauss dont il nous dit qu'ils ne parlaient pas de culture mais de « civilisations primitives » et accordé une place centrale à Montandon (on se demande pourquoi) par le fait qu'à travers la notion de « cycles de civilisation » cet auteur a rompu tout lien avec une approche raciale de la culture (on a compris pourquoi).

Pour Régis Meyran, l'anthropologie contemporaine se limiterait finalement à la conception structuraliste de la culture par Lévi-Strauss. Même si l'auteur cite l'anthropologie politique comme étant un domaine qui s'est développé autour des recherches africaines et de Georges Balandier, on perçoit que la notion de culture dont il parle se satisfait plus d'une approche formelle du politique. Différente est la notion de « tiers-monde » utilisée par Georges Balandier chargée de son contenu politique lié à la domination coloniale des pays du Sud où la plupart des chercheurs qui étaient sous sa direction ont travaillé. Il a ainsi développé une

« conception dynamique » de la culture en l'appliquant à la transformation sociale des pays en situation de domination. Par manque de précision sur l'importance de ce courant de l'anthropologie française, Régis Meyran n'a pas cru bon de s'attarder sur l'existence de méthodes d'approche de la culture, différentes du structuralisme, qui en ont fait un lieu privilégié d'expression de la transformation des sociétés au moment de leur indépendance nationale.

La lectrice que je suis ne peut s'empêcher de trouver que l'auteur satisfait ici à la grande mode d'évacuer le politique en parlant d'une histoire globale *versus* française ou encore de l'histoire mondiale *versus* anglo-saxonne. L'humour de l'histoire veut que ce texte paraisse dans le *Journal des anthropologues* qui représente, entre autres, ce courant de l'anthropologie que l'auteur a balayé comme étant un non-lieu de l'histoire anthropologique. L'idéologie implicite de ce texte vient de sa construction et sa méthode d'analyse qui débouchent implicitement sur une refondation de l'histoire de la pensée en anthropologie.

Sur un plan plus fondamental, cet article est l'exemple achevé d'une démonstration qui, sous couvert d'une culture savante (les bons auteurs enseignés en fac et les autres tus), propose une reconstruction de l'histoire d'une discipline qui, parce qu'elle adopte une démarche « génétique » (*sic*) serait une théorie explicative de l'émergence d'un concept et des formes différenciées qu'il a prises. On ne sait pas dans ce texte, ce qu'est la « World History ». L'auteur est un historien de formation qui ne se demande aucunement d'où et de quoi procède le savoir de l'anthropologie.

Plus qu'un questionnement sur l'histoire du concept de culture, ce texte interroge de manière plus générale tous ceux qui franchissent les frontières tracées des disciplines de sciences sociales pour traiter des sujets de société contemporaine. Plus prosaïquement, comment ne pas produire d'idéologies rampantes si en franchissant les frontières disciplinaires, on ne s'appuie pas suffisamment sur les textes fondateurs des disciplines concernées. La conjoncture actuelle demande à ce que toutes les idées soient relayées pour que les débats entre disciplines des sciences sociales

se forment dans le respect de l'altérité discursive et de nos rationalités respectives généralement admises. Les disciplines d'enseignement tombent et cela produit un « grand chambardement ». Balandier parle de « grand dérangement » (2005). C'est la foire aux idées, le grand b... et plus prosaïquement, le grand « désordre », encore un titre récent de Georges Balandier (1988), décidément.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BALANDIER G., 1988. *Le désordre : éloge du mouvement*. Paris, Fayard.

BALANDIER G., 2003. *Civilisés, dit-on*. Paris, PUF.

BALANDIER G., 2004. *Civilisation et puissance*. Paris, L'Aube.

BALANDIER G., 2005. *Le grand dérangement*. Paris, PUF.

* * *

**DONNÉES DE TERRAIN, PRATIQUES DE
RECHERCHE ET APPRÉHENSION DE L'OBJET**
**Autour d'une approche d'anthropologie sociale menée
en Nouvelle-Calédonie**

Patrick PILLON*

Pratiques ethnologiques et recompositions contemporaines

Un certain décalage entre le projet scientifique des ethnologues et l'état des objets qu'ils se donnent est depuis longtemps consubstantiel à l'ethnologie : la discipline s'institutionnalise alors que les processus sociaux qui la rendent possible (c'est-à-dire, globalement, les colonisations et l'extension du capitalisme marchand) consacrent la rupture historique que souligne Karl Polanyi (1983), laquelle vouera ceux de ses objets qui deviendront « classiques » à sa disparition¹.

Les transformations économiques, technologiques et sociales impulsées par l'économie capitaliste se sont depuis généralisées et renforcées, transformant plus avant les conditions d'exercice de

* Socio-anthropologue. IRD UR 106, 911 av. Agropolis
34090 Montpellier, France.
Courriel : patrick.pillon@ird.fr

¹ Bronislaw Malinowski (1989 : 52) écrit ainsi dans les premières années du XX^e siècle : « L'ethnologie se trouve dans une situation à la fois ridicule et déplorable, pour ne pas dire tragique, car à l'heure où elle commence à s'organiser, à forger ses propres outils et à être en état d'accomplir la tâche qui est la sienne, voilà que le matériau sur lequel porte son étude disparaît avec une rapidité désespérante ». Voir également le numéro de la revue *L'Homme* (1986).

l'ethnologie. Entre la seconde moitié des années 1970 et le tournant des années 1980, les orientations néolibérales qui visent la réduction des fragmentations en marchés nationaux² s'imposent : les bouleversements induits deviennent contemporains du renforcement de nouveaux domaines de recherche anthropologique qui n'ont plus en commun avec ceux de la période classique que la méthode. Le développement des échanges et l'extension de la diffusion de l'information mettent globalement fin aux fragmentations territoriales et aux connaissances autocentrées sur « l'autre », ce qui modifie sensiblement les conditions de la recherche : l'interdépendance territoriale s'accroît, aidée en ceci de la révolution technologique des moyens de communication et d'une information qui se diffuse en temps réel en tous les points du globe.

Cette mise en relation des territoires par le marché, par la circulation financière et par la généralisation des savoirs sur les autres sociétés bouleverse la question du sens et celle de son assignation, lesquelles commandent tout à la fois l'homogénéisation de la pensée au sein des territoires et les possibilités de mobilisation politique. Ces bouleversements sont d'autant plus puissants que la rupture des contrôles des États ou des intérêts économiques dominants sur l'information ouvre avec l'internet à des diffusions sans contrôle : tout mouvement – y compris antisystémique – peut se faire entendre *urbi et orbi* ; la production du social se modifie en conséquence, et la saisie des objets que le chercheur se donne se complexifie³. Les pratiques ethnologiques contemporaines

² Poutignat et Streiff-Fenart (1995) indiquent que pour les tenants de l'idéologie libérale, les nations ne sont qu'un pis-aller dans un contexte qui ne permet pas l'établissement d'un marché mondial unifié. Aux origines de la mise en place des nations, seuls les pays dotés d'une économie d'une certaine taille ont été pensés comme étant éligibles.

³ Dans les termes de Marc Abélès et de Pierre-Henri Jeudy (1997 : 18), « La planète s'est rétrécie et le sentiment d'étrangeté qui entourait des populations qualifiées d'"exotiques" a bel et bien disparu. [...] Le règne de la communication s'impose désormais : les médias, le tourisme offrent un accès facile à cet ailleurs qui fit les beaux jours de l'ethnologie. [...] Vient alors au premier plan une question politique essentielle qui porte sur les

contrastent dès lors des objets classiques et de nouveaux objets, et la perspective analytique passe des territoires fragmentés originels aux reformulations territoriales qu'entraînent des marchés qui visent l'unification mondiale. Les chercheurs se voient confrontés à l'analyse de situations dont la structuration doit à des savoirs venus d'ailleurs ou à des travaux de leurs prédécesseurs, lorsqu'elles n'intègrent pas la présence d'autres ethnologues en tant que partie prenante (Agier, 1997a).

Ce texte présente des considérations sur l'objet de recherche d'un travail d'anthropologie sociale qui a été mené sur la Grande Terre néocalédonienne entre 1986 et 1995 dans le cadre de l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer (ORSTOM) qui est devenu depuis l'IRD. Avec l'analyse d'une formation sociale « précoloniale », cet objet s'est voulu conforme à la formation universitaire reçue, mais ses conditions de réalisation l'ont moins été : j'ai en effet résidé dans ce territoire français entre 1980 et 1995 alors que se cristallisait et que se développait un conflit politique central (Horowitz, 1985) qui visait l'abolition des dominations issues de la colonisation ; un conflit dont les objectifs et dont les modalités d'action avaient à voir avec l'internationalisation de l'information et des alliances. Le travail de terrain a donc été mené à grands traits dans un climat de tensions plus ou moins sensibles, lequel a façonné son contenu et les conditions de sa réalisation. De cette situation devenue fréquente, voire nodale (Agier, 1997b), il ne sera guère question ici : l'accent sera plutôt mis sur la présentation de démarches réflexives relatives aux rapports entre données de terrain, choix du terrain et représentations préconstruites de l'objet de recherche, ainsi que sur les aspects d'enjeux sociaux que peuvent désormais représenter certaines des données du travail anthropologique. Toutes situations qui complexifient d'autant la menée des recherches.

rapports interculturels, la promiscuité et la pluralité des cultures qui travaillent les espaces politiques et les institutions du pouvoir ».

Un état du terrain qui ne correspond plus à l'objet de recherche

Après plusieurs années consacrées à la sociologie du développement, je suis passé à l'appréhension d'une formation sociale de la Grande Terre en situation précoloniale, suivant en ceci une représentation de l'objet ethnologique type dont j'étais porteur⁴. Mais il s'est révélé à terme que si la formation sociale que j'abordais était bien celle d'un dernier état social autochtone plus ou moins autonome, celui-ci était très peu de nature « précoloniale »⁵. Dont acte, si l'utilité du qualificatif en tant que discriminant scientifique peut du même coup demeurer.

Mais ce décalage entre une représentation disciplinaire et les données de terrain, bien qu'il soit important pour la réflexion disciplinaire, n'a été qu'un épiphénomène : le principal hiatus auquel je me suis trouvé confronté a en effet été celui d'une recherche qui portait sur un État social autonome révolu depuis 130 années, et d'approches de terrain qui ne pouvaient être que de situations en place. Le terrain ne s'identifiait donc plus à l'objet, et les approches étaient largement de l'ordre de la mémorisation et de la critique réflexive sur les données, critique menée seul ou en interaction. Ces 130 années avaient vu le passage d'un rouleau compresseur militaire au service d'une colonisation de peuplement, lequel avait cassé les dynamiques sociales en place à des fins de subordination et de dépossession foncière. Il s'agissait également d'une période qui avait vu l'extension des activités industrielles, commerciales et salariales, et qui avait reformulé les modes de vie

⁴ Mes travaux de sociologie avaient été consacrés à une relance de la production de café, et concernaient alors l'extension des groupements autochtones d'élevage bovin ; dans une troisième étape, je comptais mener une anthropologie de l'élevage bovin en milieu mélanésien, travail que je n'ai jamais réalisé.

⁵ Je me suis rangé pour finir à l'opinion selon laquelle le système social étudié avait dû se mettre en place aux alentours de la prise de possession française de 1853, mais sans en obtenir confirmation. De manière générale, l'ethnologie classique fonctionnaliste ne prêtait pas attention aux conséquences proches ou lointaines de la présence européenne sur les sociétés qu'elle étudiait.

des populations autochtones : un tiers de celles-ci environ était alors urbanisé, et le travail anthropologique était le plus souvent mené avec des personnes qui résidaient dans des « réserves ». Mais si le conflit politique central leur avait conféré une importance dominante⁶, elles n'étaient plus dans ce cadre que marginales au regard économique.

Comme dans toute situation ethnologique privée de données écrites et de quantifications, j'aurais eu besoin d'une évaluation démographique des populations concernées, et il a ainsi été une donnée essentielle dont il m'a fallu me passer⁷. Là toutefois n'est pas le point que je voudrais aborder dans ces rapports entre données de terrain, conditions de recherche et situations réflexives : il serait plutôt dans les distorsions données par des approches de terrain qui, parce qu'elles ont été individuelles, n'ont pas pu apporter de réponse à la question centrale sur laquelle elles ont fini par déboucher. Une question qui a été celle de l'existence ou non d'un système social d'emprise régionale dont j'ai formulé ailleurs l'hypothèse (Pillon, 2001, 2004), alors que sa présence n'est bien sûr, pas explicite⁸. Et une question qui débouche au-delà des limites

⁶ Le conflit pour l'élimination du rapport colonial passait par une revalorisation des cultures autochtones, qui mettait l'accent sur le « rural » et sur « le paysan » (Kohler & Pillon, 1982) : en ces lieux, l'authenticité culturelle était supposée demeurer, suivant en ceci le modèle de la construction des nations et de leur identité essentialiste (Hobsbawm & Rangers, 1988 ; Thiesse, 1999).

⁷ Le décalage entre l'objet et la situation en place aurait privé de signification tout relevé démographique contemporain, alors qu'il s'agissait pour la sociologie durkheimienne d'une donnée de morphologie sociale essentielle. Il n'était vraisemblablement pas de moyen d'accéder à la fourchette démographique désirée, la donnée relevant d'une autre discipline qui n'y aurait sans doute pas trouvé d'intérêt de recherche propre.

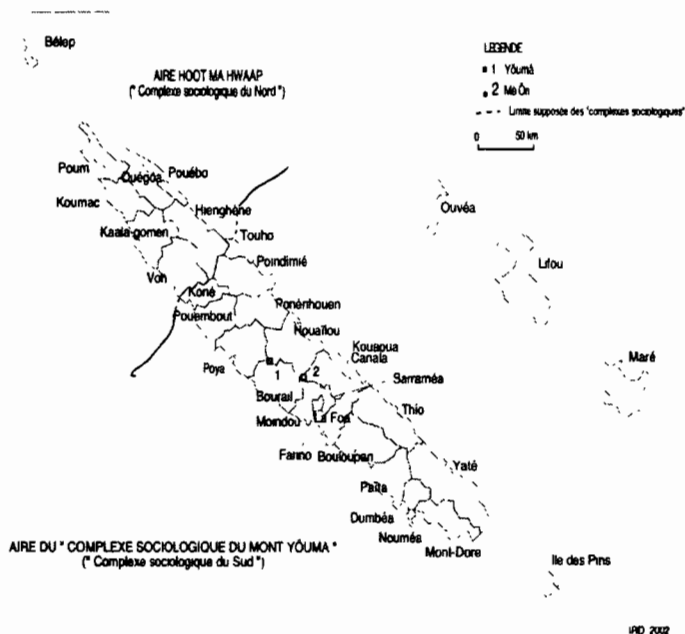
⁸ Les travaux d'Edmund Leach (1972) sur les systèmes politiques des hautes terres birmanes ont été les premiers à mettre l'accent sur les variations de l'objet de recherche dans l'espace et dans le temps qui sont désormais reconnues (Laburthe-Tolra & Warnier, 1993 : 139-140 ; Amselle, 1999). S'agissant du cas présenté, il est alors à comprendre que si la vérification ou si la saisie des limites de cette hypothèse aux

pourtant reconnues, des approches figées dans le temps et dans la territorialisation, sur des interrogations réflexives qui sont relatives aux rapports qui pourraient être tout à la fois nécessaires et contre-performants entre chercheur individuel, terrain et objets collectifs de recherche (surtout dans les conditions politiques actuelles d'inféodation de la recherche au politique).

Du territoire précolonial Mèa à l'espace régional du complexe sociologique du mont Yöumâ

La Grande Terre néocalédonienne est une île longiligne de 350 km de long sur 50 à 60 km de large, que structure une épine dorsale montagneuse entre un versant est et un versant ouest. Des cours d'eau dévalent des hauteurs pour constituer des bassins orographiques dans lesquels se sont prioritairement ancrés des territoires précoloniaux nommés, structurés et indépendants les uns des autres – et dont l'administration française a généralement repris les contours pour la délimitation des communes. L'île principale – mais non pas les îles Loyauté qui s'y rattachent désormais – est passée sous souveraineté française en 1853, la présence missionnaire catholique datant pour sa part de 1844. Il a alors été très rapidement vu que la succession des territoires qui s'étendaient sur chacun des versants et d'une extrémité de l'île à l'autre comportait dans l'extrémité nord de l'île, joint à ses îles éparses, un espace régional intégré qui était dénommé Hoot mâ Hwaap (Lambert, 1900 : 173) : il s'agissait d'un système dualiste non matrimonial, dont chacun des territoires comprenait des ensembles politiques en chefferie et des groupes de parenté qui relevaient de l'une ou de l'autre fratrie.

conséquences pourtant centrales, n'intéresse personne, celle-ci restera lettre morte.



Carte de situation : les communes de Nouvelle-Calédonie et les deux aires régionales du Nord et du Sud de la Grande Terre (la première à la présence avérée, la seconde dont j'ai formulé l'hypothèse).

J'ai commencé mes recherches sur l'organisation précoloniale du territoire des Mèa – un territoire qui est localisé au sud-est de l'île, et qui a fini par être détaché de la commune de Canala pour former celle de Kouaoua⁹ – en baignant dans des affirmations répétées de proximités lignagères avec les territoires voisins de Canala, de La Foa, de Bourail et de Houaïlou. Je me suis ainsi convaincu de la nécessité d'entreprendre à terme un travail de terrain supplémentaire sur l'un de ceux-ci, et mon choix s'est arrêté

⁹ En 1986, Kouaoua relevait de la commune de Canala ; le statut de commune lui a été dévolu dans le courant des années 1990. Si les territoires précoloniaux coïncident à grands traits avec les communes, tel n'est pas nécessairement le cas des dénominations de celle-ci.

sur la commune de Houaïlou. Si toutes les raisons de cette élection n'ont pas été nécessairement de nature scientifique, l'était par contre celle selon laquelle l'origine des habitants du pays Mèa se trouvait sur le mont Yöumâ, à l'intersection des communes de Poya, de Houaïlou et de Bourail (une montagne qui était aussi l'origine de « tous les hommes de Nouvelle-Calédonie » ; ce que la suite a infirmé, ce site d'origine – qui pourrait être dit fondamental, car il allait au-delà de l'existence de sites d'origine qui valaient pour des sous-groupes parentaux – n'étant pas le seul de son espèce sur l'île¹⁰).

La poursuite de recherches de terrain sur ces deux territoires maximaux voisins de Mèa et de Houaïlou m'a toutefois vraisemblablement permis d'élucider une donnée qui est longtemps demeurée seule de son espèce au sein du corpus que j'avais constitué sur le pays Mèa (et qui partant, n'était pas intégrable), celle selon laquelle « les chefs sont tous de même origine ». Pour avoir été isolée, l'information ne pouvait pas être ignorée : il y était visiblement question de chefs de différents territoires : mais de quels territoires ? Et de quels chefs ? (Le terme vernaculaire correspondant était celui « d'aîné » qui s'appliquait à un grand nombre d'individus et de positions). Ces questions n'entraînaient pas de réponse, du fait – l'ai-je compris bien plus tard – de la nature de systèmes sociaux qui amenaient une localisation extrême des connaissances imparties aux individus, y compris aux plus érudits d'entre eux. Cependant, lorsque de retour en France, j'ai commencé à rédiger une monographie, cette notation que je ne rapportais à rien s'est imposée, alors que j'achoppai sur la question des chefs¹¹ :

¹⁰ Dans le cadre de l'hypothèse que j'ai présentée sur la structuration des sociétés anciennes de la Grande Terre, j'ai été amené à relire un recueil de récits qui étaient relatifs à l'aire régionale Hoot mâ Hwaap, et à relever que celle-ci possédait sa propre montagne d'origine (Pillon, 2004).

¹¹ Les systèmes océaniens à chefferie confient fréquemment la position à des étrangers au territoire ou à l'île concernée. D'où les interrogations sur l'origine des chefs en Nouvelle-Calédonie, dont il pourrait être maintenant dit qu'ils seraient d'une origine extérieure à la Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyauté pour le système du Nord, et d'une origine extérieure aux seuls

c'est ainsi que j'en suis venu à formaliser (et à étayer) l'hypothèse selon laquelle tout ce qui était situé au sud du système Hoot mâ Hwaap devait constituer un second ensemble régional qui était jusqu'ici passé inaperçu. Je l'ai alors dénommé « le Complexe sociologique du mont Yöumâ », en prenant appui sur ce qui en aurait été le trait caractéristique au regard du premier (Pillon, 2001, 2004).

Deux conséquences pour une réflexion sur le travail d'ethnologie : d'abord que cette hypothèse est venue de la poursuite qui est relativement peu courante, de recherches menées par une même personne sur des territoires contigus (l'hypothèse est en effet sortie *de facto* de cette juxtaposition de terrains, et sa plausibilité nécessitait que tous les chefs de deux territoires au moins aient une origine commune). Et une seconde conséquence – mais s'agissant des relations entre disciplines contiguës – qui est que la validation de cette hypothèse déboucherait sur des interrogations relatives aux historicités des systèmes – celui du Sud, naturellement, mais aussi celui du Nord ; et qu'elle entraînerait de même, des interrogations sur les conditions de leur mise en place respective. Toutes questions que l'anthropologie peut désigner mais qui ne sont pas de son ressort, et qui ne seraient pas nécessairement constituées en objet de recherche par une autre discipline.

De l'appréhension unitaire des dynamiques sociales à celle de leur éclatement tendanciel

La rédaction d'un ouvrage sur le pays Mèa a été le support d'une soutenance d'habilitation à diriger des recherches : la communauté épistémologique des sciences sociales reposant moins sur le positivisme que sur l'élaboration préalable et chemin faisant, d'hypothèses que les données se chargent de valider ou d'invalider, j'ai dû y discuter de l'existence d'éléments qui ne cadraient pas nécessairement avec ce que je présentais (Pillon, 2002). En effet, dire qu'au système régional Hoot mâ Hwaap devait faire suite un

territoires maximaux pour tous les chefs du système du Sud (à l'exception du territoire de Houailou où est localisée l'origine commune).

système s'étendant jusqu'en l'extrémité sud de l'île – sans être désigné en tant que tel¹² – se heurtait à la présence de relations en réseaux qui étaient affirmées par un autre chercheur, et dont il convenait d'envisager qu'ils aient pu constituer un ensemble tiers¹³.

Il n'en était vraisemblablement rien (Pillon, 2001, 2002), et il était loisible d'inférer de l'existence avérée de principes concurrents – y compris au sein d'un même territoire – que ces relations en réseau se devaient d'être un exemple supplémentaire de tuilage au contact de lignes de force différentes¹⁴ ou bien encore, la

¹² Le système que je décris n'aurait été donné ni de *connaissance commune*, ni de *connaissance savante*, dans les termes de Pierre Bourdieu. Son existence continuée tiendrait à une communauté partagée de valeurs et de pratiques pour la désignation de chefs dont le haut statut aurait été donné par leur ancrage dans l'une des branches aînées de la généalogie fondatrice du mont Yöumâ (celles des parentés qui les cooptaient, se rattachant aux autres branches, et plus particulièrement, à l'ancêtre des branches cadettes). Plus récemment, j'ai présenté d'autres données, ainsi que d'autres éléments analytiques venant à l'appui de l'existence du système et en explicitation de l'une de ses caractéristiques centrales (Pillon, 2009).

¹³ Jean Guiart (1987) indique l'existence de deux réseaux qui valaient « entre Monéo et Touho, [en] débordant sur Poya et Koné », donc en frontière sud du système Hoot mâ Hwaap. Ceci pourrait être interprété comme une invalidation de la structuration de la Grande Terre que j'avance en deux espaces régionaux, la localisation indiquée ne s'étendant que sur une partie du système régional du Sud que je désigne.

¹⁴ Il peut être fait valoir en tant que tuilage en bordure de systèmes différents :

a) Que Jean Guiart indique un mécanisme de conversion entre ce qui serait le système régional du Nord et le système territorial paicî (lequel relèverait alors du système régional du Sud) : les Naacuwe « du réseau Meadü-Naacuwe-Cidopwan » du Nord sont des *bai* pour les Paicî, alors que les PwaRi, « du réseau PwaRi-Galahi-Pwacili » sont des *dui* (Guiart, 1963 : 163).

b) Que la couverture est attestée pour le seul système dualiste paicî, avec ses voisins du nord et du sud.

c) Et que le réseau que désigne Jean Guiart entre Monéo et Touho couvre une zone qui est au sud plus ou moins immédiat du système du Nord, et qui recouvre les systèmes territoriaux cèmuhi, paicî et Houaïlou (sur les communes de Touho, de Poindimié, de Ponérihouen et de Houaïlou ; voir carte).

gestation possible d'un autre ensemble systémique ; l'attention à ces fragmentations mériterait d'ailleurs sans doute un meilleur sort et une prise en charge plus collective¹⁵. La vision d'une homogénéité des systèmes sociaux – qui demeurerait plus ou moins implicite pour la Grande Terre – paraissait être en effet d'autant moins fondée qu'un territoire aussi unifié que celui des Mèa (Pillon, 1997, 1999) voyait la coexistence de récits d'origine concurrents (avec ceux du mont Mè Mōa et du mont Mè Ōri). Et il devrait alors être indiqué que la perception de territoires, comme étant plus homogènes que ce que les données donneraient à penser, laisse de côté la fragmentation qui est caractéristique de certaines sociétés anciennes (Copans, 1980) ; et que plus fondamentalement encore, elle fait abstraction de leur historicité, de leurs compétitions et de leurs tensions : en bref, qu'elle ignore leur vie politique¹⁶.

¹⁵ Une réflexion générale sur les conditions de renouvellement des approches ethnologiques comme celle qui est menée ici n'appelle que des incidentes d'ethnologie spécialisée. Mais outre ce qui vient d'être indiqué, peuvent être rapidement mentionnés en tant qu'exemples de situations tendancielles à la scission que les recherches sur un seul territoire sont peut-être moins enclines à souligner :

a) Que les villages de pêcheurs du pays de Bourail ne se reconnaissent pas de références communes avec les groupes fondateurs des deux autres sous-espaces du territoire de Bourail, lequel est divisé entre montagne, plaine et bord de mer.

b) Que les parentés des espaces de la montagne du pays de Houaïlou et de celui de Bourail ont une origine commune, distincte de celle des autres groupes dominants de ces deux territoires voisins (Pillon, 1999). Jean Guiart signale par ailleurs, la mémoire d'une guerre entre ce parti de montagnards et les gens de l'espace « de la vallée » du territoire de Houaïlou, aux lieux fondateurs du Yōumâ, et il indique cette mise à part dans un ouvrage de 2005.

c) Ou que la présence de groupes originaires de Polynésie, et d'arrivées plus récentes, peut être valorisée ou être vécue sur un mode conflictuel (Bensa & Rivierre, 1982).

¹⁶ Sur cette question des relations politiques dans les sociétés anciennes – voire, sur la question de l'impact sur la recherche, des tensions politiques qui sont contemporaines de celle-ci –, il pourra être consulté un ouvrage de Denis Monnerie (2001) où est présentée « une coutume mélanésienne » qui serait irréductible au politique, l'une étant de l'ordre « des Kanaks »,

Des récits de transmission orale en tant qu'enjeux sociaux

Aux côtés des recueils et du modèle monographique, la méthodologie retenue a reposé sur l'enregistrement de récits dont il est désormais su qu'ils ne sont pas de « tradition » mais qu'ils sont de « transmission » orale : de la même manière qu'ils sont produits – ce qui pourrait demeurer le cas –, leur contenu s'adapte aux circonstances¹⁷. J'ai alors opté pour une démarche systématique de recueil, avec des enregistrements de thème autant de fois qu'ils se présentaient, une démarche qui a été d'autant plus fructueuse qu'elle correspondait à l'évolution du conflit politique central¹⁸. En 1986 en effet, les affrontements physiques de la fin de l'année 1984 avaient vu la mise en place d'un découpage administratif qui institutionnalisait le partage du pouvoir entre les indépendantistes mélanésiens et les Européens « loyalistes », c'est-à-dire opposés à l'indépendance. Dotés de la fonction de gestion et des moyens politiques et financiers de celle-ci, les élus du parti indépendantiste qui était majoritaire mettaient alors en acte leur conception de la culture en tant que patrimoine, selon les modèles historiques de la constitution des nations (Hobsbawm & Rangers, 1988 ; Fabre, 1996 ; Thiesse, 1999) et selon des pratiques qui étaient couramment rapportées par les mass médias. La situation politique a ainsi largement rendu possible des recueils de récits qui renvoyaient à une approche analytique des relations sociales saisies dans l'historicité¹⁹.

l'autre de celui « des Blancs » (les Européens vecteurs de la colonisation). Il devrait pourtant être pensé qu'il n'est par définition, pas de société sans politique, comme l'indique Hanna Arendt (1995 : 42, 58-59).

¹⁷ Voir également Guiart, 2005.

¹⁸ Cette systématisation du recueil m'a permis de noter la spécificité des récits qui étaient détenus par certains groupes de parenté, au regard des autres groupes : une situation que j'interprète comme pouvant également être la conséquence d'une attribution fonctionnelle.

¹⁹ Le premier volume est une recension raisonnée des groupes de parenté ; il intègre certains des récits recueillis, ce qui permet une première approche des tensions et des dynamiques sociales. Un second volume présente l'organisation sociale dans ses relations à la culture principale qui est celle

Avec le recul toutefois, cette démarche m'a vraisemblablement confronté à deux types de difficulté : l'une qui est le propre de la saisie d'un objet ethnologique classique (et de toute approche d'un espace social fermé par des interdits et par des pratiques de secret) ; et l'autre, qui serait plutôt de nature sociologique puisqu'elle correspondrait dans les termes de Pierre Bourdieu, à une recomposition des champs sociaux :

a – La saisie de l'objet classique, d'abord. Le savoir est l'un des lieux de mise en forme des positionnements sociaux et la division du travail, avec des différenciations qui sont de nature fonctionnelle, statutaire ou hiérarchique. Les dits et récits oraux sont de ces savoirs, et leur détention et énonciation est contrôlée. Dans un ensemble parental patrilinéaire de niveau maximal (désignons-le par convention du terme de « clan »), seule une composante dotée du statut parental de cadet effectif ou de cadet relatif en est détentrice : il s'agit de la composante (désignable du terme de « lignage ») qui est placée dans la position individuelle d'aïnesse au sein d'un sous-ensemble qui est issu d'un ancêtre fondateur du statut de cadet²⁰.

Cette dimension sociologique de l'objet m'a confronté à la difficulté de recueils qui ne pouvaient être réalisés qu'auprès d'un nombre réduit de personnes : pour des aspects donnés, généralement une seule d'entre elles, pour un ensemble parental maximal. Ne pas y accéder revenait à manquer des aspects essentiels²¹.

de l'igname (Pillon, 2009). Un éventuel troisième renouerait avec l'approche politique, en abordant la présentation de conflits armés.

²⁰ Le modèle généalogique fondateur du Yöumâ, qui est également avéré pour le territoire de Mèa et qui devrait valoir pour tous ceux du complexe sociologique, est de trois frères ancestraux au statut hiérarchisé en aîné absolu, aîné relatif et cadet, au travers desquels se distribuent les groupes de parenté.

²¹ Et il pourrait être supposé en incidente que l'accélération des transformations sociales favorisait des déperditions absolues, au vu du faible nombre de détenteurs : en effet, si, dans les sociétés sans écriture, l'acquisition et le passage d'un individu à son successeur, d'un corpus conséquent de savoirs et de pratiques nécessitent un apprentissage

b – La recomposition des champs sociaux ensuite, celle-ci valant modification de plusieurs paramètres pour la détention du savoir que constituaient les récits oraux : depuis le tournant des années 1960 et 1970, la culture avait connu une revalorisation : dans sa période initiale, ce mouvement avait touché des individus suffisamment âgés pour avoir été en mesure d'accéder à de tels savoirs et de les énoncer – mais des individus auxquels la fonction ne revenait pas nécessairement²². Ceux-ci pouvaient s'appuyer sur les facilités du déplacement automobile qui constituaient une recomposition contemporaine des fragmentations territoriales et de la localisation des savoirs.

Cette dimension qui instaurait également une rupture est allée s'amplifiant, lors même que la société coloniale multipliait au travers de la scolarisation les Mélanésiens aptes à porter à leur tour un intérêt à ces savoirs : un intérêt aux deux sens du terme puisque l'intérêt (culturel) d'acquisition de données relatives à l'historicité précoloniale ne saurait être coupé des intérêts (pratiques) des politiques parentales et des visées militantes.

La phase plus avancée de revalorisation culturelle durant laquelle j'ai mené mes travaux entérinait le renforcement de la scolarisation des populations autochtones (Kohler & Pillon, 1982). L'institutionnalisation du recueil « des traditions » en tant que patrimoine de « l'ethnie »²³ a alors été menée par différentes

incorporé qui se mène sur de longues années (Bourdieu, 1980), les conditions de ces transmissions sont globalement venues à faire défaut (du fait de l'introduction des pratiques de scolarisation, de salariat et de résidence néolocale). De la même façon, il peut être pensé (mais ceci resterait à être regardé de plus près) qu'ont dû se réduire ou se modifier les conditions de mise en application de tels savoirs, ainsi que le nombre d'individus qui en maîtrisent les règles et les pratiques, la continuation de tout jeu nécessitant l'existence de joueurs.

²² Il s'agissait d'individus qui étaient membres de catégories intellectuelles que la société coloniale avait initialement promues, ainsi les religieux et les enseignants.

²³ Ou en tant que patrimoine « du peuple kanak », sous la forme politisée qui visait à faire advenir une légitimité qui était un objet de conflit et d'enjeux sociaux.

institutions ou par différents services, publics ou privés²⁴. Elle a fait appel à des individus dotés d'une scolarisation secondaire, lesquels étaient généralement considérés du point de vue autochtone, comme étant statutairement « des jeunes ».

L'écriture étant un savoir non incorporé, d'autres déplacements étaient ainsi en place au regard des pratiques autonomes précoloniales puisque pour les sociétés concernées, « la jeunesse » – entendue comme une catégorie européenne indépendante de l'appartenance fonctionnelle parentale, du statut individuel et de la cooptation par des aînés – désignait des individus qui n'étaient sans doute le plus souvent pas en mesure d'accéder à de tels dires.

Bien que ce ne soit que l'affaiblissement des fonctions et du statut de ces récits en tant qu'éléments des anciennes pratiques sociales (que sanctionne leur passage à des significations patrimoniales) qui rende possible leur recueil par les ethnologues, mon activité de recueil s'est en partie révélée aléatoire (et quoi qu'il en ait été dit précédemment, les difficultés rencontrées ayant été relativement marginales) :

a – Pour des raisons incompressibles d'abord qui ne valent que pour mémoire : l'existence éventuelle de traits psychologiques chez certains individus détenteurs de ces savoirs qui ont pu s'opposer à la divulgation de récits dont il ne convenait pas de disposer à la légère (ce qui pourrait renvoyer à des socialisations en des états antérieurs du système social et à l'habitat en des milieux moins composites et moins tournés que d'autres vers le salariat).

b – Ensuite pour les raisons d'intensification de la scolarisation et des recueils institutionnels, lesquels ont pu faire résistance pour leur part, au recueil ethnologique. Je pense en avoir perçu des réalisations à quelques reprises.

En effet, l'accès au récit oral qui était pour l'ethnologue « valeur médiane » – au sens où celle-ci se devait d'être translatée

²⁴ Ainsi l'Agence pour le développement de la culture kanak (ADCK), le Bureau des langues vernaculaires du Centre territorial de recherche et de documents pédagogiques (CTRDP) ou la Section des langues vernaculaires de la Fédération de l'enseignement libre protestant de Houailou (FELP).

en production écrite avant que le recueillant n'en soit éventuellement « valorisé » – était « valeur en soi » pour tout autochtone intellectualisé ou « semi-intellectualisé » (pour reprendre des approches venues de Pierre Bourdieu) qui recueillait celui-ci pour le compte d'une institution. Et ceci dans une période où ces pratiques n'avaient sans doute pas encore toutes les caractéristiques de l'institutionnalisation qu'elles ont pu avoir ultérieurement. Le récit – dépendant en ceci de sa catégorie linguistique d'appartenance et de son statut (Bensa & Rivierre, 1976) – était en effet « valeur en soi », car ainsi constitué par les représentations dans lesquelles le recueillant avait été socialisé et car ainsi utilisé ou utilisable dans l'univers social de ce dernier. Car dans des sociétés où dire c'est faire, énoncer avec toute la force de la légitimité²⁵ était une arme dans le cadre des enjeux sociaux, une arme dont la détention et la mise en œuvre avaient le statut étant, l'efficacité décisive.

C'est ainsi – et quelles qu'en eussent été les raisons exactes – que je n'ai, à deux reprises, pas pu accéder à des récits que je savais exister et avoir été recueillis dans ces conditions institutionnalisées ou semi-institutionnalisées par des collecteurs mélanésien, et que j'ai été confronté, à deux reprises, à des difficultés ou à des oppositions, alors que je recherchais une traduction française de récits qui avaient été recueillis auprès de leur détenteur légitime. En deçà de ces aspects de concurrence de recueil et d'opposition patrimoniale, j'ai également dû renoncer à une rencontre avec l'aîné d'un groupe parental, rencontre à laquelle le fils encore jeune homme s'opposait : une situation qui selon des tiers, aurait tenu à la faiblesse de la légitimité du groupe sur sa localisation et sur les

²⁵ Il pourra être noté en passant le basculement de rationalité d'une situation qui reste formellement la même : dans la société ancienne, la détention d'un récit trouve sa charge dans sa mise en place ancestrale et dans sa transmission ininterrompue au sein d'une même ligne parentale dont c'est là la fonction ; alors que dans un cadre de patrimonialisation et d'ouverture des territoires, les récits peuvent être obtenus sur de toutes autres bases.

terres auxquelles il accédait, mais a tout aussi bien pu mêler plusieurs motivations.

Je dirai pour finir – et pour désigner certaines des contradictions de notre position d’ethnologue – que c’est la reconfiguration des champs sociaux qui ont vu l’émergence de tels récits, et la plus ou moins grande neutralisation de leur efficacité sociale qui s’en est suivie, qui rend leur recueil et leur publication possibles. Tout comme l’imposition d’une forme patrimoniale en lieu et place de la parole agie, le travail anthropologique renforce alors cette neutralisation, car si la publication est sauvegarde d’une certaine trace de leur existence, elle est aussi accélération de leur obsolescence sociologique et déformation de leur fonction première. Une fonction première qui appelait le contrôle de leur diffusion, ainsi parfois que leur état de secret (nécessairement lourd de sens numineux), pour des récits qui ne circulaient qu’entre cooptés longtemps formés²⁶.

Pour conclure

Les années 1960 et 1970 notamment, ont vu de profonds changements qui n’ont pas été sans effet sur la pratique ethnologique : fin de la phase coloniale, montée des mouvements nationalistes et culturels et changements sociaux accélérés en conséquence de trente années de croissance dans les pays du centre. La spécificité de sa méthode de proximité a alors pu faire que l’ethnologie s’est trouvée davantage exposée à la critique politique qu’aucune autre discipline de sciences sociales, tandis que l’étroitesse de ses objets classiques et leur délitement plus ou moins avancé la faisait entrer dans une période de crise ou de transition portant au retour réflexif. Des réflexions sur la discipline, sur le renouvellement de ses objets et sur la complexification de l’appréhension de ceux-ci dans des contextes d’ouverture et de

²⁶ Il était ainsi autrefois des rituels visant à « fermer le couvercle de la marmite » sur des récits d’événements que les protagonistes s’engageaient à ne pas transmettre ; mais qui n’en étaient pas nécessairement moins transmis en interne.

recompositions sociologiques permanentes ; des réflexions aussi sur la position de l'ethnologue vis-à-vis de ses terrains et sur l'adaptation de ses pratiques de recherche.

Un retour sur près de dix années de recherche anthropologique contemporaine ne peut dès lors qu'être illustratif des situations auxquelles se trouvent désormais confrontés les chercheurs de terrain, la conduite d'une recherche « classique » pointant notamment sur la question récurrente des proximités entre disciplines de sciences sociales et sur les besoins croisés qui peuvent s'ensuivre (lesquels se posent toutefois rarement dans le cadre de terrains communs qui pourraient rendre possibles, et le besoin partagé et la résolution des interrogations respectives en dehors de toute relation de domination). De ce qui vient d'être exposé, deux ou trois points paraissent toutefois d'un plus grand intérêt épistémologique et réflexif :

a – En premier lieu, le décalage entre des pratiques disciplinaires de type individuel – dans la mesure où tout chercheur doit se construire et construire son propre parcours – et des objets qui appelleraient le recours au regroupement (lesquels ne seraient plus uniquement ceux de la discipline en tant qu'acteur collectif, mais ceux de coopérations renforcées sur des objets communs). Car s'il n'est guère vraisemblable que les orientations de la recherche publique en reviennent à laisser au chercheur la latitude qui a pu être la sienne à l'IRD (avec, soi-dit en passant, et espérons-le, des possibilités de résultat comparables), la question demeure de l'adéquation entre une formation et des pratiques professionnelles qui, devant viser à l'autonomie formatrice, se doivent sans doute de demeurer individualisées. Mais qui se doivent aussi de faire face à une complexification des situations et des objets de recherche qui appellerait des regroupements de capacités²⁷.

²⁷ À côté des pratiques de laboratoire, peuvent être citées celles en réseaux (Olivier de Sardan, 2004) qui relèvent des acquis technologiques des années 1980 et 1990 : leur ouverture relationnelle rend en effet possible un meilleur dosage entre un développement intellectuel individualisé (la

b – En deuxième lieu, qu'il serait sans doute utile que l'ethnologie mette l'accent sur les capacités d'action politique de ces sociétés, un accent dans lequel s'ancrerait une plus grande attention à leur fractionnement tendanciel. Et ceci en rupture avec des héritages de recherche qui ont souvent eu tendance à oblitérer les dimensions politiques de tout ordre social et les dimensions des enjeux qui sont les siens.

c – Le dernier point est plus spécifique : il s'agirait de l'existence de nouvelles formes d'accès et de diffusion d'un savoir qui était autrefois réservé, et de l'apparition conjointe de nouveaux acteurs sociaux qui, étant dotés de capacités et de légitimités acquises de l'extérieur, peuvent développer un intérêt spécifique pour l'acquisition de savoirs qui demeurent fonctionnels.

De tels enjeux de transferts de pratiques et de statuts sociaux qui sont ceux internes à un sous-champ social (autochtone) placé en position dominée vers un champ social englobant ou dominant (néocalédonien et colonial²⁸) et qui sont aptes à fonctionner tout à la fois dans l'un et dans l'autre champs, sont également repérables en liaison à d'autres secteurs de l'analyse ethnologique en Nouvelle-Calédonie²⁹. La patrimonialisation du savoir sur le passé devient alors un enjeu de captation de ressources, qui se renforce des recherches et des publications ethnologiques avec lesquelles il interfère. Et le vecteur d'une modification dans la répartition de ces savoirs et de ces pratiques qu'une ethnologie classique non repensée traiterait de « données traditionnelles » : il s'agit là de modifications auxquelles il conviendrait que les anthropologues soient plus attentifs dans la saisie de leurs objets.

formation permanente par la recherche et par l'action réflexive) et des pratiques de recherche en interaction.

²⁸ La qualification de rapport « colonial » constituait un enjeu politique lorsque je demeurais en Nouvelle-Calédonie : pour faire court, le recours au terme s'inscrit ici dans l'existence d'une lutte anticolonialiste dont les effets de « rééquilibrage » ont au moins montré le sens.

²⁹ Dans sa recherche sur les pratiques thérapeutiques traditionnelles en Nouvelle-Calédonie, Christine Salomon (2000) note la présence d'acteurs qui répondent aux incitations monétaires.

Pour essayer d'expliciter les choses : les fermetures de terrains et de pratiques vis-à-vis de l'extériorité qui permettaient de repérer des espaces sociaux de fonctionnement ont de moins en moins de chance de se maintenir, et le plus souvent ne sont plus, du fait des brassages d'individus et de savoirs. Dans une île comme la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie où les modalités organisationnelles et où les territoires sont nombreux et différenciés, ceci rend sans doute l'identification des espaces originels d'extension et de fonctionnement de certains mécanismes sociaux plus difficiles, ainsi que l'appréhension de leurs spécificités au regard des territoires voisins. Il conviendrait dès lors que l'anthropologue soit plus attentif à une certaine approche sociologique concomitante des terrains et des objets de facture classique³⁰.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABÉLÈS M., JEUDY H.-P., 1997. « Introduction », in ABÉLÈS M., JEUDY H.-P. (dir.), *Anthropologie du politique*. Paris, Armand Colin : 5-24.
- AGIER M., (dir.), 1997a. « Ni trop près ni trop loin. De l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel », *Gradhiva*, 21 : 69-76.
- AGIER M. (dir.), 1997b. *Anthropologues en danger : l'engagement sur le terrain*. Paris, J.-M. Place.
- AMSELLE J.-L., 1999 [1990]. *Logiques métisses*. Paris, Payot et Rivages.
- ARENDDT A., 1995 [1993]. *Qu'est-ce que la politique ?* Texte établi par Ursula Ludz. Paris, Seuil.

³⁰ Cet article a été initialement conçu comme une communication pour le colloque international qui s'est tenu les 23, 24 et 25 janvier 2007, « L'anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnographiques », Campus Saint-Charles, Universités de Provence et de Marseille.

- BENSA A., RIVIERRE J.-C.**, 1976. « De quelques genres littéraires dans la tradition orale paicî », *Journal de la Société des Océanistes*, XXXII(50) : 31-66.
- BENSA A., RIVIERRE J.-C.**, 1982. *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*. Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France.
- BOURDIEU P.**, 1980. *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.
- COPANS J.**, 1980. *Les marabouts de l'arachide*. Paris, Le Sycomore.
- FABRE D.** (dir.), 1996. *L'Europe entre cultures et nations*. Paris, MSH, Mission du patrimoine ethnologique.
- GUIART R.**, 1963. *La chefferie en Mélanésie du Sud*. Paris, Institut d'ethnologie.
- GUIART R.**, 1987 [1966]. *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*. Paris, Publication de la Société des Océanistes, 18.
- GUIART R.**, 2005. *Une clé de la société canaque, les réseaux d'identité partagée*. Nouméa, Le Rocher-à-la-voile/Éditions du Cagou.
- HOBBSAWM E., RANGER T.** (dir.), 1988 [1983]. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOROWITZ D.**, 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- KOHLER J.-M., PILLON P.**, 1982. *Adapter l'école ou réorienter le projet social. Le problème d'un enseignement spécifique pour les Mélanésiens*. Nouméa, Institut culturel mélanésien.
- LABURTHE-TOLRA Ph., WARNIER J.-P.**, 1993. *Ethnologie, anthropologie*. Paris, PUF.
- LAMBERT P.** (le Père), 1976 [1900]. *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*. Nouméa, Publications de la Société d'études historiques de Nouvelle-Calédonie, 14, reproduction de l'édition de 1900.
- LEACH E.** 1972 [1954]. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Paris, Maspero.
- L'HOMME**, 1986. *L'anthropologie : état des lieux*, vol. 26(97-98).

MALINOWSKI B., 1989 [1922]. *Les argonautes du pacifique occidental*. Paris, Gallimard.

MONNERIE D., 2001. « Représentation de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, 157 : 58-86.

PILLON P., 1997. « Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative », in BONNEMAISON J., CAMBREZY L., QUINTY-BOURGEOIS L. (dir.), *Le territoire, lien ou frontière ? Actes du colloque* (Paris, 2/4 oct. 1995). Paris, ORSTOM.

PILLON P., 1999. « Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) », in BABADZAN A. (dir.), *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*. Numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes*, 109(2) : 83-96.

PILLON P., 2001. *En pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) : approches ethnologiques des années 1980 et 1990. Lignages et récits lignagers*. Montpellier, IRD.

PILLON P., 2002. *Document de synthèse pour une soutenance d'habilitation à diriger des recherches* (HDR). Montpellier III, Université Paul Valéry.

PILLON P., 2004. « Une hypothèse sur les anciennes organisations sociales de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie) », *Ethnologies comparées*, 7 (printemps). Revue en ligne du *Centre d'études et de recherches comparatives en ethnologie* (CERCE). Université de Montpellier III.

<http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/r7/p.p.htm>.

PILLON P., 2009. *En pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) : approches ethnologiques des années 1980 et 1990*. Vol. II : *De l'organisation sociale et de ses principes dans une civilisation de l'igname*. Montpellier, IRD.

POLANYI K., 1983 [1944]. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris, Gallimard.

POUTIGNAT Ph., STREIFF-FENART J., 1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.

SALOMON Ch., 2000. *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*. Paris, INSERM, PUF.

SARDAN (Olivier de) J.-P., 2004. « État, bureaucratie et gouvernance en Afrique de l'Ouest francophone », *Politique africaine*, 96 (Sénégal 2000-2004, L'alternance et ses contradictions) : 139-162.

THIESSE A.-M., 1999. *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*. Paris, Seuil.

Résumé

Considérations relatives à l'objet et aux menées d'une recherche d'anthropologie sociale conduite entre 1986 et 1995 en Nouvelle-Calédonie, alors que l'objet n'est plus en place et que sa saisie s'effectue dans un contexte transformé de déterritorialisation, de significations, d'acteurs et d'enjeux sociaux.

Le travail de terrain débouche sur deux déconstructions d'approches préconçues de l'objet, l'une relative à l'espace d'observation, l'autre d'appréhension des dynamiques sociales, tandis que les récits de transmission orale dont le recueil est un élément central, s'avèrent partiellement détachés des anciens mécanismes de contrôle et de transmission et sont constitués comme des enjeux sociaux par de nouveaux acteurs. Dans de tels contextes, une compréhension sociologique du terrain se devrait d'être consubstantielle aux approches ethnologiques.

Mots-clefs : anthropologie sociale, objet de recherche, récits oraux, déconstruction des appréhensions préconçues, reformulations territoriales, nouveaux acteurs, Nouvelle-Calédonie.

Summary

Field Data, Research Practices and the Conception of the Object: Reflections on a Social Anthropological Approach Carried Out in New Caledonia

This article reflects on a piece of social anthropological research conducted between 1986 and 1995 in New Caledonia, although the object is no longer

in place and its comprehension takes place in a transformed context of territorial restructuring, meanings, actors and social issues. The fieldwork results in two deconstructions of preconceived conceptions of the object, one relating to the observation space, the other to the comprehension of social dynamics, while oral transmission narratives (the collection of which is central to the research) prove to be partially detached from former mechanisms of control and transmission and are constituted by new actors as key social issues. In such contexts, a sociological approach to the field must be an integral part of ethnological approaches.

Key-words: social anthropology, research object, oral narratives, deconstruction of preconceived approaches, territorial restructuring, new actors, New Caledonia.

* * *

LA FABRIQUE DES FIGURES MIGRATOIRES DEPUIS L'EXPÉRIENCE DES MIGRANTS SÉNÉGALAIS

Anaïk PIAN*

L'expérience de la migration est productrice de nouvelles formes d'identité/altérité qui ont progressivement conduit les sociologues à s'intéresser, dans un contexte où la présence des étrangers est au cœur de débats politiques et électoraux, à la question de l'intégration des populations immigrées dans le pays d'immigration (Rea & Tripier, 2008). En sociologie, ces processus d'identité/altérité ont souvent été appréhendés à partir des rapports entre majoritaires et minoritaires et moins, il est vrai, à partir des rapports entre minoritaires, même si des travaux existent également sur le sujet. Les approches dynamiques et relationnelles en termes de relations interethniques ont alors contribué à mettre en lumière, au-delà de leurs nuances ou cadrage théorique parfois nuancé (Barth, 1969 ; Poutignat & Streiff-Fenart, 1995 ; Juteau, 1999 ; Simon, 1999), les mécanismes par lesquels les processus d'identification collective qui font sens pour les acteurs sociaux, se construisent dans un mouvement de distinction, de distanciation, voire d'opposition par rapport à d'autres groupes dont les contours sont plus ou moins poreux. Les processus de construction identitaire sont en effet inséparables de la fabrication de frontières

* URMIS et Université de Bretagne occidentale (ARS/SUCEP)
20, avenue Le Gorgeu – 29238 Brest cedex 03
Courriel : anaikpian@yahoo.fr

entre des « Eux » et des « Nous », ces frontières étant elles-mêmes construites *dans* et *par* des rapports sociaux asymétriques et inégalitaires, se mouvant dans un contexte historique donné.

Bien qu'elle s'inspire de ces approches de type constructiviste, la perspective ici développée se distingue par son objet d'étude. Cet article se propose d'interroger la manière dont les Sénégalais qui cherchent à passer clandestinement en Europe à partir du Maroc construisent, dans le cours même de leur périple, des figures migratoires – celles de l'aventurier et de l'aventure – par lesquelles ils se positionnent par rapport à d'autres migrants, mais aussi par lesquelles ils interprètent et cherchent à donner du sens à leur mobilité qui se heurte aux dispositifs policiers établis aux frontières de l'Europe¹. Aujourd'hui, en effet, les pays européens mettent en place de nouvelles politiques de régulation des flux migratoires qui d'une part, se caractérisent par un durcissement continu des conditions d'entrée et de séjour en Europe et qui, d'autre part, s'accompagnent d'une externalisation du contrôle des frontières au niveau des pays d'origine et de transit.

En s'intéressant aux logiques d'action et de représentations socialement situées, nous chercherons à éclairer le sens des catégories d'aventuriers et d'aventure pour les Sénégalais au Maroc mais aussi, dans une perspective comparative, pour d'autres migrants subsahariens présents sur le territoire marocain. En s'inspirant des prémisses ethnométhodologiques qui accordent une importance fondamentale aux « propriétés indexicales des catégories d'appartenance, des dispositifs de catégorisation et des prédicats catégoriels » (Hester, 1994 : 219), nous mettrons en relief les situations et les rapports dans lesquels sont construits et différenciés des groupes de migrants, mais aussi fabriquées des logiques d'identification commune. Nous serons dès lors conduits à examiner la fabrication de frontières identitaires en lien avec l'enjeu du passage des frontières géographiques. Les processus de

¹ Cet article reprend en partie la communication orale présentée au colloque « Catégorisation(s) et migrations », Migrations, CERL, Sciences-Po Paris, 14 mars 2008.

catégorisation ici étudiés sont donc à replacer dans le contexte du contrôle des flux migratoires. La prise en compte de ce contexte structurel est nécessaire pour éviter les avatars d'un hypersubjectivisme souvent reproché aux tenants de l'ethnométhodologie.

Cela dit, une remarque méthodologique mérite d'être apportée. En effet, comme nous le verrons, les critères d'inclusion et d'exclusion constitutifs de ces processus d'identification et de catégorisation varient selon les positions sociales occupées dans le temps et l'espace de la migration ainsi que le statut respectif des protagonistes en présence. Par conséquent, le risque pour le chercheur est de figer et de réifier les groupes qu'il délimite *a priori* pour définir son objet d'étude. Afin d'éviter ce biais, il semblait nécessaire, pour comprendre la réalité à la fois pratique et symbolique à laquelle renvoient les catégories d'aventuriers et d'aventure pour les Sénégalais cherchant à rejoindre l'Europe, de ne pas se centrer sur les seuls migrants se disant aventuriers à un moment T, mais de prendre en compte les différents types d'acteurs sénégalais présents au Maroc². Aujourd'hui, en effet, cette migration vers l'Europe se greffe sur tout un système d'échanges et de mobilités anciens entre le Maroc et le Sénégal, mettant en scène des commerçants, des étudiants, mais aussi un certain nombre de marabouts sénégalais et de pèlerins. À cela s'ajoute la présence de professionnels sénégalais (dans le milieu du journalisme, de sociétés d'import-export...) dont certains sont d'anciens étudiants initialement venus suivre, il y a plusieurs années, une formation dans le pays.

La première partie de l'article s'attachera à rendre compte du sens donné aux catégories d'aventure et d'aventuriers du point de vue des autodéfinitions mises en avant par les Sénégalais au Maroc. Nous montrerons comment ces catégories renvoient à la fois à une construction de la réalité sociale par les acteurs migrants et à une interprétation de cette réalité. La seconde partie de l'étude mettra en perspective la confrontation entre auto et hétéro-définitions, ce qui

² L'enquête de terrain a reposé sur de l'observation par immersion, des discussions informelles et des entretiens plus formels (Pian, 2007).

permettra d'une part, de faire ressortir les ambiguïtés de ces deux catégorisations qui ne se superposent pas toujours et, d'autre part, de mettre en évidence la porosité des constructions identitaires en situation migratoire ainsi que les tensions qui les traversent. Toutefois, avant de mettre en lumière la complexité de l'« ordre catégoriel » de l'aventure dans le contexte marocain, un bref rappel de ses usages antérieurs dans les migrations africaines apparaît nécessaire, même s'il ne s'agit pas ici de procéder à une rétrospective exhaustive.

De l'usage du terme *aventurier* en d'autres temps et lieux des migrations africaines

En dépit de leurs déclinaisons locales, les notions d'aventure et d'aventurier, en tant que catégories autorevendiquées, présentent la mise en saillance de certains traits communs. Parmi ces caractéristiques, se retrouve notamment l'idée d'une migration de découverte, qui n'est pas bien planifiée d'avance.

Dès les années 1950, la figure de l'aventurier recoupe celle des « pionniers de la migration au long cours » (Bredeloup, 1992 : 18) qui partent vers des espaces migratoires nouveaux. Lorsqu'ils arrivent dans ces régions encore peu connues, les intéressés ne disposent d'aucun contact préétabli même si, par la suite, leur installation à l'étranger³ draine d'autres migrations pouvant se poursuivre sur plusieurs générations. Il en est ainsi de certains migrants de la vallée du fleuve Sénégal qui, après un itinéraire passant par la Côte-d'Ivoire ou la Sierra Leone, se rendent au Congo afin de faire carrière dans l'extraction et la commercialisation de diamants, à une époque où le marché diamantifère est en pleine expansion. En revanche, leurs successeurs qui se dirigent « vers un lieu déjà exploré par des pairs » ne sont pas, précise l'auteure, « à proprement parler [des] "aventuriers" » (*ibid.* : 19).

³ Qui, au terme de plusieurs années, peut se solder par un retour dans la région d'origine.

Comme le rappellent Poutignat et Streiff-Fenart (2006), au cours des années 1990, l'identité d'aventurier est également revendiquée par de jeunes migrants ouest-africains qui, au gré des opportunités rencontrées sur leur route, parcourent la sous-région avec parfois l'idée de rejoindre l'Europe. Leur migration répond à des aspirations plurielles. D'une part, les intéressés cherchent à s'émanciper des contraintes familiales et communautaires ; d'autre part, ils aspirent à « découvrir le monde » même si la plupart d'entre eux envisagent, ensuite, de revenir s'installer dans leur région d'origine (Bardem, 1993).

La figure de l'aventurier se retrouve également en Afrique centrale et, plus précisément, dans le milieu de la sape auquel adhère, dès les années 1960, une fraction de la jeunesse congolaise issue de milieu populaire – les Sapeurs – dont le mode de vie tout entier est orienté vers l'acquisition de vêtements de luxe leur permettant d'imiter les modèles de consommation occidentale ainsi que la classe dominante congolaise (Gandoulou, 1989). La carrière du Sapeur se décline en plusieurs étapes. Si l'adhésion à un club de sape en est le préliminaire, la deuxième étape se réalise avec l'immigration du Sapeur à Paris, qui devient alors aventurier. L'aventurier réfère ainsi au grade auquel accède le Sapeur – qui cherche à se donner les signes extérieurs de réussite sociale – dès lors qu'il émigre à Paris, considéré comme le centre de la mode. Le voyage en France se fait par voie aérienne (avec parfois des trafics de papiers) ou à partir d'un parcours impliquant la traversée de plusieurs pays africains. Cette migration qui porte le nom d'aventure se prépare et se finance seule le plus souvent. Arrivé à Paris, l'aventurier retrouve d'autres pairs et vit de débrouille et de petites magouilles. Tout ce qu'il entreprend est subordonné à un seul objectif : acquérir, au prix de conditions de vie drastiques, les vêtements de la sape. La troisième étape de la carrière est marquée par le retour au pays pour les vacances. Là, l'aventurier consacré parisien expose sa garde-robe à ceux restés au Congo. Toutefois, cette « descente » au pays se fait sous le contrôle social du groupe de pairs : car avant de retourner au Congo, l'aventurier doit avoir fait ses preuves à Paris, c'est-à-dire qu'il doit disposer d'une

gamme de vêtements complète, au risque de voir sa réputation ternie. En définitive, note J.-D. Gandoulou (*op. cit.* : 170), l'une des caractéristiques du phénomène *aventurier*⁴ est cette dimension de voyage initiatique marqué par « l'altération de la personne par le déplacement dans l'espace et dans le temps : le parcours ou l'errance dans une région inconnue et dont on n'a qu'une vague perception, l'obstacle qu'il faut affronter, le combat qu'il faut livrer et la révélation finale, qui rend différent de ce qu'on a été auparavant. Il s'agit d'une double expérimentation de l'étendue et de la durée ».

Enfin, la figure migratoire de l'aventure est évoquée par Sayad (1999 : 60) lorsqu'il analyse la « deuxième phase » de l'immigration algérienne en France. L'auteur parle « d'émigration - aventure » pour rendre compte d'une forme de migration « fondamentalement individualiste » : « Il y a aussi maintenant l'émigration-aventure ; tu as l'aventure, tu as le type qui s'aventure : celui-là, il est tout seul, même si "aventurier" c'est pas tout à fait le mot. C'est dire qu'il se défend, tout seul, qu'il se débrouille tout seul [...] tu es obligé de faire quelque chose parce que tu ne comptes plus sur personne, tu as à te protéger, tu n'es plus protégé par les autres [...] » écrit Sayad en donnant la parole à un émigré algérien. Celui qui part à l'aventure, c'est celui qui, tout à la fois, rompt avec les contraintes communautaires de la société d'origine, mais aussi celui qui, dans le pays d'immigration, vit à distance des autres immigrés. Mais c'est aussi Schmidt di Friedberg (1995 : 71) qui parle d'aventure à propos des premiers Sénégalais qui arrivent en Italie sans contacts familiaux et sans être assurés d'y trouver un emploi : « l'Italie était considérée comme une sorte de *Far-West* de l'émigration, une terre inconnue, où l'on pouvait faire fortune rapidement mais aussi rapidement tout perdre » note à ce propos l'auteur.

Ainsi, au-delà des différences de contextes et des nuances qui entourent les usages de ces catégories d'aventure et d'aventurier, celles-ci ont pour point commun de renvoyer à l'idée de voyage

⁴ Nous utilisons ici l'italique pour référer à la catégorie d'analyse.

initiatique et d'une migration où la logique de la débrouille est essentielle, les aventuriers devant avant tout compter sur eux-mêmes, tandis qu'ils découvrent progressivement un nouveau milieu.

Mais qu'en est-il au Maroc ? À quelles catégories de perception et de l'action renvoient, pour les intéressés, les catégories de l'aventure et de l'aventurier ?⁵

L'ordre catégoriel des autodéfinitions et formes de subjectivation

Pour la plupart des Sénégalais qui, au Maroc, revendiquent l'identité d'aventuriers, cette identification est étroitement associée à un type de parcours migratoire – l'aventure – qui se singularise par plusieurs dimensions.

Tout d'abord, l'aventure par le Maroc est une voie empruntée par défaut, face à l'impossibilité d'utiliser les voies légales de l'immigration pour se rendre en Europe. L'aventure participe de ces nouveaux circuits migratoires mis en place pour déjouer les politiques d'immigration drastiques de l'Union européenne ainsi que l'externalisation du contrôle des frontières. Parmi ceux qui, au Maroc, se disent aventuriers, beaucoup avaient, avant de quitter le Sénégal, effectué une demande de visa qui a été ajournée. C'est le cas de Fall, âgé de 26 ans et qui, avant de prendre la route pour le Maroc, a déposé deux demandes de visas, auprès du consulat italien tout d'abord, puis, après refus, auprès du consulat roumain. Il espérait que la Roumanie serait une porte d'accès à l'Europe pour rejoindre ensuite l'Espagne ou l'Italie.

Bakou qui, avant d'arriver au Maroc, travaillait comme maçon à Dakar, souligne quant à lui :

Moi, tout ce à quoi je pensais, c'est de voyager, de sortir. Le reste, je ne le voyais même pas. Mon rêve, c'est d'aller en Europe, de voir ailleurs, de voir comment ça se passe là-bas.

⁵ Cf. également les travaux de Poutignat & Streiff-Fénart (*op. cit.*) en Mauritanie et ceux de Timera (2009) au Maroc.

Mbaye explique également comment un jour, il a voulu aborder la vie autrement :

Je venais de me marier, j'avais un enfant, et ma femme était enceinte. Je gérais une petite boutique. Bon, il y avait de la concurrence, ça marchait un peu seulement... Mais surtout un jour, je me suis dit que je ne voulais pas passer ma vie comme ça, fixé au Sénégal. Je voulais voyager.

Ce qui compte avant tout, pour ceux qui se disent aventuriers, c'est de partir, quand bien même la destination à atteindre demeure relativement vague. L'essentiel, pour eux, est de parvenir à passer de l'autre côté de la frontière de l'Europe. Ensuite, adienne que pourra mais, selon eux, là-bas sera toujours mieux qu'ici, au Sénégal mais aussi au Maroc où nombre d'entre eux se retrouvent bloqués dans leur périple.

À l'instar des aventuriers dont parle Bardem (*op. cit.*) les aventuriers d'aujourd'hui recherchent plusieurs aspirations à travers leur migration. Il y a, tout d'abord, la volonté de voyager, de découvrir le monde et plus particulièrement l'Occident, fortement présent à travers les médias, les programmes télévisés, mais aussi l'image des touristes et des émigrés⁶ de retour pour les vacances. Il y a, ensuite, une part de motivation socioéconomique même si l'aventure ne peut être réduite, loin s'en faut, à une immigration de travail. Mais des aventuriers espèrent pouvoir, à terme, investir dans des activités d'import/export impliquant des circulations migratoires entre les pays européens, le Sénégal voire d'autres pays d'Afrique. D'autres, à l'image de Bara, qui est âgé d'une trentaine d'années, souhaitent se constituer un pécule – qu'ils ne parviennent pas à rassembler au Sénégal – pour ensuite ouvrir un atelier de couture à Dakar ou à Touba. En octobre 2005, Bara est arrêté par la police marocaine puis rapatrié au Sénégal. Les propos qu'il tient sur son expérience migratoire sont néanmoins révélateurs de la manière dont se construit la catégorie de l'aventure, à la fois de l'intérieur

⁶ Les émigrés, qui jouissent d'une certaine considération sociale, attirent aussi beaucoup de convoitise et sont souvent fortement critiqués par ceux contraints à une immobilité forcée. Cf. Fouquet (2009).

mais aussi par rapport aux autres possibilités d'apprentissage et d'ascension sociale :

Moi je ne découragerai jamais quelqu'un de partir par le Maroc. J'étais allé, mais je n'ai pas réussi. Mais d'autres sont allés, et ils ont réussi. À Ceuta⁷, tu peux faire une semaine et tu rentres en Espagne. Moi j'ai fait un an et je ne suis pas rentré. Mais c'est pour ça que je ne peux pas décourager quelqu'un. Et tu sais au Sénégal, on dit pour savoir, tu fais l'école. Ou alors tu marches, tu fais l'aventure. Voilà les deux écoles⁸.

À travers le projet migratoire, ce sont aussi les rapports familiaux qui se (re)négocient. La migration est perçue comme une condition *sine qua non* pour pouvoir épargner pour soi et mieux gérer les sollicitations familiales. Cette tension entre solidarité et distance communautaire, désir d'émancipation et projet individuel est très prégnante dans les discours recueillis. Ainsi, même si certains insistent sur le fait qu'ils étaient des soutiens de famille au Sénégal (quelle que soit leur position au sein de la fratrie), au final, ils expliquent avoir pris seuls la décision de partir et développent aussi et avant tout des projets personnels.

Pour partir à l'aventure, certains sollicitent un appui financier de la part de leur famille. C'est le cas de Manga dont le père est décédé et dont la mère a vendu tous ses bijoux pour participer au financement du voyage. Mais beaucoup ne peuvent compter que sur leurs propres économies. Certains prennent la route par surprise, sans avertir ni leurs parents, ni leur femme et leurs enfants, pour ceux qui sont pères de famille. Ces départs incognito s'inscrivent dans une stratégie d'évitement révélant le poids des superstitions populaires. Demeurer discret sur ses projets est considéré comme une nécessaire précaution pour éviter le maraboutage de ceux qui, jaloux de leurs éventuelles promotions sociales par la migration, chercheraient à entraver la réussite de leur passage en Europe. Les

⁷ En fait Bara fait allusion aux campements informels situés dans les forêts marocaines à proximité de l'enclave de Ceuta.

⁸ Entretien recueilli à Dakar en juillet 2008 dans le cadre du projet ANR « Migrations de transit en Afrique » mené avec l'Urmis, l'Urmis-Solis, et l'Institut français d'Afrique du Sud.

rivalités entre co-épouses et plus largement, les rivalités familiales et de voisinage sont en effet importantes au Sénégal (Guérin, 2008).

D'autres, en revanche, sont en situation de rupture familiale au moment de quitter le Sénégal. Il en est ainsi pour Modou qui, à la mort de ses parents, a été élevé par son oncle. Avec le temps, leurs relations sont devenues de plus en plus tendues, jusqu'à ce qu'un conflit d'héritage éclate. Modou ne pense alors plus qu'à une chose : partir au Maroc où se trouve déjà une de ses connaissances pour tenter, lui aussi, de passer en Europe.

Mais, même pour ceux qui ont des attaches familiales au Sénégal, la famille demeure très peu informée des conditions effectives de leur périple. Les aventuriers, en effet, « gèrent » leur parcours en restant évasifs sur les difficultés rencontrées ainsi que sur la précarité de leur situation au Maroc (crainte quotidienne des rafles, trajets à effectuer à pied pour revenir sur le territoire marocain après une expulsion à la frontière algérienne, vie dans la forêt au sein des campements informels situés à proximité des enclaves de Ceuta et Melilla...). Si certains cherchent à rassurer leur famille en leur téléphonant de temps à autre, il s'agit aussi pour eux de « sauver la face » et de ne pas s'attirer des pressions supplémentaires. L'aventure se réalise ainsi dans une distanciation vis-à-vis de la famille, quand bien même il n'y a pas nécessairement une rupture de liens au moment du départ, et qu'un soutien financier – limité et sporadique – peut parfois être sollicité au cours des étapes du voyage. Mais, plus les années passent, moins les aventuriers se sentent légitimes à s'adresser à la solidarité familiale, d'autant plus lorsque les liens tendent à se distendre. Dans le même temps, les proches sont de plus en plus réticents à investir dans un voyage dont l'arrivée à destination semble compromise. Parfois, ils considèrent même que c'est à ceux qui sont partis de leur envoyer un peu d'argent, même s'ils ne sont pas arrivés en Europe. À l'extrême, des aventuriers ont pu laisser croire à leurs proches qu'ils sont parvenus en Espagne.

Les étapes de l'aventure se construisent par tâtonnement. Si certains Sénégalais rejoignent directement Casablanca en prenant l'avion depuis Dakar, d'autres effectuent un périple plus ou moins

long avant de se rendre au Maroc. Bien que les Sénégalais soient dispensés de visas pour entrer sur le territoire marocain, ils ne sont pas, pour autant, assurés de ne pas être refoulés en arrivant à l'aéroport international de Casablanca. En 2003, en effet, alors que les pressions européennes au contrôle des frontières s'amplifient, le gouvernement marocain adopte une nouvelle loi qui légalise les refus d'entrée sur le territoire marocain, sur la base des motifs de la venue dans le pays et du contrôle des moyens de subsistance.

Nombre d'aventuriers qui, par ailleurs, n'ont pas toujours la somme nécessaire à l'achat du billet d'avion, opèrent alors un détour par la Mauritanie (avec l'idée de tenter le passage clandestin vers les Iles Canaries depuis Nouadhibou ou de se constituer un petit pécule). D'autres vont jusqu'en Libye avant d'entrer illégalement au Maroc par la frontière algérienne, à la hauteur d'Oujda. L'idée de rejoindre l'Europe n'est pas systématiquement arrêtée au moment du départ du Sénégal, mais elle peut se conforter en cours de route. Dans l'aventure, les rumeurs ainsi que les réseaux constitués par le bouche à oreille occupent une place importante. Les aventuriers cherchent leur route, à l'image de Fallou, père trentenaire de trois enfants qui, avant son départ, gérait un petit atelier de clés-minute dans la banlieue de Dakar. De la capitale sénégalaise, il prend tout d'abord l'avion pour Tunis. Son idée est alors de rejoindre l'Italie à partir des côtes tunisiennes. Il reste cinq mois dans la capitale tunisienne où il travaille dans un magasin de tissus. Puis, il décide de poursuivre vers le Maroc, d'où, selon le bouche à oreille, les passages s'organisent plus facilement.

Certes, d'autres partent du Sénégal avec des contacts précis. Ils ont pu entrer en relation avec des intermédiaires qui se chargent de recruter des passagers pour les *thiemen*⁹ sénégalais basés au Maroc, et qui sont des personnages clés dans l'organisation des passages clandestins vers l'Europe (Pian, 2008a, 2008b). Cependant, partir avec des contacts préétablis ne signifie pas être assuré d'un parcours sans embûches. Il reste qu'une fois engagés

⁹ Par un jeu de prononciation déformée, ce terme vient de l'anglais « chairman », qui signifie président.

dans l'aventure, il est difficile, pour les intéressés, de reculer et de rentrer « bredouille » au pays. Maintenant qu'ils ont investi dans le voyage, il leur faut tenter le tout pour le tout. Car partir à l'aventure, c'est à la fois partir *tenter sa chance et compter sur la chance*.

En témoigne le récit que Bara fait de son parcours :

Avant d'attaquer la route, j'ai pris contact avec les gens au Maroc. On m'avait dit tout ce que je devais faire, même l'habillement pour passer à l'aéroport. J'ai bien suivi ce qu'on m'a dicté, et j'ai bien réussi le début. [...] Au Maroc, je paie l'homme qui devait m'embarquer en Espagne. Au Sénégal, il m'avait donné des explications mais tout est faux. Rien ne se passe comme prévu. Il m'avait dit qu'il allait m'embarquer de Maroc à l'Espagne directement par bateau.

[...] Finalement, on est parti à Agadir. J'ai pris le train, avec un guide marocain. Il y avait un autre homme qui nous attendait à Agadir. Tu ne connais rien, tu suis les indications seulement. Arrivé à Agadir, on nous a mis dans une chambre... Ouf... Ce n'est pas facile à expliquer... C'est une chambre où on était plus de 30 personnes ! Une chambre, un salon, une cuisine et des toilettes, c'est tout, il n'y a pas de place. C'est un petit « tranquillo »¹⁰, en ville. Et on n'a pas le droit de sortir, et pour passer des coups de fil aussi c'est limité. L'homme qui devait payer a eu du retard. Or moi, tout ce qu'on m'avait demandé, je lui ai donné. Mais le *thiaman* avait mangé l'argent. On a fait un mois dans la maison, sans sortir ! C'est plus qu'une prison ! [...]

Arrivé à Layoune, les Arabes nous emmènent dans le désert [...]. Mais c'était dur, vraiment ! [...] À un moment, notre guide est venu. Il me dit : « Vous, je ne peux pas vous embarquer parce que votre guide ne m'a pas payé ». Ah, ça c'est une folie pour moi... car dès le départ, j'ai déjà payé tout ! Il ne manque pas un franc... [...] C'est un Marocain, eux, ce sont les rois du Sahara car ce sont eux qui travaillent là-bas. J'ai essayé de le convaincre, mais je n'arrive pas [...]. Je pense que Dieu a fait que je ne parte pas... [...] Je suis allé un peu plus loin, réfléchir. Ce que je porte dans mon dos, c'est trop lourd... Comment avoir des informations de celui à qui j'avais donné mon argent ? Aussitôt je pense à téléphoner. Mais l'Arabe était déjà parti. Le lendemain, j'ai quitté le « tranquillo » pour aller dans un autre « tranquillo » voir d'autres camarades. Mais je me suis perdu. [...] Moi j'ai dit « Dieu est grand », il faut seulement que je

¹⁰ Nom donné à certains relais migratoires, lorsque l'heure du départ est proche.

trouve un téléphone, seulement un téléphone. Je voulais maintenant aller à la ville de Layoune. Les kilomètres ou le temps que j'ai fait, je ne peux pas l'expliquer... C'est trop dur, trop loin... Je voyais les traces de pneus. Et parfois, quand on était dans notre « tranquillo », on voyait des lumières. En ce moment, tu adoptes le milieu où tu es. Quand tu entends un petit bruit, tu peux te repérer vite.

J'ai suivi les pneus [...]. À ce moment, je suis avec Dieu seulement et, tout ce qui me reste, c'est de prier [...] Dieu m'a aidé, j'ai pris la bonne direction. Je suis arrivé sur la route vers 6 heures ou 7 heures. J'ai marché... je ne sais pas combien de temps, je marche seulement... J'avais la rage, j'avais perdu tout... Mais le côté spirituel me donne du courage... Parce que parfois je tombe même... Mais je me lève, je marche comme je peux. Arrivé sur la route, après un petit temps, une voiture s'arrête. Elle me demande : « camarade, tu vas où ?

– À Layoune.

– Ah, mais c'est de l'autre sens ! »

Donc, l'aide commence. On me donne du pain et de l'eau. Je demande combien de temps il faut pour arriver à Layoune. Je t'avais bien dit que j'étais arrivé vers 6 ou 7 heures du matin. On m'avait dit vers 6 heures ou 7 heures du soir, tu vas arriver. J'ai dit Dieu merci et je recommence la route. Je n'ai aucune peur... Ni policiers, ni gendarmes, ni militaires. Je m'en fous d'eux... [...] Enfin, je suis arrivé à Layoune et j'ai croisé un jeune Marocain. Il me montre une téléboutique. J'avais seulement des euros. J'ai dit à l'Arabe qu'il fallait absolument que je discute avec un homme au Sénégal... Mais il ne veut pas prendre des euros. Je ne m'exprime pas en arabe, et lui, il ne parle pas français. Donc c'est devenu dur. Mais le jeune qui m'accompagnait m'a proposé de venir chez lui. Il m'a dit que je pourrais téléphoner d'un portable d'un ami [...].

Arrivés à la maison, ils me font du thé et à manger. On discute. Mais ensuite un militaire est arrivé. Il habite là-bas. Il m'a dit : « Eh ! mon frère, il faut que tu te prépares, tu dégages ! » J'ai bien compris car je ne suis pas chez moi, je n'ai aucun droit. J'ai remercié le petit. Je lui demande de me faire sortir et de me présenter au gars pour téléphoner. Et c'est là qu'on m'a pris. Moi, je ne l'accuse pas. Pour moi, c'est la termination de la route, c'est le programme de Dieu. Car dès que je m'assois là-bas, la population vient, m'apporte à manger... Ils ont pitié de moi. [...] Un groupe s'est formé, et les policiers en civil sont venus. Ils m'ont emmené au commissariat, moi je croyais qu'on allait téléphoner. Après, on m'a amené à Oujda et on m'a expulsé à la frontière algérienne... Voilà, une nouvelle aventure commençait car je ne connaissais pas ce qui allait arriver [...].

Comme le montre le récit de Bara, l'incertitude d'une part, la croyance au destin d'autre part, font partie intégrante de l'aventure. Ces deux dimensions sont même étroitement imbriquées. Car plus l'incertitude est forte, plus la référence au destin revêt une fonction de « normalisation » de l'incertitude. En ce sens, l'aventure vers l'Europe présente des traits communs avec la conceptualisation de l'aventure développée au XIX^e siècle par Simmel (2002). Pour l'auteur, l'aventure, c'est avant tout une expérience, incarnée par l'aventure érotique, et qui se distingue par une teneur, une relation particulière à l'ensemble de la vie. L'aventure, souligne Simmel, se « passe en dehors de la continuité générale avec la vie » tout en y étant reliée et réintégrée, et la place du destin y est centrale : « Dans l'aventure [...] c'est précisément sur les caprices de la chance, sur le hasard, sur un à peu près tout que nous risquons tout. Nous brûlons les ponts derrière nous, nous marchons délibérément sur des nuages, comme s'ils devaient nous porter, quelles que puissent être les circonstances. C'est là le "fatalisme" typique de l'aventurier [...]. L'aventurier, il est vrai, se fie en quelque sorte en sa propre force, mais il croit avant tout à sa bonne étoile, et somme toute, il s'abandonne à ces deux sentiments fondus en une unité singulièrement peu différenciée » note ainsi l'auteur (Simmel, *ibid* : 78).

Dans le périple vers l'Europe, et comme le souligne Freddy Raphael (1986 : 262) à propos de la figure de l'étranger de Simmel, la « vie religieuse » et, plus largement, la référence au destin, aident à « restaurer » « le sens de l'aventure, par-delà l'absurde et la dérégulation apparentes ». Lorsque le doute s'installe, s'en remettre à la foi permet de ne pas totalement lâcher prise.

Au Maroc, tous s'entendent pour dire que la chance est aussi essentielle que les « compétences à circuler » (Berthomière & Hily, 2006) qui s'acquièrent progressivement et aussi importante que les qualités personnelles dont il faut savoir faire preuve (aptitude à rebondir sur les contraintes et opportunités du moment, à bien gérer son pécule, à nouer les bonnes relations). L'aventure est faite d'apprentissages successifs qui peuvent être appréhendés sous la

forme de « réserves d'expériences »¹¹. Au cours de leur périple, les aventuriers apprennent à endurer certaines épreuves, comme les expulsions à la frontière algérienne ou les attentes de plusieurs semaines dans le Sahara marocain avant d'embarquer vers les îles Canaries. Dione rencontré une première fois en 2004 à Casablanca souligne :

Au Maroc, je me sentais aventurier car chaque jour je vois quelque chose que je ne connais pas... Je n'avais jamais mis les pieds dans le Sahara... et j'ai découvert le Sahara... et, des réalités inimaginables, moi, je me disais que ça, ce n'est pas possible. Tu sais, on est resté au Sahara pendant trente jours [...] On buvait un verre le matin, un l'après-midi, et un le soir. Donc tu n'imagines même pas de te laver. Tu avais un morceau de pain, le matin, le midi, et un autre le soir. Cette chose-là, si tu le dis à quelqu'un il ne va pas te croire... ça c'est l'aventure. Il ajoute alors : La vie d'aventurier, c'est comme ça. Il faut toujours s'attendre à des trucs qu'on n'avait pas prévu.

Mais l'aventure, c'est aussi être confronté à la double expérience de la clandestinité et de l'étrangeté, à l'image de celui qui vient dans un pays sans y « avoir été invité » (Smain Laacher, 2007) : « J'ai bien compris car je ne suis pas chez moi, je n'ai aucun droit » souligne ainsi Bara lorsqu'il raconte comment un Marocain s'oppose à sa présence dans sa maison. Cependant, même si, face au durcissement des contrôles frontaliers, le voyage vers l'Europe est source de désillusion, les intéressés conçoivent souvent rétrospectivement les côtés positifs et initiatiques de leur migration.

Le parcours des aventuriers qui cherchent ainsi à atteindre l'Europe est alors traversé par une tension permanente entre

¹¹ Rendant compte de la pensée de Schutz, Cefai (1994 : 115) définit comme suit les réserves d'expériences en se référant également à Cicourel (1973) : « Celles-ci sont acquises par l'acteur au cours de son parcours biographique, à travers la découverte de solutions aux problèmes qu'il rencontre dans le monde de la vie quotidienne. Elles se constituent par sédimentations des expériences passées, s'accroissent à travers les performances de l'acteur qui a appris à définir des situations et à construire des contextes où il peut comprendre avec validité et agir avec efficacité. En retour, les réserves d'expériences contribuent à la détermination des expériences à venir, qu'elles pré-articulent et qu'elles pré-orientent à la façon d'une grammaire générative ».

logiques individuelles et collectives, dont rend compte la notion de solidarité pragmatique. Au Maroc, en effet, les aventuriers ne s'inscrivent pas totalement dans une perspective individualiste. Ils s'organisent autour de formes d'organisation communes, régies par un certain nombre de codes, de normes, de règles sociales et morales, et qui leur permettent de trouver des appuis durant leur séjour prolongé de manière contrainte dans le pays, mais aussi de maximiser les chances de réussite du passage. Le dispositif des « foyers » qu'ils ont développés à Rabat ou encore l'organisation sociale mise en place au sein des campements informels situés dans le nord du Maroc en témoignent. Les aventuriers s'appuient sur certaines ressources liées à la présence du groupe en lui-même, même si, à l'intérieur de cette « communauté d'itinérance » (Escoffier, 2008) qui se fait et se défait sans cesse, ils doivent avant tout compter sur eux-mêmes. Alors qu'il devait embarquer vers Layoune pour rejoindre les îles Canaries, Fallou s'est perdu dans la ville d'Agadir, n'ayant pas trouvé le lieu de rendez-vous indiqué par les intermédiaires marocains pour ensuite prendre la route vers le Grand Sud marocain. Pressé par le temps mais aussi par la crainte d'attirer l'attention de la police, le groupe ne l'a pas attendu. Les ressources constituées par la présence du groupe sont bien présentes, mais elles ont leurs limites, car à travers elles, chacun cherche avant tout à s'en sortir de manière individuelle.

Forts de leur expérience progressivement acquise et de leur capital de relations, les aventuriers peuvent progressivement gravir les échelons des rôles et des fonctions qui entourent l'organisation des passages vers l'Europe. Ils peuvent, par exemple, devenir un associé privilégié des *thiamen* avant d'endosser à leur tour ce statut (Pian, 2008a). Certains, toutefois, préfèrent renoncer à l'aventure et rentrer au Sénégal, plutôt que de s'investir dans une activité de plus en plus risquée depuis le renforcement des contrôles policiers au Maroc. Et ce, d'autant plus lorsque la fonction risque d'heurter certaines des valeurs morales qu'ils défendent¹².

¹² Comme le montre le récit de Bara au début de l'article, les arnaques sont multiples dans l'aventure, même si, cependant, des mécanismes de

Dione, rentré à Dakar en 2004, après deux tentatives de passage avortées vers les îles Canaries, témoigne :

Tu sais, X, m'avait proposé de rester au Maroc et de travailler avec lui. Il m'avait dit qu'il allait me donner un groupe, je l'emmène jusqu'à la mer, et puis je reste là-bas et je communique avec les Marocains. Mais moi je l'avais vu comme un métier où... Il y a beaucoup de tricherie. Ils leurrent les gens, ils ne leur donnent pas la bonne information... Moi je ne peux pas faire ce genre de métier...

Comme le souligne Simmel (*op. cit.*), l'aventure a un début et une fin. Mais elle est aussi faite de différents échelons, au fur et à mesure de la progression dans les étapes – réversibles – du parcours. Du point de vue de ceux qui se disent aventuriers au Maroc, l'aventure s'achève avec le retour au Sénégal ou le passage en Europe. Mais, comme on le verra un peu plus loin, celle-ci peut aussi donner lieu à des bifurcations, à l'image de ces Sénégalais qui décident de se reconverter dans de petites activités commerçantes à Casablanca.

Il reste qu'au Maroc, l'aventure s'expérimente, comme le formulait déjà Simmel, à travers une temporalité particulière, accélérée et brouillée. Dans l'expérience du temps et de l'espace des aventuriers au Maroc, cependant, ce n'est pas tant une confusion entre futur et passé qui s'éprouve, mais un conflit de temporalité. D'un côté, les aventuriers vivent l'allongement du séjour au Maroc sur le mode d'un temps lourd où les projections temporelles dans l'avenir apparaissent particulièrement incertaines : la vie est une vie au jour le jour, articulée au temps de la débrouille. De l'autre, cette absence de visibilité s'accompagne de l'impression d'une perte de temps dans le projet de vie. *Partis* à l'aventure, les aventuriers se retrouvent *pris* dans l'aventure. Comme le soulignent P. Berger et T. Luckmann (1996 : 41), la structure de la vie quotidienne confronte une double temporalité : une temporalité objective, qui est celle du temps cosmique, et une temporalité subjective, liée au temps de l'expérience ou de l'action vécue de l'intérieur. Bien qu'il n'y ait jamais une « simultanéité totale entre

régulation existent et permettent de limiter le pouvoir tout puissant des *thiamen*. Cf. Pian (2000a).

les différents niveaux de temporalité » notent les auteurs, ce décalage est particulièrement flagrant dans l'expérience de l'attente.

Dans ce continuum spatio-temporel, l'identité revendiquée d'aventurier se construit et évolue tout au long des épreuves endurées. En ce sens l'aventure peut être envisagée comme une carrière morale (Goffman, 1994) englobant image de soi, processus d'identification et un cadre de relations sociales. La construction de cette figure ne présuppose pas que les acteurs soient totalement libres et maîtres de leur destin. D'ailleurs, les représentations de l'aventure telles que les intéressés se les formulaient au moment du départ se transforment au fur et à mesure qu'ils sont confrontés à une répression policière accrue. Mais la figure de l'aventurier permet de rendre compte d'une forme de subjectivation au sens où l'entend Dubet (2007 : 103) : « L'acteur social n'est jamais un sujet "réel", mais il est défini par son désir d'être le sujet de sa vie bien qu'il n'y parvienne jamais totalement [...]. C'est pour cette raison qu'il est plus raisonnable de parler de subjectivation que de sujet, car on évoque une tension plus qu'un être déjà là » souligne l'auteur.

En définitive, les Sénégalais qui se disent aventuriers se reconnaissent autour d'un projet commun, le passage en Europe, et d'une expérience commune liée aux conditions de vie au Maroc. L'aventure constitue ainsi un monde social au sens où l'entend Strauss (1992) : renvoyant à des représentations, un univers de discours, et des symbolisations communes, elle se distingue également par un mode de vie, des pratiques, et une organisation des relations sociales (Pian, 2008a, 2008b) qui lui est propre, tout en s'entrecroisant avec d'autres mondes sociaux et en restant « segmentée ». Il convient désormais, en effet, de souligner les ambiguïtés des catégories d'aventuriers et d'aventure dont les connotations fluctuent selon les logiques de présence en jeu, la réorientation des projets migratoires et la confrontation entre auto et hétéro-définitions.

Des hétéro-définitions prises dans un rapport de classement social

Dans l'expérience de la vie quotidienne, soulignent Berger et Luckmann (*op. cit.*), les « autres » sont appréhendés à partir de schémas typificateurs. Ces schémas constituent d'une part, une manière de classer et de catégoriser autrui, et d'autre part, une manière de se situer soi-même, par identification ou, au contraire, par distanciation voire opposition. L'on retrouve ici le processus du « looking glass self » (Simon, 1997) qui est indissociable de la construction des identités.

La réorientation du projet migratoire

Au Maroc, il est frappant de constater que les Sénégalais se disant tout d'abord aventuriers, se détachent de cette appellation à partir du moment où ils renoncent au passage clandestin. Ce fait est marqué parmi les petits vendeurs de rue sénégalais à Casablanca dont un grand nombre étaient initialement venus dans le pays en vue de rejoindre l'Europe. Mais, face au renforcement des contrôles frontaliers, la dissolution de leur pécule et la dureté des épreuves endurées, certains décident, au terme de plusieurs mois ou années, de se reconverter dans de petits commerces en s'insérant dans les circuits entretenus, de longue date, par des commerçant(e)s sénégalais(e)s au Maroc (Pian, 2005).

À partir de ce « turning point » dans leur parcours et projets migratoires, les intéressés portent un jugement dépréciatif à l'égard de ceux qui cherchent encore à rejoindre clandestinement l'Europe. Comme le souligne Pollak (2000), la redéfinition de son identité s'accompagne généralement d'une redéfinition du rapport avec d'autres groupes. Autant, lorsqu'ils se disaient aventuriers, ils valorisaient les capacités pragmatiques dont il fallait faire preuve dans l'aventure, autant, désormais, ils considèrent les aventuriers sous l'angle de l'irresponsabilité. Leur obstination à vouloir passer en Europe est perçue comme un manque de maturité dans un contexte où les contrôles policiers se sont considérablement renforcés.

À travers cette mise à distance discursive¹³, se joue ainsi un rapport de place au sens où l'entendent Edmond et Picard (1989 : 45-46) : ce rapport exprime quelle position on souhaite occuper et, corrélativement, quelle position on confère à l'autre. Si ce rapport peut être déterminé « par la place subjective que chacun prend par rapport à l'autre », il peut aussi l'être de « l'extérieur par les statuts et les rôles des interactants [...] » notent les auteurs. Ces Sénégalais reconvertis cherchent à faire valoir une identité de petits commerçants respectables et, par là même, à se rapprocher d'une catégorie d'appartenance et d'identification distincte de celle des aventuriers.

Il faut alors souligner qu'au Maroc, la situation de ces petits vendeurs de rue demeure précaire, tant d'un point de vue économique que juridique. La plupart, en effet, restent en situation irrégulière et, même si leur présence est tolérée par la police marocaine dans les artères marchandes de la ville, celle-ci organise périodiquement des arrestations au cours desquelles ils risquent de se faire expulser à la frontière algérienne. Éviter d'être perçus comme des aventuriers dans l'attente du passage constitue dès lors pour eux un enjeu majeur.

Or, si les Sénégalais reconvertis dans le commerce de rue ne s'identifient plus au groupe des aventuriers, en revanche, ils peuvent toujours être considérés comme tels par des commerçants plus établis ainsi que par des professionnels sénégalais occupant des postes stables et relativement bien rémunérés. En effet, pour ces derniers, la catégorie aventurier englobe tous ceux qui ne bénéficient pas d'une situation juridiquement ou du moins socialement

¹³ Cela n'empêche pas que des relations soient maintenues avec ceux dits *aventuriers*, mais celles-ci demeurent discrètes, notamment sur les places marchandes. Par ailleurs, la reconversion dans ces petites activités commerçantes n'est pas toujours définitive et, au terme d'un certain temps, certains Sénégalais réorientent leur projet migratoire et cherchent à nouveau à passer clandestinement en Europe. Enfin, même en se reconvertissant dans les réseaux sénégalais du commerce à la valise, la plupart ne renoncent pas totalement à l'idée de pouvoir un jour se rendre en Europe, mais ils désirent le faire légalement.

reconnue sur le territoire marocain et qui, en cela, se distinguent des professionnels, des étudiants ou des commerçant(e)s considéré(e)s comme tels. Si cette exo-catégorisation générique est donc construite autour de représentations péjoratives qui recourent celles qu'entretiennent les Sénégalais reconvertis dans le commerce de rue à l'égard de ceux qu'ils disent *encore* aventuriers, en revanche la définition des frontières délimitant la catégorisation ne sont pas les mêmes.

Mais d'autres définitions de la situation sont encore à l'œuvre, qui révèlent toute la segmentation du monde de l'aventure.

Aventuriers et aventure, des catégories indigènes qui ne se superposent pas toujours

Depuis le début des années 2000 et le renforcement des dispositifs sécuritaires visant à endiguer les passages vers l'Europe, les demandes d'asile de ressortissants d'Afrique subsaharienne connaissent une augmentation au Maroc. En dépit de l'existence d'un bureau du HCR dans le pays et la signature, par le gouvernement marocain, de la Convention de Genève sur les réfugiés ainsi que de la Convention de l'OUA traitant des problèmes propres aux réfugiés en Afrique, les requérants rencontrent d'importantes difficultés pour jouir véritablement des droits censés être reconnus aux réfugiés. Quand bien même ce statut leur est accordé, leur situation demeure très précaire sur les plans socioéconomique et juridique. En particulier, ils n'obtiennent pas de carte de séjour. En outre, ils restent à la merci d'arrestations et d'expulsions arbitraires. Lors de contrôles de police, il n'est pas rare que les forces de l'ordre marocaines leur déchirent leur carte de réfugié ou les accusent d'usage de faux. C'est d'ailleurs pour dénoncer la précarité de leur situation que, depuis 2006, réfugiés et demandeurs d'asile organisent, lors de la journée mondiale des réfugiés, un *sit-in* devant le HCR à Rabat. Bien qu'entre 2005 et 2008, le nombre de réfugiés statutaires au Maroc soit passé de 219 à environ 800 personnes (HCR, 2006), les autorités marocaines ne veulent en aucun cas que le Maroc devienne, par effet domino, un pays d'asile par défaut, pour tous ceux que les pays européens ne souhaitent pas accueillir sur leur territoire. Depuis les années 1990,

les gouvernements européens ont progressivement réformé de manière restrictive leur dispositif d'asile et s'orientent entre autre, vers l'idée d'une externalisation (Morice, 2009).

Ce contexte, tracé à très grand trait, est important pour éclairer certains enjeux qui traversent la construction des figures migratoires *in situ*. Au Maroc, des demandeurs d'asile et réfugiés (et notamment des Congolais RDC) tiennent en effet à se démarquer verbalement du groupe des aventuriers. L'enjeu de cette différenciation s'éclaire tout d'abord par la connotation négative du terme chez les Congolais. Chez ces derniers, l'appellation désigne une « tête brûlée », une personne débauchée qui agit au jour le jour sans réfléchir ni avoir de but ou d'objectif précis¹⁴. Néanmoins, d'autres dimensions semblent entrer en jeu. Certains Congolais insistent sur le fait qu'ils ne sont pas partis de chez eux pour « chercher la vie » au sens où le disent les aventuriers, mais qu'ils ont quitté leur pays pour fuir des persécutions politiques. Or, cette distinction leur permet de mieux légitimer leur présence au Maroc voire leur volonté de se rendre en Europe. Depuis 2005 et les événements de Ceuta et Melilla, qui ont constitué un tournant dans la mobilisation de la société civile internationale, de nombreux réfugiés statutaires espèrent d'ailleurs pouvoir bénéficier d'une réinstallation en Europe, au motif de leur situation d'infra-droit (Lochak, 1985) voire de non-droit au Maroc. La réinstallation, à défaut de véritables possibilités d'intégration au Maroc, constitue l'un des enjeux cruciaux de leurs revendications auprès du HCR.

En reprenant à leur compte la catégorie institutionnelle de réfugiés, ces derniers dressent une frontière identitaire entre eux et les aventuriers même si, conjointement, tous deux peuvent être à la recherche de voies leur permettant de passer clandestinement en Europe. Mais les Congolais – réfugiés statutaires ou non – qui refusent de s'identifier aux aventuriers mettent en avant, comme

¹⁴ En français, le terme d'aventurier peut aussi avoir une connotation péjorative : il désigne alors une personne sans scrupule. Quand au terme d'aventure, il renvoie à l'idée de risque, d'imprévu et de but non fixé d'avance. Voir *Le Petit Larousse illustré*, 2000.

signe distinctif, les différences et les limites posées aux stratégies de passage envisagées. S'ils cherchent à se rendre en Europe, ils ne le feront pas, contrairement aux aventuriers, à n'importe quel prix car, pour nombre d'entre eux, la traversée clandestine est beaucoup trop risquée. Comme le souligne E. Goldschmidt (2002), les Congolais cherchent souvent à se procurer de faux papiers plutôt que d'emprunter la voie de la traversée clandestine à partir de Tanger ou du Grand Sud marocain¹⁵.

Il reste qu'au quotidien, les intéressés vivent dans des situations très proches de ceux qu'ils désignent comme des aventuriers. En certains lieux, ils ont développé des formes d'organisation en partie communes, comme celles mises en place au sein des campements informels de Gourougou et de Bel Younes. C'est pourquoi, des Congolais en sont venus à faire la distinction entre l'aventure dans laquelle ils sont parfois « tombés » indépendamment de leur volonté – ou du moins qui a, selon eux, certaines limites à ne pas dépasser –, et les aventuriers qui ont volontairement recherché l'aventure (même si par la suite ils se retrouvent dépassés par elle) et qui, surtout, sont prêts à tout pour se rendre en Europe. Comme le résume alors l'un d'eux : « On est tous dans l'aventure, mais on n'est pas tous des aventuriers ».

L'on a ici un exemple de la segmentation du monde social de l'aventure, pour reprendre le langage de Strauss. Si les stratégies migratoires des uns et des autres présentent des similitudes, elles peuvent aussi se distinguer sur certains points. Ces différences participent de la production de frontières identitaires – mêmes flexibles – entre groupes. Mais ce qui est également marquant, c'est la manière dont la construction des catégories profanes (et leur légitimité du point de vue des acteurs sociaux) est influencée par les catégories institutionnelles qui légitiment un certain ordre social.

¹⁵ En revanche, ils tentent également de franchir les enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla situées dans le nord du Maroc.

Conclusion

Le sociologue qui cherche à rendre intelligible les rapports sociaux est confronté à une double exigence : d'une part, pénétrer les catégories indigènes pour saisir « l'univers des représentations » et comprendre le sens que les acteurs donnent à leur position (Simon, 2001) ; d'autre part rompre avec les prénotions (Durkheim, 1999) et, ce faisant, dépasser les catégories indigènes et/ou institutionnelles pour aboutir à la construction de catégories scientifiques (Demazière & Dubar, 1997). Cette dialectique est d'autant plus complexe que les catégorisations produites par le chercheur peuvent être réappropriées par le sens commun et, dès lors, alimenter de nouvelles catégories profanes¹⁶. La frontière entre processus de catégorisation profane et scientifique n'est donc pas rigide, mais bel et bien poreuse. Dans ces conditions, l'un des défis qui se pose de manière récurrente aux chercheurs en sciences sociales est celui du choix et du « poids des mots » pour reprendre une expression de Sayad (*op. cit.*). Comme le rappelle Quiminal (2002 : 9), le chercheur ne peut se passer d'une réflexion sur « le sens et la pertinence des catégories qu'il utilise et leurs effets sociaux » : si celles-ci ne sont jamais neutres, elles le sont encore moins lorsqu'elles concernent l'identité des personnes. Dès le début de notre recherche sur les Sénégalais au Maroc, une question essentielle s'est ainsi posée : comment nommer ces migrants qui transitent par le territoire marocain dans l'espoir d'atteindre clandestinement – à défaut d'autres moyens – l'Europe ? Fallait-il parler d'immigrés, de réfugiés, de migrants, d'exilés, de clandestins, sachant que toutes ces catégorisations ont leurs limites, sont plus ou moins chargées politiquement et, surtout, réduisent souvent une réalité sociale complexe¹⁷ ? Pouvait-on ré-utiliser le terme d'aventuriers et auquel cas, de quelle manière ? Cet article a

¹⁶ Voir la communication orale de S. Dufoix au colloque « Catégorisation(s) et migrations », Migrations, CERI, Sciences-Po Paris, 14 mars 2008.

¹⁷ Voir entre autres Courau (2007) ; Green (2002) ; Rea & Tripièr (*op. cit.*).

soulevé les enjeux, les ambiguïtés et la porosité de cette figure migratoire.

Nous pensons que l'usage du terme d'*aventurier* peut être repris dans un sens heuristique qui ne « collerait » non pas simplement à la subjectivité des acteurs, mais qui serait construit sur le mode d'un idéal-type wéberien ou de la « modélisation » (Schutz, 1994) de trajectoires typiques. Nous faisons ainsi référence à un type particulier d'acteurs de la migration dont le projet migratoire et le périple sont ponctués, à l'image de l'aventure de Simmel, de fortes incertitudes et de nombreuses bifurcations, n'étant pas entièrement balisés d'avance malgré l'existence de points-relais et le support des réseaux migratoires. Par là, nous rendons compte de parcours migratoires où l'on doit avant tout compter sur soi-même (même si des soutiens extérieurs peuvent ponctuellement être mobilisés) et qui se caractérisent par une grande part d'incertitude et de labilité, tant dans la *destination finale envisagée* que dans les *étapes du parcours* et les *formes de sociabilité contractées en cours de route*. En tant que type moyen faisant ressortir des traits caractéristiques par l'accentuation de certains points de vue, cette figure construite par le chercheur ne doit pas être comprise comme une « réalité authentique », mais bien comme un tableau de pensée permettant de rendre compte d'une manière particulière de migrer ou de « faire route » dans un contexte migratoire répressif et restrictif, où l'enjeu du passage des frontières constitue un défi majeur.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARDEM I., 1993. « L'émancipation des jeunes, un facteur négligé des migrations interafricaines », *Cahier des Sciences humaines*, vol. 2-3(29) : 375-393.
- BARTH F., 1995 [1969]. « Les groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT P. & STREIFF-FENART (dir.), *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF : 203-249.

- BERGER P., LUCKMANN T., 1996. *La construction sociale de la réalité*. Paris, Armand Colin.
- BERTHOMIERE W., HILY M.A., 2006. « Décrire les migrations internationales. Les expériences de la co-présence », *Remi*, vol. 22(2) : 67-82.
- BREDELOUP S., 1992. « Itinéraires africains de migrants sénégalais », *Hommes et Migrations*, 1160 : 16-22.
- CEFAI D., 1994. « Type, typicalité, typification », in FRADIN B., QUERE L. & WIDMER J. (dir.), *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*. Paris, EHESS : 105-128.
- CICOUREL A., 1973. *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*. Londres, Penguin Books.
- COURAU H., 2007. *Ethnologie de la Forme-camp de Sangatte. De l'exception à la régularisation*. Paris, éd. des Archives contemporaines.
- DEMAZIÈRE D., DUBAR C., 1997. *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple de récits d'insertion*. Paris, Nathan.
- DUBET F., 2007. *L'expérience sociologique*. Paris, La Découverte.
- DURKHEIM É., 1999 [1937]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF.
- EDMOND M., PICARD D., 1989. *L'interaction sociale*. Paris, PUF.
- ESCOFFIER C., 2008. *Transmigrant-e-s africain-e-s au Maghreb. Une question de vie ou de mort*. Paris, L'Harmattan.
- FOUQUET T., 2009. « Migrations et "glocalisation" dakaraises », in DIOP M.-C. (dir.), *Le Sénégal des migrations*. Paris, Karthala.
- GANDOULOU J.-D., 1989. *Au cœur de la sape. Mœurs et aventures de Congolais à Paris*. Paris, L'Harmattan.
- GOFFMAN E., 1994. *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris, Minuit.
- GOLDSCHMIDT E., 2002. « Migrants congolais en route vers l'Europe », *Les Temps modernes*, 620-62 : 209-239.
- GREEN N., 2002. *Repenser les migrations*. Paris, PUF.
- GUERIN I., 2008. « L'argent des femmes pauvres : entre survie quotidienne, obligations familiales et normes sociales », *Revue française de socio-économie*, 2 : 59-78.

HAUT COMMISSARIAT POUR LES RÉFUGIÉS, 2006. *Réfugiés, tendances mondiales en 2005. Panorama statistique des populations de réfugiés, de demandeurs d'asile, de personnes déplacées à l'intérieur de leur pays, d'apatrides et autres personnes relevant de la compétence du HCR*, Genève.

HESTER S., 1994. « Les catégories en contexte » in FRADIN B., QUERE L. & WIDMER J., *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*. Paris, EHESS : 218-242.

JUTEAU D., 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal, Presses de l'université de Montréal.

LAACHER S., 2007. *Le peuple des clandestins*. Paris, Calmann-Lévy.

LOCHAK D., 1985. *Étrangers de quels droits ?* Paris, PUF.

MORICE A. 2009. « Conceptualisation des migrations et marchandages internationaux », in BENSAAD A. (dir.), *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes. Immigration sur émigration*. Paris, Karthala : 193-212.

PIAN A., 2005. « Commerçants et aventuriers sénégalais à Casablanca : des parcours entrecroisés », *Autrepart*, 36 : 167-182.

PIAN A., 2007. *Les Sénégalais en transit au Maroc. La formation d'un espace-temps de l'entre-deux aux marges de l'Europe*. Thèse de doctorat de sciences sociales sous la direction de M. Tripier, Université Paris 7 Diderot.

PIAN A., 2008a. « Le tuteur logeur revisité. Le *thiaman* sénégalais, passeur de frontières du Maroc vers l'Europe », *Politique Africaine*, 109 : 91-106.

PIAN A., 2008b. « Aux portes de Ceuta et Melilla : regard sociologique sur les campements informels de Bel Younes et de Gourougou », *Migrations Sociétés*, vol. 20(116) : 11-24.

POLLAK M., 2000. *L'expérience concentrationnaire : essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris, éd. Métailié.

POUTIGNAT Ph., STREIFF-FENART, 1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.

POUTIGNAT Ph., STREIFF-FENART J., 2006. « De l'aventurier au commerçant transnational, trajectoires croisées et lieux intermédiaires à Nouadhibou (Mauritanie) », *Cahiers de la Méditerranée*, 73 : 129-149.

QUIMINAL C., 2002. « Nouvelles mobilités et anciennes catégories », *Ville-École-Intégration-Enjeux*, 131 : 9-20.

RAPHAEL F., 1986. « L'étranger de Georg Simmel », in WATIER P. (dir.), *Georg Simmel. La sociologie et l'expérience du monde moderne*. Paris, Klincksieck : 257-278.

REA A., TRIPIER M., 2008. *Sociologie de l'immigration*. Paris, La Découverte.

SAYAD A., 1999. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Seuil.

SCHMIDT DI FRIEDBERG O., 1995. « Les Burkinabé et les Sénégalais dans le contexte de l'immigration ouest-africaine en Italie », *Mondes en développement*, 23(91) : 67-80.

SCHUTZ A., 1994. *Le chercheur et le quotidien*. Paris, Méridien Klincksieck.

SIMMEL G., 2002. *La philosophie de l'aventure*. Paris, l'Arche.

SIMON P.-J., 1997. « Différenciation et hiérarchisation sociales » (pré-publication), *Cahiers du Ceriem*, 2.

SIMON P.-J., 1999. *La bretonnité. Une ethnicité problématique*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

SIMON P.-J., 2001. *Éloge de la sociologie ou la fécondité du néant*. Paris, PUF.

STRAUSS A., 1992. *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionniste*. Paris, L'Harmattan.

TIMERA M., 2009. « "Aventuriers" ou orphelins de la migration internationale ? "Nouveaux" et "anciens" "migrants" "subsahariens" au Maroc », à paraître.

Résumé

Cet article se propose d'interroger la manière dont les Sénégalais qui cherchent à passer clandestinement en Europe à partir du Maroc

construisent, dans le cours même de leur périple, des figures migratoires – celles de l'aventurier et de l'aventure – par lesquelles ils se positionnent par rapport à d'autres migrants, mais aussi par lesquelles ils interprètent et cherchent à donner du sens à leur mobilité qui se heurte aux dispositifs policiers établis aux frontières de l'Europe. Dans une perspective ethnométhodologique, une attention particulière sera portée aux situations et aux rapports dans lesquels sont construits et différenciés des groupes de migrants, mais aussi fabriquées des logiques d'identification commune. L'article examine ainsi la fabrication de frontières identitaires en lien avec l'enjeu du passage des frontières géographiques. Cet article soulève la question de l'articulation entre catégories profane, institutionnelle et scientifique.

Mots-clefs : frontières, identité, aventure, catégories migratoires, Sénégalais, Maroc.

Summary

The Construction of Migratory Categories from the Experience of Senegalese Migrants.

The aim of this article is to examine how Senegalese migrants trying to reach Europe clandestinely from Morocco construct, during their journey, migratory categories – the adventurer and the adventure – through which they determine their place relative to other migrants, but also try to give meaning to their mobility which comes up against police controls established at Europe's frontiers. Adopting an ethnomethodological perspective, close attention will be given to situations and relations through which differentiated groups of migrants are built up and at the same time mutual identification logics are shaped. Thus, the article studies the building up of identity frontiers linked to the crossing of geographical borders. This article also raises the question of the connection between profane, institutional and scientific categories.

Key-words: borders, identity, adventure, migratory categories, Senegalese, Morocco.

* * *

FONDEMENT ET INSTRUMENTALISATION DE LA CRISE POLITIQUE ET AXIOLOGIQUE DE L'ÉTAT CAMEROUNAIS

Ange Bergson LENDJA NGNEMZUE*

Cette contribution revient sur les fondements de la crise axiologique et politique de l'État camerounais, et observe à l'œuvre les nouveaux savoirs politiques et les nouvelles techniques de domination qui s'inventent au quotidien dans cette conjoncture de crise. Le symptôme le plus parlant de cette crise pourrait être la défection de l'État sur le terrain symbolique. En effet, interrogé pour un récent article de *Libération*¹, Fred Eboko a parlé de « la faillite idéologique du régime » du président Biya, après avoir remarqué que « depuis (25 ans) qu'il est en place, ce pouvoir s'est officiellement ému et a mis en scène de manière spontanée sa douleur et sa volonté de promouvoir le sentiment national une seule fois : pour la mort d'un footballeur (Marc Vivien Foé) ». L'État camerounais aurait donc décroché du « sentiment national », qui est un ensemble de biens communs symboliques et ritualisés qui fondent l'identité d'un peuple et *produit du lien social*. La production et l'entretien de ce « sentiment national » relèvent de

* Collège Coopératif - Paris 3 Sorbonne Nouvelle.
15 rue Ambroise Thomas, 75009 Paris.
Courriel : ablendja@yahoo.fr

¹ Voir F. Pigeaud « Le Cameroun asphyxié après un quart de siècle sous le régime de Paul Biya », *Libération*, 14 novembre 2007.
<http://www.liberation.fr/actualite/monde/291298.FR.php>.

l'« *activisme culturel* » de l'État (Dieckhoff, 2000 ; Lendja Ngnemzue, 2006, chap. 4). Cet activisme culturel tient un rôle essentiel dans la construction de l'identité politique comme socioréfraction du pouvoir, qui fait être un sujet/société-type pour un pouvoir/État-type. Cette socioréfraction indique que l'activisme culturel est un instrument de la violence symbolique (Bourdieu, 1994) et par lequel l'entrepreneur étatique inscrit *son* idéologie culturelle dans les têtes des gens. La socioréfraction du pouvoir signifie que les processus d'assujettissement sont des circuits d'incorporation de la culture et de la « pensée d'État » (Sayad, 1996). De ce point de vue, l'importance du « sentiment national » est telle que, pour le pouvoir et le peuple, un *État qui déserte ce terrain idéologique court à sa perte*. Ainsi, diagnostiquer la faillite idéologique de l'État camerounais voudrait dire que la production de l'identité politique ne procède plus par le haut, et qu'un processus de désétatisation de la société serait en cours.

Tout cela est lourd de sens, et si l'on se situe sur le plan de la mise en scène et de la théâtralisation du « sentiment national », qui est aussi théâtralisation d'un pouvoir ayant une prise réelle sur ses sujets, la description de Fred Eboko est incontestable : l'État camerounais est totalement absent. Pour autant, je ne pense pas que la classe gouvernante a perdu la main sur la fabrique de l'idéologie au Cameroun. Je prends en compte le fait que la domination n'est pas que la résultante d'un face-à-face dominants-dominés, État-société, une simple gestion légalisée de la socioréfraction de l'État telle que le prescrit le postulat juridico-institutionnel. La domination est aussi et surtout un phénomène biopolitique (Foucault, 1994b : 188), production d'une technologie de contrôle et de manipulation des corps, gestion politique de « la vie nue » (Agamben, 1997). Fondement de toute la modernité politique², cette animalisation de la politique procède par la production de

² « L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans le politique duquel sa vie d'être vivant est en question » (Foucault, 1994b : 188).

divers dispositifs : mémoire collective, identité nationale, système de santé, de sécurité, et, pour le cas d'espèce, « sentiment national ». Le biopouvoir agit aussi en anticipant sur la capacité des gouvernés à se rebiffer : Foucault a nommé cette capacité anticipative du nom de gouvernementalité, qui est, pour le pouvoir et ses doubles, « une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce en tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur les actions » (Foucault, 1994b : 237).

L'État camerounais n'est pas mort, il a fait une mue, gardant intact son intérêt pour la gouvernementalisation de l'agir social. Il n'est pas idéologiquement en faillite, ce sont les termes de l'idéologie et de la domination qui se sont transformés. Dès le début des années 1990, la société camerounaise se comprime sous le poids de la nouvelle conjoncture faite de libéralisme, de corruption, d'insécurité et de pauvreté. La situation a vite tourné à la crise politique et axiologique, l'énormité devenant progressivement la norme, y compris pour l'État pris dans ses fonctions régaliennes : des collecteurs d'impôts sont soudoyés, des usagers rackettés à ciel ouvert par des policiers et autres agents publics. Il ne suffira pas de crier au scandale du laxisme et de la spoliation de la société par une bureaucratie d'État sans scrupule : il faut plutôt comprendre pourquoi, au lieu de résoudre la crise morale et politique, l'État semble s'y adapter et en tirer des bénéfices. C'est que la gestion du « sentiment national », comme mode d'inscription de l'État dans l'imaginaire de la société, n'opère plus de la même façon. Pour la catégorie gouvernante, la priorité est dans son *conatus* propre : comment l'État peut-il persévérer dans son être, comme principe actif de la société camerounaise et des dispositifs de la domination, dans un contexte d'incertitudes et de pénuries multiformes (morale, économique, sécuritaire) ? Telle est la question politique actuelle. J'essaie de voir ici comment le pouvoir y répond en incorporant et en transformant en capital politique les turbulences hégémoniques dues aux accidents de parcours du modèle néopatrimonial et à l'irruption du contrôle multilatéral de l'économie financière et politique du Cameroun. Cela signifie que, plutôt que de manifester de l'« activisme culturel » pour régénérer un *ethos* politique en

délitement, Biya semble orienté vers une politisation des dérégulations en cours, dans l'optique de réimposer l'État et sa propre figure de « chef de la nation » à une société où on ne les voit ou ne les veut plus. Au lieu de « rigueur et moralisation des comportements », annoncées en début de règne, le régime se ravitaille et se recompose sur l'administration, la régulation et le raffinement de l'ordre du désordre éthique et politique. Pour continuer à s'imposer comme catégorie gouvernante, l'État aurait tiré profit du pragmatisme et de l'instinct de conservation d'une société qui, plutôt que d'incorporer la mort (au sens de « faire corps »), multiplie des formes de débrouille (économie souterraine, commerce informel, corruption, émigration illégale, etc.) pour pallier justement le déficit d'État, quitte à institutionnaliser la gabegie et à détricoter le contrat social. Sur quels registres la domination camerounaise actuelle serait une gouvernementalité de cette crise axiologique et politique ? Pour comprendre cette instrumentalisation à peine subtile du désordre (Chabal et Dalloz, 1999), il faut partir de la nature du pouvoir camerounais comme régime néopatrimonial qui cumule le monopole politique, symbolique et économique. Avec Ahidjo, ce monopole véhiculait le mythe de l'État-démiurge et théologien : le chef de l'État était producteur de la nation et de son unité, de la sécurité, du développement (Médard, 1995) et organisateur de sa propre succession. La personnalisation du pouvoir eut des résultats mitigés, n'en déplaise à une vision nostalgique qui a tendance à opposer schématiquement la réussite d'Ahidjo à l'échec de Biya. Même s'il ne sort pas du paradigme néopatrimonial, Biya tenta un changement de cap en introduisant le mythe de l'État-démocratique, qui impliquait sa propre désacralisation comme figure tutélaire de la société. Un cycle de pluralisation et de désacralisation de l'État, qui se poursuit, était ainsi ouvert. Aujourd'hui, par des moyens prosaïques, l'État tente de contenir les velléités centrifuges en se mettant non plus au centre de la société, mais en régulant les multiples réseaux de régulation qui ont tendance à proliférer dans ses marges.

Pluralisation et désacralisation

Ahidjo fut un grand entrepreneur idéologique et politique, et de ce point de vue on peut comprendre les regrets de ceux qui décrient aujourd'hui le laxisme du régime Biya. L'origine de cet activisme peut se trouver dans la nature de l'État dont il avait la charge. Ce pouvoir était de configuration néopatrimoniale. En effet, si l'on suit Weber (1971 : 222 & ss.) le régime néopatrimonial se décline comme un mode de gestion traditionnel et domestique, « oïconomique » (de *oikos*, maisonnée) qui, à l'échelle d'un État et par différenciation, forge un système et des sous-ensembles qui reposent sur une dépendance et une allégeance aveugle des subalternes à l'égard de leur hiérarchie, à qui ils pensent tout devoir.

La consécration de Biya le 6 novembre 1982 est le produit de la patrimonialisation du régime qui fait que le chef de l'État décide de tout y compris de sa succession. Cette procédure permet à l'alternance de se dérouler en circuit fermé, au profit de la bureaucratie régnante : « La sélection qui s'effectue au sein du personnel politique, dans le cours de la succession, est un changement qui s'opère dans la catégorie dirigeante » (Sindjoun, 1999 : 67). Réputé docile et dévoué à la cause du président sortant, le successeur est un pur produit du système sans lequel il ne serait rien, selon Sindjoun (*ibid.*) qui indique par ailleurs que cette dépendance et cette docilité à l'égard du chef, plus que tout le reste, a joué en faveur du choix de Paul Biya comme dauphin dès 1979. Sur le fond, Biya hérite d'un État mou, sous-développé sur le double plan institutionnel et économique, et, de surcroît, reposant sur une unité nationale fragile. Le crédo dit du « renouveau national » est, dès 1983, une tentative pour Biya de changement de cap pour prendre ses marques et remplacer l'idéologie précaire de l'État-démiurge d'Ahidjo par celle d'un État-démocratique : « la rigueur et la moralisation des comportements », ou encore « au Cameroun, on ne doit plus prendre le maquis pour exprimer ses idées » en sont les slogans. De l'intérieur de la catégorie gouvernante, et par cette offensive sur le terrain symbolique, le

nouveau chef de l'État espérait sans doute limiter et atomiser progressivement l'influence de la philosophie politique d'Ahidjo sur l'appareil étatique. Ces choix de discours et de pratique ont très vite pesé sur les modalités traditionnelles du fonctionnement de la catégorie gouvernante et ont créé une conjoncture de frustration et de lèse-majesté qui va déboucher sur une crise du dauphinat (1982-1984), et finalement sur la rupture Biya/Ahidjo, ce dernier étant impliqué dans le coup d'État du 6 avril 1984. La même année, Paul Biya supprime le « principe dauphinaire » qui l'a consacré : le président ne désigne plus son successeur. Depuis la constitution de 1996, c'est le président du Sénat qui assure l'intérim et organise les élections³. L'idéologie de l'État-démocratique tel que l'entendait Biya dura une année (1983). La faute à l'abandon des « grandes ambitions » démocratiques suite au coup d'État d'avril 1984, qui a invité la mort et la violence au palais présidentiel et contraint le président de la République à donner la part belle aux militaires loyalistes qui lui ont sauvé la vie : ce « droit du sauveur » aurait entraîné une « prétorialisation » du régime » (Decraenne, 1989 : 47) susceptible d'expliquer la prolifération des généraux, une vingtaine aujourd'hui, contre un seul au moment du coup d'État. Mais en dépit de ce virage sécuritaire, la revanche symbolique de l'ère Ahidjo, qui contraignait Biya à renouer avec l'État policier et le tout sécuritaire, n'a pas pu empêcher la désacralisation du pouvoir. La libéralisation politique déjà contenue dans le livre programme du président de la République (Biya, 1987) a été différée, mais pas pour longtemps, la conjoncture internationale et sociale étant plus forte.

Légalement, la « rupture démocratique » est survenue au sein du régime néopatrimonial camerounais par un décret présidentiel du 19 décembre 1990. Juridiquement, ce décret met un terme au régime néopatrimonial par la libéralisation de la parole (libertés d'association, de presse, de formation de partis politique, etc.) et, *de*

³ Le Sénat n'étant pas encore mis en place, le président de l'Assemblée nationale est maître de ce qui se passera en cas d'incapacité ou de décès du président de la République.

facto, la pluralisation des circuits pour accéder à la représentation politique. En fait, il est l'aboutissement d'une pression double, externe, puis interne. En externe, sont susceptibles de mettre le régime en péril : la perestroïka gorbatchévienne, la chute du Mur de Berlin et des dictatures à l'Est (surtout le traumatisme de la mort brutale de Ceausescu, le dictateur roumain auquel s'identifiait subitement plus d'un dictateur africain) ; le discours de rupture de Mitterrand le 20 juin 1990 à La Baule, qui subordonne désormais le soutien de la France aux efforts démocratiques entrepris par les chefs d'État africains, etc. En interne, et à la faveur de ces bouleversements internationaux, il y eut émergence d'une défiance intérieure à l'égard du pouvoir. Cette défiance marque le désenchantement de l'État-démiurge développeur : la contestation du régime néopatrimonial a commencé « à partir du moment où il est devenu clair que la dictature avait été incapable d'engendrer le développement qui avait servi à la faire accepter » (Médard, 1995 : 356).

Si cette défiance fuse de partout, la charge la plus lourde viendra du comportement des acteurs non directement politiques de la société. Ce phénomène de prise de parole collective mais séparée et catégorisée contre l'État a été pensé et théorisé sous le concept englobant de la « pluralisation du champ social⁴ » où, sans se concerter au préalable, se meuvent artistes, avocats, journalistes et écrivains peu loyalistes à l'égard du régime néopatrimonial (Sindjoun, 1996). Cette pluralisation crée en soi une situation de « désordre inventif » (Sindjoun, *ibid.*) dont l'importance révolutionnaire est d'avoir fait exister, à l'extérieur du champ

⁴ « Le champ social, concept permettant d'éviter l'illusion de la société civile indépendante et vierge de toute souillure politique, renvoie au champ de relations entre acteurs mus par des logiques multiples dépassant l'aspect politique. Il se distingue sur le plan analytique du champ politique qui a la prétention de l'assujettir et il intègre les dimensions religieuse, économique, culturelle, etc. Le champ social camerounais, entendu comme système de relations concurrentielles et complémentaires entre acteurs et groupes pour exister et se faire reconnaître, est travaillé par la dialectique de l'ordre conservateur et du désordre inventif » (Sindjoun, 1996 : 57).

néopatrimonial du pouvoir, un champ critique, contrepouvoir social et autonome. L'enjeu de ce contrepouvoir fut de mettre un terme aux différents monopoles de l'État, de remettre en cause la vocation pastorale, hégémonique et prométhéenne de l'État néopatrimonial. Cette charge déboucha sur un déplacement forcé des termes de l'allégeance au pouvoir, par la montée d'une « opinion publique critique ». Si l'on prend le canal de la presse, on verra que cette opinion critique « a été obtenue par la stratégie de la dénonciation des scandales, des mises en cause toujours personnalisées et par la caricature appuyée des gouvernants affublés de sobriquets. Les acteurs de la domination politique sont tournés ainsi en dérision : "l'homme-lion" désigne le président Paul Biya, "Odontol" l'ex-Premier ministre Sadou Hayatou, "Papa Taro" le Premier ministre Achidi Achu, etc. Par ailleurs les "affaires" font florès : terrain de golf présidentiel à Mvomeka, "pillage" par le couple présidentiel de la Société camerounaise de banque, etc. [...] Les émissions des médias audiovisuels telles que *l'expression directe des partis politiques* et *lignes ouvertes* participent du même registre interpellatif » (Sindjoun, *idem* : 59). Au début des années 1990, les intérêts de ce champ social émergeant coïncidaient avec ceux des nouveaux candidats à la professionnalisation politique, qui ont décidé d'exister sans la permission du pouvoir. En effet, l'opposition camerounaise est née dans l'indiscipline et la défiance de ceux des nouveaux acteurs politiques qui prétendaient au changement de paradigme identitaire (néopatrimonialité *versus* démocratie) et de personnel politique. Le pouvoir s'est vu contraint à la libéralisation politique, après avoir sévèrement puni ces nouveaux acteurs de vouloir exister sans son accord : procès contre le bâtonnier Me Yondo Black en février/avril 1990⁵ qui tentait de créer un parti politique, meurtre de six manifestants, le 26 mai 1990 à Bamenda, lors de la marche de lancement « illégal » du Social Democratic Front, parti d'opposition de Ni John Fru Ndi, répression de la grève à l'université où s'est déportée la

⁵ « Yondo Black : Tout et tout de suite ! », *Africa International*, 231 (oct.), 1990 : 22-24.

confrontation entre pouvoir et société (Socpa, 2001), etc. Il devenait clair que, derrière la façade de l'État-démiurge, le président était vulnérable. Cette insurrection populaire à l'égard de l'ordre qui « vient d'en haut » était en soi une désacralisation du pouvoir qui s'imposait d'en bas. Comment cette désacralisation a-t-elle été incorporée et réinterprétée par un État qui n'a renoncé à son hégémonie sur aucun compartiment de la vie politique ?

Archipélisation et recomposition

L'insurrection populaire, la crise économique qui a poussé le gouvernement à donner les clés de l'économie aux bailleurs de fonds néolibéraux du Fonds monétaire international (FMI) et de la Banque mondiale (BM), réduisent sérieusement la capacité de décision et de production économique, politique et symbolique de l'État camerounais. Désormais, le pouvoir ne couvre ni le territoire, ni les demandes sociales et politiques diverses. Après les premières élections présidentielles d'octobre 1992, on parle même d'un pouvoir « archipélagique », recroquevillé sur ses archipels, le président Biya n'ayant alors remporté que 39% des suffrages et son parti ayant manqué la majorité absolue au parlement. On voit un président « à l'aise dans les provinces du centre, du sud et de l'est » et pas ailleurs (Sindjoun, 1999). Depuis, la donne a évolué et changé. Pour les opposants, il est passé le temps faste et prometteur de l'Alliance pour le redressement du Cameroun par la Conférence nationale souveraine (ARC-CNS), structure de l'opposition qui, en 1991, paralysa le pays avec les « villes mortes », une grève générale dure de six mois. Le régime de Biya ne tremble plus. Partout, l'opposition a reculé, et n'occupe qu'une sphère symbolique du champ politique, les hommes du président ayant de nouveau raflé le monopole sur l'appareil d'État, disposant de la majorité absolue dans toutes les sphères institutionnelles d'accès électif (parlement et municipalités) sans que la société n'ait de nouveau légitimé, d'aucune façon, le pouvoir de M. Biya. Au contraire, le fossé s'est creusé entre la société et la classe gouvernante, au vu du faible taux de participation (15%) aux dernières élections législatives de 2007.

On a évoqué ça et là la faiblesse et la corruptibilité des acteurs de l'opposition pour expliquer ce retour de l'hégémonie présidentielle : ce n'est pas Biya qui serait redevenu fort, ce sont ses adversaires qui seraient faibles. Cette explication est sans doute plausible, au vu de l'incapacité de l'opposition à s'organiser et à recomposer ce front commun qui a causé tant de soucis au pouvoir au début des années 1990, et de la promptitude de certains opposants à rentrer dans les jeux de compromissions avec le pouvoir. Je pense cependant que cette explication est sectorielle, elle touche uniquement au comportement de la catégorie politique qui, dans son secteur de l'opposition, chercherait ses marques et ses ressources de survie entre radicalisation et compromission avec le pouvoir. Du côté du pouvoir lui-même, cette explication sectorielle affirmerait volontiers que l'État est dans son droit de capturer ou d'affaiblir l'opposition pour continuer à exister lui-même. On se contenterait d'une telle explication s'il ne s'agissait, selon moi, d'une stratégie politique renvoyant à quelque chose de plus profond : une revanche du modèle néopatrimonial sur les velléités de construire un champ politique pluralisé, cette pluralisation signifiant sa propre mort comme pouvoir. Pour sa survie, le régime néopatrimonial camerounais aurait décidé de produire, non pas de nouveaux énoncés pour asseoir un nouveau contrat social dans un contexte politique libéral, mais de recycler et d'imposer ses vues sur une société camerounaise qui refuse toujours de le légitimer. L'État se serait ainsi engagé dans une immobilité résolue, les mutations inscrites dans les institutions ayant surtout servi à satisfaire un formalisme juridique.

Les nouveaux sites de capitalisation hégémonique

Le nouveau terrain de prédilection de ce choix politique de la recomposition du modèle néopatrimonial reste l'instrumentalisation du désordre et de la disette (Chabal & Dalloz, 1999). En effet, comme réponse à sa crise structurelle, l'État néopatrimonial démiurgique a poursuivi son projet organique et hégémonique d'une inscription de son chef comme figure unique et référent attiré de la société. Il a réussi à se maintenir comme un

« État-rhizome », qui prolifère au cœur d'une « multiplicité protéiforme de réseaux dont les tiges souterraines relient les points épars de la société » (Bayart, 1989 : 270 et ss). Pour dire la même chose sans pudeur, le commandement continue d'opérer, sur ce champ de ruine qu'est l'ordre politique camerounais à prétention libérale, au travers d'un État « contrebandier », et compte bien tenu de ce que cette articulation aux activités illégales « ne contredit pas nécessairement les processus de souveraineté territoriale et d'autonomisation du politique par lesquels s'effectuent la "domination" ou l'"assujettissement" » (Bayart, 2004 : 96). Les activités illégales dont parle Bayart renvoient à plusieurs pratiques de gouvernement qui, par temps de disette politique, économique et symbolique du pouvoir, offrent de nouvelles opportunités hégémoniques à l'État. L'opérationnalité de cette prébandalisation de l'État passe par de nouveaux chemins et de nouveaux savoirs illicites qui s'avèrent des technologies inédites pour domestiquer et broyer l'adversité et imposer de nouveau l'État comme figure tutélaire de la vie sociale. Retour est ici fait sur quelques cas de ces conduites « illicites » de l'État qui, à l'heure où les bailleurs de fonds tempêtent sur la « bonne gouvernance », surfe sur une « civilisation des mœurs délictuelles » qu'il a entretenue ou tout au moins laissé proliférer.

Les archipels sécuritaires

La première figure de ce délitement hégémonique est l'irruption des « archipels sécuritaires », qui marquent la fin de la continuité territoriale de l'action publique et le début des préoccupations théoriques et pratiques sur les professionnels de la sécurité et sur le pouvoir d'État en temps de sous-traitance (Chouala, 2001). Au lieu d'une sous-traitance réelle et normée par l'État, le contexte des « archipels sécuritaires » laisse émerger une « pluralisation de l'autorité régulatrice » (Roitman, 1998 : 297-329)⁶. On voit bien

⁶ Roitman analyse cette collusion entre État et criminalité à travers le phénomène des « coupeurs de route », sorte de gangs redoutables qui sévissent dans la partie septentrionale du pays. Son enquête conclut plutôt à une concurrence entre la vraie délinquance, celle des criminels qui

que la civilisation des mœurs délictuelles tente avec plus ou moins de succès de suppléer l'incapacité de la surveillance par la cohabitation entre professionnels de la sécurité et techniques ou acteurs de la délinquance. Les techniques d'accumulation et de redistribution de l'État néopatrimonial adhèrent aux modes opératoires de ceux qu'il est censé réprimer. Tout cela trouble l'explication de la prolifération des gangs, qui, en 2008, peuvent semer la terreur dans les grandes métropoles ou prendre carrément en otage pendant deux heures et sans intervention policière ou armée, une petite ville comme Limbé dans le sud-ouest du pays, pourtant située non loin d'une zone militaire (Bakassi, récemment rétrocédé par la Cour internationale de justice au Cameroun, après un conflit armé contre le Nigéria).

L'ethnicisation du politique

De même, le domaine du politique se confond progressivement avec celui de la survie, les contraintes du ventre gouvernant et dédoublant chaque jour davantage l'action de la solidarité et de la moralisation publiques. L'adaptabilité du marché gouvernant aux formes toujours plus savantes de protestation et de mobilisation des forces contestataires, qui fait corps avec son incapacité à répondre efficacement aux déficits de la moralité publique et à la montée vertigineuse de la précarité, révèle paradoxalement comment le retour de l'État s'assimile à une tentative de légitimation d'un ordre sécuritaire. Le président qui se présente comme celui qui va protéger le Cameroun du « chaos » mobilise le répertoire d'un retour, qui n'est pas que symbolique, à l'État-démiurge. Ce retour peut prendre le chemin de l'ethnicisation de la cooptation des élites et des clients politiques, lesquels s'adaptent sagement à la politique du ventre. La persistance, entretenue par la société et

échappent au contrôle de l'État, et une organisation du racket, autour des professionnels publics de la sécurité, pour lever l'impôt de manière illégale (Roitman, 1999). La stratégie consiste à repérer, bien souvent à l'avance, certaines des victimes sur les marchés de la place (les commerçants délinquants fiscaux de la région, par exemple), et qui seront pris dans la « nasse » de la coalition État-délinquants sur les routes, au moment de retourner chez eux en transport en commun.

l'État, d'un imaginaire de l'État comme « gisement alimentaire » (Mbembé, 1988 : 153-177) joue en faveur de la consolidation du modèle néopatrimonial hérité d'Ahidjo, où l'entrée d'un travailleur dans la bureaucratie d'État est perçue comme le signe d'un partage du « gâteau national ». Dans ce contexte de politisation du travail, la représentation populaire de l'État en dépouille à décapiter joue de manière ambivalente en temps de crise économique. Elle est à la fois un atout et une pesanteur pour le marché gouvernant. Comme atout, elle permet à celui-ci de l'instrumentaliser comme *criterium* de recomposition et de reclassement de la clientèle politique. Dans cette transaction, priorité est donnée aux frères et aux alliés sûrs qui peuvent en toutes circonstances faire allégeance et produire des effets de relais sur les indécis et les « opposants » au système. Cette « fraternité » peut se construire autour des ressorts syndicaux, religieux ou professionnels, mais c'est très souvent à partir du giron tribal qu'il déploie sa toile. Comme pesanteur, cette ethnicisation astreint les détenteurs de l'hégémonie à « penser d'abord aux frères » (ressortissants d'une même ethnie, d'un même clan), et de ne « s'ouvrir » aux autres groupes ethniques ou sociaux qu'en fonction de l'abondance des ressources ou des enjeux divers. Le refus de cette règle du « partage » est très souvent pour ces agents hégémoniques eux-mêmes la mort par sorcellerie (Geschiere, 1995). La charge symbolique de ces pratiques joue donc comme mécanisme de nivellement et de dictature par le bas autant qu'il sert, en temps de crise, de norme de redistribution des ressources et d'instrument de renouvellement de la clientèle. Ainsi, pour se garantir une posture favorable et se maintenir en vie, les entrepreneurs hégémoniques se seraient résolus à « se protéger des leurs en leur assurant la redistribution, et se protègent des "anti-parents" en leur bloquant l'accès aux ressources qui, parce qu'elles sont rares, ne peuvent pas être partagées à l'infini » (Mbembé, 1988 : 159 ; Berry, 1985). Cette option peut aiguïser des appétits de pouvoir à l'intérieur même des cercles concentriques les plus proches du chef de l'État. Au Cameroun, elle a en tout cas fini par jouer des tours au président Biya, récemment « victime » d'une tentative de renversement par ses « frères », membres éminents de son gouvernement,

qui auraient constitué un groupe dit du « G11 », dont le but était manifestement d'empêcher, par voie constitutionnelle ou autrement, le maintien au pouvoir du président au terme de son septennat, en 2011. Depuis, Biya a « sécurisé » ses arrières en les faisant incarcérer pour motifs officiels de détournements de fonds publics, et en procédant à un amendement constitutionnel qui le rend rééligible en 2011. Au-delà, il montre, du haut de ses 76 ans, combien le désir d'immortalité ou tout au moins de pérennité est prégnant dans son imaginaire. Finalement, on voit bien que, même en contexte de désacralisation de son autorité et de sa fonction, Biya (ré)intègre et reproduit l'imagination politique du système qui l'a produit : dompter la mort, en déniait l'usure et la marque du temps, la vieillesse. Vivre du pouvoir c'est domestiquer la mort, durer et saturer l'horizon de ceux qui sont faits pour la mort, sont des *êtres-matière-à-la-mort* qui regardent et subissent, par-delà les générations, le vertige d'une domination personnifiée, identique et éternelle. Plus prosaïquement, la pensée populaire camerounaise associe l'actuelle opération « Épervier », qui traque les corrompus de la république, à une campagne d'épuration à tête chercheuse, qui viserait surtout à solder le compte de ce réseau qui voulait « la mort du président », pour les mêmes raisons liées à l'État néopatrimonial : celles d'une « mystique » de la domination fondée sur la privatisation de l'État, la chosification de la société et l'éternité de son chef. Au-delà de cette « dérive » du système, quels sont les enjeux de l'ethnisation du politique par temps de crise hégémonique du modèle néopatrimonial ?

Il faut dire d'emblée que le rapport tribu/État s'écrit originellement et organiquement en mode conflictuel. On peut même prétendre que l'État s'est construit contre la logique tribale d'où il est vécu comme « la chose des Blancs » (Dimi, 1995). L'échec du projet d'encerclement de la tribu par l'État est aussi celui d'une *praxis aliénante* qui commande la marche du pouvoir d'importation vers l'ordre indigène. Cet échec conduit aujourd'hui à une situation de superposition État/tribu où « tout se passe comme s'il y avait autonomie dans l'autonomie » (Dimi, *ibid.* : 142). Dans le projet de la formation d'un État africain véritable, il serait donc

utile, selon l'auteur, de promouvoir une dialectique de la restauration adaptée du « vieux fond moral » de la tribu. Ce choix stratégique pèserait cependant d'un poids immense dans la géopolitique de l'équilibre national. Surtout lorsqu'on sait que, dans le cas du Cameroun, on a affaire à une mosaïque de plus de 240 ethnies. Même en ramenant la géopolitique des grands ensembles aux ethnies-régions comme c'est dûment consacré par les recherches en sciences sociales et l'ordre politique, le potentiel de déstabilisation des équilibres sociologiques reste énorme dans l'hypothèse d'un retour à un ordre moral ethnique. En fait, compris sociologiquement, un ordre moral est avant tout un schème de domination symbolique de la société par les usages ciblés et instrumentalisés des catégories transcendantes et coercitives, forgées et diffusées par le temps long de la vie collective. Celles-ci englobent religion, pouvoir et distribution des rôles sociaux. Ordre des croyances collectives, l'ordre moral ainsi décrit est tout, sauf démocratique. C'est un « ordre », un pouvoir transcendant et contraignant, qui ne se pense pas, ne se change pas, mais se reproduit le plus fidèlement possible à l'identique. Pour cet ordre, les mêmes gouvernent, pensent, et les mêmes se soumettent et meurent dans l'anonymat de l'obéissance aux multiples pouvoirs qui accompagnent la dialectique tribale. La piste d'un double régime d'autonomie en contexte africain est celle du culturalisme, qui ignore les différentes transactions qui se jouent au quotidien entre un ordre politique d'importation et les référents situationnels issus de l'ordre indigène très souvent grossièrement réduit à des entités tribales ou ethniques. Or ces entités ont des trajectoires propres, et une observation ou une lecture attentive montrent comment l'ethnie africaine est tout, sauf une catégorie figée en soi, autonome et réfractaire à toute extériorité. Elle est le produit historique et conjoncturel d'un ensemble de transactions sociales (Chrétien & Prunier, 2003). Les termes et les enjeux de ces transactions sont eux-mêmes historiques, et les guerres « tribales » africaines actuelles sont un exemple des manières sans doute violentes d'exprimer la question sociale et d'opérer de nouvelles formes de recompositions politiques (Amselle & M'bokolo, 2002).

Mais le paradigme de la coprésence de ce double ordre « ethnique » et « étatique », s'il est sociologiquement problématique, a un « mérite ». Il justifie *a posteriori* les mécanismes dits de « dosage subtil » que le pouvoir postcolonial camerounais manipule dans la distribution ethnicisée des rôles dans l'appareil d'État. On notera, dès les années 1970, la formation des « axes » (axe nord/sud, centre/ouest, etc.), fragilisés après le coup d'État du 6 avril 1984. La recomposition, aujourd'hui réussie, a été amorcée depuis avril 1991 avec le retour d'un ressortissant du nord (Sadou Hayatou) au poste de Premier ministre. Également, l'administration a conçu et développé depuis l'indépendance un système dit de « quotas » qui régule l'accès à certains métiers et responsabilités de la fonction publique. La constitutionnalisation, depuis 1996, des concepts antinomiques et politiquement problématiques d'« autochtones »/« allogènes » complète cet arsenal destiné à consolider le parti pris de « l'intégration nationale ». Celle-ci, si elle fonctionne jusque-là, peut paradoxalement recevoir de nouvelles fissures issues du fait même de l'interprétation des termes de l'intégration et de l'introduction de ces concepts. Les pratiques d'équilibre mises en place par le pouvoir politique, qui sont en fait des concessions faites par un État moderne au système concurrent des ethnies, sont perçues par certains comme un processus de frustration des uns, plus méritants, au profit des autres, moins méritants. On a très tôt fabriqué, à côté des ethnies-régions qui ont directement accès pour des raisons sus-évoquées au « gisement alimentaire », des ethnies frustrées psychologiquement, qui intériorisent le sentiment d'être délaissées par un État qui s'est dilué dans les intérêts très spécialement partisans. La tribalisation des pratiques politiques joue par substitution subtile d'un régime de compartimentation sociologique du territoire à toute forme d'imposition, à l'échelle de l'État, du droit et des compétences individuels. Cette situation a le triste mérite de produire un régime de représentation qui fait de l'État un « ennemi du peuple », ou tout au moins d'une partie du peuple, toujours les mêmes, ceux qui ne sont pas de chez lui, ou qui rechignent à rentrer en alliance avec le pouvoir en place sans marchandisation de l'appartenance ethnique. Plus que des

discours centrifuges, cela produit des régimes dissidents d'allégeance, où on voit comment des intellectuels, des acteurs politiques et des membres de la société civile tentent de recomposer l'échiquier politique et le contrat social en s'appuyant uniquement sur les identités ethniques. Les conséquences de telles postures sont cependant nombreuses.

En premier, il y a l'ethnisation de la base électorale des partis politiques et de la perception ou de l'action de l'exécutif. En dehors du Rassemblement démocratique du peuple camerounais (RDPC) au pouvoir, qui a une assise nationale grâce aux moyens d'État, les autres partis ont des assises ethniques, des « villages électoraux », et il faut aller dans les grandes villes pour voir la mixité ethnique dans les bases électorales. Et encore : dans ces villes, les « autochtones » commencent à imposer la loi de la représentativité des « natifs du terroir » aux appareils des partis lors de la cooptation de leurs représentants pour les compétitions électorales. Du point de vue de la présente analyse, c'est par temps de disette que cet événement de l'ethnisation du politique peut devenir très visible et produire des ressources de la violence. Certes, au Cameroun, cette suspicion réciproque de certains membres des groupes différents sur leur prise en compte par l'État nourricier en est encore à la circulation des noms d'oiseau : « bosniaques », « allogènes », pour désigner les Bamiléké de l'ouest comme étrangers, et donc revendicateurs illégitimes d'une part quelconque du « gâteau national » ; « shop die » (mange et crève), rétorquent certains, pour désigner les Beti, ethnie d'origine de Paul Biya, le chef de l'État, comme dépensiers et d'office coresponsables de la débâcle financière du pays. On signalera aussi l'émergence de certaines pratiques discriminatoires diffuses : l'irruption des langues ethniques au sein des services publics comme outil de communication entre agents et usagers de même origine, irruption qui invente ainsi des critères de distinction pour lesquels celui qui ne parlera pas la même langue sera traité en étranger ; le traitement des requêtes de ce dernier pourra attendre, ou demander des émoluments plus conséquents.

L'ethnisation du politique fabrique donc une altérité intérieure, une distorsion des rapports entre État et société. Les rapports sociaux eux-mêmes se construisent donc de plus en plus ailleurs que sur le terrain de la consolidation de l'unité nationale qui est au cœur de l'idéologie sociale de l'État. Est ici engagée la responsabilité des outils néopatrimoniaux mis en place pour gérer la donne ethnique au moment où l'État avait le monopole sur l'économie et la politique, et assurait une large rétribution de sa clientèle, notamment par le biais de l'absorption de la main-d'œuvre disponible. Il semble bien que, comme l'avait souligné le sociologue et politologue Jean Mfoulou, le pays amorce une ère où ces outils et pratiques jusque-là jugés d'équilibre ethnique sont de plus en plus vécus comme des facteurs de la « désintégration nationale ». Désormais, et par le fait de la courbure ethnopolitique de l'État, les Camerounais « ne vivent plus ensemble, mais côte à côte » (communication radiophonique : Yaoundé, 1999). L'insécurité politique prend de ce fait une tournure psychosociologique : les uns se sentent frustrés parce qu'ils sont de leur ethnie avant d'être camerounais, les autres se sentent harcelés et jalouxés parce qu'ils seraient les bénéficiaires d'un système de gouvernement qui fonctionne pour l'ethnie à laquelle ils appartiennent, toutes choses par ailleurs exagérées mais politiquement pesantes. Même larvée, la violence entre tribus inaugure la mise à mort symbolique de l'État. Du côté populaire, c'est le commencement de la fin de son rôle régalien de protecteur de chacun contre tous et de tous contre chacun. Paradoxalement, la « fronde » due à la crise de confiance en l'État dans la redistribution des ressources reconstitue ce dernier comme instance de dernier recours pour protéger la communauté. D'où cette rhétorique très offensive du président de la République qui, pendant les années de braise et même après, a largement surfé sur la protection de la communauté nationale contre le « chaos », les « marchands d'illusions », les « apôtres du désordre » et les « prophètes de malheur » que sont ses opposants.

Cette mobilisation du registre sécuritaire replace l'État, dans l'imaginaire des citoyens pétrifiés par la peur du chaos et pour

certain héritiers de la terreur de la guerre civile des années 1950 et 1960, en position favorable dans le maintien de l'équilibre devenu précaire, entre autres pour cause de manque de prédictibilité de l'État et par suite de l'instrumentalisation politique de l'ethnie. L'État se veut encore le maître du jeu politique par temps de disette. Dans ce contexte de violence pour la survie, l'étatique joue d'ambiguïté pour s'impliquer dans des dynamiques locales de conflits et les arbitrer. La manipulation de la donne ethnique est, dans cette conjoncture faite de rareté, de repli identitaire et d'insubordination populaire, un facteur de recomposition de l'ordre néopatrimonial : « ce qui se laisse "phraser" comme "tribalisme" est un idiome, un code qui, manipulant les références les plus dynamiques des sociétés africaines dans un contexte de disette, devient le langage de la lutte que se livrent les groupes pour accéder aux ressources rares qu'abritent les institutions postcoloniales » (Mbembé, 1988 : 152).

Retombées hégémoniques de la corruption

Les enquêtes sociologiques ont indiqué que la corruption fait partie de la personnalité de base des Camerounais (Titu Nweil et alii, 1999 : 31 et ss.). Ce qui légitime la présence, depuis la palme d'or en 1999, de ce pays dans le peloton de tête de Transparency International, qui fait un classement des pays les plus corrompus du monde. Ce qu'on n'a pas relevé jusque-là, c'est le poids de cette corruptibilité générale de la société camerounaise dans la démarche de recomposition hégémonique engagée par la catégorie gouvernante depuis le début des temps de disette et de troubles sociaux. L'observation que j'apporte ici sur ce point est que la corruption, et surtout elle, est fortement instrumentalisée par la classe hégémonique pour son ancrage social. Cette instrumentalisation rend des services incalculables au régime politique néopatrimonial qui l'élabore. À la condition de « penser la corruption en termes de système, non en termes d'individus » (Klitgaard, 1998), on parvient à articuler cette instrumentalisation à l'ère de la « civilisation des mœurs délictuelles ». Autrement dit, il faut chercher à cerner cette pratique au sein des tentatives de reconquête hégémonique, et ainsi

indiquer à quel titre la corruption peut dans ce cas être régulatrice du pouvoir politique de l'État. Dire l'historicité et les attentes politiques de la corruption au Cameroun, faire la sociologie spécifique de son déploiement, en mettant en perspective ce phénomène avec le contexte de pénurie déjà décrit.

Cela implique que la banalisation de la corruption, c'est-à-dire son inscription et sa normalisation dans le champ de la moralité publique, a une histoire profonde dont la dimension récente et visible se greffe à la crise hégémonique et économique de l'État. L'impunité et le laisser-faire sont des faits d'arme des entrepreneurs hégémoniques qui, depuis la fin des années pétrole (1984), le début de la crise économique (1988) et surtout la baisse drastique des salaires en décembre 1993 (près de 70% dans certains cas) restent en charge de la redéfinition des termes de l'accès à la « mangeoire ». L'État qui ne fait rien pour contrer la corruption ne fait pas un aveu d'impuissance, mais formalise une réponse structurelle certes inédite et prosaïque à sa responsabilité et à sa fonction de classe gouvernante de contexte néopatrimonial. L'avantage de ce « laxisme » d'État est de mettre à disposition des agents publics un instrument stratégique majeur de la compensation des pertes dues à la rupture matérielle et psychologique entre le travail qu'on fournit et le (maigre) salaire qu'on en reçoit. À l'heure des « salaires de catéchistes »⁷ perçus par les agents de l'État, le plus grand employeur du pays, la corruption apparaît comme une issue que, par son indifférence et son silence, l'État propose à ses agents en temps de disette, pour maintenir « la continuité du service ». Et, suivant la symbolique déjà énoncée du gisement alimentaire, chacun y va selon sa posture dans la sphère du pouvoir. Les « gros poissons », encore dits « les grosses baleines » prélèveraient sur le budget et procèderaient par détournements divers, massifs et intelligents, là où les policiers, par exemple, se contenteraient, au cours des contrôles routiers, de billets de 500/1000 F CFA (à peine un euro et cinquante centimes) ou des

⁷ Il existe, depuis la baisse de salaires de 1993, des agents administratifs camerounais qui perçoivent un revenu net mensuel de 50 euro.

équivalents⁸, suivant les infractions en présence. Les agents les plus démunis et les plus dépourvus de pouvoir, les secrétaires et assimilés par exemple, se rabattent sur les imprimés – gratuits et disponibles en temps normal pour les usagers – ou procèdent par stratégies plus subtiles⁹. On observe donc que la clochardisation du fonctionnaire, s'il conduit à la radicalisation de la corruption du service public, maintient intactes les frontières de l'inégalité et des rapports de forces entre le haut et le bas dans la bureaucratie d'État. Le haut fonctionnaire qui s'engage dans la corruption a une marge de manœuvre plus large et plus « rentable », il « puise » directement dans les caisses de l'État et dans les paiements en pourcentages des factures dues par l'État aux tiers¹⁰. Du point de vue bureaucratique, il est dans une posture d'enrichissement par le politique, là où le fonctionnaire d'en bas est aux prises avec une situation précaire qui l'astreint à une mendicité à peine voilée, et forcément à bas rendement, sous peine de mourir. La corruption est donc un régulateur des tensions sociales qui, maintenant les inégalités, permet à l'État de juguler la grogne des agents. Elle est au service du redéploiement hégémonique de l'État et de sa pérennité, même si, paradoxalement et dans le même temps, elle noie l'État, puisque, à terme, c'est à une mort technique de cette institution que conduit une généralisation de la corruption. L'équation de Robert Klitgaard ($C=M+D-R$, avec C pour corruption,

⁸ J'ai assisté à des cas où un policier s'est contenté d'une capsule de bière « gagnante », qui donne droit à une bouteille gratuite dans un débit de boissons.

⁹ Dans la bibliothèque d'un institut public, un agent qui doit me faire des photocopies m'apprend par exemple que la photocopieuse de la maison étant en panne, je devrais lui verser des frais de taxi pour aller les faire ailleurs, où les coûts sont moins élevés. Une petite enquête montrera que les photocopies ont été faites dans un bureau de la maison, où l'agent a dit que c'était pour le compte d'« un cousin qui est à l'université ». Ce qui lui fait empocher et les frais de taxi, et les frais de photocopie, frais qui lui permettent ainsi, dit en langage camerounais, de « pointer sa journée ».

¹⁰ Le prélèvement de 30% sur des « grosses factures » était, dans les années 1990, selon la rumeur et la presse d'opinion, une pratique quasi institutionnelle au ministère des Finances et dans les services assimilés.

M pour monopole, D pour discrétion et R pour responsabilité) est ici pertinente. Elle doit cependant s'écrire en contexte camerounais en tenant compte des paramètres d'inégalités mis en place par la politique des salaires, la politisation déjà signalée de l'emploi dans le secteur public et des postures ethnico-mafieuses dans le vaste champ de la prébende étatique, de la conjoncture de contestation de l'ordre hégémonique que suscitent les temps de disette.

Conclusion

En somme, on peut dire que, sous Ahidjo, l'enjeu était celui de l'imposition du modèle de l'État-démiurge et développeur. Sous Biya, l'État a renoncé à sa fonction prométhéenne et messianique, et la question est progressivement devenue celle de sa propre survie comme catégorie sociale à vocation hégémonique. Les crises successives, la libéralisation politique et la percée du modèle néolibéral rationnel qu'introduit l'ajustement structurel de l'économie par les bailleurs de fonds internationaux ont eu raison du programme de l'État-démocratique camerounais introduit à la prise de fonction de l'homme du « nouveau ». Le désir d'inventer une nouvelle éthique de la gouvernance a fait son temps : il est question aujourd'hui de savoir où faire passer le pouvoir, faire passer ce qui peut en tenir lieu, dans un contexte où il n'y en a plus, ou plutôt, dans un contexte où les repères à partir d'où le juger (intégrité des dirigeants, solidarité entre groupes ethniques, justice sociale, pouvoir d'achat, sécurité publique, progrès, etc.) semblent se raréfier et se déliter de plus en plus. On a tenté de montrer comment opère le pouvoir camerounais quand les multiples pratiques de prédation, de clientélisme et de privatisation des positions hégémoniques d'héritage néopatrimonial ont fini par disqualifier l'État de sa fonction régaliennne de production et de consolidation de la société. On a aussi vu que la pratique de l'État régulateur des irrégularités mobilisait des répertoires inédits et franchement déroutants. La politisation de la disette et du désordre passe donc par la production des normes qui sont faites pour être violées par ceux qui les portent : l'État et la société. L'État-rhizome

camerounais est à l'image d'une société de désistements et de bifurcations permanents, orchestrés autant par les porteurs de vérité (l'élite politique) que par la société elle-même. Dans ce contexte, la corruption est devenue une arme politique redoutable, pour capturer des adversaires, recruter du personnel et changer le destin des compétitions électorales. En se diffusant partout, elle affaiblit la capacité opérationnelle et l'autonomie de la société civile et des corporations ainsi poussées à des liaisons politiques avec le pouvoir pour exister et éventuellement prospérer. Le formel et l'institutionnel deviennent informels et se politisent en le devenant. En clair, malgré la libéralisation politique, le modèle néopatrimonial tient bon, dans les esprits et dans la réalité de la domination, même en tant que « société du vide » (Latouche, 1999). Comme hier sous Ahidjo, bâtir la société est redevenu l'actualité et probablement l'urgence politique. Cette fois en raison d'un État-archipel qui a politisé les marges pour persévérer dans son être. Dans cette recomposition de soi de l'État comme technique de domination est sans doute la différence avec « hier », toute la différence.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGAMBEN G., 1997 [1995]. *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Seuil, traduit de l'italien par M. Raiola.
- AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (dir.), 2002 [1987] *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte.
- BAYART J.-F., 1989. *L'État en Afrique, la politique du ventre*. Paris, Fayard.
- BENJAMIN N. C., DEVARAJAN S. & WEINER R. J., 1986. « Oil Revenues and the "Dutch disease", in a Developing Country: Cameroon », *OPEC Review*, vol. 10(2). Berkeley, University of California, World Bank and Harvard University (Cambridge): 143-162.

- BERRY S., 1985. *Fathers Work for their Sons. Mobility and Class Formation in an Extended Yoruba Community*. Berkeley, University of California Press.
- BIYA P., 1987. *Pour le libéralisme communautaire*. Paris, Laffont.
- BOURDIEU P., 1994. *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil.
- CHABAL P., DALOZ J.-P., 1999. *Africa works, Disorder as political instrument*. James Currey (Oxford) & Indiana University press.
- CHOUALA Y. A., 2001. « Conjoncture sécuritaire, champ étatique et ordre politique au Cameroun : éléments d'analyse anthropo-politiste d'une crise de l'encadrement sécuritaire et d'un encadrement sécuritaire de crise », *Polis*, revue camerounaise de science politique, vol. 8 (numéro spécial).
- CHRÉTIEN J.-P., PRUNIER G. (dir.), 2003. *Les ethnies ont une histoire*. Paris, Karthala.
- DIECKHOFF A., 2000. *La Nation dans tous ses états, les identités politiques en mouvement*. Paris, Flammarion.
- DIMI Ch.-R., 1995. « La tribu contre l'État en Afrique », *Alternatives Sud, Cahiers trimestriels* vol. II(2) (L'avenir de l'État-nation). Paris, L'Harmattan : 141-152.
- FOUCAULT M., 1994a [1975]. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT M., 1994b. *Dits et écrits, t. IV : 1980-1988*. Paris, Gallimard.
- GESCHIERE P., 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique, la viande des autres*. Paris, Karthala.
- KLITGAARD R., 1998. *Corrupt Cities: a Practical Guide to Cure and Prevention*. San Francisco, ICS Press/World Bank Institute.
- LATOUCHE S., 2003. *Décoloniser l'imaginaire. La pensée créatrice contre l'économie de l'absurde*. Paris, Parangon.
- LENDJA NGNEMZUE A. B., 2006. *Sans-papiers, figure du politique. Hégémonie au Cameroun, État et cultures nationales en Europe*. Thèse de doctorat en science politique, sous la direction de P. Cours-Salies.

MBEMBÉ A., 1988. *Afriques indociles, christianisme, État et société en postcolonie*. Paris, Karthala.

MEDARD J.-F., 1995. « État, démocratie et développement : l'expérience du Cameroun », in MAPPA S. (dir.), *Développer par la démocratie ?* Paris, Karthala, Forum de Delphes : 355-390.

ROITMAN J., 1998. « The Garrison-Entrepôt », *Cahiers d'études africaines*, 150-152, vol. XXXVIII (2-4) : 297-329. Trad. B. Hibou « la garnison-entrepôt : une manière de gouverner dans le bassin du lac Tchad », in *Critique internationale*, 2003 : 93-115.

ROITMAN J., 1999. « Le pouvoir n'est pas souverain. Nouvelles autorités régulatrices et transformations de l'État dans le bassin du lac Tchad », in HIBOU B. (dir.), *La privatisation des États*. Paris, Karthala : 163-196.

SAYAD A., 1991. « L'ordre de l'immigration entre l'ordre des nations », in *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles, De Boeck-Wesmael.

SINDJOUN L., 1996. « Le champ social camerounais : désordre inventif, mythes simplificateurs et stabilité hégémonique de l'État », *Afrique politique*, 62 : 57-67.

SINDJOUN L., 1999. « Le président de la République du Cameroun à l'épreuve de l'alternance néo-patrimoniale et de la "transition démocratique" », in DIOP M.-C. , DIOUF M. (dir.), *Les figures du politique en Afrique, des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus*. Sénégal, Codesria/Paris, Karthala : 63-101.

SOCPA A., 2001. « Clientélisme et ethnicité dans le jeu politique : réflexions sur quelques mouvements thuriféraires au Cameroun » in *Africa at Crossroads: Complex Political Emergencies in the 21st Century*. Most ethno-net Africa publications, UNESCO/ENA, disponible sur : www.unesco.org/shs/most.

TITI NWEIL P. (dir.), 1999. *De la corruption au Cameroun de 1999 à 2008*. Gerdes Cameroun/Friedrich Ebert Stiftung, Yaoundé, Éd. Saagraph.

WEBER M., 1971. *Économie et Société*. Paris, Plon.

Résumé

Cette contribution décrit et analyse la crise axiologique et politique de l'État camerounais. Elle part d'une mutation de fond qui s'opère dans le patrimoine idéologique et programmatique du pouvoir néopatrimonial camerounais : l'arrivée de Biya fait passer de l'État-démiurge et développeur d'Ahidjo à un État-démocratique fondé sur la « moralisation des comportements ». Cette contribution observe à l'œuvre les nouvelles technologies de domination orchestrées pour faire persévérer l'État, et qui s'inventent au quotidien par temps de disette, en tirant profit de la « civilisation des mœurs délictuelles » (corruption, tribalisme, insécurité publique, etc.). L'État camerounais n'est plus producteur des normes de la régulation de la société, et cela ne signifie pas sa propre fin comme État : au contraire, il régule la société en procédant à la gouvernementalisation des irrégularités existantes, en politisant la crise ambiante. L'innovation politique et axiologique peut attendre.

Mots-clefs : État, régime patrimonial, clientélisme, ethnicisation du politique.

Summary

The Basis and Use of the Political and Axiological Crisis of the Cameroonian State.

This article describes and analyses the axiological and political crisis of the Cameroonian State. Its starting-point is the fundamental transformation that took place in the ideological and programmatic heritage of the Cameroonian neo-patrimonial government: Biya's arrival led to a change from Ahidjo's demiurge and developer state to a democratic state based on « the raising of moral standards governing behaviour ». This article observes the new technologies of domination at work that are orchestrated in order to make the state persist, and which are invented on a daily basis in periods of shortage, taking advantage of the « civilisation of criminal mores » (corruption, tribalism, public insecurity, etc.). The Cameroonian state no longer produces norms to regulate the society, and this does not signify its own end as a state: on the contrary, it regulates the society through undertaking the governmentalisation of existing irregularities and politicizing the ambient crisis. Political and axiological innovation can wait.

Key-words: State, patrimonial regime, clientelism, ethnicization of politics.

* * *

À QUELLE NATION SE VOUER ?
Les représentations diversifiées de l'État
au Sud Kanara, Inde

Marine CARRIN* – Harald TAMBS-LYCHE**

Ces dernières années, l'anthropologie de l'État a évolué vers des perspectives nouvelles impliquant une critique des conceptions traditionnelles de l'État. Cette critique ne reprend pas la position de Radcliffe-Brown qui, on se souvient, caractérisait l'État comme « une illusion » (1940 : XXIII). Les études récentes concernant l'anthropologie de l'État n'acceptent pas non plus les approches communes à la philosophie et aux sciences politiques, où l'État figure comme un objet *sui generis*, avec toute la réification qu'implique l'identification d'une « institution ». Au lieu de poser comme objets l'appareil et l'idéologie étatiques, les recherches anthropologiques visent aujourd'hui à identifier « les processus étatiques », et l'enquête de terrain a souvent conduit les chercheurs à étudier ces processus tels qu'ils se donnent à voir au niveau local, où la population appréhende l'État à travers une série de restrictions et d'opportunités (Krohn-Hansen & Nustad, 2005 : 14). Ces enquêtes montrent que le domaine de l'État englobe des formes et des processus d'organisation très variés, tels les lois, les écoles, les

* LISST, Centre d'anthropologie sociale
UTM – Maison de la recherche, 31058 Toulouse
Courriel : marinecarrin@hotmail.fr

** Université de Picardie-Jules Verne
Chemin Thil, 80000 Amiens
Courriel : tambs@live.fr

routes, la fiscalité, qui renvoient à des processus étatiques dont les acteurs poursuivent des intérêts souvent contradictoires. Il s'agit ensuite d'analyser les images de l'État qui s'expriment dans les représentations et dans des registres de discours différents (Aretxaga, 2003 ; Shah, 2007). Selon ce type d'approche, l'État figure surtout comme une figure construite, donc idéologique (Abrams, 1988 ; Aretxaga, *op. cit.* ; Bayart, 1991 ; Das & Poole, 2004 ; Herzfeld, 1992 ; Kapferer, 1988 ; Krohn-Hansen & Nustad, *op. cit.* ; Nugent, 1997 ; Trouillot, 2001).

Nous proposons d'analyser ici trois modalités du discours local concernant l'État, tel que nous avons pu l'appréhender au cours des dix dernières années d'enquête menées dans le district du Sud Kanara (Karnataka, sud de l'Inde). Nous prendrons pour exemple deux castes, les Billava¹ et les Gauda Saraswat Brahmanes², qui se situent, respectivement, en bas et en haut de la hiérarchie des castes, et qui produisent des discours divergents concernant l'État, tandis qu'une troisième voix, celle du régionalisme, prétend unir plusieurs castes sous l'égide des Bunt³, anciens propriétaires terriens. Les constructions imaginaires de l'État reflètent les enjeux auxquels chacun des groupes est confronté et révèlent une conception malléable de l'État qui doit répondre aux aspirations des différents acteurs sociaux. Ainsi, le mouvement régionaliste tulu s'approprie les bénéfices que la Constitution réserve aux minorités culturelles en mettant en avant la langue tulu et la spécificité religieuse de la région qui s'articule autour du culte des *bhuta*, des « demi-dieux » qui diffère de l'hindouisme orthodoxe. Les Billava, caste subalterne, manipulent les dispositions mises en place par la politique de discrimination

¹ Les Billava collectaient autrefois le jus de palme pour en faire du vin qu'ils vendaient, une occupation jugée dégradante. Aujourd'hui, les Billava des campagnes possèdent souvent de petites plantations de noix de coco ou bien travaillent comme journaliers dans les plantations privées.

² Ces Brahmanes sont des commerçants et constituent la composante principale de la bourgeoisie au Sud Kanara.

³ Les Bunt sont une caste de guerriers, qui ont pris le contrôle des petites chefferies suite à l'appauvrissement des rois Jain aux XVI^e et XVII^e siècles.

positive pour les basses castes. Nous verrons également comment, au sommet de la hiérarchie, les Gauda Saraswat Brahmanes qui dominent le commerce de la région, revendiquent une idée de la nation consubstantielle à leur propre culture brahmanique. Nous allons montrer que ces discours mobilisent différentes images de l'État qui se donnent à voir à travers différents processus symboliques qui se révèlent porteurs de logiques identitaires. L'État reste, dans chacun des cas décrits, au centre des discours, même s'il ne s'agit pas du même État.

En Inde, pays démocratique où le débat politique est omniprésent, le discours local reflète les idéologies qui opposent, au niveau national, l'idée de la nation hindoue à celle de l'État « séculier » (Assayag, 2001 ; Heuzé & Selim, 1998). Une autre dimension concerne les débats autour du fédéralisme, où les revendications identitaires soutenues par des populations très diverses achoppent sur l'idéal d'une culture indienne unique (Kennedy, 2006). Un troisième ordre de discours concerne, enfin, le rôle de l'État par rapport à l'économie et la société civile dans le contexte du libéralisme mondial qui s'oppose au « socialisme indien » et à la planification nationale de l'époque de Nehru (Hansen & Jaffrelot, 1998).

La région et ses castes

Le Sud Kanara, région côtière du Sud-ouest de l'Inde, représente une enclave un peu particulière de l'État du Karnataka qui a été fondé en 1956⁴, époque du regroupement des États indiens selon des critères linguistiques. Mais cette politique a favorisé les langues majoritaires comprenant un grand nombre de locuteurs, tel le kannada, au détriment des langues minoritaires, tel le tulu, langue dravidienne parlée dans la région du Sud Kanara, qui s'est trouvé

⁴ L'État de Karnataka fut fondé en 1956 regroupant les locuteurs de langue kannada habitant l'état princier de Mysore, le Coorg, le district de Sud Kanara appartenant à l'État de Madras, le Nord Kanara qui faisait partie de l'État de Bombay, et certaines régions voisines de l'État de Hyderabad.

ainsi marginalisé. Bien que le tulu soit parlé par toutes les communautés qui se considèrent autochtones, il n'a pas de statut reconnu, car c'est le kannada, langue officielle du Karnataka, qui prévaut à l'école.

Au Karnataka, les communautés de locuteurs tulu constituent une enclave matrilineaire⁵ dans un contexte largement patrilinéaire. De même, le culte des *bhuta*⁶ qui structure la société tulu représente au niveau de l'hindouisme une forme d'anomalie, même s'il entretient des liens avec la religion brahmanique représentée dans les grands temples. Ce culte s'organise autour d'un panthéon original et ne requiert pas les services rituels des brahmanes mais fait appel à des médiums⁷ le plus souvent issus des basses castes, qui incarnent les *bhuta* lors d'épisodes oraculaires (Carrin, 1997, 2009). D'un point de vue historique, la région est composée d'anciennes chefferies qui, jusqu'au milieu du XV^e siècle, étaient lointainement rattachées à l'empire de Vijayanagar⁸. Aujourd'hui ces chefferies n'ont plus de pouvoir politique reconnu mais leur mémoire perdure à travers les rituels qui confortent la position des castes dominantes, les Jain⁹ et les Bunt¹⁰. Les premiers étaient

⁵ Sur la structure matrilineaire, cf. Claus (1971).

⁶ *Bhuta*, terme sanscrit signifie « ayant existé » et se traduit par « être ou élément ». Dans certains cas, les *bhuta* sont des êtres qui ont été déifiés après leur mort. Cf. Carrin (1998 : 248).

⁷ Le terme de médium utilisé par Claus (1979) évoque le caractère médiateur de ce possédé. Il existe trois classes de médiums professionnels qui sont originaires des basses castes.

⁸ L'empire de Vijayanagara formé au XIV^e siècle s'étendait sur le Karnataka actuel ainsi que sur des régions du Tamil Nadu et de l'Andhra Pradesh, jusqu'à sa chute, suite à la bataille de Talikota en 1565.

⁹ Les Jain représentent une ancienne aristocratie dans la région. Leur religion diffère de celle des Hindous car ils rendent un culte à des humains déifiés, les Tirthankara, dont Mahavira, le dernier, est considéré comme le fondateur du Jainisme. La communauté comprend deux sectes, les Svetambara au nord de l'Inde, et les Digambara « vêtus d'espace », ainsi appelés parce que leurs moines font vœu de rester nus. Ces derniers sont descendus du Nord de l'Inde, pour s'installer dans la région à une date disputée mais ils étaient bien établis au XII^e siècle (Bhat, 1975).

¹⁰ Les Bunt sont la caste dominante des campagnes au Sud Kanara.

souvent les rois jusqu'au XVII^e siècle, mais les seconds ont alors réussi à s'approprier des chefferies et à s'affirmer comme une communauté dominante. Toutefois, seuls les Jain sont intronisés comme des rois, un rite qui perdure de nos jours, alors que les chefs Bunt se contentent de porter des emblèmes royaux, tel le turban. Nous utilisons le terme chef, ici, pour désigner les notables des deux communautés à l'heure actuelle. Périphériques au noyau des castes tulu, mais très importants au niveau de l'économie, on trouve les Gauda Saraswat Brahmanes, ou GSB, qui, originaires de Goa, se voient traités comme des immigrés par les Tulu, bien qu'ils soient venus dans la région depuis le XIV^e siècle.

Les Jain et les Bunt mobilisent depuis des siècles une main-d'œuvre agricole recrutée parmi des castes qui étaient autrefois intouchables, tels les Billava. Mais aujourd'hui, en raison de différents facteurs, tels que l'accès à l'éducation des basses castes, la modernisation de certains secteurs industriels et les migrations des travailleurs dans les pays du Golf, cette région est marquée par une forte compétition entre les castes dont les élites sont désormais représentées dans les diverses assemblées.

Du point de vue religieux, la région regroupe des Jain, des Musulmans et des Hindous qui se divisent entre les tenants du culte local des *bhuta* qui incluent les Bunt et les Billava et ceux qui, à l'instar des Brahmanes GSB, pratiquent des rites brahmaniques dans les grands temples de la région. Revenons au culte des *bhuta* pour voir comment il peut fédérer les communautés de langue tulu au point d'exprimer le mouvement régionaliste tulu. Ce culte qui s'est développé sous le patronage des petites chefferies bunt, regroupe un système organisé de plus de deux cent divinités de niveau différent (chefferie, caste, village, lignée, maison) qui sont à la fois capables de protéger leurs dévots et de châtier ceux qui les offensent (Claus, 1979). Le culte des *bhuta* qui était tombé en désuétude au siècle dernier, connaît – depuis les années 1990 – un essor extraordinaire lié au mouvement régionaliste tulu. Retenons qu'un *bhuta* est défini par le lieu où son culte a été établi mais qu'une même figure peut être associée à des castes différentes. On distingue ainsi plusieurs classes de *bhutas* : tout d'abord, les *rajandaivas* qui sont censés

posséder un territoire qui correspond à l'extension de leur culte annuel ou *nema* qui célèbre la fonction royale et rassemble parfois des milliers de personnes (Brückner, 1995). Au cours de ces rituels, les *bhuta* sont considérés comme les véritables seigneurs des royaumes dont les chefs humains reçoivent le territoire en fief. Au cours des rites, les Jain et les Bunt agissent comme des donataires qui d'une part, jouissent du prestige des seigneurs et de l'autre, font face aux *bhuta* qui descendent en ce monde posséder des médiums de basse caste. L'épisode oraculaire permet au donataire de questionner le médium pour savoir si le *bhuta* est satisfait de la conduite des affaires dans la chefferie (Carrin, 1997). Les questions posées par le patron du rituel doivent exprimer les inquiétudes d'un souverain idéal qui se préoccupe de l'avenir de ses sujets. Quant aux réponses du *bhuta* qui s'expriment par la bouche du médium, elles doivent exprimer l'idée d'une justice divine car il est dit que les *bhuta* tiennent dans l'autre monde une cour de justice (Carrin & Tambs-Lyche, 2003). On peut d'ailleurs se demander si la recrudescence de la *nema* n'est pas liée à un questionnement sur la justice. En effet, le concept de justice du *bhuta* – qui n'a, bien sûr, rien à faire avec le système judiciaire de l'État – renvoie à l'idée d'une « vérité » (*satya*), sacralisée, plus juste que celui de l'État et non corrompue comme ce dernier. Contrairement aux Bunt qui s'inscrivent dans le mouvement régionaliste tulu, les Jain soutiennent une image de l'État qui correspond au royaume idéal de leur propre tradition¹¹.

Aujourd'hui, les donataires et patrons du rituel proposent des images de l'autorité qui, depuis les réformes foncières des années 1970, semblent anachroniques puisqu'ils ne sont plus les propriétaires des anciennes chefferies. Néanmoins, le rituel constitue un atout important pour les descendants des chefs qui cherchent à réaliser une carrière politique (Carrin & Tambs-Lyche, *op. cit.*). Ainsi, la *nema* sert souvent de tremplin aux candidats qui

¹¹ La tradition jain soutient une image du royaume idéal différent de celle des Hindous, car le souverain incarne des valeurs représentées par les renonçants jain. Sur ce point, voir Arai (1978) ; Carrin (à paraître).

se présentent en vue de l'élection aux assemblées législatives de l'État de Karnataka. Autrement dit, le rituel légitime à la fois les affinités que le candidat entretient avec le *bhuta* et le soutien qu'il apporte du même coup à la tradition régionale imprégnée par l'idée d'une justice alternative et divine. L'effort que font les anciens chefs pour contrôler les revendications régionalistes implique, en effet, une relation particulière à l'État, où ces notables peuvent, s'ils sont élus, monopoliser le lien entre la population locale et les autorités (Shah, 2007).

Le mouvement tulu et l'État pluriculturel

Dès ses débuts, le projet d'une nation indienne a dû faire face à la diversité culturelle du pays, et « l'unité dans la diversité » tant affichée par les autorités, aussi bien que par l'opinion publique en Inde, implique nécessairement une reconnaissance des différences culturelles. Mais ce constat ne résout pas le problème du découpage administratif, ni celui de la dévolution des pouvoirs aux différents groupes culturels. La réorganisation de l'Union indienne en États définis selon leur langue majoritaire, un processus qui s'est étalé jusqu'au début des années 1960, a laissé pour compte d'importantes minorités dont les revendications n'étaient pas satisfaites. Tel est le cas des populations de langue tulu qui ont érigé leurs demandes en mouvement identitaire à partir de 1975. Au Sud Kanara, en effet, les Tulu se considèrent comme la majorité, ce qui est vrai dans les campagnes, mais aussi comme les autochtones. Ce dernier statut leur confère, selon eux, un droit moral à faire prévaloir leurs revendications et les distingue des gens qu'ils considèrent comme des immigrés, tels les Gauda Saraswat Brahmanes. Le mouvement tulu possède donc les traits d'une revendication ethnique aussi bien que régionaliste. Il s'insère pourtant dans un discours mené par l'État, celui de créer des unités administratives qui correspondent aux clivages culturels et linguistiques. Cette politique menée dans l'ensemble du sous-continent a eu pour résultat de restructurer les États et de créer récemment le Jharkhand, le Chhattisgarh ou l'Uttaranchal (Carrin & Jaffrelot, 2000). Les revendications du

mouvement tulu représentent donc une image-miroir du discours étatique qui vise à prendre en considérations les minorités. Le mouvement tulu est principalement soutenu par les Bunt, les anciens chefs et propriétaires des terres, dont on a vu comment ils se servent du culte des *bhuta* pour affirmer, à la fois, leur spécificité culturelle et leur autorité sur la population « autochtone ».

Pourtant, ce mouvement ne fait pas l'unanimité parmi les habitants du Tulunadu « pays tulu ». D'une part, parce que pour les minorités venues d'ailleurs et qui parlent leur propre langue, le tulu n'est qu'un dialecte régional. C'est notamment le cas des immigrés venus des autres régions du Karnataka, qui soutiennent le statut du Kannada comme seule langue officielle de l'État, mais aussi pour les Gauda Saraswat Brahmanes, d'origine goanaise, qui, eux, parlent le konkani. Cette caste représente une bonne partie de la bourgeoisie de la région et domine l'économie et les finances. Nous allons montrer comment, en affichant leur statut de brahmanes, les membres de cette caste, loin de se rallier aux revendications régionalistes, soutiennent l'idée d'une nation hindoue.

Finalement, le mouvement tulu rencontre une opposition chez les basses castes, qui, en dépit de leur adhésion culturelle et émotionnelle au renouveau de la culture tulu, contestent l'emprise des Bunt, anciens propriétaires terriens, sur ce mouvement. Nous nous référons notamment aux Billava, qui constituaient autrefois la majorité des tenanciers dans les domaines quasiféodaux des Bunt. Libérés de leurs servitudes envers les Bunt, à la suite des réformes agraires des années 1970, les Billava représentent, aujourd'hui, une communauté qui monte dans la hiérarchie locale. En effet, les membres de cette caste revendiquent leur indépendance rituelle en affirmant la spécificité de leurs propres cultes. À la différence des Gauda Saraswat Brahmanes qui se représentent en tant qu'élite au sein de l'État-nation, les Billava poursuivent une lutte menée, ailleurs en Inde, par des basses castes et cherchent à promouvoir un État-providence capable d'agir en faveur des basses castes comme le préconisait le leader intouchable Ambedkar (Jahoul, 2004 ; Narayan, 2001).

Les revendications d'une basse caste

En bref, même si les Billava ont bénéficié de la redistribution des terres et ont eu accès à l'éducation dès les années 1840 grâce aux missionnaires de Bâle, nous allons voir qu'ils ont intériorisé différentes images de l'État qui renvoient aux contradictions que connaît aujourd'hui la société tulu.

Les Billava composent plus de 80% de la population agricole du Sud Kanara. Anciens intouchables, ils sont aujourd'hui classés comme OBC (Other Backward Classes) par le gouvernement indien en raison de la politique de discrimination positive qui, depuis l'indépendance, vise à rectifier les inégalités accumulées entre les citoyens (Carrin & Jaffrelot, *op. cit.*). Cette politique consiste à ouvrir des quotas pour les OBC dans les domaines de l'éducation, de la fonction publique et en termes des sièges réservés aux élections. Ainsi, tandis que les Bunt ou les Jain essaient de contrôler la société rurale, les Billava qui travaillent toujours pour les Bunt essaient d'affirmer leur identité en revendiquant leur accès à la représentativité politique.

Toutefois, cette communauté autrefois stigmatisée, est aujourd'hui en voie d'ascension sociale et entre ainsi en compétition avec les Bunt que les Billava considéraient auparavant comme leurs seigneurs. D'un point de vue historique, l'actuel district du Sud Kanara couvre d'anciennes chefferies où le chef avait toute autorité sur les Billava archers et médecins des rois tulu. Jusque vers les années 1880, un système de servage maintenait les Billava comme travailleurs sur les plantations des Bunt ou des rois jain. Outre les Billava, les castes matrilineaires tulu comprenaient d'autres basses castes, tels les pêcheurs Moghavera, les Moger ou les Koraga également intouchables.

Les communautés de langue tulu forment un système social relativement dense où certains liens d'allégeance se maintiennent dans l'Inde républicaine car les images anciennes des royaumes sont activées lors de rituels comme la *nema* qui s'avèrent de nos jours dispendieux. Dans certains cas, les conflits qui opposent les travailleurs billava aux Bunt qui souvent occupent des positions

importantes dans l'économie moderne (business, professions libérales) transparaissent dans le dialogue qui oppose le patron au médium qui se fait le porte-parole des opprimés. Ainsi, en 1993 et en 2000, nous avons observé des grèves qui s'achevaient par des négociations au cours desquelles les travailleurs acceptaient de jurer sur l'épée du *bhuta* qu'ils reprendraient le travail, après que le patron ait accepté d'augmenter leur salaire. Significativement, nous avons souvent noté que les gens disent que le *bhuta* « parle comme un syndicat ».

Dans de nombreux cas, les gens des castes dominantes et surtout les Bunt, se plaisent à jouer leur rôle de patron du rituel comme s'ils étaient encore des chefs féodaux. On dit couramment en pays tulu que les Bunt se servent du culte des *bhuta* pour asseoir leur carrière politique. Certes, pouvoir offrir un rituel grandiose permet de se faire connaître, notamment en période de campagne électorale. Ce schéma concerne les *bhuta* royaux mais il existe aussi des *bhuta* ordinaires, liés aux basses castes, qui peuvent avoir une origine humaine. Parfois, ces *bhuta* ont combattu l'injustice avant de mourir d'une façon héroïque et être déifiés après leur mort (Carrin, 1999). C'est le cas de Koti et Chennaya, deux frères jumeaux Billava, qui, selon le poème épique, sont recueillis par un roi qui veut faire d'eux ses héritiers. Mais le ministre de ce dernier rêve de faire accéder ses fils au trône. Ces derniers se montrent mauvais joueurs envers Koti et Chennaya qui les battent pour leur donner une leçon. Plus tard, les deux frères demandent au ministre de leur donner de la terre, ce qu'il refuse en alléguant leur bas statut. Ils tuent alors le ministre et s'enfuient poursuivis par les fils de ce dernier. Finalement, le roi, qui les avait suivis, blesse Koti d'une flèche et de désespoir Chennaya se fracasse le crâne sur un rocher. Les Billava soulignent l'infamie du roi qui tue, par surprise, son fils adoptif. Les légendes tulu fondées sur des poèmes épiques mettent en scène un discours prônant les valeurs de l'autochtonie et de la justice sociale. Cette critique violente vise à montrer à l'auditoire que ce sont souvent des tyrans et des lâches qui détiennent le pouvoir politique. Dans les poèmes épiques mis en scène lors des épisodes rituels, le couple de jumeaux exprime, au

contraire, la solidarité des germains et de la famille matrilinéaire. La gémellité, un concept central à la culture tulu, s'oppose à la corruption politique représentée par le roi et le ministre (Carrin, 2006).

Koti et Chennaya sont devenus des *bhuta* après leur mort. Surtout, ils représentent les champions de cette caste car ils ont contribué à inspirer un renouveau religieux qui permet aujourd'hui aux Billava de déclarer que les deux jumeaux sont leurs seuls dieux, auxquels ils ont consacré près de quatre cent sanctuaires dont ils gardent jalousement le monopole. Sans entrer ici dans le détail des pratiques religieuses, il faut souligner que de nombreux Billava se refusent désormais à entrer dans les temples des hautes castes dont ils ont pourtant réclamé l'accès au début du vingtième siècle. Cette situation résulte de deux autres influences : celle des missionnaires de Bâle inspirés par l'idéologie piétiste venue d'Europe qui s'établirent à Mangalore en 1834, et celle d'un mouvement prosélyte hindou inspiré par une figure religieuse venue du Kerala, guru Narayan.

Guru Narayan qui avait déjà rassemblé un grand nombre d'adeptes parmi les Izhava (Osella & Osella, 2000) équivalents kéralais des Billava, vint prêcher à Mangalore en 1915. Certains Billava qui s'étaient convertis au christianisme rejoignirent alors l'hindouisme. Narayan Guru repensa la relation des Billava au système des castes et décida de réformer sa culture d'origine, combattant les stigmates pour permettre la mobilité sociale. C'est pourquoi, il demanda à ses disciples d'abandonner leur profession jugée impure (collecte et vente du vin de palme) pour se lancer dans la culture et le commerce des noix de coco. Ce guru fonda des temples et y développa une forme de culte purifié¹² (sans sacrifice animal). Il persuada les Billava de lutter contre le concept

¹² Narayan Guru fonda un temple shivaïte à Aruvippuram au Kerala pour permettre aux Izhava et aux Billava d'avoir accès aux divinités sanskritisées. Puis, il fit construire un temple du même style à Kudroli à Mangalore, dans les années 1930.

d'intouchabilité et inscrit cette lutte dans les objectifs du parti du Congrès au Kerala en 1924 (Osella & Osella, *op. cit.* : 157).

Cette réforme allait mettre un terme au stigmatisme dont souffraient les Billava auxquels il était interdit d'entrer dans les temples hindous. Après l'Indépendance, les Billava qui s'étaient établis à Bombay où ils avaient formé une diaspora décidèrent d'affirmer leur identité. Contrairement à d'autres castes intouchables, ils ne cherchèrent pas d'emblée à se faire reconnaître comme groupe ayant droit à la discrimination positive, mais ils réussirent à obtenir le statut d'OBC dans les années 1970. Cependant, l'élite billava publiait des journaux depuis l'entre-deux-guerres, époque à laquelle ils ont commencé à réinventer leurs traditions en remettant à l'honneur les deux héros épiques, les jumeaux Koti et Chennaya. Les sanctuaires (*garodis*) dédiés à Koti et Chennaya sont devenus des centres d'éducation pour les membres de la caste qui y pratiquent des arts martiaux. Les Billava regroupés en associations de caste entendent contrôler l'activité des *garodis* qui, dans certains cas, appartiennent aux Bunt, ce qui génère des conflits. À ce titre, on note que les Billava, pour se libérer de l'autorité des Bunt, ont fait enregistrer les *garodis* comme étant des lieux de culte publics. Cette démarche leur permet souvent de dominer le comité des sanctuaires dont les membres sont nommés par les fonctionnaires de l'État.

La réinvention des *garodis* comme lieux de culte par la communauté billava opère une véritable réforme rituelle. Cette réinvention concerne également les lieux où les deux jumeaux ont grandi, la clairière où ils ont livré leur dernier combat et leurs tombes qui sont devenus des sites de pèlerinage. Des écrivains et des poètes tulu ont été particulièrement actifs dans ce mouvement. Citons Babu Amin qui a composé un poème épique racontant la vie des deux héros dans une langue plus simple que le tulu du XVIII^e siècle dans lequel sont transmis oralement les poèmes épiques. Cet écrivain a prôné la valeur de l'éducation et a lutté toute sa vie contre les hautes castes et leurs privilèges. Il s'est particulièrement attaqué à l'alcoolisme qui stigmatise sa communauté aux yeux des hautes castes. Son travail littéraire vise à montrer la pertinence

d'une culture billava qui ne reposerait pas sur les valeurs de pureté défendues par les hautes castes et qui peut s'affranchir de l'autorité des temples. Babu Amin a popularisé les rites de passage tels qu'on les célèbre aujourd'hui dans les *garodis*. Ce poète, devenu le chantre de sa communauté, n'a pas été admis à l'académie tulu dominée par les écrivains de haute caste. Son œuvre a néanmoins inspiré d'autres initiatives, telle celle de l'Adi-Udupi Centre, une association billava qui milite pour la restauration des *garodis*. Le siège de cette association est à la fois un centre culturel et un sanctuaire dédié aux héros. Les fondateurs de l'association sont actifs sur le plan politique, car ils soumettent des propositions aux cent huit associations de castes qui financent des établissements scolaires et des centres d'aide aux travailleurs. Cette association a également créé un réseau de banques. S'affirmant sur le front culturel, l'association Adi-Udupi a ouvert un écomusée destiné à montrer la culture billava, un projet qui a été inauguré par le ministre de la Culture du Karnataka et par le ministre du Travail qui est lui-même billava.

L'élite billava a fourni une génération de politiciens qui généralement adhèrent au parti du Congrès. Ainsi, Mr Poojari, un historien qui a fondé un autre écomusée de la culture tulu me disait qu'« il est difficile d'avoir le soutien de l'État pour des projets séculiers, tel un musée car, dans cette région, les Bunt drainent l'argent de l'État pour financer des fêtes religieuses et se mettre en avant en tant que patrons du rituel ».

Cette remarque s'applique à certaines personnalités qui exercent une véritable emprise sur les masses. Les leaders billava, comme le ministre Sorake, défendent l'éthique nehruvienne et progressiste mais ils veillent à ne pas heurter la sensibilité billava et respectent donc le culte des *garodis*. Pour les Billavas non lettrés, les politiciens qui défendent des idéaux séculiers sont aussi courageux que leurs héros de caste, Koti et Chennaya, dont ils suivent l'exemple en s'attaquant à l'injustice.

Néanmoins, les conflits qui opposent les travailleurs billava à leurs élites enrichies sont le plus souvent réglés dans les *garodis* et il incombe au médium de trancher dans le vif des passions pour

départager les opposants. La solution oraculaire n'est pas perçue comme entrant en contradiction avec les principes de la démocratie. Comme me le dit Jaya Shankar, juriste et président de l'organisation paysanne du Congrès de la région : « la voix du médium vient du peuple car lorsque ce dernier entre en transes, il est influencé par les pensées de l'assistance, il n'y a donc pas de contradiction entre la possession médiumnique et l'expression démocratique ».

Le culte des héros ne renverse pas la hiérarchie et lors des rituels, les médiums de Koti et Chennai interviennent souvent juste après ceux des *bhuta* royaux. Cette inscription dans le temps et dans la géographie des sanctuaires consacrés aux *bhuta* semble affirmer la complémentarité des différentes castes tulu, conçues comme un seul corps dans l'ancienne médecine (Carrin, 2008). Toutefois, certains Billava s'identifient à l'hindouisme, une identification qui les incite alors à rejoindre les nationalistes hindous et à soutenir les émules d'un État hindou.

Il ressort de tout ceci que certains clivages subsistent au sein de la communauté billava : ainsi, tandis que les ouvriers ou travailleurs agricoles soutiennent leurs représentants et l'activité militante de leurs associations, les Billava enrichis revenus de Bombay essaient de se constituer un réseau de clients parmi les membres de la caste. Mais ils rencontrent plus de résistance encore que les anciens seigneurs de la part des autres membres de la communauté, lorsqu'ils veulent « jouer les patrons » et, surtout reprendre le contrôle des *garodis* en finançant par exemple leur restauration¹³. Ceci signifie, sans aucun doute, que les anciennes hiérarchies parviennent davantage à s'imposer dans un monde où le religieux permet de créer des rapports de domination. Il existe pourtant des cas où l'ensemble des basses castes met en cause les patrons du rituel. Dans une occasion, le médium d'un culte royal a

¹³ Notons que l'association Billava adi-Udupi a publié un livre en Kannada, *Baidya Darshana* qui est consacré à l'ensemble des *garodis* de la région et aux règles architecturales qui doivent prendre en compte certaines valeurs religieuses pour leur restauration.

singé le patron du rituel, un banquier, qui n'avait pas voulu se déranger pour honorer le *bhuta* royal. Cette mise en scène montrant le banquier en train de dormir sur son argent a suffi pour que des milliers de personnes sabotent le rituel rejetant l'image du pouvoir qu'il contribuait à renouveler.

Citons un dernier exemple pour montrer comment les Billava tentent de conquérir un territoire politique en se fondant, une fois de plus, sur le religieux. En 2005, le rite célébré en l'honneur de Koti et Chennaya dans le *garodi* rénové de Mangalore a pris une ampleur considérable, rassemblant des personnalités politiques billava, des intellectuels et une foule fervente de centaines de milliers de personnes. Les forces de l'ordre craignaient l'émeute car les banderoles affichaient « gloire à Koti et Chennaya, et aux Billava, que ceux qui étaient autrefois soumis se lèvent ! » Le service d'ordre des organisateurs a réussi à maintenir la foule silencieuse qui continuait à affluer dans le *garodi* pour rendre hommage aux héros de la caste qui cette nuit-là étaient incarnés par deux médiums célèbres. Les médiums n'ont pas fait de déclaration intempestive lors de l'oracle, pendant lequel des milliers de personnes attendaient le souffle coupé : ils ont adressé un geste d'hommage aux deux ministres billava. L'émotion était à son comble. Selon nos informateurs, cette ferveur confirmait que Koti et Chennaya, par l'intermédiaire de l'oracle, avaient renouvelé leur soutien aux politiciens billava qui devaient incarner leur courage. Dans ce cas, le rituel visait à légitimer les résultats des élections et à affirmer que ces élus n'étaient pas des politiciens ordinaires mais des figures qui avaient reçu de la communauté entière un mandat extraordinaire : le lendemain, le journal tenu par l'association de caste billava affirmait en première page : « Il faut maintenant compter avec les Billava, principale force de travail de la région ». Le jour même, un ami brahmane me dit « vous êtes allée à ce show business, ils font vraiment n'importe quoi ! » Mais les quotidiens locaux affichaient « il faut désormais compter avec les OBC » reprenant l'étiquette officielle par laquelle le gouvernement désigne les Billava.

Honorer publiquement les ministres billava comme des héros s'inscrivant dans la tradition renvoie à une méthode éprouvée par tous les partis politiques en Inde. Pour nos informateurs, ce rituel qui est autant politique que religieux ne met pas en péril les valeurs de la démocratie et du sécularisme. Bien au contraire, il leur permet d'adhérer à une image plus unifiée de la nation : un État dont on attend plus de justice sociale mais sur lequel on a peu d'illusions, car on sait que les groupes dominants réussissent à s'interposer. Néanmoins, l'honneur rendu aux élus de la caste témoigne d'une certaine confiance en la démocratie à laquelle les Billava entendent bien participer.

Un mois plus tard, forts de ce succès, les membres de l'association Adi-dupi invitèrent le ministre des Affaires culturelles du Karnataka, membre du parti du Congrès, pour inaugurer leur musée en présence des anciens ministres et membres du parlement billava, dont les discours soulignèrent la nécessité de renforcer l'aide à l'éducation pour les basses castes et de développer une politique culturelle visant à les débarrasser des stigmates accumulés au cours des générations passées. Au cours de cette manifestation, deux acteurs de cinéma, qui avaient incarné à l'écran Koti et Chennai, furent vivement acclamés car ils venaient exprimer dans l'arène républicaine la ferveur émotionnelle que d'ordinaire, les médiums expriment dans les sanctuaires. Et, réciproquement, la ministre de la Culture fut invitée à participer à une prière dédiée à Koti et Chennai, un geste qui, pour les Billava, contribuait à sacrifier l'ensemble de la manifestation.

Toutefois, ceux qui parmi les Billava et les autres basses castes se comportent comme les clients des hautes castes ne s'inscrivent pas de la même façon dans cette assertion identitaire. En d'autres termes, le mouvement billava exprime les voix des castes opprimées et va se positionner d'une manière particulière dans les revendications du régionalisme tulu. Paradoxalement, les Bunt ne peuvent militer pour l'identité tulu sans tenir compte des Billava qui représentent, rappelons-le, plus de 80% de la population rurale.

Les Gauda Saraswat Brahmanes et la nation hindoue

Les Gauda Saraswat Brahmanes, ou les GSB, constituent le plus important groupe de marchands au Sud Kanara (Tambis-Lyche, *sous presse*). Ils se disent originaires de la vallée de Saraswati. Des recherches récentes tendent à reconnaître l'existence de cette rivière, aujourd'hui disparue, qui aurait traversé l'actuel désert du Thar pour déboucher au Gujarat, tout près de Dwarka, la ville de Krishna, comme certains GSB le soulignent. Les archéologues indiens ont trouvé, en effet, un grand nombre de vestiges de l'ancienne civilisation de l'Indus le long des rives de cette rivière asséchée depuis 1500 avant J.-C. Pour les GSB, ces recherches confirment leurs prétentions de descendre d'une des plus anciennes communautés brahmanes de l'Inde. Ils sont finalement arrivés à Goa dont ils dominaient la partie centrale à l'arrivée des Portugais. Dans l'espace colonisé par les GSB, les champs divisés en carrés d'une seule et même taille témoignent selon nos informateurs de l'organisation spécifique de leur exploitation communautaire.

Si leur mythe d'origine, lié à celui de la rivière Saraswati, établit les GSB comme l'une des communautés brahmanes les plus anciennes de l'Inde, l'histoire de leur relation aux Portugais scelle leur image de défenseurs de l'hindouisme. À Goa, les Portugais auraient détruit, lors des XVI^e et XVII^e siècles, quelques 250 temples hindous appartenant pour la plupart aux GSB, dont les ancêtres ont, selon mes informateurs, préféré la fuite. C'est vrai, disent-ils, qu'une partie de leur caste s'est convertie au christianisme pour devenir, en effet, l'une des communautés catholiques les plus importantes de l'Inde. On doit remarquer, également, que les GSB continuent de dominer certains secteurs de l'économie de Goa, jusqu'à l'effondrement du commerce goanais vers la fin de XVIII^e siècle. En effet, les émigrés monopolisent surtout l'exportation de riz depuis le Sud Kanara vers Goa, ce qui implique que l'émigration ait pu être motivée aussi bien par des raisons économiques que religieuses. Cependant la tradition orale des GSB affirme leur opposition aux Portugais et fait d'eux les véritables défenseurs de l'hindouisme. Plus tard, quand les

Britanniques ont conquis la région du Sud Kanara en 1800, les GSB y dominaient toujours le commerce.

Les GSB, comme d'autres brahmanes du Nord, se considèrent comme supérieurs aux brahmanes dravidiens qui les ont précédés dans la région. Les GSB se pensent donc comme les missionnaires de la vraie culture brahmanique – voire panindienne – au Sud Kanara, ce pays dominé par les cultes « barbares » des *bhuta*. Les GSB font souvent référence à cet héritage qui les lie à une idée brahmanique de la nation hindoue. À la venue des Britanniques, cette identification s'ajoute à celle de lettrés – notion inséparable de l'identité brahmane – adeptes d'un capitalisme adapté à la situation coloniale. Les GSB deviennent donc les missionnaires du progrès, autre projet repris par l'État indien et sont fiers d'avoir modernisé cette région éloignée de Madras, centre de l'administration. On connaît, dans d'autres régions du monde, cette autodéfinition de la bourgeoisie comme agent de modernisation. En cela, les GSB n'ont d'autres concurrents que les catholiques, dont les familles les plus importantes sont d'ailleurs celles des GSB convertis.

Un historien marxiste de la région a caractérisé les GSB comme typiques de la « bourgeoisie compradore » pendant la colonisation britannique (Saki, 1998). On peut se méfier de ce terme, mais il reste que les GSB s'insèrent parfaitement comme intermédiaires entre le pouvoir colonial et le reste de la population. Ils ne sont pas seulement les marchands les plus importants au Kanara, mais ils sont aussi prêteurs sur gages. Ce dernier rôle cristallise sur eux la rancœur des populations locales, comme le soulignent les missionnaires protestants vers 1900 (Fischer, 1906). Dans leurs efforts acharnés pour convertir la population, les missionnaires exagèrent peut-être la haine des Tulu envers les GSB. Toutefois, le ressentiment des basses castes comme les Billava envers les GSB, explique en partie pourquoi ces derniers sont toujours caractérisés par les Tulu comme des étrangers. Face à cette opposition, les marchands brahmanes se sont identifiés avec la *pax britannica* protégeant l'ordre établi et donc leurs privilèges et richesse, tout comme ils s'identifient aujourd'hui à l'État indien. Les marchands konkani minoritaires dans la région – ils ne sont

parfois représentés que par une seule famille au niveau du village – dépendent en effet d'un État fort, capable d'assurer leur protection.

De nos jours, les banques ont remplacé le prêteur sur gages dans le Kanara et cette transformation est largement l'œuvre des GSB. Les deux banques les plus importantes de la région¹⁴ – qui sont aussi des institutions d'envergure à l'échelle indienne – ont été fondées par des GSB qui en dominent encore la direction. Une troisième banque importante, fondée par un musulman¹⁵, passe sous le contrôle des GSB quand le fondateur fait faillite dans les années 1920. L'un de nos informateurs de la caste des pêcheurs, Moghavera, nous a parlé de l'emprise des fonctionnaires GSB qui monopolisent les promotions du personnel dans ces banques, une situation qui l'a transformé en syndicaliste actif. D'autres banques locales ont d'ailleurs été fondées par d'autres castes pour échapper à la domination des GSB. Il faut ajouter que les établissements d'éducation privés sont plus importants au Sud Kanara que dans tout autre district de l'Inde, et que les GSB possèdent aujourd'hui un ensemble impressionnant d'institutions parmi lesquelles une université de renom attirant une clientèle internationale. Cet ensemble est l'œuvre d'une seule famille, les Tonse Pai, qui ont aussi fondé la Syndicate Bank (Menefee, 1984 ; Kamath, 1983). Les Pai ont aussi créé autour de « leur » université une ville nouvelle, Manipal, qui héberge également un complexe hospitalier.

La dominance GSB s'exerce donc à travers une série d'activités, qui relèvent des secteurs de l'éducation, la santé, ou de la planification d'une ville, qui, selon Nustad (2005), correspondent à des processus étatiques. Ces activités ne signifient pas forcément un rapprochement avec l'État, mais soulignent plutôt des carences étatiques, en établissant des institutions qui font concurrence à celles du secteur public. Par exemple, dans les années 1950, lorsque l'Inde était en manque de médecins, TMA. Pai s'étonnait de connaître de nombreux jeunes capables d'étudier la médecine mais qui devaient y renoncer en faveur des étudiants de basses castes en

¹⁴ La Syndicate Bank et la Bank of Canara.

¹⁵ Corporation Bank.

raison de la politique des quotas. Il décida donc de prendre en charge la fonction étatique de l'éducation, et fonda une faculté privée de médecine, sans craindre d'affronter les autorités qui ne voyaient pas d'un bon œil la fondation de nouveaux établissements privés (Menefee, 1984 ; Kamath, 1983 ; Tambs-Lyche, *sous presse*). De fait, l'œuvre d'éducation des Pai s'est heurtée plusieurs fois au scepticisme des Nehruviens envers l'enseignement privé. Cette dernière s'oppose à la discrimination positive des basses castes institutionnalisée par l'État indien et, plus encore, par l'État de Karnataka.

Dans de tels cas, les GSB, en tant que bourgeoisie puissante, s'engagent en effet directement dans les processus étatiques démontrant que les institutions privées peuvent s'avérer plus performantes que l'État. Cette contribution à la tâche étatique implique, néanmoins, qu'une partie des activités telles l'éducation et la santé échappent aux décisions politiques prises par les élus et le gouvernement, ce qui constitue une dilution du pouvoir de l'État. S'intégrant à l'effort national dans des secteurs importants, l'engagement des Pai et d'autres familles GSB puissantes leur confère une légitimité dans un contexte idéologique où la nation prime sur l'État.

Pendant notre séjour au Sud Kanara, notre fille étudiait dans l'une des écoles de la famille Pai. La fête annuelle de l'école était l'occasion de déployer l'idée de la nation indienne sur plusieurs registres. Dans des pièces de théâtre créées par les élèves, on voyait les dieux et les sages de la tradition brahmanique produire un message moral qui s'achevait par l'affichage du drapeau indien et la récitation de l'hymne national. D'autres parties du programme montrent les danses et les costumes des différentes parties de l'Inde, tandis qu'un chant affirme l'unité nationale¹⁶. La famille Pai et la direction de la Syndicate Bank organisent également dans la salle de fêtes de la banque des concerts de musique classique indienne, autre élément de la culture nationale. La banque soutient aussi les

¹⁶ Des observations similaires ont été faites par Beneï (2008) au Maharashtra.

temples brahmaniques de la région, et nous avons souvent été invités à des rituels où la banque affichait sa qualité de donateur.

La culture régionale n'est pourtant pas oubliée. L'empire Pai a fondé sa propre académie de Yakshagana où l'on enseigne cet art théâtral dansé propre à la région de Sud Kanara, où figurent des rois et d'autres figures humaines mais aussi les dieux hindous. Ces activités de mécénat suscitent néanmoins le débat. Des intellectuels de basse caste, tel l'écrivain billava Babu Amin, que nous avons déjà présenté, affirment que les Brahmanes sont en train de détruire la tradition du Yakshagana en la « brahmanisant ». Babu Amin reproche aux Brahmanes d'exagérer les liens que ce théâtre tulu entretient avec le *Natyashastra* – les écrits classiques sanskrits qui concernent le théâtre et la danse – en niant le caractère autochtone du Yakshagana. On voit au travers de ces exemples comment les GSB agissent en tant que « missionnaires » de la culture brahmanique et panindienne. Mais leur rôle ne se limite pas au patronage des arts et des rites, il implique également un engagement politique.

Si les commerçants de l'époque coloniale se contentaient de la protection de l'État, leurs descendants choisissent de s'engager dans la politique. Plusieurs GSB participent au mouvement pour l'indépendance et sont actifs dans le Congrès. Mais dès les années 1930/1940, on assiste à une radicalisation des GSB : les activités antibritanniques de Subhash Chandra Bose inspirent la jeunesse¹⁷ et, dans les premières années de l'indépendance, beaucoup de GSB se rapprochent du RSS, l'organisation nationaliste de droite qui prône le caractère hindou de la nation indienne (Jaffrelot, 1993). En 1950, quand Nehru interdit cette organisation tenue responsable de l'assassinat de Gandhi, un nombre important de GSB sont

¹⁷ Kamath (1983) discute ce tournant, que l'un de nos informateurs décrit ainsi : « la politique de Gandhi était bonne pour les années trente, mais ne correspondait plus aux exigences des années quarante ». Kothari, le doyen des politologues indiens, fait des commentaires semblables dans son autobiographie (2002).

emprisonnés. « Nous étions tous partisans du RSS à cette époque » affirme l'un de nos informateurs.

Néanmoins, par la suite, les GSB ont continué de soutenir le Congrès et un membre de la famille des Pai de Manipal s'est engagé activement dans le parti. En 1948, le gouvernement de l'Inde a établi un comité pour décider où fonder un nouveau port sur la côte Ouest, entre Goa et Kerala. Malpe, un village de pêcheurs situé à six kilomètres d'Udupi, le siège de la Syndicate Bank, représentait l'une des possibilités. T.A. Pai, cadet de la famille et vice-président de la banque, fit alors campagne pour que le gouvernement retienne Malpe comme nouveau port. Mais finalement, Mangalore où Srinivas Mallya, un autre GSB, avait mené campagne, l'emporta sur Malpe. La lutte pour construire le nouveau port – qui impliquait des enjeux importants pour le commerce – a effectivement marqué l'entrée des GSB en politique.

T.A. Pai devint ensuite ministre dans le gouvernement d'Indira Gandhi dans les années 1970. On ignore à quel point les GSB soutenaient T.A. Pai à cette époque, mais nos entretiens indiquent que le virage de la caste – de l'extrême droite représentée par le RSS vers la gauche « socialiste » – n'était pas dû à des changements fondamentaux dans l'idéologie politique des GSB. En effet, l'État du Karnataka met en place, à cette époque, une forte politique de quotas en faveur des « autres castes arriérées » (OBC). On a déjà vu que les GSB s'opposent généralement à cette politique. C'est également le cas d'Indira Gandhi qui revendique un État central fort face à l'autonomie des États fédéraux. Or, la politique des quotas provoque au début des années 1970 des conflits constants entre le centre et les États. La politique d'Indira Gandhi représente alors, pour les GSB, le seul recours possible contre la discrimination positive. De plus, Indira, comme les GSB, prône la prééminence de l'État-nation. Elle fait en effet appel au nationalisme renforcé par la victoire de la guerre contre le Pakistan en 1970, qui crée le Bangladesh indépendant et renforce la dominance indienne en Asie du Sud. Cette guerre a bien reçu le soutien des GSB, dont les grandes familles se sont illustrées par des donations d'or et d'argent (Tambs-Lyche, à *paraître*). Plus que la

division droite/gauche, c'est donc le soutien à un État-nation fort qui paraît caractériser la position politique de la caste.

La coupure avec le parti du Congrès devient définitive dans les années 1980, quand ce dernier change de politique en soutenant la discrimination positive en faveur des OBC. L'une de nos informatrices affirme de façon catégorique que le Congrès a perdu son soutien chez les GSB dès que le parti a endossé la politique des quotas. Elle a probablement raison. Dès lors, les GSB constituent le soutien principal du BJP – parti caractérisé comme « fondamentaliste hindou » – au Sud Kanara¹⁸. Pour les GSB, s'identifier à un parti qui affiche ouvertement son allégeance à la nation hindoue exprime leur volonté de se déclarer les protagonistes de l'hindouisme brahmanique dans une région où ce type d'orthodoxie reste minoritaire. On connaît le soutien enthousiaste que d'autres groupes de Brahmanes en Inde, tels que les villageois du Tamil Nadu¹⁹ décrit par Mines (2002), ont apporté au BJP.

Au Sud Kanara, la situation des GSB a été plus ambiguë car, contrairement à la situation qui prévaut au Tamil Nadu, l'indépendance n'a pas nui à leur hégémonie économique. Avec la puissance croissante des OBC due à la politique des quotas, le choix de soutenir le BJP, le parti le plus nettement opposé à cette politique, paraît tout à fait logique.

Sous les Britanniques, les GSB voient donc l'État à l'image du bon roi protecteur du commerce et de la propriété privée, auquel la

¹⁸ Pour le BJP et son histoire, voir Jaffrelot (1993) ; Hansen & Jaffrelot (*op. cit.*). Mangalore est en effet l'une des premières circonscriptions à envoyer un député BJP en 1991 (le candidat du Congrès battu est précisément le politicien billava Janardhan Poojari) et en 1996, le parti perd les élections à Udupi (également au Sud Kanara) pour seulement 0,4% des votes. Le Sud Kanara, comme les GSB, reste l'un des bastions principaux du parti au Karnataka (Manor, 1998 : 173, 200).

¹⁹ Au Tamil Nadu, la position politique des Brahmanes s'explique par la politique anti-brahmane de la région qui, depuis l'indépendance de l'Inde, a dépouillé la caste de ses privilèges et avantages traditionnels. Il est assez logique, donc, que les Brahmanes du Tamil Nadu se tournent vers l'État-nation, qui d'après eux devait veiller sur l'ordre traditionnel tel les rois d'autrefois.

communauté donne, en retour, son engagement pour le « progrès »²⁰. Cette image se complique après l'indépendance car le nouvel État indien s'investit dans la planification socialiste qui nuit aux intérêts des commerçants²¹. La stratégie des Tonse Pai, qui investit dans le domaine géré normalement par les pouvoirs publics et leur fait concurrence, constitue ainsi une réponse efficace à la politique étatique. Dès les années 1980 pourtant, la seule marge d'action pour contrer la tendance croissante de l'État à soutenir des groupes subalternes, consiste pour les GSB à joindre le parti d'opposition, le BJP. Ils partagent avec les émules de ce parti l'idéologie d'un marché libre ainsi que la demande d'un État fort capable de défendre la bourgeoisie et les Brahmanes, dans un ordre hiérarchique marqué par le prestige de l'hindouisme orthodoxe.

Conclusion

Au Sud Kanara, plusieurs images de l'État reflètent différents modes d'engagement dans les processus étatiques. Comme le montrent Das et Poole (*op. cit.*), l'État n'est pas un objet fixe et c'est la raison pour laquelle les images que les communautés en produisent ont des effets réels. Nous avons montré que les Billava d'une part, et les GSB de l'autre, s'inscrivaient dans des stratégies opposées pour exister en tant que communautés, mais aussi pour exercer une influence sur les logiques sociales que l'État va soutenir.

Souvent, les Billava disent des GSB et des hautes castes en général « ils nous haïssent ». Pourtant, malgré cette déclaration, nous trouvons parfois des amitiés inattendues entre les membres de ces communautés. Ainsi, Mr Borkar un Brahmane Konkani, agent immobilier rend parfois visite au poète billava Babu Amin car tous deux ont été à l'école ensemble. Babu Amin ne se gêne pas pour

²⁰ Pour cette image du bon roi, voir Brimmes (2000) ; Dirks (1987).

²¹ Il s'agit ici surtout de la petite bourgeoisie locale qui dépend du libre marché, et non des grandes maisons capitalistes comme les Tata ou les Birla, qui forgent des alliances lucratives avec l'État (Tambs-Lyche, *sous presse*).

critiquer les Brahmanes en présence de Mr Borkar qui sourit poliment et déclare être l'un des admirateurs du poète. La fréquentation d'une même école et le fait d'avoir habité le même quartier a suffi à créer un lien entre ces hommes que tout sépare, mais qui, tous deux, admettent « partager des valeurs démocratiques » qui, visiblement, transcendent les oppositions que nous avons présentées.

L'image de l'État entretenue par les activistes billava reflète, grosso modo, celle de la vision nehruvienne de l'État indien : un État qui vise, au travers des processus démocratiques, à améliorer la condition des groupes subalternes. La discrimination positive en faveur des basses castes constitue la pierre d'angle de cette politique. Selon cette image, l'État est bien séculier, ce qui n'empêche nullement les Billava de légitimer par le religieux les enjeux de leur propre communauté et d'en renforcer la solidarité. Mais il existe des cas où les Billava affirment qu'ils ne peuvent faire l'économie de la violence, lorsque par exemple leurs patrons de haute caste refusent de les payer parce qu'ils ont, eux-mêmes, fait de mauvaises récoltes. C'est ce qui se produisit en 2005, à la suite d'une maladie qui affecta la production de noix de coco. Les Billava savaient qu'ils ne pouvaient aller se plaindre aux tribunaux et que la seule solution était le règlement de compte, car les hautes castes ne pouvaient pas « acheter les Billava », un argument cité dans un autre contexte par Das (2004 : 237).

Ces stratégies entendent répondre à la domination des hautes castes tulu qui se servent également du religieux pour imposer des images de l'autorité visant à maintenir les communautés, autrefois dominées, à une place subalterne, tout en soulignant les droits des minorités culturelles inscrites dans la Constitution indienne. Néanmoins, même si le mouvement tulu défend des idéaux culturels fondés sur la langue, la littérature et le culte des *bhuta*, ses dirigeants visent à inscrire cette société tulu dans une société hiérarchisée qu'ils contrôlent. Selon les hautes castes, tels les Bunt, le pluralisme affiché de l'État est censé autoriser des élites locales à exercer une hégémonie sur leur région.

Pour les GSB, l'État indien se doit de maintenir et de défendre les valeurs qu'ils associent à la grande tradition indienne, et qui

sont, aussi, les leurs. L'État ne peut donc se restreindre à incarner les valeurs des majorités électorales, mais doit représenter les intérêts de la bourgeoisie ainsi que la communauté imaginaire de la nation qui, pour eux, est hindoue au sens brahmanique (Assayag, *op. cit.*). Cette image implique donc la tutelle des populations imparfaitement assimilées à la culture brahmanique. Dans ce contexte, la discrimination positive des basses castes affaiblit la nation.

Le mouvement tulu, de son côté, joue la carte des droits des minorités culturelles sanctionnés par la Constitution pour mieux intégrer et contrôler une population sur laquelle les Bunt, leaders du mouvement, exerçaient autrefois une autorité traditionnelle fondée sur le rituel.

Ces trois images ne sont pas les seules qui se dessinent dans le champ politique du Sud Kanara. Elles exemplifient surtout la pluralité des revendications qui s'expriment dans cette province indienne, comme on en trouve d'autres ailleurs. Nous avons voulu mettre ici l'accent sur la manière dont chacune de ces revendications mobilise une image de l'État, qui, dans chaque cas, correspond à des éléments du complexe étatique : les mesures constitutionnelles en faveur des minorités, les lois de discrimination positive concernant les groupes subalternes, et, enfin, la question de la nature idéologique de l'État-nation.

Toutes ces différentes revendications ont pour cible l'État, au sens général du terme, mais chacun de ces groupes en conçoit une image différente. Ainsi, d'une part les partisans du mouvement tulu remettent en question les politiques menées autour de la langue et des minorités culturelles au niveau de l'État du Karnataka et de l'Union indienne. De l'autre, les Gauda Saraswat Brahmanes, minoritaires dans cette région, identifient l'État-nation avec la culture et la tradition brahmanique, un programme qui rejoint celui des nationalistes hindous et garantit, à leurs yeux, leur propre statut d'élite. Pour les Billava enfin, le « socialisme indien » et la tradition nehruvienne qui imprègnent l'histoire de l'État indien, semblent porter les promesses d'un meilleur futur pour eux, comme pour d'autres basses castes et communautés dominées.

L'une des manières dont les anthropologues peuvent aborder la question de l'État, revient à comprendre comment il est perçu par les populations étudiées. Dans cet article, nous avons voulu montrer comment une pluralité d'images concernant l'État coexiste dans une seule région de l'Inde. On assiste ainsi à l'affrontement des idéologies qui donnent lieu à des stratégies politiques diverses, et on peut se demander si cette diversité qui relève des représentations, mais a des implications bien réelles sur les relations de pouvoir, n'est pas une des conditions nécessaires à l'exercice de la démocratie.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABRAMS P., 1988. « Notes on the Difficulty of Studying the State », *Journal of Historical Sociology*, 1(1) : 58-89.
- ARETXAGA B., 2003. « Maddening States », *Annual Review of Anthropology*, 32 : 393-410.
- ASSAYAG J., 2001. *L'Inde : désir de nation*. Paris, Odile Jacob.
- BAYART J.-F., 1991. « Finishing with the Idea of the Third World: The Concept of Political Trajectory », in MANOR J. (ed.): *Rethinking Third World Politics*. London/New York, Longman : 51-71.
- BENEŠ V., 2008. *Schooling Passions. Nation, History, and Language in Contemporary Western India*. Stanford, Stanford University Press.
- BHAT P.G., 1975. *Studies in Tuluva History and Culture*. Manipal, publié par l'auteur.
- BRIMNES N., 1999. *Constructing the Colonial Encounter. Right and Left Hand Castes in Early Colonial South India*. Richmond, Surrey, Curzon.
- BRÜCKNER H., 1995. *Fürstliche Feste, Texte und Rituale der Tulu Volksreligion an der Westküste Südeindiens*, Neuindische Studien 12. Wiesbaden, Harassowitz.
- CARRIN M., 1997. « Le spectacle des bhuta. Observations sur les rapports du théâtre et du rituel », in BANSAT-BOUDON L. (dir.), *Théâtres Indiens*. Paris, EHESS (*Purusartha*, 20) : 247-267.

CARRIN M., 1999. « Les multiples bouches de la vérité, la possession des médiums au Karnataka », in ASSAYAG J., TARABOUT G. (dir.), *La possession en Asie du Sud*. Paris, EHESS (*Purusartha*, 21) : 382-420.

CARRIN M., 2007. « Le meurtre symbolique des jumelles en pays tulu (Inde du Sud) : la dramatisation ritualisée de la matrilinearité », in MATHIEU N. C. (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Paris, MSH : 213-240.

CARRIN M., 2008. « Guérir est un service rituel : savoir et biographie des guérisseurs tulu », in GUENZI C., ZUPANOV I. (dir.), *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*. Paris, EHESS (*Purusartha*, 27) : 99-131.

CARRIN M., JAFFRELOT C., 2002. « Introduction », *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne*. Paris, EHESS (*Purusartha*, 23) : 11-32.

CARRIN M., TAMBS-LYCHE H., 2003. « You Don't Joke with these Fellows: Power and Ritual South Kanara, India », *Social Anthropology*, 11(1) : 23-42.

CLAUS P., 1971. *Kinship Organization of the Bunt-Nadava Caste Complex*. Thèse Ph.D. Durham, Duke University.

CLAUS P., 1979. « Spirit Possession and Spirit Mediumship from the Perspective of Tulu Oral Traditions », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 3 : 29-52.

DAS V., 2004. « The Signature of the State. The Paradox of Illegibility », in DAS V. & POOLE D. (eds), *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe/Oxford, School of American Research/James Currey : 225-252.

DAS V., POOLE D. (eds), 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe/Oxford, School of American Research/James Currey.

DIRKS N.B., 1987. *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge, Cambridge University Press.

FISCHER G., 1906. *Erquickung auf der Wege. Missionsarbeit auf der Station Karkala 1898-1904*. Basel, Verlag der Basler Missionsbuchhandlung.

HANSEN T.B., JAFFRELOT C., 1998. *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Delhi, Oxford University Press.

- HERZFELD M., 1992. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago, University of Chicago Press.
- HEUZÉ G., SELIM M. (dir.), 1998. *Politique et religion dans l'Asie du Sud contemporaine*. Paris, Karthala.
- JAUL N., 2004. *Le Militantisme dalit dans la région de Kanpur, Uttar Pradesh. Genèse et transformations d'une entreprise de représentation communautaire en Inde du Nord*. Thèse de doctorat. Paris, EHESS.
- JAFFRELOT C., 1993. *Les nationalistes hindous*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- JAFFRELOT C., 2005. *La démocratie par la caste. Histoire d'une mutation sociopolitique, 1885-2005*. Paris, Fayard.
- KALMADY D. (ed.), 2003. *Baidya Darshana* (en tulu). Udupi, Sri Bramha Baidarkala Samskritika.
- KAMATH M.V., 1983. *The Innovative Banker. T.A. Pai: His Life and Times*. Manipal, T.A. Pai Memorial Committee.
- KAPFERER B., 1988. *Legends of People, Myths of State*. Washington D.C./London, Smithsonian Institution Press.
- KENNEDY L., 2006. « Le fédéralisme indien : un système centralisé en voie de rééquilibrage », in JAFFRELOT C. (dir.), *L'Inde contemporaine*. Paris, Fayard : 265-289.
- KOTHARI R., 2002. *Memoirs. Uneasy is the Life of the Mind*. Delhi, Rupa.
- KROHN-HANSEN C., NUSTAD K.G., 2005. *State Formation: Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press.
- MANOR J., 1998. « Southern Discomfort: The BJP in Karnataka », in HANSEN & JAFFRELOT, *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Delhi, Oxford University Press : 163-201.
- MENEFEE S., 1984. *The Pais of Manipal* (second revised edition). Manipal, The Academy of General Education.
- MINES D.P., 2002. « Hindu Nationalism, Untouchable Reform, and the Ritual Production of a South Indian Village », *American Ethnologist*, 29(1) : 58-85.
- NARAYAN B., 2001. *Documenting Dissent: Contesting Fables, Contested Memories and Dalit Political Discourse*. Shimla, Indian Institute of Advanced Studies.

NUGENT D., 1997. *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual, and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*. Stanford, Stanford University Press.

NUSTAD K.G., 2005. « State Formation through Development in Post-Apartheid South Africa », in KROHN-HANSEN C. & NUSTAD K.G., *State Formation: Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press : 79-95.

OSELLA F., OSELLA C., 2000. *Social Mobility in Kerala, Modernity and Identity in Conflict*. London, Pluto Press.

RANGER T., 1994. « The Invention of Tradition Revisited: The case of Colonial Africa » in KAARSHOLM P., HULTIN J. (eds), *Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*. Roskilde, Roskilde University, International Development Studies : 9-50.

SHAH A., 2007. « Keeping the State Away: Democracy, Politics and Imagination of the State in India's Jharkhand », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 : 129-145.

STEIN B., 1989. *Peasant State and Society in Medieval South India*. New Delhi, OUP.

TAMBS-LYCHE H. (sous presse). *Business Brahmins. The GSB of South Kanara, India*. Delhi, Manohar.

TROUILLOT M.-R., 2001. « The Anthropology of the State in the Age of Globalization », *Current Anthropology*, 42(1) : 125-38.

Résumé

L'État, souvent ignoré par les anthropologues, a récemment suscité de nouveaux débats. Au lieu de poser comme objet l'appareil et l'idéologie étatiques, les recherches anthropologiques visent surtout à identifier « les processus étatiques », tels qu'ils se donnent à voir au niveau local.

L'article vise à mettre en évidence les images de l'État qui s'expriment dans les représentations et dans les discours différents que tiennent deux communautés ainsi que les tenants du mouvement régionaliste tulu. Nous analysons ainsi le discours local concernant l'État dans le district du Sud Kanara (Karnataka, sud de l'Inde).

Profitant du pluralisme affiché de l'État, les dirigeants du mouvement régionaliste visent à contrôler la région – tout en défendant des idéaux culturels fondés sur la langue, la littérature et la religion. L'image de l'État entretenue par les activistes billava, une caste subalterne, reflète la vision

nehruvienne d'un État indien protecteur qui cherche à améliorer la condition des opprimés. À l'autre bout de la hiérarchie, les brahmanes marchands s'évertuent à défendre les valeurs qu'ils associent à la grande tradition indienne et qui impliquent la tutelle des populations imparfaitement assimilées à la culture brahmanique.

Mots-clefs : Inde, État, image de l'État, mouvement régionaliste, caste.

Summary

What Kind of Nation Should we Celebrate? The Various Representations of the State in South Kanara, India

Often ignored by anthropologists, the State has recently inspired new debate. Rather than posing the state apparatus and ideology as an object, anthropological research now aims at identifying « state processes », as they manifest themselves at the local level. This article aims at demonstrating how images of the State are expressed in the representations and discourse of two different communities, as well as in the regionalist Tulu movement. We are thus analyzing the local discourse on the State in South Kanara district (Karnataka, India). Benefiting from the declared pluralism of the State, the leaders of the regionalist movement try to control the region, while defending cultural ideals based in language, literature and religion. The image of the State held by activists from the subaltern Billava caste reflects the Nehruvian vision of a state protecting and trying to ameliorate the conditions of the oppressed populations. At the other end of the hierarchy the Brahmin merchants strive to defend the values they associate with the Indian Great Tradition, and which imply the tutelage of groups still imperfectly Brahminized.

Keywords: India, State, image of the state, regionalist movement, caste.

* * *

ANTHROPOLOGIES ACTUELLES

Cette rubrique ouvre au plus immédiat et au plus profond des sociétés contemporaines.

« Anthropologies actuelles » souhaite en effet présenter la recherche anthropologique en actes, c'est-à-dire en train de se faire et de saisir ce qui s'invente et se transforme sous nos yeux. Une telle perspective met le présent des sociétés au cœur de l'investigation anthropologique : à la fois le présent des réalités sociales et culturelles contemporaines et aussi l'actualité des recherches qui tentent de l'identifier et d'en rendre compte.

De 15 000 à 35 000 signes, les articles de cette rubrique peuvent aller de simples essais d'interprétation écrits sur le vif à de véritables analyses anthropologiques complètes et détaillées, visant à faire connaître un point de vue scientifique sur des événements qui surviennent sur nos terrains d'ethnologues.

Les propositions sont à envoyer à :

Judith Hayem : judith.hayem@univ-lille1.fr

Gilles Raveneau : gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

* *

XVI^e Congrès mondial de l'IUAES

**GLOBALIZATION,
ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE¹**
Iran, Globalization and Violence

Soheila SHAHSHAHANI*

[...] As one example to discuss globalization I would like to bring to your honorable attention my own everyday life experience in my homeland, Iran. Of course I can only be selective in my examples, to cover only topics which would be relevant to today. Whenever I have had the occasion to discuss the term globalization in my classes, the general reaction of students has been one of delight, that is, their image of this word is positive. My students represent the view of some 70% of the Iranian population who are under thirty years of age, of a population of about 67 million people.

In 1993 the Institute for Studies in Theoretical Physics and Mathematics in Iran was connected through the University of Vienna to the internet, and by 2005, five million people became

* Senior Vice-President of IUAES
Shahid Beheshti University, Teheran, IRAN
Courriel : soheilairan@gmail.com

¹ Extraits de la conférence prononcée lors des *Distinguished Lectures* du XVI^e congrès mondial de l'IUAES (Kunming, Chine, 27-31 juillet 2009) sous le titre « Globalization, Anthropological Perspective ». Le sous-titre est de la rédaction.

users, one of the fastest growth rates in the world. Iran's Telecommunications Company also provided services and by 2009, 25 million users were connected (Rahimi, 2008: 38). In 1999, following a student uprising at Tehran University, and their general disappointment with President Khatami's reactions and his utter incapacity to respond to their demands, the students turned away from politics, and turned to the digital world. This offered them a universe of other possibilities, they could search for documents they could not have otherwise have access to, they entered universities all over the world and saw their programs, libraries, research labs, and they even contacted professors and got very surprised to find their responses to be amicable and helpful.

Of course this search was not only academic. For example weblog writing became an important part of the youth's life making Persian blogs « the third most popular language in the world of weblogs », with 60,000 sites on the web (see NITLE Weblog Census at www.blogcensus.net). The first person who started writing weblogs in Iran and who also wrote a guide on how to design and start a weblog in September 2001, happened to be one of my students, Hossein Derakhshan. He was from a merchant family, disenchanted with the university, abandoned the study of sociology and traveled into the new era with great success.

Naturally all kinds of weblogs were made, but for brevity we shall remain topical and address events in June and July 2009, with just a short look at music before. Literature and music are the two most important fields in Iran. They are closely related to each other and there is a millennial recorded history. Erudition in each of them takes many years of intensive work. Having conducted some research on the music scene of Tehran a few years ago, I realized that the creativity and the demand of youth was overwhelmingly far removed from Iranian traditional music. The internet was a great help to young people to explore the world of music and to download a vast variety of it. Their interest was, of course, mostly in pop, rock, rap and metal. The performance of such music has been prohibited, so the internet became a domain to find musicians and instrumentalists with similar interests and capacities, and soon

they formed groups performing « underground » and putting their clandestine performances on their sites. When on one occasion in 2004 a group was allowed to perform, to their great surprise, the audience sang their pieces with them.

As their infatuation with knowledge of other countries was great, they also went to perform and sing in a way to be understood by all: In their own language, they wanted to be global, without geographical boundaries, so their lyrics were often in English. This is why most of their music only has an Iranian air to them and why it maybe called « placeless music » (from Taylor, sited in Nooshin 2008: 85). Such music became a space where negotiation, tension, at times awkward adaptation, and at others brilliant mixtures were made. The variety of attempts or the degree of success in each new creation is a matter of discussion, but it shows a silent debate between nationalism and globalism.

What is important to us here is the attempt by the youth to challenge the restrictions which surrounded them. In order to go beyond their situation, they used their Iranian musical tendency (I avoid using the term tradition, not to get it mixed up with traditional music), without using its form or content, but they searched within the world of music, using global media, and they got back through it to find their audience and friends. They finally showed their desire to challenge their isolated situation, and they tried « to forge transnational identities, and to stake a claim in a new outward-looking vision of what it means to be Iranian in the twenty-first century » (*ibid.* 2008: 85). In other words, one aspect of globalization has given the youth the possibility to express themselves in a discursive field of public expression when new identities are constructed and seek recognition at both symbolic and political levels (Alinejad 2002: 26). It is quite symptomatic that this discursive way does not always succeed to the musician's satisfaction: « It's very hard. It's the hardest deal in all history! You give all you got, like money, time, soul, feelings, etc., but there is nothing that you gain. No release, no gig, no support, no future. It's so strange to be an underground band in Iran » (*ibid.*: 72). In the same vein in a conference in June 2009 at SOAS in London, two

young underground musicians lamented their isolation, confessed to be apolitical, and naively asked to become global. This shows very clearly their vested hope in globalization and how they are experiencing disappointment.

Now if we leave this discursive attempt and come more directly to youth participation in the June campaign and elections, we see great mobilization which was the result of mass communication through the internet and mobile phones. Green, the color of Islam, on the Iranian flag, a symbolic term which gained the meaning of healthy and happy life despite many problems (actually it dates to early 1990's that a television serial was made called the *Green House*) and the color of nature was used, by the coalition which was supportive of Mr Moussavi and very soon the call for a demonstration of human chain on the longest street of Tehran met with great success. Many signs and slogans were overnight distributed, and this was done through the use of the Face-Book, sites of important political personalities and the SMS system of mobile phones. An air of festivity and joy reigned in the city. Globalization had won a victory.

Of course looking back in history, we recall that the 1979 Revolution was to a great degree successful because of the possibility of photocopying pamphlets, making tapes of political leaders, particularly by Ali Shariati and then more effectively by Ayatollah Khomeyni, and also the use of Radio BBC. So it has been a tradition in Iran to use the latest technical capacities. It would be a mistake to imagine that the internet possibilities and other global means of communication were only in the hands of the youth in dissent, or a political tendency besides the one in power. The revolution, which had used the latest techniques, has not been leaving these possibilities only to its youth with whom points of disagreement are great. In an interview in the city of Qom in 1998, at one of the top religious centers, I was told that the office of the leader of the Revolution, had allocated unlimited funds for the development of internet possibilities of this center. The spirit of Islam is definitely not against scientific development, rather the aim of this religion to become universal goes along with the possibilities

of globalization. So we should be certain that a short documentary film sarcastically entitled « Ayatollah Internet » conveyed quite a bit of truth.

Being available on the net to solve religious problems of the Moslem world was one aim of this religious center. It is also significant that Ayatollah Hossein Ali Montazeri – who was supposed to succeed Ayatollah Khomeini as religious leader and was the person who was recommended for this position in the Iranian Constitution, but was put aside and was long under house arrest, as early as December 2000 – had put 786 pages reflecting his views on his site (www.montazeri.com). Naturally other political personalities had sites and communicated widely through them (Rahimi, *op. cit.*: 45).

No doubt all this literature has been closely watched by the government: « In summer 2004... 499 sites out of 1,477 were blocked, this surveillance tactic allowed the state to systematically employ the reactive measure of filtering websites through ISPs in a way to stamp out dissent... since 2004 the regime has been using the U.S.-made commercial filtering package SmartFilter to censor and filter foreign and domestic websites believed to be potentially dangerous to the establishment » (OpenNet Initiative, 2006: 3–4, 10–14). What any such punishment does beyond direct control of specific targets is the production of fear and its distribution leading to self-censorship.

In June 2009, right after voting was over, the SMS system was stopped and it has not been functioning again until today. It was reported that Nokia had sold a means of filtering to the government which depicts specific words, and messages went to the persons who write them and warn them automatically about their being under surveillance. Ever since these disruptions in global communication, we are constantly warned to be vigilant, to erase the names of senders on any message we want to forward, and a number of other measures to be taken. (It is noteworthy that international response to Nokia has been such that its sales were 60% down right after this news was broadcast). In 2008, in an article entitled « The politics of the internet in Iran » the author,

Babak Rahimi, talked of this virtual domain, as one which was « impossible for governments to monitor and dominate » (*ibid.*: 51). He spoke very positively of these « new sites of dissent » and foresaw well the « mobilization of effective individual and collective actions, both real and cyberactive, that defy state control » (*ibid.*). He ended his article very positively, in the spirit of the young generation, « the internet will serve as the virtual battleground against authoritarian rule and a march towards democratic governance » (*ibid.*: 53).

In this example of global communication we see the interacting poles of the government, the youth and the producers of products. The producers claim being value-free, they produce and they sell without political or ethical curiosity. Of course it is evident that certain facilities cannot be purchased by individuals, and they can only be in the possession of governments or very high-standing or rich authorities. The young ignored these facts. They thought capable as they had become, they were soaring above all control. But globalization was also an instrument in the hands of the powerful, in the hands of those who had access to big money, and perhaps more accessible to them, than the ingenious youth.

Globalization and violence

Now we can move to another aspect which concerns another aspect of globalization and that is the globalization of violence, media and violence, anthropology and violence. Ever since we saw the embattled Iranian youth on the global media, being beaten by black armored men, we have also seen such men in different locations, in China and in Honduras. Of course, in recent years we have seen them in many other locations, too, for example, in Greece, and in the land of human rights, in France. I think if we search in our minds, everywhere we have seen them. Their clothing is all the same, their behavior is similar, they must have had the same training and the same « supermarket » for their clothing and accessories (arms). Who are the producers of these global goods? Are there any lay-offs in factories producing such goods?

What is further significant, is the response of governments: censored coverage of the news, the view that misguided youth manipulated by foreign powers have created these problems, the finger is pointed to the outside, or to some unwanted elements within (a scapegoat) in order to make the state capable to « remove » the problem. We have so much heard about « surgery » ever since the beginning of this century whenever the forces of power want to attack other countries and with just one word they want to get support for their questionable aggressions. Slowly other news comes to fill the screens. The appropriation of the global media space by any news is limited and short-lived, and there is brief space given to expressions of agony, to the show of dissent, to the disruption of ordinary life.

It is becoming a ritual to observe these global events, peaceful marching and slogans asking for justice, truth and transparency, and a group of anti-demonstration policemen holding water tubes, tear gas bombs and clubs attacking people. Some deaths are reported, more injuries, lamentations of mothers, imprisonment and torture, and some stern state responses. Slowly stereotypes are made, and the power of everyday concerns brings oblivion to all conscientious sympathies, empathies and protests against injustice.

As Taussing notes, « humans have an uncanny ability to hold terror and misery at arm's length, even when it occurs very close to home » (quote in Scheper-Hughes and Bourgois, 2004: 26). Utmost, people « put their hope in international tribunals or in independent truth commissions » to deal with such injustices. Again in the words of Nancy Scheper-Hughes and Philippe Bourgois in *Violence in War and Peace, an Anthology*, « The history of human violence teaches us that there are few happy endings. The only answer to violence resides in the struggle to maintain a constant state of hypervigilance and a steadfast refusal to turn into the very same enemy and genocidaire that one most fears and hates » (2004: 27).

Focusing again on anthropology

What is the place of anthropology or anthropological observations in these regards? « Anthropologists who make their living observing and recording the misery of the world have a special obligation to reflect critically on the impact of the brutal images of human suffering that they foist on the public that are often profoundly disturbing. Indeed, what do we want from our audience? To shock? To evoke pity? To create new forms of totalizing narrative through an "aesthetic" of misery? What of the people whose suffering is being made into a public spectacle for the sake of the theoretical argument? » (*ibid.*: 26). These are indeed very important questions.

We have a red line which we definitely do not like to cross, this was made clear in Stanley Diamond's *In Search of the Primitive* in 1974. Writing about anthropology he said, « What began as a fraternal endeavor to understand men in their concrete similarities and differences, in order to comprehend human possibilities, is rapidly becoming one of the policy sciences, a discipline of human control, the very denial of humanity » (*op. cit.*: 1). This becoming a « policy science » is what we would like to avoid, becoming an aid to oppression, becoming an expert of everyday life of people anywhere in the world so that they could be manipulated beyond their knowledge and power, to become instruments of injustice. Knowledge is power and where does our knowledge go, where is it compiled, and who has access to it, and how is it used? All these issues have had long debates about them, and the « rethinking » and « reinventing of anthropology », or the crises it has always been dragging along with it, has been a conscientious attempt not to become a policy science.

Now what I would like to ask this honorable congregation to reflect and act upon is to have a global protection system for anthropologists around the world to report, to write, to share issues of human rights pertinent in their area of research without risking their rights as citizens of any country and risking their professional positions. How can we as an international body, the IUAES as part

of the United Nations, provide this protection for our members? This can help the development of our science in areas where state control is paramount, where silence reigns, where fear of imprisonment, torture and death are matters of everyday life concern. Areas where people do not even have the barest protection to go to school, to build their houses, to vote, to have a life memory without bombs and destructions, how can those writing about them be protected? This is the least we can ask for our professionals in this global era. « Humanity, Development and Cultural Diversity » – if these are, indeed, not just words, and we from all different countries and our Chinese hosts believe in them, we need to provide the grounds for cultural diversity to continue, to develop, otherwise there will no longer be any humanity left. So while we accept the risks of our profession, we need the barest possibilities enabling us to continue.

The repeated crises in our field do not weaken us, it is indicative of our health, it is indicative of our refusing to become just another policy science. We have one foot among the people and we share with them through empathy which is part and parcel of our research, we experience their hopes and their sorrows, their fears and their successes, and we have one foot in the academia in the government and there we are present to occupy more of rational space. If during this century there is great tension between the powerful and the powerless, if the powerless getting more knowledge on governance and technology and they demand more legality, and transparency, and the powerful are clutching to their power with all instruments of power, be it military, digital or legal or sheer money, we are stuck right in the middle. How could we not be in crises? Please do not forget that the motto of IUAES in 1998 was that « Anthropology is the Science of 21st Century », a century which has started with very harsh human experiences. We should claim our terrain of expertise and occupy as much rational time and space as we can during this century, to show the viability of our work and not accept to be pushed into the margins, we are not any less scientific than, say sociology, we are more conscientious, we are less policy science. We should make both sides, governments

and people come somehow to terms, to listen to each other, we know the characteristics of those in power and the powerless. So we should define our tasks recognizing our limitations, and discover all the terrains we have not yet thought of to actualize these aims. The multiplicity and complexity of situations pushes people to dismay, indifference, apathy and even anomie. A sense of resignation and accepting things just as they are, « inevitably so », takes over which is very dangerous. But we must admit that we are in the situation we are today due to ourselves, apathy and indifference serves the powerful, but in the end this is also human all too human. But we can change the direction of even what seems inevitable, and I think our training in distancing can make us realize this, and empower us to act upon it.

BIBLIOGRAPHY

ALINEJAD M., 2002. « Coming to Terms with Modernity: Iranian Intellectuals and the Emerging Public Sphere » in *Islam and Christian-Muslim Relations*, 13(1): 25-47.

DIAMOND S., 1974. *In Search of the Primitive*. New Jersey (U.S.), Transaction Press.

NOOSHIN L., 2008. « The Language of Rock: Iranian Youth, Popular Music, and National Identity » in RAHIMI B. (ed), *Media, Culture and Society in Iran, Living with Globalization and the Islamic State*. U.K. Routledge: 69-93

OPEN NET INITIATIVE, *Internet Content Filtering in Iran: Verification of Reported Banned Websites*:
www.opennetinitiative.net/blog/?p=62.

RAHIMI B., 2008. « The politics of the Internet in Iran » in SEMATI M. (ed), *Media, Culture and Society in Iran, Living with Globalization and the Islamic State*. U.K. Routledge: 37-56.

SCHEPHER-HUGHES N., BOURGOIS Ph., 2004. *Violence in War and Peace*. Oxford (U.K.), Blackwell.

* * *



ANTHROPOLOGIE VISUELLE

La rubrique « Anthropologie visuelle », ouverte aux collaborations internationales, développera des articles sur les rapports avec le cinéma documentaire, les films de fiction et les productions télévisuelles, des articles théoriques concernant l'usage du film, du multimédia muséal ou universitaire et de la photographie en anthropologie et analysera les tentatives européennes et internationales d'organisation du champ disciplinaire (enseignement, formation, réalisation, diffusion-distribution, archives, médiathèques).

Son contenu sera enrichi par des chroniques de films programmés dans les festivals, des comptes rendus de publications traitant de ce champ d'études, des brèves informatives concernant les actualités en anthropologie visuelle (festivals, congrès, colloques) et des articles portant sur des sites internet spécialisés.

Les articles qui ne doivent pas dépasser 20 000 signes sont à envoyer à :

Sophie Accolas : sophieaccolas@yahoo.fr

Anthropologie et cinéma

<http://cinema.anthropologie.free.fr>

* *

XVI^e Congrès mondial de l'IUAES
27-31 juillet 2009
Kunming (Chine)
Programme
de la Commission d'anthropologie visuelle
COMPTE RENDU

Nadine WANONO GAUTHIER*

Alors que nous recevions l'imposant programme des sessions plénières et des panels proposés durant le congrès, quelle ne fut pas la surprise des participants, réalisateurs, ou universitaires, de découvrir un programme spécifique dédié au festival de films ethnographiques ainsi qu'aux 18 panels d'anthropologie visuelle. Cette manifestation fut organisée par la section d'anthropologie visuelle du comité exécutif de l'IUAES, par la Société chinoise d'anthropologie visuelle (Society for Visual Anthropology) ainsi que par l'université Renmin à Pékin, l'université du Yunnan et l'université du Yunnan pour les minorités. Le professeur Zhuan Kongshao¹, de l'université de Renmin, et son équipe ont relevé un challenge particulièrement audacieux en organisant un événement d'une telle ampleur et d'une telle qualité.

Cette brochure, bilingue chinois-anglais, de plus de 200 pages, intitulée *Cultural Glimpses*, que nous traduirions bien volontiers par *Morceaux choisis*, reflète bien l'importance et

* CNRS-CEMAF (Centre études des mondes africains).
27 rue Paul Bert, 94404 Ivry sur Seine
Courriel : wanono@ivry.cnrs.fr

¹ Head of the Department of Visual Anthropology, Renmin University.

l'intérêt accordés à la discipline par les organisateurs et les collègues chinois impliqués dans ce domaine. Notons qu'une attention particulière fut accordée à la dimension plastique et symbolique du programme, en reprenant d'une part les affiches de films et d'autre part en utilisant deux caractères chinois 眸 qui expriment tout autant la pupille de l'œil, que le symbole de la vision. Ce pictogramme fut décliné sur les différents supports conçus pour la manifestation en anthropologie visuelle.

La première partie du programme est consacrée à la présentation des 23 films sélectionnés par le Comité international de sélection, qui reçut 362 documents.

La seconde partie du programme présente l'historique de la discipline en repérant trois périodes : la première intitulée « Premières expériences d'anthropologie visuelle, 1900-1950 » aborde cette époque avec l'étude et l'analyse de l'abondante production artistique (peinture, fresque, pétrographe) et s'achève en 1950, date à laquelle les ethnologues chinois accompagnent leur terrain d'enregistrements filmiques. La seconde partie « L'essor de l'anthropologie visuelle en Chine, 1950-1970 » présente le travail intensif, que les ethnologues et experts chinois ont mené lors de missions gouvernementales afin de rendre compte de la diversité des cultures, des traditions et de l'organisation sociale. Ces enquêtes filmiques planifiées par le gouvernement et les institutions furent appréhendées comme relevant d'une méthode classique de recueils des matériaux ethnographiques de l'époque. Le dernier chapitre « Le développement de l'anthropologie visuelle en Chine depuis 1980 », tout en rappelant l'arrêt brutal des programmes de formation et de tournage lors de la révolution culturelle, aborde avec précision l'évolution et la valorisation de l'anthropologie visuelle en Chine depuis 1978. Ce chapitre très complet décline les multiples sources de formations et de productions, institutionnelles ou indépendantes, des films ethnographiques ainsi que l'évolution des différentes tendances de la discipline.

Comme nous participions à deux panels, nous ne pouvons rendre compte de l'ensemble des réflexions et des échanges qui ont pu avoir lieu. Malgré tout, nous pouvons souligner les centres

d'intérêts retenus par les universitaires, chercheurs et participants en présentant un aperçu rapide des thématiques abordées. De fait, une large place fut accordée aux minorités, à la dimension historique, au dialogue interculturel ainsi qu'aux liens entre images et textes. Une des difficultés, que de nombreux collègues ont pu rencontrer, fut la barrière linguistique, car de très nombreuses sessions ne comportaient pas de traductions simultanées.

Ainsi, dans le cadre du panel Religion and/as Media: Anthropological Contributions, organisé par Angela Zito, co-responsable du programme Media and Religion à NYU et Huang Jianbo de Renmin University, la majorité des participants se sont exprimés en chinois et une traduction rapide nous a été chuchotée à l'oreille pendant le déroulement de l'exposé. Nous tenons malgré tout à souligner le défi que représentait l'organisation de cette session. En effet, un certain nombre de contributions abordaient le sujet encore politiquement délicat de la religion chrétienne au sein des médias chinois. De fait, le nombre de conversions au christianisme est très important en Chine et un programme télévisé spécifique intitulé *La Croix* décrit l'évolution de la religion chrétienne au sein de la société chinoise contemporaine. Huang Jianbo a analysé les thèmes récurrents et les expressions comportementales dédiés aux chrétiens dans la série de télévision. Il cite par exemple l'importance des larmes et des pleurs comme facteur d'expression, de compassion, de liens. Malgré l'aspect innovant d'une telle recherche, nous avons regretté l'absence d'analyse des choix de mise en scène visuelle et sonore, qui aurait permis de possibles comparaisons avec les films de propagandes politiques construits, de fait, sur les mêmes formes stylistiques. Lors de cette session, dédiée aux relations complexes entre religion et média, nous avons présenté une intervention intitulée « Le traitement de l'animisme dans le cinéma d'Afrique de l'Ouest » en prenant comme exemple les films *Fanta Fanga* d'Adama Drabo et Ladjali Diakité et *Faro, la mère des Eaux*, de Salif Traoré.

Le panel, coorganisé par Metje Postma, chair de la Commission d'anthropologie visuelle, et par Bao Jiang, de l'Académie des sciences sociales, intitulé « Vers une épistémologie des médias dans

le film ethnographique », s'est déroulé sur deux jours durant lesquels 17 interventions furent présentées. Nous avons travaillé autour des thématiques suivantes : histoires du film ethnographique, modes de savoir et formes de représentation, temps et espace, anthropologie visuelle appliquée, l'art en ethnographie et l'ethnographie dans l'art, technologies numériques et ethnographie et enfin ethnobiographie.

Cette session s'est achevée par un hommage à Asen Balicki, avec la projection du film *The Professional Foreigner: Asen Balikci and Visual Ethnography* de Rolf Husman et Manfred Krüger ainsi que par une cérémonie particulièrement chaleureuse durant laquelle Rolf Husman a transmis la présidence de la Commission d'anthropologie visuelle à notre collègue Metje Postma, de l'Institute of Cultural Anthropology and Development Sociology, de l'université de Leiden.

Sans reprendre d'une manière exhaustive toutes les thématiques traitées, nous allons souligner les lignes de force, les questionnements, les doutes formulés par les collègues présents afin de prolonger ces réflexions en France.

Nous avons regroupé les thématiques selon trois axes : modes de connaissance et formes de représentation, les technologies numériques en ethnographie et enfin la reconnaissance académique des productions multimédias.

Modes de connaissance et formes de représentation

Karsten Krueger², a ouvert le débat en s'interrogeant sur les modalités d'authenticité des images et les mises en scène déployées par les réalisateurs de films documentaires pour affirmer leur appartenance au registre de l'authentique. À partir des recherches qu'il mène sur les premiers films documentaires ethnographiques chinois, il questionne ce registre d'authenticité à travers les nouvelles formes de production d'images numériques et leur support de diffusion, comme Tweeter. La dimension politique du

² Professor Zhuhai, China.

débat ne masque pas la pertinence de ce questionnement qui effectivement traverse notre discipline.

Dans un tout autre registre, nous avons eu la possibilité d'apprécier les recherches menées par Elena Chetina³ avec les populations rurales vivant dans la région de Komi-Permian. Certaines femmes de cette région sont pénétrées par les Ikota, esprits qui s'expriment par leur voix, sans qu'elles puissent contrôler le contenu ni même la forme des paroles prononcées. Elena Chetina s'oriente vers un appareillage spécifique et l'utilisation de plusieurs caméras afin de faciliter l'enregistrement de telles manifestations. Plusieurs questions lui sont posées quant aux techniques de terrain développées eu égard à la complexité du phénomène observé.

Frank Heidemann⁴ à partir de *The Social Life of Things*⁵ et de la thèse d'Igor Kopytoffs développé dans le même ouvrage d'Arjun Appadurai, réaffirme que les qualités d'information et d'évocations des images-objets sont indissociablement liées avec leur processus de conception, de manipulation et de classement. Il évoque la notion de biophotographie, afin d'introduire dans la fixité du cliché sa dimension matérielle et temporelle. Les exemples qu'il utilise nous rapprochent incontestablement du travail de Georges Legrady dans *Pocket Full of Memories*⁶ et nous renvoient au texte de Georges Didi Huberman *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*⁷.

Metje Postma, en réexaminant les enregistrements audiovisuels qu'elle a produit lors de danses rituelles des Bédouins Rashaayada d'Erythrée et un texte de William Young décrivant le même rituel, souligne avec pertinence et précision l'importance des éléments écartés dans chacun des modes de description. Elle propose un classement des différents modes de connaissance, afin

³ Senior lecturer at Philological Department, Head of the Laboratory of Cultural and Visual Anthropology, Perm State University, Russian Federation.

⁴ Professor of Social Anthropology, University of Munich, Germany.

⁵ Appadurai A., 1988. *The Social Life of Things*. Cambridge, Cambridge University Press.

⁶ Exposition présentée au Centre Georges Pompidou en 2001.

⁷ Didi-Huberman G., 1992. *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*. Paris, Éditions de Minuit.

de cerner l'opérativité du texte face au message audiovisuel. Elle suggère la conception et la création de page web où les deux formes de représentation pourraient coexister et s'enrichir mutuellement.

À travers la réalisation d'un film tourné dans le Nordeste au Brésil, sur la question de l'appartenance ethnique de certaines communautés autochtones, Joceny Pinheiro⁸ questionne avec intensité le rôle spécifique que les images et les sons peuvent jouer en faveur d'une reconnaissance identitaire. En effet, les moyens utilisés par ces communautés pour affirmer leur identité relèvent du registre des peintures corporelles, de la danse et des rituels. Paradoxalement, alors que le film donne un accès direct à ces manifestations, Joceny se retrouve confrontée à des manifestations de profilmie, liées à la nécessité d'affirmations d'une identité « ethnique » d'une telle intensité, que les différentes articulations possibles pour construire une trame narrative se trouvent compromises. Plusieurs solutions lui sont proposées, comme celle de donner ou de partager la caméra avec la population. De fait, pour ce chercheur, une communauté ou un individu s'approprierait ainsi le processus complexe de recherche identitaire qu'elle cherche à capter.

Les technologies numériques en ethnographie et les démarches expérimentales

Les recherches et travaux présentés autour de ce thème ont confirmé la nécessité pour notre discipline de reconsidérer la spécificité de nos outils et de nos terrains d'enquête.

Benjamin K. Hodges⁹ travaille sur les communautés on-line, leur formation au gré de l'évolution des logiciels en open-source comme Blender¹⁰, ainsi que sur leur production. Ce logiciel, qui

⁸ Ph.D., candidate in Social Anthropology with Visual Media, University of Manchester, Visual Resources Officer, Granada Centre for Visual Anthropology, UK.

⁹ Ph.D., Assistant Professor, Dept. of Communication, Faculty of Social Sciences and Humanities, University of Macau.

¹⁰ <http://blender.free.fr>

permettait la création de vidéo, d'animation, la diffusion de visuels en trois dimensions, offrait aussi des tutoriaux pour faciliter l'apprentissage et la mise en ligne des documents. Ces logiciels open-source, prisés par les artistes multimédia, soucieux de privilégier une créativité tant individuelle que collective, favorisent la création de communautés, qui dans un premier temps créent de manière intuitive de nouvelles formes d'expression. Pour Benjamin, ces nouvelles méthodologies de travail partagées au sein des communautés on-line représentent d'une part un nouveau terrain de recherche potentiel pour les anthropologues ou les cinéastes ethnologues et d'autre part un espace de distribution et de partage de nos données. Sans doute une des difficultés majeures de ce type de recherche est la fragilité de ces communautés on-line, qui peuvent cesser d'exister à tout moment.

Sam Pack¹¹, s'inspire d'une expérience intitulée *Fogo Process*¹² où un ethnologue, Colin Low, conçoit un film en étroite collaboration avec les habitants d'une île, située au nord-est du Canada. L'implication de la population, tout au long de la réalisation du film, favorisa et provoqua d'importants changements sociaux. Pour apporter une solution face aux tensions extrêmes entre les communautés catholiques et les communautés indigènes, lors du rituel de la semaine sainte, dans un village du Honduras, Sam Pack décide de diffuser des extraits de la cérémonie qu'il a filmée sur YouTube, afin que les deux communautés puissent partager leur vision respective du rituel et des tensions. Il doit enregistrer les commentaires qui accompagnent ces projections, afin de rétablir une capacité de dialogue entre les communautés.

Notre communication axée sur les présupposés philosophiques, politiques, culturels que les techniques peuvent représenter, aborda plus spécifiquement le concept de perspective dans les modes d'expressions artistiques européens. En effet, le concept de perspective est de nouveau très activement questionné, car les for-

¹¹ Ph.D., Assistant Professor, Department of Anthropology, Kenyon College Gambier, USA.

¹² <http://www.uoguelph.ca/~snowden/fogo.htm>

mes de représentation offertes par les technologies numériques permettent une appréhension nouvelle et multiple de l'espace. Nous avons présenté quelques exemples où les technologies de géospécialisation (GIS) permettaient une appréhension multisensorielle de l'espace.

Bao Jiang¹³ en visionnant *Forest of Bliss* de Bob Gardner a décomposé d'une manière extrêmement précise les différentes étapes d'appréhension de ce film lors des visionnements répétés qu'il a effectués. Les difficultés de compréhension qu'il rencontre l'incitent à considérer ce processus de lecture et d'analyse comme un terrain ethnographique à part entière. Il nous proposa d'appliquer cette appréhension expérimentale d'une culture, qu'il nomma *First Sight*, à sa ville natale, Lijiang. C'est ainsi qu'à l'issue de la tenue officielle de la conférence, plus d'une douzaine d'anthropologues cinéastes furent invités à entreprendre un travail de terrain à Lijiang. Après trois jours d'enquête filmique, photographique ou sonore, nous devons présenter collectivement nos travaux¹⁴.

Laura Gerber¹⁵, confrontée à la difficulté d'offrir une vision sensorielle représentative d'une culture avec un support audiovisuel, nous propose une approche expérimentale qui permettrait d'accéder à ce qu'elle appelle une visualité haptique. Elle s'appuie sur les travaux de Mona Hatoum, *Measures of Distance* (1988), comme un exemple manifeste de la visualité haptique. Alors que la visualité optique se base sur la distance entre le sujet et l'objet en constituant une profondeur illusoire, le regard haptique, par contre, glisse sur la surface de l'objet. Une démarche exploratoire s'impose pour débusquer, mettre en place des

¹³ Research Fellow, Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, China.

¹⁴ <https://sites.google.com/site/lijiangworkshop/toward-visual-anthropology-of-first-sight/projectproposalinenglish>.

¹⁵ M.A., Institute for Social and Cultural Anthropology, Freie Universität Berlin, Germany.

techniques, mais aussi des approches sensibles d'une culture et d'une altérité.

La reconnaissance académique des productions multimédias

Un des points forts de l'ensemble de cette session fut la convergence des points de vue en faveur d'une reconnaissance formelle de ces modes d'expression et de publication.

Alors que les technologies numériques permettent, tant un renouvellement qu'une diversification des modes d'enquête et de diffusion de nos données, la reconnaissance de ces productions, comme publications à part entière, est loin d'être acquise. D'une part les étudiants formés en anthropologie visuelle se trouvent vite confrontés aux critères de publication que le monde universitaire exige pour prétendre postuler à un poste et d'autre part, les universitaires, au sens large du terme, se voient pénaliser lors de la soumission de dossier dans le cadre d'appel d'offre. En effet, les films, les CD-Rom, les pages web ne sont pas pris en compte, d'autant qu'il n'y a pas de critères spécifiques pour les évaluer.

À l'heure actuelle, alors que le nombre d'étudiants désireux d'introduire une dimension sonore et/ou visuelle dans leur recherche ne cesse d'augmenter, force est de constater que les instances académiques sont peu ou pas équipées pour évaluer ce type de démarche et de support.

Face à cette situation, dans le cadre des travaux de l'European Association of Social Anthropologist, il a été décidé d'entamer une procédure de reconnaissance formelle de ces productions multimédias comme publications en proposant un certain nombre de critères. Pour ce faire, Peter Ian Crawford¹⁶ a lancé une enquête auprès de tous ceux concernés par la validation des publications afin de pouvoir adresser une liste de critères précis que les institutions concernées pourraient prendre en compte.

Enfin, dernière information, la XI^e biennale de l'Association européenne des anthropologues sociaux aura lieu à Maynooth,

¹⁶ Associate Professor, Visual Anthropology Programme, University of Tromsø, Norway, Directeur de la maison d'éditions Intervention Press.

Irland entre le 24 et le 27 août 2010. Le thème retenu est « Crise et Imagination ». La date limite pour proposer un atelier ou une session a été fixée au 15 octobre 2009.

* * *

ÉCHOS D'ICI ET D'AILLEURS

Cette rubrique se fait l'écho de l'activité de la discipline. Elle accueille des textes synthétiques rendant compte de manière argumentée et problématisée de colloques, congrès, séminaires, journées d'études, débats, etc., ayant eu lieu en France comme à l'étranger.

Les textes, qui ne doivent pas dépasser 10 000 signes, sont à envoyer à :

Judith Hayem : judith.hayem@univ-lille1.fr

Gilles Raveneau : gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

* *

**THE TRANSNATIONALIZATION
OF CONTEMPORARY CENTRAL ASIA:
A QUALITATIVE APPROACH OF FLOWS**

COMPTE RENDU

Ariane ZEVACO*

Compte rendu du workshop organisé par l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain et le Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales (IIAC/LAIOS-CNRS : Centre national de la recherche scientifique – EHESS : École des hautes études en sciences sociales), les 15 et 16 décembre 2008, à l'EHESS, Paris.

Cet atelier de travail, organisé à l'initiative de Boris Pétric (EHESS/LAIOS-CNRS), Svetlana Jacquesson (Max Planck Institute) et Deniz Kandiyoti (School of African and Oriental Studies) a réuni pendant deux jours plus de vingt anthropologues, venus de différentes institutions de recherche européennes. Ils ont présenté des communications suivies de débats. La rencontre était consacrée aux questions de circulation (politique, économique, migratoire, culturelle, religieuse) en Asie centrale, et à leur analyse dans le champ anthropologique aujourd'hui.

Les questions soulevées tout au long de ces deux jours de travail ont permis d'aborder les principaux enjeux problématiques et méthodologiques relatifs à l'anthropologie de l'Asie centrale

* EHESS/CEIAS (Paris) – IFRI (Téhéran)
54 bd Raspail – 75006 Paris
Courriel : ariane.zevaco@gmail.com

contemporaine. La forme du « workshop » autant que le choix de la langue anglaise ont permis un véritable échange de points de vue et de connaissances entre les différents participants. L'optique pluridisciplinaire a permis de convoquer aussi bien l'anthropologie que l'histoire et les études sur le développement « development studies ». L'approche privilégiée était celle de la microanalyse ou de l'analyse qualitative, et on a volontairement cherché à présenter les exposés dans une optique de va-et-vient entre local et global, pour permettre l'émergence de questions transversales et une discussion sur la pertinence des notions de réseau et de transnational pour l'étude de l'Asie centrale. Ainsi, les différentes communications, si elles ont d'abord rendu compte d'études de terrain locales, ont ensuite conduit à des débats sur ces problématiques.

La définition de la notion de réseau, et son utilisation en anthropologie de l'Asie centrale, a mené à une réflexion sur la question du « transnational ». Si ce concept est aujourd'hui de plus en plus utilisé pour rendre compte des phénomènes de flux en anthropologie, souvent dans le cadre de processus dits de « globalisation », Boris Pétric préfère parler de transnationalisation, ce qui permet de ne pas réduire le phénomène à un processus migratoire et d'élargir la problématique sur la circulation des personnes, des biens ainsi que des idées, le tout dans une perspective diachronique. En outre, il ne s'agit pas de confronter un monde centre-asiatique post-soviétique à un monde occidental, mais bien des mondes spécifiques d'Asie centrale à d'autres mondes spécifiques, d'Asie centrale ou d'ailleurs, et d'analyser les changements internes sans se contenter d'étudier les flux en termes d'import-export. Concernant les migrations de population – premier thème abordé – Deniz Kandiyoti préconise, quant à elle, l'utilisation du terme de cosmopolitanisme, préférable à celui de transnationalisation, qui présuppose selon elle l'existence de l'État. D'autre part, concernant les migrations de population dites « économiques », les chercheurs s'accordent sur la nécessité d'élargir la perspective : prendre uniquement en compte les motivations économiques ou monétaires ne permet pas de rendre compte des changements sociaux induits

localement, et réciproquement. Comme le démontre Rita Sanders à travers l'analyse des relations entretenues entre les Allemands kazakhstanais, leurs parents et leurs réseaux d'amitiés qui se trouvent en Allemagne, le sentiment d'appartenance ne peut être analysé uniquement à travers le prisme de l'identité collective, puisque les subjectivités autant que la diversité des réseaux sociaux en fonctionnement dans la construction des espaces migratoires entrent en ligne de compte dans sa construction.

Le concept d'identité a aussi été largement discuté. S'il guide une grande partie des recherches effectuées en Asie centrale depuis quelques années, les intervenants proposent une approche de l'identité qui porte davantage sur les stratégies et les instruments de la construction identitaire. Cette dernière apparaît alors non plus comme essentialiste, mais comme une construction d'abord contextuelle et nécessairement liée à un ancrage historique local et particulier, révélée de manière renouvelée lorsque les sujets sont confrontés au changement de frontières géographiques, culturelles, religieuses ou politiques. Une déconstruction de la notion s'impose donc naturellement si l'on considère les différentes échelles géographiques mises en jeu lors des déplacements individuels ou collectifs. Bayram Balci souligne ainsi, dans le cas des diasporas d'Ouzbékistan en Arabie Saoudite, que les constructions identitaires religieuses et nationales peuvent s'utiliser l'une l'autre à des fins politiques. Le concept d'identité doit alors nécessairement être analysé localement de façon différenciée et dans sa diachronicité, pour comprendre ses enjeux globaux. Les types d'identification ne sont pas forcément nationaux ou ethniques et suivent des trajectoires parfois influencées par des représentations globales : notamment dans le cas des croyances religieuses – utilisation politique du tengrisme au Kirghizstan (Aurélie Biard), reconstruction du champ conceptuel de l'islam local à travers des poncifs orientalistes d'un islam télévisuel (Julie MacBrien).

Dans la considération des interactions entre local et global, le champ du religieux semble aujourd'hui incontournable dans les études centrasiatiques, et dans les pratiques des croyances les fluctuations des frontières apparaissent nettement, de même que les

processus de nationalisation des religions. Ainsi, Mathijs Pelkmans propose de considérer la conversion religieuse comme un mouvement qui questionne les frontières socioculturelles existantes, les modifie et en crée de nouvelles. Il en conclut que plus les frontières entre religions sont fortes, plus les conversions acquièrent un sens politique : étudier les transformations sociales induites par la conversion religieuse implique alors aussi une étude du politique. Néanmoins, il ne s'agit pas de lier le religieux au politique de façon systématique et parfois globalisante, ce qui mènerait à une vision simpliste faisant du lien politique-religieux la source de tous les maux et changements en Asie centrale. À partir d'une étude en Afghanistan, Magnus Marsden problématise ainsi la place du débat religieux dans la vie quotidienne, et propose de réfléchir sur la façon de prendre en compte les débats intellectuels des mondes musulmans.

On constate un cheminement semblable dans la circulation des produits culturels : les frontières identitaires de l'objet culturel apparaissent mouvantes dès que l'on s'attache à en définir les réseaux sociaux. Les études présentées discutent ainsi les représentations construites localement, et les décalages qui s'instaurent entre elles suivant les lieux géographiques et sociaux de leurs actualisations. Une représentation culturelle (véhiculée par un objet artistique ou religieux) peut être revendiquée comme authentique dans un contexte, mais présentée comme fabriquée, par le même acteur, dans un contexte différent. L'anthropologue doit alors chercher ce qui construit à chaque fois l'authenticité, et dans quelle mesure elle supporte une volonté d'activer un réseau social particulier, ou de s'y rattacher, dans un contexte précis. Bruno de Cordier, à travers une analyse des activités de la Fondation Aga Khan, pose ainsi la question de l'utilisation de l'islamicité, ou « identité islamique », au sein d'activités internationales intervenant dans des contextes ethniques et sociaux différenciés.

Ceci mène naturellement à l'étude de l'impact des actions menées par des organismes de développement, souvent vus comme des « agents de la globalité », mais qui cherchent à ancrer localement leur action. Les analyses des intervenants font apparaître

deux décalages persistants et parallèles : entre la situation locale et la représentation de cette dernière par les organisations internationales d'une part, et entre la vision de ces organismes par les locaux et leur engagement pratique au sein de ceux-ci. La réciprocité et le parallélisme des écarts entre représentations du local et du global par les acteurs de ces deux champs renforcent donc la nécessité de réaliser des études conjointes, à partir des intersections entre local et global, mais qui prennent aussi en compte les discours et agendas politiques qui façonnent ces représentations.

Les différentes analyses présentées, faisant état de sujets très divers, attestent ainsi de la nécessaire prise en compte des nouveaux réseaux et espaces sociaux construits en Asie centrale. L'espace global des relations sociales traditionnellement étudiées par les anthropologues, à travers les prismes du mariage, de la parenté et de l'amitié, se modifie en intégrant des processus nouveaux, parfois réinterprétés localement pour servir des fins identitaires, politiques, religieuses ou économiques. Les études de terrain locales sont donc primordiales pour analyser ces évolutions ou étudier l'utilisation des représentations du local dans les discours de la globalité, qui tendent aussi parfois à voir des tensions « globalisées » là où finalement les réseaux sociaux fonctionnent localement. Pour cela, il est nécessaire de mettre en perspective diachronique l'objet de l'analyse. Diverses formes de circulations et d'échanges dans l'histoire de l'Asie centrale, fruits de volontés étatiques, collectives, ou individuelles et clandestines, ont existé en Asie centrale, et le « transnationalisme » n'est pas un phénomène nouveau. De plus, il est fondamental de revenir sur les notions d'Asie centrale, de nation et d'État, lesquelles ne vont de soi ni hier ni aujourd'hui, pas plus que la formation d'identités collectives. Tous ces espaces sociaux en (re)construction ne sauraient être vus à travers les prismes des macroanalyses qui, sous prétexte de globalisation, oublient que chaque espace local adapte et gère le changement selon ses structures, critères et volontés, pour produire un espace social toujours local, même si influencé par des perspectives globales. Ce sont les points d'interactions, la gestion de ces dernières et les contradictions engendrées qui permettent d'analyser la construction

des sociétés centrasiatiques. Magnus Marsden soulève ainsi la question d'une « folk ethnography of the global », qui serait basée sur la prise en considération des formes locales de changement, et surtout sur l'écart entre les formes de la nation ou de l'État, et la réalité qui gère les identités et les subjectivités, espaces échappant aux définitions de la nation ou de l'État.

Les résultats de ce workshop plaident donc pour une réorientation des études anthropologiques sur l'Asie centrale vers un travail prenant en compte les espaces politiques, sociaux, économiques et culturels mouvants, grâce à une recherche de terrain de type qualitatif, ancrée dans les réalités actuelles.

* * *

RÉFLEXIONS SUR LA BIRMANIE COMME LIEU DE DISPARITÉS ET DE CONVERGENCES

(Marseille 18 - 20 juin 2009)

COMPTE RENDU

Alexandra de MERSAN*

Sur le thème « Réflexions sur la Birmanie comme lieu de disparités et de convergences », plus d'une trentaine de chercheurs francophones et, pour beaucoup « birmanophiles », se sont réunis à Marseille les 18-19 et 20 juin dernier. Ces journées coorganisées par F. Robinne (IRSEA, Marseille) anthropologue, et A. Vittrant (Université de Provence) linguiste, ont été l'occasion de rencontres intergénérationnelles et interdisciplinaires (archéologues, historiens de l'art, linguistes, bibliothécaires, historiens, anthropologues, etc.) offrant une forme particulière de convivialité que l'on ne trouve pas forcément dans ce genre d'événement. Ce rendez-vous fut chaleureux et intéressant, notamment par la richesse et la nouveauté des données de terrain présentées ainsi que par l'accès aux méthodologies, outils et références propres à chaque discipline. Ont participé tant des jeunes chercheurs, docteurs et doctorants que des chercheurs et enseignants-chercheurs confirmés ou des érudits passionnés. Beaucoup sont d'anciens élèves de D. Bernot, M.-H. Cardinaud et Daw Yin Yin Myint à l'INALCO, où

* LASEMA - Centre Asie du Sud-Est, UMR 8170
7, rue Guy Môquet – 94801 Villejuif cedex
alexdemersan@yahoo.fr

l'enseignement du birman fut créé en 1960. En conséquence, la démarche méthodologique de nombre de ces recherches s'inscrit dans la lignée de l'école française de sociologie qui accorde de l'importance aux données de terrain et aux enquêtes menées, autant que faire se peut, en langue vernaculaire. C'est dire aussi la continuité et la vitalité des études birmanes en France. La relève assurée par une génération de jeunes chercheurs s'explique sans doute par un changement de la politique birmane, laquelle, après une période de fermeture entre 1962 et 1988 lorsque le pays avait opté pour la « voie birmane vers le socialisme », a de nouveau permis l'accès au terrain, par l'ouverture de ses frontières à partir du milieu des années 1990. Au niveau international, on constate d'ailleurs un essor similaire des études portant sur ce pays du bouddhisme Theravada d'Asie du Sud-Est. On ne peut néanmoins ici rendre compte en détail de toutes les contributions de ces journées, faute de place.

Si la Birmanie est davantage connue pour sa situation politique et ses conséquences, qui témoignent d'un difficile processus de construction nationale depuis son indépendance (1948), ce n'est pas cet aspect qui domine dans le champ des études birmanes en France¹, même si la plupart des interventions reflétaient d'une manière ou d'une autre cette situation. On a pu apprécier, à cet égard, les contributions de chercheurs présents sur le terrain de longue date qui ont décrit les évolutions de leur objet de recherche, avec une mise en perspective historique de qualité. Ainsi, B. Brac de la Perrière dont le travail porte depuis vingt ans sur les cultes aux esprits et sur leurs praticiens, a exposé l'évolution et les transformations de ces cultes, reflets de la situation politique et sociale et adaptation nécessaire à leur pérennité face aux changements économiques et sociaux. De même, P. Pichard, qui avait procédé à l'inventaire des monuments historiques de Pagan (la première capitale des Birmans) et à la reconstruction de certains d'entre eux après un tremblement de terre destructeur en 1975, a décrit les

¹ Cf. le travail de Renaud Égreteau en sciences politiques dont la bibliographie se trouve sur le site <http://www.egreteau.com>

changements intervenus sur le site sous l'effet de la récente politique de reconstitution voire d'invention du passé mise en œuvre par la junte. Ou encore le regard expert et pragmatique de D. Bernot sur le corps-outil, plus que jamais sollicité en situation de pauvreté et qui témoigne des conditions socio-économiques déplorables du pays, notamment par la présentation de différents portages des objets et marchandises à Rangoun ou par l'absence d'outils mécaniques ou électriques modernes chez les artisans. Dans la continuité de son travail d'anthropologie politique marqué lui aussi par une approche linguistique, G. Houtman – qui, dans un travail précédent², avait décortiqué et exposé l'idéologie de la junte birmane actuelle, en montrant notamment l'usage de notions issues du champ religieux dans le domaine politique – a présenté ses recherches actuelles sur l'analyse du discours politique de Aung San, héros de l'indépendance birmane et père de Aung San Suu Kyi, prix Nobel de la Paix.

Les recherches vont souvent à l'encontre de l'idéologie dominante édiflée par la junte birmane, du moins la mettent à mal. Le thème de ces journées en témoignait, qui incitait à aborder le pays sous des angles et des échelles différents, permettant de décentrer la position dominante des Birmans, de dépasser la conception officielle statique et monolithique du groupe birman et des autres populations du pays. Le célèbre ouvrage d'E. Leach sur les populations des hautes terres de Birmanie³ avait déjà ouvert cette voie. Échelle supranationale, par exemple, dans la démonstration de l'appartenance du birman à une aire linguistique définie (l'Asie du Sud-Est) par A. Vittrant ; échelle de la taille d'une province dans l'exposé de C. Munier qui décrit une « région iconographique » (définie par un réseau avec une cohérence stylistique), à travers la présentation d'un thème récurrent spécifique au sein d'un corpus de

² HOUTMAN G., 1999. *Mental Culture in Burmese Crisis Politics. Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

³ LEACH E., 1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, The London School of economics and political science. London, G. Bell and sons.

peintures murales issues du complexe des Grottes de Powindaung (fin XVII^e—début XVIII^e siècle). La position des Birmans et le regard qu'on porte sur eux furent encore décentrés à travers l'étude des relations avec leurs voisins ; les Chinois notamment. L'historienne S. Pasquet a ainsi exposé le point de vue de chacun des protagonistes, à la suite d'un conflit frontalier sino-birman à la fin du XVIII^e siècle, montrant un décalage de positionnement et d'interprétations, sur les relations politiques et commerciales qui se construisent alors. Cette démarche insiste sur l'importance des interrelations constituées de nombreux échanges (exposé de M. Jenny sur les emprunts entre la langue môn et le birman), au point de ne plus savoir ou de ne plus pouvoir déterminer dans la culture matérielle, l'origine d'un objet, la provenance d'un style tant la diffusion est vaste et les emprunts nombreux (C. Hemmet à propos des collections birmanes du Musée Branly, C. Raymond sur les statues du Bouddha Paré notamment). Plusieurs contributions ont ainsi décentré la position dominante du groupe birman d'un point de vue géographique, linguistique, anthropologique, en soulignant les zones de marges, les intermédiaires, les frontières, comme pour mieux mettre en évidence la complexité des relations, des réseaux d'échanges et des adaptations. Ce à quoi invite F. Robinne, dont le travail porte depuis une dizaine d'années sur les relations interethniques et le concept d'ethnicité, et qui présentait ici sa recherche en cours sur les Panthay, musulmans birmans d'origine chinoise (Yunnan) qui habitent essentiellement la région de Mandalay. À eux seuls, ils permettent d'appréhender l'évolution de la conception de la citoyenneté en Birmanie depuis l'indépendance, la complexité de situations ainsi que les difficultés politiques et socio-économiques d'un groupe minoritaire du pays. Ce travail illustre la nécessité de dépasser les catégorisations réifiantes des populations et l'approche systématique par l'ethnicité qui n'est pas toujours significative et prive parfois d'appréhender la richesse des échanges dont la nature se situe à un autre niveau. De même, A. de Mersan montrait l'importance de ne pas prendre pour acquis les concepts de l'ethnicité sans examen critique préalable, par exemple dans l'usage

de l'expression « minorité ethnique » appliquée mécaniquement aux Arakanais.

Souignons, s'il le fallait encore, l'intérêt des échanges pluridisciplinaires dans ce type de rencontres. Il fut illustré de façon significative lors de la présentation de ses recherches d'histoire par A. Candier. Cette dernière a adopté, une approche linguistique pour décrire l'évolution idéologique et conceptuelle de la dernière dynastie birmane (1819-1886) avant l'annexion du pays aux Indes britanniques. Son analyse du terme « lu myui » (littéralement « espèce d'homme »), qui renvoie historiquement au découpage social mais qu'on emploie à présent pour traduire les mots « ethnique » ou « groupe ethnique » a abouti à une riche discussion, en particulier avec les linguistes et les anthropologues présents, sur son acception en tant que « laïc ».

De nouveaux matériaux et inédits ont également été présentés. Ainsi C. Coderey, doctorante en anthropologie, livrait une sorte d'état des lieux de sa recherche en cours sur la conception de la maladie en Arakan et les interactions entre différentes formes de pratiques thérapeutiques en contexte bouddhique ; une équipe d'archéologues de l'université de Rennes (A.-S. Coupey, E. Rambault et J.-P. Pautreau) présentait le résultat de fouilles récentes au sud de Mandalay sur un terrain auquel les Occidentaux n'ont accès que depuis peu (là encore, conséquence de la politique birmane qui voudrait démontrer par ces travaux que la Birmanie est le berceau de l'humanité). C. Bautze-Picron qui a entamé une recherche à partir des premiers récits et sources iconographiques occidentaux sur Pagan a, quant à elle, présenté un corpus fort riche, assorti d'une histoire de collectionneurs et de photographes. Citons aussi la recherche en cours de F. Tainturier : une approche comparée de la fondation des dernières capitales royales des monarques birmans. Enfin, mentionnons le travail original débuté il y a peu sur la langue des signes par le linguiste J. Walkins qui a présenté des séquences filmées particulièrement riches de données sur le langage du corps pour illustrer son propos.

La présentation des ressources documentaires diverses (bibliothèque CNRS de l'IRSEA, fonds birman de la Bibliothèque

interuniversitaire des langues et civilisations orientales ou de l'EFEO) par L. Pichard et C. Cramerotti a été l'occasion de souligner la richesse de ces fonds. Elle reflétait aussi des préoccupations plus générales et d'actualité sur l'avenir de la recherche et de l'enseignement ainsi que sur les choix politiques en ce domaine.

La prochaine Conférence internationale bisannuelle des études birmanes se tiendra également à Marseille en 2010, coorganisée (et nous nous en félicitons) par les principaux centres institutionnels qui s'intéressent à la Birmanie (IRSEA, CASE-CNRS, EFEO, INALCO).

* * *

2^e Festival culturel panafricain d'Alger
(1- 4 juillet 2009)
Colloque international sur l'anthropologie africaine
POUR UNE ANTHROPOLOGIE SUD/SUD ?

COMPTE RENDU

Kamel CHACHOUA*

Quarante ans, jour pour jour, après le Symposium sur la culture africaine organisé à Alger à l'occasion du Premier festival panafricain en juillet 1969, le Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques a organisé du 1^{er} au 4 Juillet 2009, dans le cadre du Deuxième festival panafricain à Alger, un colloque sur « l'anthropologie africaine » en hommage à quatre figures « d'anthropologues » africains : Jomo Kenyatta, Cheikh Anta Diop, Mouloud Mammeri et Ahmadou Hampaté Ba.

Ce sont près d'une centaine d'anthropologues, universitaires, chercheurs venus de diverses universités et centres de recherches de 24 pays africains qui se sont retrouvés réunis pour quatre jours à Alger, autour des thèmes suivants : « culture immatérielle en Afrique ; méthodologie et épistémologie et identité et développement ». L'édition des actes du colloque donnera prochainement un point de

* IREMAM/CNRS (Institut de recherches sur le Monde arabe et musulman),
5, rue du château de l'horloge – BP 647, 13094 Aix-en-Provence
Courriel : chachoua@mms.univ-aix.fr

vue complet sur son contenu. En revanche, pour comprendre cette « incursion » algérienne dans l'anthropologie africaine il faut revenir sur l'histoire sociale, politique et scientifique du Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques (CNRPAH), organisateur du colloque. Créé en 1953 sur le modèle du musée de l'Homme (il était alors nommé CRAPE), le Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques est l'un des premiers centres d'anthropologie ouvert en Algérie après l'inauguration de l'Institut français d'Afrique noire (IFAN) à Dakar devenu l'Institut fondamental d'Afrique noire après l'indépendance, en 1966. Le CRAPE est depuis cette date l'unique centre consacré aux études d'anthropologie, d'ethnologie et de préhistoire. Disciplines difficiles à cause de leurs « chtoniété » mais aussi de leur histoire et de l'usage politique qu'en a fait le système colonial, à l'indépendance, elles sont devenues des disciplines quasi indésirables et les centres de recherche ont travaillé dans un climat de suspicion et de discrétion significatif. En juillet 1969, lors du Premier festival panafricain, le centre ne fut pas comme aujourd'hui convié, exposé et associé aux manifestations scientifiques et culturelles. L'année 1969 est l'année de « l'algérianisation » du centre marquée par la nomination de Mouloud Mammeri à sa direction. Il devient alors Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques. La suppression de la discipline ethnologique de son sigle annonce le leitmotiv du XXIV^e Congrès international de sociologie qui s'est tenu en 1974 à Alger et qui a officiellement (par une déclaration du ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique de l'époque) aboli l'ethnologie du champ disciplinaire et universitaire algérien.

La nomination de Mouloud Mammeri à la tête du centre est un acte révélateur de l'inconscient académique de l'administration algérienne qui voyait en lui le « brouillon » d'une vocation anthropologique en raison de ses publications et de sa passion des langues et des cultures locales et orales. Une impression tout à fait juste et justifiée au regard de sa production littéraire et linguistique. Dès 1953, à l'occasion de la sortie de son premier roman *La colline oubliée*, Mouloud Mammeri fut l'objet d'une vigoureuse polémique

« politicienne » de la part des rédacteurs du journal *Le jeune musulman*, lesquels trouvèrent ce roman autobiographique peu compatible avec l'idéologie réformiste. Pourtant le roman en question ne fait que dresser le tableau d'une « société kabyle qui persiste mais ne résiste pas » pour reprendre le titre d'un des premiers textes « durkheimiens » de l'auteur publié dans la revue marocaine *Agdal* en 1938. Une thèse qu'il avait reprise et enrichie par l'exemple de la poésie kabyle dans un autre texte publié dans la vénérable *Revue Africaine* en 1950. Depuis cette date, la passion et la vocation de Mouloud Mammeri pour la littérature orale n'a jamais faibli. Comme beaucoup d'hommes de sa génération, il a été arraché momentanément à son investissement scientifique et littéraire par la guerre mondiale et, dix ans après, la guerre de libération nationale. À l'indépendance, il est écrivain, responsable de la chaire de berbère à la faculté d'Alger, et aussi président de l'Union des écrivains algériens, poste duquel il démissionne en 1968. Un an après cette démission, en 1969, il est nommé directeur du CRAPE mais aucun de ses romans publiés chez son éditeur parisien Plon, ni de ses livres anthropologiques publiés quant à eux chez Maspero à Paris, n'ont traversé la Méditerranée avant l'ouverture démocratique de 1988. Bien que traduit dans quatorze langues, il reste inconnu en Algérie, inédit et non traduit en arabe, jusqu'à cette année 2009 grâce à l'impulsion de S. Hachi, directeur actuel du centre qui fut l'une de ses premières recrues pour la préhistoire. Lorsque Mouloud Mammeri dirigeait le centre, dans les années 1970, l'anthropologie fut en Algérie, comme partout en Méditerranée, une discipline en disgrâce. Cependant, comme l'avait reconnu P. Bourdieu, cette période reste la plus riche et la plus prestigieuse de toute l'histoire du centre dans le souvenir de plusieurs chercheurs algériens et français que Mammeri avait recrutés, dirigés et accompagnés (F. Colonna, T. Yacine, R. Bellil, S. Hachi, C. Lacoste-Dujardin). Selon nous Mouloud Mammeri est à la fois l'exemple et même « l'inconscient » éthique, politique et scientifique qui a structuré le projet initial du colloque. C'est probablement la volonté de lui trouver des semblables continentaux, c'est-à-dire africains, qui a animé et orienté les

organisateurs dans le choix des trois autres « anthropologues » dont il partage la condition, l'action et l'inconscient. En effet, tous les quatre appartiennent à la même génération. À une décennie près, ils ont tous vécu dans le même contexte politique et scientifique africain. Ensemble, ils présentent et représentent des différences et des ressemblances surprenantes. Ils sont tous passés par l'école et le système coloniaux, ont travaillé et accompli leur carrière et leur vie personnelle et professionnelle sous l'ère coloniale. Ils sont tous issus de cultes et/ou de cultures minoritaires au niveau national et tous viennent à la littérature et à l'anthropologie depuis des disciplines externes aux sciences humaines, « par la bande » comme l'avait joliment dit Mouloud Mammeri.

Hampaté Ba (1900-1991), Peul ou Poulhar du Mali, assistant collaborateur de Théodore Monod, le fondateur de l'Institut français d'Afrique noire, il a été le déchiffreur de l'écriture *tifinagh* et des dessins rupestres. Il a collecté et publié une somme considérable de récits hagiographiques, de mythes, de poèmes, de chants non pas pour conserver ou transmettre « la tradition » mais pour la comprendre. Cheikh Anta Diop (1923-1986), Wolof du Sénégal, physicien spécialiste du froid en dessous de zéro, fut un transfuge des sciences exactes vers l'égyptologie et la paléontologie, introducteur du carbone 14 en pays Kamit dans l'IFAN II postcolonial, transformé alors en Laboratoire d'anthropologie physique et de préhistoire. Mouloud Mammeri (1917-1989) est un Algérien né dans une tribu de Kabylie, romancier, directeur du CRAPE et anthropologue spécialiste de littérature orale. Jomo Kenyatta (1893-1978), anthropologue et chef indépendantiste du Kenya, fut le premier président de ce pays de 1963 à 1978. Cela étant dit, très peu de communications ont été entièrement consacrées à l'un ou l'autre de ces quatre hommes, une seule seulement à Mouloud Mammeri, autant, voir moins, pour chacun des trois autres. L'argumentaire du colloque était trop ouvert et ouvertement généraliste pour obtenir et susciter des propositions précises.

On se doute même que le système de sélection qui fut dès le départ restreint et limité du fait de l'absence de réseau d'échanges

entre chercheurs et universitaires afro-africains (Sud/Sud), a fait que les propositions de participations ont été ou bien rares, ou bien internes au réseau officiel que les autorités diplomatiques et académiques proposent et à vrai dire imposent. Cela s'est vu dans le profil physique et symbolique des participants ainsi que dans leurs objets, comme dans leur langage, plus proche de celui des administrateurs et des académiciens de la recherche et de l'enseignement que de celui du chercheur lambda. Cela explique aussi pourquoi les propositions et les communications de chercheurs du Sud comme du Nord sont, ou bien soigneusement apolitiques, ou bien ouvertement et ostensiblement idéologiques selon qu'elles décident d'être critiques ou pas. Finalement, et à cause des frictions entre champ scientifique et champ politique au Sud, la prudence et la réserve éthique et politique des argumentaires qui tentent discrètement et poliment de concilier entre les exigences scientifiques et les nécessités, voire les considérations politiques nationales, finissent par communiquer leur souci de « ménager la chèvre et le chou » aux communicants qui, à leur tour, ajustent leurs discours à ces mêmes nécessités pour des raisons de politique et de politesse. Sortir de ce cercle vicieux semble un défi nécessaire pour faire gagner à la science sociale du/au Sud une marge d'autonomie un peu plus large.

Au lendemain de la clôture du colloque, le 5 juillet 2009, date anniversaire de l'indépendance nationale, furent lancées à Alger les manifestations officielles du festival panafricain. La semaine suivante, le centre organisait deux autres colloques, l'un consacré à l'œuvre et à la pensée de Frantz Fanon¹ et l'autre à l'entreprise coloniale et aux mouvements de libération en Afrique. On peut y voir une espèce de réplique des débats engagés en France sur la colonisation en 2005 et sur l'Afrique en 2007. Ces trois colloques, vus et considérés ensemble, constituent finalement un bel hommage de la science à la politique et de l'anthropologie à l'Afrique.

Quelle suite ? Dans une déclaration, le comité organisateur prévoyait de jeter, dès cette année, les bases de quelques projets

¹ Cf. le compte rendu réalisé par Matthieu Renault.

durables comme l'organisation d'un congrès biennal des anthropologues africains et la création de bourses postdoctorales ou encore le lancement de supports d'édition et de diffusions de la recherche anthropologique africaine.

* * *

2^e FESTIVAL CULTUREL PANAFRICAIN D'ALGER
(7-8 juillet 2009)
COLLOQUE INTERNATIONAL « FRANTZ FANON »

COMPTE RENDU

Matthieu RENAULT*

La Bibliothèque nationale d'Algérie a accueilli les mardi 7 et mercredi 8 juillet un colloque dédié à Frantz Fanon, acteur éminent de la lutte de libération nationale algérienne, théoricien du colonialisme et des décolonisations, penseur de la libération et du panafricanisme ainsi que le mettait en avant l'argumentaire du colloque.

Ce dernier, organisé par le Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques (CNRPAH) s'inscrivait dans le cadre du 2^e Festival culturel panafricain d'Alger, 40 ans après le 1^{er} Festival panafricain qui avait eu lieu dans cette même ville. Lors de ce festival – dont le film de William Klein, *The Panafrikan Festival*, demeure un indispensable témoignage – la figure de Fanon était demeurée étrangement *absente* tandis qu'étaient présents des membres des *Black Panthers* fortement influencés par *Les damnés de la terre*, ainsi que l'a rappelé Meriem Khellas lors de son intervention.

Le colloque aura réuni des personnalités d'horizon divers. Tout d'abord la famille et les proches de Fanon. Son fils, Olivier

* EHESS – 54 bd Raspail – 75007 Paris.
Courriel : matthieu.renault@gmail.com

Fanon, en a appelé à ce que l'hommage à Fanon soit l'occasion de lutter contre les « travestissements de l'histoire » ; sa fille, Mireille Fanon Mendès-France, a souligné la « mondialité » de la pensée de Fanon, a lié son combat à celui du peuple palestinien pour enfin demander à l'Algérie, en un geste politique, d'être la figure de proue des revendications contre Israël. Pierre et Claudine Chaulet, amis et compagnons de lutte de Fanon ont retracé leur rencontre avec celui-ci et son entrée dans le Front de libération national algérien avant de rectifier les interprétations sur la nature et le rôle de la paysannerie dans son œuvre. Alice Cherki enfin, proche collaboratrice de Fanon à l'hôpital psychiatrique de Blida, a centré sa communication sur la critique du retour actuel des particularismes identitaires, de la fixation de l'identité et de la culture, opposant à ceux-ci la conception fanonienne de la « culture comme mutation sociale ».

Étaient également présents des hommes et femmes politiques africains. C'est ainsi la ministre de la Culture algérienne, Khalida Toumi, qui a ouvert le colloque en voyant dans Fanon un « symbole des luttes actuelles de l'Afrique », un « modèle d'engagement et d'abnégation », un chantre de la solidarité des peuples en Afrique et au-delà. Samia Nkrumah, fille du premier chef d'État ghanéen Kwame Nkrumah et député de la Western Region, a rendu hommage au parcours de son père et a souligné que le panafricanisme n'était pas idée ou sentiment, mais le fait « de rétablir, de restaurer la dignité de l'homme africain ». Adama Samassékou, ancien ministre de l'Éducation et porte-parole du gouvernement malien, actuellement président de l'Académie africaine des langues, en a appelé à son tour à la « restauration de l'identité des Africains et des Africaines », à une « libération de soi » fondée sur des « ruptures épistémologiques, méthodologiques et pédagogiques ». Les interventions d'Adama Samassékou auront ponctué le colloque ; à l'expression de son désir d'en finir avec les « disputes académiques » sur l'actualité de Fanon et de passer à l'action pour la libération du continent africain, ont répondu de vifs applaudissements.

Les communications sur l'actualité de Fanon en Afrique et plus généralement dans les sociétés postcoloniales auront été nombreuses. Alice Cherki a ainsi intitulé sa communication « Actualité de Fanon dans le monde d'aujourd'hui ». Kumi Ansah Koï s'est interrogé sur la « continuité » de la pensée fanonienne dans « le contexte de la globalisation ». Dagnoko Diadie a interrogé la pertinence de « la vision fanonienne du devenir de l'Afrique ». Eugénie R. Aw-Ndiaye et Sylvain Sankalé ont tous deux mis Fanon à l'épreuve de la société sénégalaise : la première pour diagnostiquer la persistance des « masques blancs », le second pour s'interroger sur le métissage. Nabil Cherni a repris les réflexions fanoniennes sur le « syndrome » nord-africain pour critiquer les discours sur les émeutes des banlieues en France en 2005. Enfin, Nigel Gibson, a cherché à repenser, dans le cadre de l'Afrique du Sud contemporaine, les « politiques de l'espace » et la « décentralisation de la politique » thématiques dans *Les damnés de la terre*.

Un ensemble de communications ont été dédiées spécifiquement à la *pensée* de Fanon. Henri Bah a posé et répondu positivement à la question de savoir si, malgré les critiques de l'universalisme abstrait et l'affirmation « tiers-mondiste » des droits du damné, subsistait chez Fanon une conception des droits de l'homme. Naaman Kessous a interrogé quant à lui la pensée politique de Fanon à l'aune de sa conception de l'aliénation. Des psychanalystes et psychologues ont aussi pris la parole : outre la participation d'Alice Cherki, on retiendra celle de Karima Lazali sur le « devenir sujet au sein du politique », sur l'articulation freudienne de l'individuel et du collectif chez Fanon ; on retiendra aussi celle de Djouhar Gharsi sur la « clinique de l'éthique contre la psychiatrie coloniale ». Le film d'Abdenadour Zazah et Bachir Ridouh, *Mémoire d'asile*, consacré au travail de Fanon à l'hôpital psychiatrique de Blida a été projeté à la fin de la première journée du colloque.

Tandis que Mohammed El Mili a rappelé que Fanon avait été relégué à une « note de bas de page » par les intellectuels algériens et nord-africains des années 1960, Ahmed Sadek a discuté de son influence sur l'écrivain soudanais Tayeb Sali et le poète ougandais

Taban Lo Liyong. D'autres écrivains africains, devenus très tôt des critiques de l'« indépendance », tels Ngugi Wa Thiongo et Aki Kewi Armah, ont lu Fanon au milieu des années 1960, le second alors qu'il étudiait aux États-Unis où Fanon était devenu une lecture essentielle pour le mouvement *Black Power*.

Professeur de littérature, Zineb Ali-Benali a offert une communication sur « L'imaginaire Fanon, poétique et politique » dans laquelle elle a notamment confronté Fanon à Malek Bennabi sur le concept de colonisabilité ; elle a par ailleurs abordé, lors d'un débat, la question du voile et de la femme chez Fanon et Kateb Yacine. Les lectures postcoloniales (anglo-saxonnes) de Fanon ont également été discutées et critiquées par Alice Cherki et par Ouahid Benbouaziz dans une communication sur « L'hybridité chez Frantz Fanon et son influence chez Homi Bhabha et Edward W. Said ». Matthieu Renault s'est intéressé à la question du primitivisme, différenciant chez Fanon une critique anthropologique et une critique proprement postcoloniale. Seloua Luste Boulbina a, quant à elle, développé une réflexion sur la situation postcoloniale à partir des thèses de Fanon sur la bourgeoisie nationale. Signalons enfin que la question des relations de Fanon au marxisme a également été abordée lors de plusieurs débats, suscitant des positions fort divergentes.

Le colloque a été clôturé par le directeur du CNRPAH, Slimane Hachi, qui s'est engagé à une publication prochaine des actes du colloque et à la création d'une fondation Frantz Fanon qui aura son siège à Alger.

On pourra regretter, qu'au terme de ce colloque, un certain nombre de thématiques fanoniennes soient restées dans l'ombre : par exemple, la conception de la violence qui a maintes fois été évoquée, mais sans susciter de discussion de fond sur ses raisons, son rôle et son devenir. D'un point de vue plus politique, on notera que l'Algérie contemporaine et ses « années noires » n'ont guère été évoquées. Par ailleurs, les discussions sur le panafricanisme auront été fort intéressantes et auront suscité un enthousiasme certain : cependant, les thèses avancées, en particulier sur la *restauration* de l'identité africaine, pouvaient entrer en contradiction avec

les thèses fanoniennes elles-mêmes dans la mesure où celui-ci n'en appelle jamais au retour ou au recouvrement d'une identité, mais à la continuelle création de soi, au dynamisme culturel. Plus généralement, sans doute faudrait-il s'interroger sur les usages de Fanon, sur ce dont il est le *nom*. Dans un article intitulé « Critical Fanonism », Henry Louis Gates Jr. affirmait que Fanon était devenu, dans le champ universitaire anglo-saxon, un *totem*, le texte fanonien étant mobilisé pour défendre et incarner les positions théoriques les plus diverses, et parfois les plus inconciliables.

Le colloque Frantz Fanon d'Alger n'aura en aucun cas relevé du simple hommage hagiographique. Ce qu'ont démontré les organisateurs et les participants, c'est que ce que Fanon signifie pour l'Algérie et l'Afrique, et ce que celles-ci signifient pour Fanon, demeure, en 2009, ouvert à de multiples perspectives.

* * *

XVI^e Congrès mondial de l'IUAES
27-31 juillet 2009
Kunming (Chine)

Une vue d'ensemble

Laurent BAZIN*

Du 27 au 31 juillet 2009 s'est tenu à Kunming, en Chine, le XVI^e Congrès mondial de l'Union internationale des sciences anthropologiques et ethnologiques (IUAES), placé sous le thème général « Humanité, développement et diversités culturelles ». L'IUAES est une association internationale, créée en 1948 sous l'égide de l'UNESCO, et rassemblant sous cet intitulé l'anthropologie sociale et culturelle, l'anthropologie biologique, l'archéologie et la linguistique. L'anthropologie sociale et culturelle est de fait surreprésentée dans ses instances décisionnelles, même si un équilibre est recherché entre ces quatre branches. L'IUAES repose sur la tenue d'un congrès périodique, tous les cinq ans, qui ambitionne de constituer le grand rendez-vous mondial de nos disciplines¹. Dans l'intervalle, des inter-congrès ont lieu, presque chaque année². L'organisation est structurée en commissions

* CNRS-CLERSÉ (UMR 8019). Université Lille 1, Faculté de sciences économiques et sociales, 59655 Villeneuve d'Ascq cedex.
Courriel : bazinlaurent@wanadoo.fr

¹ Le Congrès international est en fait antérieur à l'Union internationale puisque le premier s'est tenu à Londres en 1934.

² Les derniers inter-congrès ont eu lieu à Calcutta (2004), à Pardubice en République tchèque (2005) et au Cap (2006).

thématiques qui réunissent leur réseau régulièrement dans chacun des congrès ou inter-congrès et qui, pour les plus dynamiques, organisent séparément leurs propres colloques internationaux. La règle est que les membres de ces réseaux, et notamment leurs responsables, se répartissent sur l'ensemble des continents, de même que pour les instances centrale de l'Union.

Le XVI^e Congrès était initialement prévu pour juillet 2008, soit juste avant les Jeux Olympiques de Pékin. Programmé lors du Congrès de Florence en 2003, et initialement porté par l'Association d'anthropologie urbaine de Chine, il avait été préparé minutieusement durant cinq ans par le comité d'organisation chinois, qui avait envoyé des délégations dans les inter-congrès et les colloques organisés par les commissions de l'IUAES. S'il était accueilli par deux universités locales, l'Université du Yunnan et l'Université des nationalités du Yunnan, avec la collaboration du musée d'Anthropologie de Kunming, le congrès a été de fait très largement organisé depuis Pékin à travers une organisation *ad hoc*, l'Union des sciences anthropologiques et ethnologiques de Chine (CUAES) et un comité d'organisation étroitement contrôlé par l'État, dont le président était une personnalité importante de l'administration en charge de la question des minorités nationales, la State Ethnic Affairs Commission.

Le choix s'était porté sur Kunming, la capitale de la province du Yunnan, en raison de son éloignement du Pékin olympique, mais surtout du fait de sa qualité de vitrine ethnique et touristique de la Chine. Situé aux confins du plateau du Tibet, de la Birmanie et de la péninsule Indochinoise, le Yunnan est célébré officiellement pour compter 26 des 55 « nationalités minoritaires » reconnues et recensées par les autorités chinoises : c'est, dans la phraséologie d'État, le lieu de la diversité culturelle et de la coexistence harmonieuse des minorités.

Du point de vue des autorités chinoises, nul doute que la tenue du congrès à Kunming était supposée faire la démonstration, devant des milliers d'anthropologues venus du monde entier, du traitement exemplaire que la République populaire accorde à ses « nationalités » minoritaires, et de sa conformité aux chartes sur la diversité

culturelle et sur le patrimoine immatériel adoptées et promues sous l'égide de l'UNESCO. Mais au printemps 2008, le mouvement de protestation au Tibet et sa répression, amplement médiatisés à l'Ouest, sont venus contrarier ce scénario qui, précédant tout juste les Jeux Olympiques et devançant d'un an les célébrations des soixante ans de la révolution, devait mettre la Chine à l'honneur. Le congrès fut brusquement annulé deux mois avant sa tenue³ et fut repoussé d'un an, au risque de ne pas retrouver une partie des participants qui s'y étaient inscrits, dont certains ont perdu le prix de leur billet d'avion.

Le congrès s'est donc tenu, fin juillet 2009, un mois après les émeutes qui ont ensanglanté la province du Xinjiang et sa capitale Urumqi, à une autre extrémité du territoire chinois. On trouvera à la suite de ce compte rendu, la lettre aux autorités chinoises que Petr Skalník, vice-président de l'IUAES, a rendue publique. Il y décline l'invitation de la State Ethnic Affairs Commission pour une entrevue à Pékin la veille du congrès, afin de ne pas avoir à « rencontrer et serrer la main à des gens responsables de la [...] tragédie [d'Urumqi] » et y motive sa décision de ne pas se rendre au congrès pour ne pas participer à la « légitimation ouverte et/ou tacite d'une gestion manifestement erronée de la question des nationalités en Chine ». Petr Skalník a apporté une réponse très clairement politique, mais isolée, à l'affichage d'un développement harmonieux des rapports interethniques⁴, manifestement visé par les

³ Voir les commentaires de Gustavo Lins Ribeiro : « The Postponement of the 2008 IUAES Congress. Anthropology, Human Rights and China », *Journal des anthropologues*, 114-115, 2008 : 327-329.

⁴ Dans la cérémonie de clôture, Yang Jing, président de la China Union of Anthropological and Ethnological Sciences, s'exprime ainsi : « Maybe you are aware that, during the congress, President Hu Jintao came to Kunming, Yunnan, to learn about the life of people here. During his visit in Yunnan, President Hu Jintao stressed for many times that we should implement the ethnic policies in an all-round manner and extend further support to the ethnic minorities and minority areas. He instructed us to cherish the hard-won harmonious ethnic relations and promote joint effort by all ethnic groups for common prosperity and development ». Son bref texte contient six fois le mot « harmonious ».

autorités chinoises à travers la tenue du congrès. Il a refusé d'entrer dans le jeu des officiels chinois, au prix de sa propre exclusion.

Rappelons que la question d'un boycott avait circulé parmi les anthropologues en 2008, sans faire l'objet d'une véritable mobilisation. Le mot d'ordre de boycott – qui ne se confond pas avec la position de Petr Skalník – revient naïvement à contribuer à l'isolement d'une communauté scientifique au nom des atteintes aux droits humains commises par l'État qui l'opprime et/ou la contraint. Il s'avère donc contreproductif, si l'on pense que les milieux intellectuels et scientifiques sont des lieux possibles de l'émergence d'une pensée critique, que celle-ci peut se renforcer dans les échanges internationaux, et si l'on considère que les congressistes étrangers n'avaient aucune raison de censurer leur propos pour les rendre conformes à une quelconque rhétorique d'État. Ce dernier point est illustré par la conférence de Soheila Shahshahani, professeure à l'Université Shahid Beheshti de Téhéran et autre vice-présidente de l'IUAES, dont un extrait est publié dans ce numéro, dans la rubrique « Anthropologies actuelles ». Les questions qu'elle aborde sur les récentes mobilisations politiques en Iran et leur répression ainsi que la censure imposée sur internet par l'État concernant la couverture médiatique de ces protestations ont résonné comme un écho aux événements politiques chinois.

Il est impossible de rendre compte de l'ensemble des échanges scientifiques qui ont pris place durant ce congrès, tant, comme dans tout grand colloque de ce genre, ils apparaissent dispersés, chaque participant n'ayant au final qu'un aperçu extrêmement partiel de ce qui se déroule. 4 000 participants étaient annoncés, mais le *Handbook* distribué par l'organisation du congrès recense 3 600 Chinois (incluant les personnes venues de HongKong, Taiwan et Macao) et 2 400 congressistes étrangers⁵.

⁵ Il est intéressant d'avoir un aperçu de la provenance des inscrits : 529 venaient d'Inde, 278 des États-Unis, 224 de Russie, 165 du Japon, 109 du Canada, 74 du Bangladesh, 68 d'Allemagne, 62 de Corée du Sud, 62 de Grande-Bretagne, 51 d'Australie, 51 de France. Si la proximité

Dans chacune des cinq journées, 57 sessions se déroulaient en parallèle, totalisant ainsi plus de 200 panels différents, dont environ un tiers organisés par des anthropologues chinois et se déroulant en langue chinoise. Le programme du congrès comptait en outre les *keynote speeches* inauguraux du premier jour, 17 *distinguished lectures* prononcées les autres jours par des membres du comité exécutif de l'IUAES et quelques autres personnalités⁶, ainsi que des sessions consacrées à l'anthropologie visuelle⁷ assorties d'un véritable festival de films ethnographiques comprenant de nombreuses projections. S'y ajoutaient diverses manifestations parmi lesquelles :

- des présentations de costumes ethniques, des danses folkloriques, des performances théâtrales ;
- plusieurs expositions, dont celles du musée Anthropologique de l'Université du Yunnan : « Colorful China » et « Chinese anthropology of the 21st Century » qui retraçait l'histoire centenaire de l'anthropologie chinoise ;
- et enfin un gigantesque *academic tour*.

De l'ensemble de ces manifestations, deux me semblent intéressantes à commenter. Tout d'abord l'*academic tour* proposé aux congressistes. Chaque jour, une douzaine de bus emmenaient des dizaines de visiteurs distingués, sous bonne escorte policière, pour une tournée, s'arrêtant d'abord au musée des Nationalités du Yunnan, puis partant dans quatre directions différentes afin de visiter un des quatre villages modèles, habités par des « minorités » différentes : formidable mise en scène du « développement

géographique est un facteur sans doute important de la représentation de l'Asie ou de la Russie dans le congrès, ou même des États-Unis, du Canada et de l'Australie, la sous-représentation des pays européens est à mettre en relation avec les questions soulevées par Gustavo Lins Ribeiro des « anthropologies du monde », cf. *Journal des anthropologues*, 110-111, 2007 et *Critique of Anthropology*, 26(4), 2006.

⁶ La conférence de Soheila Shahshahani est l'une de ces *distinguished lectures*.

⁷ Nadine Wanono Gauthier en rend compte dans la rubrique « Anthropologie visuelle » de ce numéro.

harmonieux » des « nationalités minoritaires » revendiqué par la République populaire.

Le second est l'exposition rétrospective sur les 100 ans de l'anthropologie chinoise, qui fait également l'objet d'un livre *Anthropology and Ethnology in China. A History of 100 Years* accompagné d'un DVD. Cette exposition présentait d'abord les portraits et les biographies d'une dizaine de pères fondateurs de la discipline, ayant pour la plupart étudié aux États-Unis, en France ou en Grande-Bretagne. La période de la guerre, 1937-1949, est celle du véritable développement de l'anthropologie en Chine. Retranché dans l'Ouest à la suite de l'invasion japonaise, et faisant face à une sécession de la Mongolie et de la Mandchourie fomentée par l'envahisseur, le gouvernement chinois, conseillé et financé dans ce dessein par les États-Unis, commande des recherches anthropologiques à ses frontières pour en comprendre les populations et mieux les contrôler. Le projet d'étude des groupes ethniques ainsi initié va donner lieu après la révolution et jusqu'en 1978, à un programme planifié de construction des minorités nationales, réalisé grâce à la mise en place de véritables brigades d'anthropologues. Les auteurs de l'exposition explicitent ainsi très clairement les différentes phases de ce qu'il appellent l'« identification ethnique » qui, de 400 groupes ethniques répertoriés, fait surgir 55 nationalités minoritaires officiellement instituées. En 1979, le processus d'identification est clos.

Aujourd'hui, la multitude de panels que comptait le congrès et qui portaient sur des thèmes divers (incluant la globalisation ou l'entreprise, par exemple) montre une grande diversification de l'anthropologie en Chine, et une distanciation possible par rapport à sa fonction officielle dans la formation des groupes ethniques et des minorités nationales. Cette distanciation n'est d'ailleurs pas nécessairement le signe d'une autonomisation vis-à-vis de la rhétorique d'État. Le passage au marché implique désormais que la rhétorique politique peut s'articuler, se confondre même, avec un discours publicitaire, qui tient à la fois de la promotion touristique et du marketing d'entreprise. Dans les sessions d'anthropologie de l'entreprise, par exemple, certaines communications réussissaient

de façon surprenante une parfaite superposition de ces trois registres.

Je terminerai en signalant que le congrès est bien évidemment le moment de réunion des différentes instances et commissions de l'IUAES (assemblée générale, réunion de l'exécutif, *business meetings* des différentes commissions). Ce fut aussi pour le Conseil mondial des associations d'anthropologie (WCAA) l'occasion d'organiser un atelier ainsi qu'une réunion de travail, où il fut décidé notamment que les représentants de l'AFA et l'Association sud-africaine d'anthropologie (ASnA) coordonneraient une session dans le prochain colloque biennal de l'Association européenne des anthropologues sociaux (EASA) à Maynooth, Irlande, en août 2010. Le WCAA, créé en 2004 et qui regroupe à ce jour une trentaine d'associations d'anthropologues nationales et internationales, a renforcé ses liens avec l'IUAES dans la mesure où plusieurs de ses membres (représentants d'associations nationales d'anthropologie) ont été élus au comité exécutif de l'IUAES, parmi lesquels son nouveau secrétaire général, Junji Koizumi, auparavant président du WCAA. Si les deux organisations sont nettement distinctes, on peut espérer qu'il en résultera à l'avenir une meilleure communication et une plus grande synergie entre l'IUAES et les associations nationales d'anthropologie.

Il faut, enfin, retenir les rendez-vous adoptés par l'assemblée générale de l'IUAES : le prochain congrès se tiendra en 2013 à Manchester en Grande-Bretagne et des inter-congrès sont prévus en 2010 en Turquie (à confirmer), en 2011 à Perth en Australie, et en 2012 en Inde.

* * *

XVI^e Congrès mondial de l'IUAES
27-31 juillet 2009
Kunming (Chine)

**Open Letter
to the State Ethnic Affairs Commission
of the People's Republic of China**

Petr SKALNÍK

to Mr Huancai Li
c/o State Ethnic Affairs Commission of the People's Republic of
China
252 Taipingqiao Dajie, Xicheng District,
Beijing 100800
P.R. China

July 21, 2009

Dear Mr Huancai Li,

On July 6, 2009 I received an invitation letter for Prof. Nas, Prof. Vargas, Prof. Sunderland, Prof. Shahshahani and myself, signed by you, indicating that on July 26, on the eve of the 16th World Congress of International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), the named IUAES high officials will meet in Beijing with « a senior State leader of China ». We were told in the letter (copy enclosed) that we have to arrange, in fact re-arrange our travel and that expenses will be bought by the Organizing Committee of the 16th International Congress of

IUAES. This invitation was a surprise to me as I was not at all planning to travel via through Beijing on my way to Kunming. No agenda for the meeting was mentioned except that it is « in honor of the IUAES leadership ».

At the same time as the letter was coming, there was a massacre happening in Urumqi where the local Uyghurs protested against killings of their compatriots in Kwantung. There were nearly 200 people dead, more than 1000 people were injured according to official sources. Unofficial sources spoke about many more casualties. Although this grave event directly touching the field of activities of your Commission, namely ethnic affairs, there were no signs either directly from PRC SEAC or from the Chinese Association of Anthropology and Ethnology. My life experience of studying ethnic problems in other countries (e.g. South Africa, West Africa, Soviet Union and Europe) have taught me that conflicts of the size like that in Urumqi this July or Lhasa last year are not and cannot be caused just by some malicious plotters. There must be also a deal of responsibility on the side of the power holders, your Commission not excluded. However, no self-criticism and constructive proposal for remedy has come out from China till this very day.

Therefore, I have to turn down your invitation for the above ethical reasons. Human rights were served a crippling blow in Urumqi by apparently wrong analysis and heavy-handed response of the Chinese state, your Commission included. I will not meet and shake hands with people who must be responsible for the above tragedy. I will not accept reimbursement monies and other perks mentioned from the Chinese state. I protest in this way against policies which smack of demographic aggression and ethnocide.

I also will not participate in the Kunming congress (to be held next week, July 27-31, 2009) because I do not want to be part of overt and/or tacit legitimization of evidently erroneous handling of nationality question in China. As a person with a particularly strong IUAES loyalty who participated in almost all its congresses and other events starting from Permanent Council meeting in Prague

back in 1962 I was very keen on participating and playing active role as a Distinguished Speaker, member of the Executive Council (EC) of IUAES, Czech member of the Permanent Council of IUAES, chairperson of the Commission on Theoretical Anthropology (COTA) and thrice paper giver. The above mentioned reasons, however, thwarted these intentions. Under present circumstance I would not feel free to express my thoughts and research findings.

There are however also additional reasons which I feel obliged to mention. A considerable number of would-be participants from abroad were unable to obtain Chinese visa and therefore had to call off their participation in spite of the fact that they received official invitation letters and were put on the official programme of the congress. A number of sessions/panels were ruined as a result. This is a breach of the solemn commitment of the organizers.

Many ethnic scholars from Yunnan and other provinces were not able to register for financial, technical and other reasons. According to the clause 5 of the Announcement which I received two days ago and which I also attach « Those who haven't got Invitations from the Organizing Committee in 2009, please do not come to Kunming for the Congress, where they are not permitted to enter the Venue according to the registration policy ». I find this clause not acceptable as it had been alright at past IUAES congresses, inter-congresses and its other events to accept bona fide anthropologists and ethnologists on an ad hoc basis. As the foreign delegates had all to be in possession of invitation letters so that they could apply for Chinese visa, I cannot but understand clause 5 as a clear warning to all those Chinese would be delegates whether belonging to one of ethnic minorities or the Han majority that they will be kept out of bounds of the congress if they were not explicitly invited. Again this is a very serious breach of the openness policy of IUAES and of the solemnly promulgated commitments of the Chinese organizers to ensure participation of all bona fide scholars. The more is the clause unacceptable if we realize that one of the major reasons for choosing Kunming and China as the venue of the congress has been the existence of a large

number of ethnic minorities and a host of studies on them by both Han and minority scholars.

Last but not least I should mention that the response of the organizers was not persuasive as regards the huge spread of pandemia of H1N1 flu in all parts of the world and China is not excluded. Are delegates coming in on planes containing one passenger suspected of having contracted the flu virus because they were among close by passengers to be put into quarantine and thus made to miss the congress? How will they be medically treated if found infected?

Before I close up this letter, please let me express my regrets that matters mentioned above which compel me to call off my participation in the Kunming congress may be seen as throwing shade on the good work of the organizers and the academic results achieved by Chinese anthropologists and ethnologists. I have lot of admiration for them and they know it. I would like to emphasize that this letter was written by myself alone and I express my views freely as I did when I criticised apartheid policies in South Africa, misguided theories and practices in ethnic field in the Soviet Union or failure of American anthropologists to warn the then U.S. government of the adverse consequences of its war plans and acts in Iraq. Anthropologists and ethnologists by the nature of their work which includes ethics of research, respect for human life and culture, do not know of any « internal affairs », especially if human rights are violated.

Respectfully yours,

Petr Skalník
IUAES Vice-President
COTA Chairperson

CC: Members of the EC of IUAES, chairpersons of research commissions of IUAES, individual members of IUAES, delegates to 16th World Congress of IUAES to be held at Kunming 27-31 July 2009, officials of World Council of Anthropological Associations (WCAA), European Association of Social Anthropologists (EASA),

Pan African Association of Anthropologists (PAAA), Czech Association of Social Anthropologists (CASA), Czech National Committee for Anthropology and Ethnology, anthropologists and ethnologists worldwide.

* * *

ANTHROPOLOGIES LIBRES
LIBRE ANTHROPOLOGIE

**GRÈVE CONTRE LA LRU
RETOUR SUR UNE MOBILISATION
DOCUMENTS ET DÉBUT D'ANALYSE¹**

Judith HAYEM*

Septembre 2009, la rentrée universitaire est en cours à Lille 1, comme ailleurs en France. Cette année, encore plus que d'habitude, c'est un peu chaotique. Les secondes sessions d'examens du premier comme du second semestre ont lieu en septembre car la grève de l'an dernier contre la loi LRU (Libertés et responsabilités des universités) n'a pas permis de les tenir en juin et on court pour corriger les copies et faire soutenir des mémoires, tout en préparant de nouveaux cours. Les jurys aussi ont été reportés à septembre. Or ils prennent du temps car nous sommes – pour la plupart – extrêmement attentifs à tenir les engagements pris vis-à-vis des étudiants pendant la grève : pas de validation systématique mais de la mansuétude à leur égard, des formes de validation adaptées aux

* CLERSÉ, Centre lillois d'études et de recherches sociologiques et économiques, Université Lille 1, 59655 Villeneuve-d'Ascq cedex
Courriel : judith.hayem@univ-lille1.fr

¹ Merci à tous ceux qui ont commenté ce texte avant sa publication. Certaines des idées qui y figurent sont nées ou ont mûri lors de discussions pendant ou après la grève, notamment des discussions avec mes collègues des ateliers de grèves actives ce « nous » qui transparait parfois dans mon texte en place du « je ». Je remercie tout particulièrement Jacques Lemièrre, MCF en sociologie à Lille 1, pour ses remarques et nos conversations.

cours qui ont eu lieu ou pas, et puis aussi, l'assurance qu'on palliera aux manques d'enseignements de l'an dernier, en année supérieure, quitte à innover pédagogiquement ou à rajouter des travaux dirigés. Mais surtout, ce qui me frappe et m'inquiète c'est un certain abattement qui plane dans les bâtiments et sur les assemblées générales de notre Institut. Pire, personne (ou presque) ne parle plus de ce grand mouvement de grève qui a emporté le campus l'an dernier. « Fermez le ban, rentrez dans le rang ! ». À part ceux avec lesquels je suis devenue amie à l'occasion de la grève, avec qui les conversations vont bon train, les collègues d'autres disciplines avec lesquels j'ai discuté, débattu, me suis engueulée, ai défilé, ri, réfléchi n'ont, pour la plupart, pas l'air de me reconnaître dans la queue du restaurant universitaire. « OK, ils ne sont peut-être pas physiologistes ou pas tous enseignants en sciences économiques ou sociales... d'accord, mais quand même, c'était il y a deux mois, la grève ! Je n'ai guère changé ni physiquement, ni mentalement, moi ! Je les reconnais, je leur souris, je les salue ! Et puis, la LRU, c'est aujourd'hui qu'elle se met en œuvre et qu'il faut y faire face ! À preuve, mon laboratoire de rattachement, le CLERSÉ (Centre lillois d'études et de recherches sociologiques et économiques) pourtant évalué positivement par les instances officielles (AERES et CNU qui l'ont gratifié d'un A et ont préconisé son renforcement) vient de se voir « proposer » (sic) sa désUmérisation et sa rétrogradation en FRE (Formation de recherche en évolution)² ! Alors, va-t-on vraiment s'autoappliquer sans broncher ce qu'hier on a vivement combattu sous prétexte que le gouvernement est passé en force avec sa fichue loi ? » Je m'énerve toute seule, bien décidée quant à moi à ne pas céder.

Bien sûr, rétrospectivement, je ne suis pas si naïve, ni si surprise que cela par ce retour à l'ordre. Si je m'essaie aujourd'hui à

² Suite à une pétition réunissant 616 signatures en quelques jours et à une négociation serrée de sa direction et du président de Lille 1 avec le bureau des partenariats, le laboratoire semble sauvé au 1^{er} octobre ; au moins momentanément... jusqu' à la prochaine attaque... et si la pulsion de se conformer à toutes les injonctions contradictoires qu'on nous assène ne prend pas le pas sur le sens de la recherche...

un bilan lucide, il apparaît clairement que, pendant la grève, seuls 20% des enseignants-chercheurs ont cessé leurs cours à Lille 1. La majorité des collègues, à l'échelle du campus en tout cas, n'a pas bougé : soit qu'ils soient d'accord avec la LRU, indifférents à son existence, convaincus d'avance qu'on ne pouvait rien y changer ou suffisamment calculateurs pour se dire que, quelle que soit l'issue du combat, mieux valait se consacrer à ses articles ou à son habilitation à diriger des recherches plutôt que de perdre son temps en manifestations et en débats.

Les pratiques des grévistes furent diverses. Nous avons cru créer de l'unité en respectant les modalités adoptées par chacune des personnes mobilisées : grève totale pour les uns, grève partielle pour d'autres, grève les jours de manifestation pour les troisièmes, pour d'autres encore simple rétention des notes du premier semestre. En réalité, une fois la grève éteinte, l'unité a disparu et les divisions entre grévistes assidus, grévistes à temps partiel et non grévistes n'en sont que plus rudes. Notre AG fut dynamique et dense pendant les deux premiers mois mais, en avril, nous n'étions plus 600, comme au début dans l'amphi Archimède, ni même 200, notre belle moyenne, mais une poignée seulement. Enfin, pendant cette grève, nous n'étions pas si unis que peut le laisser croire mon texte de mai 2009 (cf. ci-dessous), pourtant lucide sur la fin du mouvement³ mais encore porté par l'euphorie de l'action ; propre à ce genre de mobilisations. Je ne me trouve pas très clairvoyante sur ce point à le relire aujourd'hui ; même si je reste par ailleurs convaincue que nous avons gagné des choses dans cette grève. Reste que cette illusion d'unité explique peut-être, pour part, la défaite du mouvement. Il faut donc désormais entamer une analyse plus précise de ce qui a eu lieu l'an dernier pour être mieux à même d'agir aujourd'hui.

Ainsi, si l'AG de Lille 1 finissait chaque fois par décider d'une ligne, plusieurs postures s'y affrontaient d'abord et la politique des principes l'a souvent disputé au corporatisme. Si à l'Institut de

³ L'AG se rendra à l'évidence que le mouvement est éteint plusieurs semaines plus tard, début juin.

sociologie et d'anthropologie, par exemple, on a privilégié les débats et les séminaires de grèves actives avec les étudiants, d'autres départements auraient préféré des blocages. Si certains étudiants qui défilèrent, manif après manif à nos côtés sous leur belle banderole « Lille 1, pour une université où il fasse bon réfléchir » furent des assidus de nos ateliers de grève, la majorité d'entre eux n'y assista pas.

**PROGRAMME DE GRÈVE ACTIVE
ATELIERS PROPOSÉS DANS LA SEMAINE
DU 23 AU 27 MARS**

Les ateliers de grève active se poursuivent. Y sont invité(e)s toutes celles et tous ceux qui s'y intéressent, personnels et étudiants, de Lille 1 ou d'ailleurs, de toutes les disciplines et de toutes les années. L'objectif de ces ateliers est de créer l'occasion d'un rassemblement et d'un débat *dans le cadre* de la grève et *autour* des enjeux et perspectives politiques de celle-ci. N'hésitez pas à proposer d'autres thèmes, d'autres dates, d'autres lieux.

- **Lundi 23/03 à 10h00**, « Les enjeux épistémologiques et sociologiques du développement actuel des techno-sciences », salle 5-6 SH1.
- **Lundi 23/03 à 14h00**, « Le prêt étudiant garanti : analyse d'un nouveau dispositif de financement des études supérieures » M1, amphi Archimède.
- **Mardi 24/03, matin AG 10H00/ Mardi 24/03 AM manifestation.**
- **Mercredi 25/03 à 10H00**, « Mouvements, syndicats et organisations et leur politique : analyse comparée, 2 », Hall de l'IUT.
- **Mercredi 25/03 à 14h00**, « Création institutionnelle de la déviance et instrumentation des statistiques », salle 5-6, SH1.
- **Mercredi 25/03 à 16h00**, « Quelle vision de la société propose Sarkozy. Analyse de son discours aux forces de police le 29/11/07, 1 », Salle 5-6, SH1 (report de l'atelier

initialement prévu le vendredi 20 mars et annulé pour cause d'AG).

– **Jedi 26/03 matin, 10h00**, « Rapports sociaux de sexe, féminisme et mobilisation », salle 114, SH1.

– **Jedi 26/03 14h00**, « Comment on peut regarder une réalité et l'interpréter ? Atelier de grève active de physique », P1, salle à préciser.

– **Vendredi 27/03, 10h00**, « Quelle vision de la société propose Sarkozy. Analyse de son discours aux forces de police le 29/11/07, 2 », salle 5-6 SH.

Pendant 9 semaines, j'ai bricolé des programmes comme celui-ci, diffusés par mail et par voie d'affichage, pour appeler aux ateliers de grève. Animés à tour de rôle par un ou des enseignants mais aussi des doctorants, les ateliers de grève ont le plus souvent pris la forme de discussions collectives sur un thème donné et souvent sur la base de documents qui, après une brève introduction, étaient distribués à tous en début d'atelier et étudiés par tous avant que la discussion ne s'engage.

Cette semaine-là et la suivante furent particulièrement réussies et suivies puisqu'elles connurent la participation de collègues et d'étudiants d'autres disciplines. Quelques économistes et quelques physiciens notamment se rallient momentanément au mode de grève active des sociologues en animant des ateliers.

La grande faiblesse de ce mouvement d'ailleurs, c'est de ne pas avoir su rallier les étudiants. Pourquoi n'étaient-ils pas là ? Tous ne sont pas sarkozystes mais beaucoup n'ont pas pardonné l'absence des enseignants lors de la première mobilisation contre la LRU en 2008. Où étions-nous quand ils bloquaient la fac pour protester contre les hausses des frais d'inscription que générerait l'indépendance des universités ? Pourquoi à cette époque n'étions-nous pas concernés par l'autonomie de nos universités ? Pourquoi a-t-il fallu que cette loi nous dérange personnellement pour nous réveiller ? Profs/étudiants première division non réconciliée, malgré quelques formidables échanges entre nous. Deuxième division : avec les personnels BIATOS (bibliothécaires, ingénieurs,

administratifs, techniciens et ouvriers spécialisés). Nous avons parlé d'unité, souhaité qu'elle existe, mais la mobilisation des BIATOS a été très faible : peut-être n'avons-nous pas su leur faire de la place ? Troisième division : avec les syndicats. Si la ligne syndicale fut souvent débordée par celle des non syndiqués dans nos AG et que SneSup et CGT-FercSup choisirent souvent avec prudence de s'y rallier, en fin de compte, la négociation redoutée avec l'État a bien eu lieu. Althusser a bien raison de désigner les syndicats comme des appareils idéologiques d'État⁴. Pour eux, in fine, il s'est agi dans cette grève de trouver leur place dans les nouveaux dispositifs de négociation et de pouvoir instaurés par la LRU à l'université. La preuve en est que la radicalité du mot d'ordre : « Abrogation de la LRU !⁵ », réclamé par la Coordination nationale des universités (mot d'ordre lui-même bien long à émerger et s'imposer, à l'issue de débats houleux) fait maintenant place à un marchandage de boutiquiers sur la mise en place des primes de tout poil et le paiement des heures supplémentaires. Après la violence du passage en force de la loi, la corruption politique et financière de l'État sarkozyste fait son œuvre. Ici, comme dans tous les secteurs de la société, c'est le propre de la politique du gouvernement actuel en France : on achète les gens pour mieux les affaiblir et les diviser.

PRÉAMBULE DE LA DÉCLARATION DE LA 5^e COORDINATION NATIONALE DES UNIVERSITÉS⁶

La Coordination nationale des universités exige l'abrogation de la Loi relative aux libertés et responsabilités des universités (LRU), l'abandon du Pacte pour la recherche ainsi que

⁴ Althusser L., 1995. « Idéologies et appareils idéologiques d'État, (notes pour une recherche) », *Sur la reproduction*. Paris, Actuel Marx/PUF : 269-314.

⁵ Pour mémoire, et parmi d'autres déclarations de la CNU, le préambule de la 5^e coordination à laquelle j'ai participé.

⁶ Cf. <http://science21.blogs.courrierinternational.com/archive/2009/03/07/coordination-nationale-des-universites-communiques-et-motion.html>, pour lire l'intégralité des déclarations de la 5^e CNU.

l'abandon de la Révision générale des politiques publiques (RGPP) dont découle la politique gouvernementale de destruction du service public de l'Éducation nationale, de la maternelle à l'université.

La Coordination nationale des universités exige une réforme des Universités affranchie des logiques de mise en concurrence systématique des personnels et des structures. Cette réforme est subordonnée :

- au principe d'articulation entre enseignement et recherche ;
- au principe de financement public de l'enseignement et de la recherche et garantissant un service public d'État neutre, égalitaire et respectueux de la justice sociale.

Un tel projet doit impliquer l'ensemble des acteurs de l'Éducation Nationale, de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche et tenir compte des revendications, préoccupations et propositions solidaires de l'ensemble des acteurs mobilisés.

Dans cet esprit, la 5^e Coordination nationale des universités réunie à l'Université Paris 12 à Créteil le 6 mars 2009 rappelle que les motions votées lors des coordinations précédentes sont toujours valables, et adopte les motions suivantes :

[....]

Nous nous y sommes mis à plusieurs parmi les quelques 200 délégués de la Coordination réunie à Créteil ce jour-là, pour rédiger en marge des débats qui se poursuivaient, ce préambule, conçu pour chapeauter une liste de motions particulièrement longue et diversifiée. Personnellement, j'y voyais une tentative de poser quelques principes positifs pour l'Université et pas seulement une liste de revendications interminables contre la LRU. Coïncidence, erreur informatique, erreur humaine des responsables, ce préambule approuvé à la quasi unanimité par les délégués, fut initialement oublié lors des premières mises en ligne du communiqué... Il fallut plusieurs mails en provenance de divers collègues dont moi-même pour qu'il réapparaisse. Les erreurs trahiraient-elles parfois un inconscient collectif ?

Bref, après y avoir réfléchi une bonne partie de l'été, je ne suis pas si surprise de l'atonie des universitaires en cette rentrée 2009, mais je n'imaginai pas pour autant que, non contents de se conformer à la règle aussi prestement qu'ils l'avaient combattue, certains collègues iraient jusqu'à censurer dans leur propre mémoire, les actions auxquelles ils avaient eux-mêmes participé. Sur la base de ces observations et des ces réflexions, et en en discutant avec le comité de rédaction du *Journal des anthropologues* m'est venue l'idée de ce texte de « libre anthropologie ». En l'accompagnant d'extraits de mes « notes de grève » et de textes écrits dans le cours des événements (documents qui tous mériteraient une analyse serrée, à peine esquissée dans ces lignes) j'ai tenté de rappeler ce qui avait eu lieu, il y a peu, dans ma propre université. J'ai tenté aussi de dire ce que, à mon avis, on pouvait en penser... et surtout en faire aujourd'hui. Au *Journal des anthropologues*, nous espérons que d'autres vont se livrer à cet exercice dans nos pages afin que le débat et la résistance continuent et que nous ne révisions pas nous-mêmes l'histoire de nos luttes, quelques mois seulement après les avoir menées. Nous sommes convaincus que face à la LRU qui s'applique désormais, il est plus que jamais nécessaire de porter un regard critique sur nos institutions universitaires et nos pratiques, sur la grève de l'an dernier et sur la mise en œuvre actuelle de la loi. J'étais déjà convaincue de cela en mai dernier.

SUR LA SUITE DU MOUVEMENT

Ce texte date du retour des vacances de Pâques 2009. Je l'ai écrit au moment où j'ai pris la décision de reprendre mes cours, que j'avais suspendus et remplacés par des ateliers de grève depuis le 2 février car j'étais convaincue que la grève serait désormais une modalité d'action contre-productive. Ce fut surtout un texte à usage interne que je n'ai finalement diffusé à presque personne. Je n'y ai rien modifié. J'ai juste ajouté des notes de bas de page permettant de comprendre à quoi il se réfère.

Trois mois de lutte acharnée dans les universités et tout particulièrement dans la nôtre, grève active⁷ menée dans le

⁷ Le 3 février 2009, la Faculté de sciences économiques et sociales réunie en AG, déclare sa volonté de « mettre en place une forme d'action qui ne vide pas les universités », sous-entendu pas de blocage, comme en 2008,

calme, riche en réflexions et en propositions, semée de prises de paroles et de façons de faire inventives (manifestations, cours publics, Nuit blanche contre l'obscurantisme, cours en plein air, ateliers de grève⁸, printemps des chaises, freezing, Ronde des obstinés, rétention des notes, participations aux diverses coordinations : des universités, étudiantes, Biatos, etc, et j'en passe⁹...) n'ont pas suffi à stopper les projets gouvernementaux à faire rebrousser chemin aux projets gouvernementaux.

Si quelques rares reculs qui, le plus souvent ne sont que des temporisations (décret sur la mastérisation des CAPES, par exemple) sont notables, la plupart des nouvelles dispositions qui nous sont imposées dans le cadre de la LRU (décret sur les enseignants-chercheurs, contrat doctoral unique¹⁰, transformations des organismes de recherche, etc.), n'ont pour ainsi dire pas bougé¹¹. Et surtout, l'esprit des lois, la volonté politique qui les nourrit sont quasiment intacts : modulation des services, non prise en compte de la variabilité des thèses selon les disciplines, poursuite du démantèlement du CNRS, création de

mais plutôt des cours détournés, des réunions, des débats, etc. C'est ce qu'on appellera la grève active, concept partagé avec beaucoup d'autres universités en France. À Lille 1, sociologues et économistes ont ensuite travaillé – avec succès – à faire passer cette idée dans l'AG centrale.

⁸ Cf. à titre d'exemple, le programme de grève de la semaine du 23 mars 2009 ci-contre.

⁹ Pour plus de détails et des photos voir :

<http://greve.univ-lille1.fr/index.php?title=Accueil>

¹⁰ Par décret n° 2009-464 du 23 avril 2009, publié au JORF du 25/04/09, le contrat doctoral remplace notamment les contrats d'allocataire de recherche et de moniteur de l'enseignement supérieur dont bénéficiaient nombre de jeunes chercheurs engagés dans la préparation d'une thèse de doctorat.

¹¹ Décret n° 2009-460 du 23 avril 2009 - art. 6. Version consolidée au 1/9/2009. « Chaque enseignant-chercheur établit, au moins tous les quatre ans, et à chaque fois qu'il est candidat à une promotion, un rapport mentionnant l'ensemble de ses activités et leurs évolutions éventuelles ».

prix et de chaires d'excellence (le dernier-né est le Prix Lévi-Strauss !¹²) l'attestent par exemple.

Faut-il pour autant, se sentir accablés, vaincus et démunis ? Je ne le crois pas. Car de notre côté, côté de l'université telle que nous la désirons¹³, nous avons beaucoup gagné, et, si nous nous en donnons désormais les moyens, ce que nous avons gagné, la LRU, ne pourra pas facilement nous l'ôter. Qu'avons-nous gagné ? Et que faire aujourd'hui pour le conserver et le faire fructifier ?

D'abord, la capacité à dire nous-mêmes ce que nous sommes, la nature de nos métiers, l'ambition que nous leur donnons, la façon dont nous souhaitons les pratiquer. Nous nous comptons nous-mêmes et nous avons ainsi su mettre en échec le discours que le gouvernement veut imposer à notre propos ; de manière à nous imposer ensuite des façons de faire et de penser. Y compris au sein de l'opinion publique¹⁴ – et les sociologues et les ethnologues devraient se mettre au travail pour le confirmer par l'enquête – on peut faire l'hypothèse que nous avons su imposer l'idée que nous sommes vecteurs d'esprit critique, de liberté de pensée, de diffusion et de production des connaissances et pas uniquement des gens dont on doit décrier les performances et disqualifier la compétitivité pas assez exacerbée. Nous avons su montrer cela et faire passer l'idée que l'université, ses enseignants et ses chercheurs, même en temps de crise économique et sociale grave, sont aussi une chose très importante, non seulement en eux-mêmes mais pour le pays tout entier.

¹² Cf. à ce sujet la déclaration du récipiendaire, Dan Sperber, lors de la remise du prix, publié par Mademoiselle Obscure-Précaire sur son blog <http://leprixclocio.blogspot.com/>. Comme elle, on laissera le lecteur juger du contenu...

¹³ Voir à ce sujet, le texte collectif « Pour une autre université » http://greve.univ-lille1.fr/index.php?title=Pour_une_autre_Universit%C3%A9

¹⁴ Voici un bel exemple de mon enthousiasme d'avril et je ne tiendrais pas la même thèse aujourd'hui.

Cette réflexion, sans doute aurions-nous été capables de la mener avant la grève active. Cependant, l'arrêt des cours et le détournement de nos activités habituelles nous ont permis d'affiner notre pensée, de préciser notre regard, de débusquer les interstices dans lesquels la LRU avait commencé à entamer notre perception des choses. Le temps suspendu de la grève a permis un retour critique sur nos pratiques de recherche et d'enseignement¹⁵, nos difficultés, nos stratégies de contournement et d'adaptation. La grève a aussi ouvert un débat entre nous, enseignants et chercheurs de la même université. Issus de disciplines différentes nous parlons assez peu d'habitude et avons découvert que nous avons beaucoup à nous dire pour faire avancer nos métiers, nos réflexions, nos pratiques. La grève a aussi ouvert des débats avec les étudiants, permis de discuter et remettre en cause nos façons de faire cours, d'en imaginer d'autres, de travailler ensemble, de débattre et elle a aussi fourni des occasions de tester ensemble ces nouvelles modalités de travail. Les résultats divers de ce moment prolongé d'analyse collective – résultats qu'il faudra prendre le temps de répertorier soigneusement afin de mieux les mettre en œuvre – doivent, me semble-t-il, nous guider dans la suite de la bataille.

Autre acquis de la grève active, le décorticage scrupuleux, précis des termes de la LRU et de ses corollaires : responsabilité, autonomie, facteur H, processus de Bologne, stratégie de Lisbonne, classement de Shanghai, etc. pour mieux les battre en brèche et endiguer leur caractère performatif. Encore une fois, la capacité à analyser ces textes était à notre portée de tout temps. La première mobilisation contre la LRU avait déjà esquissé et même souvent approfondi des analyses critiques de ces dispositifs, pourtant, c'est la grève active qui a permis un saut qualitatif dans ce travail. C'est parce que nous l'avons menée tous ensemble et chacun, dans une volonté combative

¹⁵ En particulier lors d'une table ronde entre collègues de diverses disciplines, organisée le 25 mars 2009.

et résolutive, de sorte que tous, nous nous sommes forgés une opinion et une pensée sur ces directives et mieux, nous en avons tiré une subjectivité militante et mobilisée pour faire face. Nous avons débattu, confronté et opposé nos points de vue pour arriver à une analyse commune. Ce processus d'élaboration auquel les étudiants, les doctorants, les personnels BIATOS ont eux-aussi pris part, en le nourrissant de leurs expériences, leurs idées, et auquel nous avons contribué avec d'autres universités en France et au sein de la Coordination nationale des universités, nous a permis de tenir la grève active 3 mois, là où, l'an dernier, elle s'était essoufflée. Cette fois, au-delà de l'information, de la connaissance des dispositifs et de leur dénonciation, la grève a permis de créer des lieux de débat et de pensée sur la situation que nous affrontons. Nous avons non seulement su dire pourquoi nous étions opposés à la LRU, mais plus principalement nous avons commencé à indiquer quels principes positifs alternatifs sous-tendent ce que nous proposons pour faire pièce à cette loi et garder vivante l'université que nous souhaitons. Cette leçon politique n'a rien d'exceptionnel mais elle doit néanmoins nous instruire. Le plus souvent noyés sous la quantité de textes administratifs et politiques qui nous accablent depuis la réforme du LMD, nous nous retrouvons à les appréhender tardivement, au moment où nous sommes en but à leur application, voire sommés de les appliquer ou de disparaître. À ce stade, pris par le temps et par l'urgence, nous tentons vainement de les mettre en œuvre avec le moins de dommage possible. Nous devons donc nous donner les moyens d'anticiper et de forger une analyse politique libre de toutes ces directives menaçantes, pour mieux les contourner, les détourner, les dévoyer, les combattre puisque désormais elles vont s'appliquer. À nous de faire en sorte qu'elles soient inefficaces, à nous de créer des espaces de liberté alternatifs, pour ne pas y être soumis, ni dans nos enseignements, ni dans nos recherches. À cet effet, il nous faut conserver un lieu de délibération et de confrontation, un lieu où identifier ce qui se

passer pour mieux inventer les moyens d'y faire face, un lieu pour réfléchir et créer ensemble l'université que nous voulons. Sans doute cela passe-t-il aussi par une analyse de la société dans laquelle s'insère cette université, nous en avons également fait l'expérience ces dernières semaines¹⁶. La lutte contre la LRU est profondément connexe d'un moment politique et social particulier qu'accompagne une importante transformation de l'État¹⁷ et il serait artificiel et réducteur de l'en détacher et naïf de croire qu'on peut se contenter d'agir sur le front de l'université en oubliant tous les autres secteurs où la politique gouvernementale frappe.

Ce lieu doit également nous permettre d'inventer la forme qui manifesterait que, même si nous reprenons les cours, ou plutôt même si nous tenons à transmettre aux étudiants ce que nous leur aurions transmis en temps « normal », ce n'est pourtant pas le « retour à la normale », pas la fin d'une parenthèse, pas la clôture de la colère, mais tout au contraire, la suite d'une forme de grève très active et renouvelée.

Quelle forme doit prendre ce lieu, à quelle fréquence s'y retrouver ? Je l'ignore mais je pense qu'il ne faut pas trop tarder à l'ouvrir car l'AG des personnels ne peut pas continuer à être ce lieu-là dans la phase actuelle où la grève active mais relativement classique dans ses formes néanmoins (arrêt des cours), selon toute vraisemblance et si l'on en juge honnêtement et de façon réaliste par nos forces avant les vacances (et par le nombre de gens qui n'avaient

¹⁶ Cf. le programme de grève ci-après. Dans les précédents on trouve, pêle-mêle, des analyses du CESEDA, des propos sur la gouvernementalité actuelle, des réflexions sur la démocratie, une tentative d'analyse collective de l'État sarkozyste, etc.

¹⁷ Je pense au sarkozisme et à sa violence, à l'État de séparation qui le caractérise, aux lois qu'il instaure et dont l'esprit est d'ôter des droits plutôt que d'en donner – esprit dont le CESEDA, Code d'entrée et de séjour des étrangers et des demandeurs d'asile et le ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codéveloppement sont à mes yeux la plus terrible et la plus claire incarnation.

effectivement pas encore repris leurs cours), va s'éteindre ou s'effiloche. Prenons-en acte et trouvons le bon relais pour faire le pas suivant !

À Lille 1, tout début juillet, quelques chercheurs et enseignants-chercheurs de diverses disciplines (chimistes, physiciens, sociologues, anthropologues, philosophes, informaticiens) se sont réunis avec la volonté de créer un lieu qui permette de prendre ses distances avec l'institution, son fonctionnement, la mise en œuvre de la loi, etc. Après s'être rencontrés pendant la grève, avoir contribué à des ateliers et avoir plusieurs fois discuté ensemble – notamment lors d'une table ronde consacrée aux questions de postures dans la recherche et aux bouleversements induits dans nos pratiques par l'ANR et la LRU – nous avons décidé de poursuivre les débats. Cette fois, il ne s'agit pas de participer à un mouvement mais de tenter de s'organiser pour pouvoir continuer à mettre en œuvre des principes : refus des primes, des heures supplémentaires imposées, souci de la liberté de pensée, de la liberté de la recherche, etc. Nous avons le sentiment aigu que sans organisation, notre sentiment d'avoir été vaincus l'emportera sur les quelques acquis de la grève ; sans organisation, il sera très difficile de résister seul au rouleau compresseur de la loi. L'avenir dira si notre initiative redémarre après la rentrée universitaire, si elle perdure, s'affirme et parvient à tenir les objectifs qu'elle s'était fixée en juillet. Quoi qu'il en soit, et malgré le silence assourdissant de la rentrée 2009-2010 qui tendrait à laisser croire qu'il ne s'est rien passé l'an dernier dans les universités françaises et que chacun souscrit désormais à la LRU, chacun peut et doit décider aujourd'hui s'il reste fidèle aux principes élaborés et déployés dans la grève de l'an dernier ou s'il se soumet.

* * *

ACTIVITÉS DE L'AFA

Cette rubrique se fait l'écho des événements, manifestations scientifiques, colloques, séminaires, journées d'études, rencontres organisés par l'Association française des anthropologues.

* *

Rencontres ethnologie

Automne 2009

En présence d'auteurs de livres d'ethnologie
sur des questions contemporaines, en France ou ailleurs

Dans une période qui conjugue le refus de la différence et l'exaltation de la diversité, la démarche ethnologique consiste à aller à la rencontre d'autres, proches ou lointains, pour en comprendre la réalité.

Elle offre un regard décalé sur le monde, à la fois au plus proche du terrain et présentant la distance de l'analyse et de la comparaison.

Dimanche 4 octobre à 17h

• Jeanne Favret-Saada. *Désorceler*, éd. de l'Olivier, collection Penser/rêver, 2009.

Dimanche 8 novembre 2009 à 17h

• Christine Delphy. *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?* La Fabrique éditions, 2008.

Dimanche 29 novembre à 17h

• Frédéric Lordon – deux ouvrages récents :

– *Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, éd. Raisons d'agir, 2008.

– *La crise de trop. Reconstruction d'un monde failli*, éd. Fayard, 2009.

Lieu :

Librairie Le Merle Moqueur

51 rue de Bagnolet. 75020 Paris.

Métro Alexandre Dumas ; Bus ligne 76

<http://www.lernerlemoqueur.fr/>

Animées par Laurent Bazin et Frédérique Louveau

Association française des anthropologues

* * *

Séminaire de l'AFA
« Anthropologie et psychanalyse »

Olivier Douville et Monique Selim
2008-2009

Marie BONNET*

En marge de la préparation du numéro du *Journal des anthropologues* 116-117 relatif à l'anthropologie et la psychanalyse s'est tenu à la Maison des sciences de l'Homme, le séminaire « anthropologie et psychanalyse » qui a réuni autour de la table cliniciens, chercheurs et enseignants. Au fil de trois séances principales de travail, en décembre 2008, en janvier puis en février 2009, il s'est agi de confronter les postures anthropologiques et psychanalytiques, de mesurer leurs apports croisés et de voir leur portée aujourd'hui en sciences sociales. Discussion et comparaison ont notamment permis de faire surgir quelques points saillants.

Moi vide de l'anthropologue vs cadre analytique : méthode et analyse critique de postures

Il ressort des différentes approches et des expériences que, pour l'anthropologue, travailler la question de son écoute reste une nécessité incontournable. La place de l'anthropologue sur le terrain est souvent abordée par le versant de l'empathie et de l'antipathie,

* Laboratoire SHADYC, UMR 8562 CNRS-EHESS
2 rue de la Charité, 13236 Marseille cedex 02
Courriel : mbonnet@ehess.fr

ou encore de l'empathie inversée¹. Claude Lévi-Strauss dans un film d'entretien avec Pierre-André Boutang explique sa posture personnelle marquée par une carence au niveau du moi, ce qui a permis aux autres cultures de venir s'imprimer. C'est à la fois un discours subjectif, mais aussi un discours fondateur. Se jouent donc ici des demandes limites, qui ne sont pas de l'ordre de l'épistémique, mais de l'ordre de l'affect.

L'anthropologue pourra se demander si son positionnement sur le terrain correspond à une démarche de réparation pour trouver un topo familial conforme à ses idéologies (fictions) ou à ses quêtes affectives inconscientes (phantasmes). Ainsi, la démarche d'aller vers un terrain viendrait compenser la représentation de soi comme enfant mal accueilli. Cela pourrait être rapproché du « roman familial » théorisé par S. Freud, fonctionnant alors comme un opérateur pour trouver cette famille d'adoption. Prendre époux ou épouse sur le terrain revient alors à l'union maximale avec le terrain.

La posture Lévi-straussienne et anthropologique du « moi vide » peut-elle être rapprochée de ce que Bion a pu théoriser : être sans désir pour écouter l'autre ? Il semble toutefois qu'il ne s'agisse pas de la même chose. Tandis que le dispositif d'écoute analytique est un cadre déjà donné, le dispositif d'écoute sur le terrain rend possible une invention totale. Il n'est pas donné en anthropologie. L'anthropologue arrive dans le vide. Il doit savoir réellement ce qu'il cherche car rien ne se donne à voir².

¹ Cf. article-interview de Jeanne Favret-Saada « En marge du dossier sur l'empathie en anthropologie. Entretien réalisé par Cyril Isnart », *Journal des anthropologues*, 2008, 114-115 : 203-223. Elle y revient sur l'empathie et le fait d' « être affecté » dans une enquête. C'est aussi le titre d'un de ses articles dans *Gradhiva*, « Être affecté », 1990, 8 : 3-10.

² *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris (1934) est cité comme exemple dans le débat.

Représentation de ce que c'est que parler à l'autre de symptômes : pourquoi faire ?

Un des points communs aux deux démarches, psychanalytique et anthropologique, pourrait être de présenter à un autre un symptôme.

Venir parler à un psychanalyste est une décision et un acte d'un sujet qui est en attente de quelque chose qui excède le renfermement de la parole sur le bon sens. Tandis qu'un anthropologue accède à une réalité sociale qui est symptomatique.

Le symptôme, c'est ce qui fait que ça parle, et qu'il est nécessaire à un moment donné de faire circuler un discours.

La condition humaine se construit sous transfert (pour Lacan, le transfert n'est autre que de l'amour qui s'adresse à du savoir), elle se paye d'une dette de parole entre l'analyste et l'analysant, entre un anthropologue et son informateur. Mouvement « trans » : de transgression, de mouvement, pour aller chercher les traces de soi dans le dispositif.

Cela se situe à exact contre-courant des idéologies comportementales de l'homme postmoderne et de la demande de déterminisme adressée actuellement aux sciences sociales. Le marché crée des désordres auquel tente de répondre le tunnel cognitiviste.

Ainsi, l'anthropologie et la psychanalyse, si elles peuvent éventuellement présenter des différences de cadre et de posture, font face aujourd'hui aux mêmes difficultés de légitimation dans le flot continu cognitiviste, dans un contexte où la culture du résultat attend d'une part une réduction rapide de symptômes et d'autre part des recettes préconçues pour solder les souffrances sociales. Anthropologie et psychanalyse se rejoignent donc sur ce terrain de la possibilité d'un lieu où un autre discours puisse se faire entendre, largement forclus par ailleurs dans le système néolibéral.

C'est peut-être cette posture particulière qui joue du vide, et qu'ont en commun l'anthropologie et la psychanalyse, qui effraie un système de consommation qui joue du trop plein.

LE JOURNAL

APPELS À CONTRIBUTION

AVIS AUX AUTEURS

NUMEROS PARUS

BULLETIN D'ADHÉSION

APPELS À CONTRIBUTION

Les cultures sportives au regard de la globalisation.

Nouveaux objets, nouveaux terrains

L'anthropologie s'est intéressée très tôt aux jeux populaires, aux compétitions traditionnelles et aux exercices physiques, mais n'a que récemment pris pour objet d'étude les sports et leur évolution spectaculaire à travers le monde. Outre l'installation progressive du sport comme objet de réflexion à l'intérieur de la discipline anthropologique, les méthodes ethnologiques ont pris place depuis peu dans le champ des sciences du sport et y occupent une importance croissante. Le nombre de travaux sur les sports utilisant les méthodes et les concepts de l'anthropologie s'en est trouvé étendu.

Si le sport peine encore à trouver une pleine légitimité en anthropologie (en France en particulier à la différence des pays anglo-saxons), force est de reconnaître aujourd'hui la montée en puissance de cet objet de recherche comme moyen permettant d'approfondir la connaissance des changements à l'œuvre dans les cultures et sociétés contemporaines. Partout présents ou presque, les sports se donnent à voir à la fois comme des modèles de l'excellence et de la compétition, comme des révélateurs d'identités et de sensibilités plurielles, comme des terrains de luttes et de contestations et comme des chambres d'écho des appartenances et des tensions au sein des sociétés. Leur médiatisation et leur spectacularisation soutiennent, amplifient et symbolisent des appartenances, des attitudes et des comportements que la seule pratique ne produirait sans doute pas. De ce point de vue, les sports apparaissent comme des ateliers privilégiés pour analyser les processus de globalisation culturelle.

La globalisation, à travers les mobilités internationales et les migrations transnationales, réassemble et brise les éléments de ce qui fut jadis imaginé comme un « tout culturel ». Elle provoque le paradoxe de générer à la fois une homogénéisation et une

fragmentation, dans la mesure où elle se présente comme un espace où se jouent l'affrontement et l'interpénétration des cultures locales et de la culture de masse véhiculée par les médias globaux. La globalisation ne veut donc pas dire que nous allons nécessairement vers un monde de plus en plus uniforme et homogène. Elle peut aussi être envisagée comme un processus de production de nouvelles pratiques et de formes culturelles venant enrichir les formes initiales dont elles sont issues. En conséquence, la globalisation des formes culturelles peut être appréhendée localement, à partir d'un lieu où les individus se saisissent des formes culturelles et des pratiques sportives en circulation comme d'autant de ressources symboliques qui permettent à la fois de produire des significations locales et de participer au mouvement global de la modernité. Largement diffusés aux quatre coins de la planète, les sports font ainsi l'objet d'appropriations différenciées et produisent à la fois l'émergence de formes globalisées de pratiques et de nouvelles « communautés imaginées ». La conception des rapports qui unissent globalisation et culture sportive n'est donc pas univoque et plusieurs modèles théoriques existent.

Ce dossier thématique souhaite explorer les nouveaux objets, terrains et méthodes qui ont pris forme autour de la globalisation culturelle du sport. Des contributions fondées sur des enquêtes ethnographiques et des recueils de données empiriques sont attendues, de façon à mettre en évidence les questionnements anthropologiques soulevés par les phénomènes de globalisation culturelle, de diffusion, de résistance, d'appropriation et d'indigénisation des pratiques et des spectacles sportifs. Quels sont les mécanismes d'appropriation différenciés des sports ? Dans quelle mesure la globalisation culturelle contemporaine affecte-t-elle le phénomène sportif, compte tenu du fait que le sport moderne est quasiment international dès l'origine ? Comment s'organisent les relations des différents acteurs du milieu sportif (joueurs, agents, supporters, clubs, fédérations nationales et internationales, etc.) et à quels déplacements sont-ils soumis ? Quels sont les usages et les profits commerciaux, politiques et sociaux dont les sports sont l'enjeu ?

Coordination : Laurent Sébastien Fournier, Gilles Raveneau.

Calendrier :

Les intentions d'articles (résumés) sont à envoyer avant le **30 juin 2009** et les articles complets (40 000 signes) avant le **30 septembre 2009**.

Publication : 1^{er} semestre 2010.

Contacts :

Gilles Raveneau : gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

Laurent Sébastien Fournier : laurent.fournier@univ-nantes.fr

* *

Anthropologie & handicap

En France, la loi de février 2005 intitulée « Pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées » est originale en ce qu'elle procède de la volonté affirmée de « favoriser l'autonomie des personnes à travers des projets individuels de vie ». Pourtant, la situation de handicap continue de se poser comme « un défi majeur à une société évoluée » selon l'expression de Gilles Marchand. Elle reste une cause d'exclusion, en termes d'éducation, d'accès aux infrastructures, d'intégration professionnelle, mais aussi d'acceptation sociale. L'objectif pour les personnes handicapées demeure le même : participer pleinement à la vie de la cité.

Comme Claude Hamonet, nombreux sont ceux qui considèrent « la notion de handicap comme un concept en devenir » et reconnaissent le handicap comme « un écart à la norme, du fait de la moindre efficacité de certaines fonctions, que la société a le devoir de compenser, par le jeu de politiques de solidarité, d'intégration et d'accessibilité ». Ces considérations sont l'expression d'un moment qui, inscrit dans une perspective historique, témoigne combien le phénomène de la déficience, sous une forme ou sous une autre, est constant dans les sociétés humaines et qu'il a donné lieu à des discours et des pratiques qui

constituent un matériau de première main pour des recherches anthropologiques. Des représentations collectives anciennes de l'infirmité aux théories modernes du handicap en passant par les différents modèles de traitement, analyser quel cas une société fait de l'infirmité, quel sort elle lui réserve, renseigne avec une profondeur inégalée sur les constituants du lien et du tissu social.

Ce numéro du *Journal des Anthropologues* souhaite interroger les manières dont se construisent les revendications autour de l'intégration des personnes en situation de handicap. Par l'entreprise comparatiste, il s'agira également de mieux comprendre la transformation des représentations individuelles et collectives, à travers les discours, les images, les situations de handicap, la législation, les formes d'intervention, les dynamiques de stigmatisation-déstigmatisation. À l'aide de ces différents positionnements, on cherchera à identifier le statut réel caché des personnes en situation de handicap, notamment par la récolte sur le terrain de situations révélatrices de dysfonctionnements dont l'analyse conduira à proposer des solutions pratiques.

Coordination : Suzanne Chazan-Gillig, Olivier Grim.

Calendrier :

Les intentions d'articles (résumés) sont à envoyer avant le **30 septembre 2009** et les articles complets (40 000 signes) avant le **31 décembre 2009**.

Publication : 2^e semestre 2010.

Contacts :

Suzanne Chazan-Gillig : suzanne.chazan@orange.fr

Olivier Grim : ogrim@talktalk.fr

* *

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

L'anthropologie a mené depuis les années 1970, une réflexion sur les formes de domination entre les sexes. Les chercheur.e.s ont commencé à penser la construction de la différence des sexes, les

processus de hiérarchisation élaborés à partir de cette différence et à repenser les paradigmes de la connaissance fondés sur le biais du masculin.

Mais une partie des connaissances sur les contraintes – politiques, sociales autant que biologiques – pesant sur les femmes, a été développée par d'autres disciplines. Sans vouloir à tout prix retrouver la spécificité de l'anthropologie dans ce domaine, cet appel à contribution souhaite recueillir des articles montrant comment les études de terrain ethnologiques posent actuellement la question des rapports de sexes.

Dans cet appel, nous souhaitons interroger, à partir du terrain, les notions de rapports de sexes et les rapports de genre. Cette notion, qui souligne l'importance d'une approche relationnelle entre le féminin et le masculin, n'est-elle pas devenue, par son usage institutionnel, euphémisante ? Est-elle suffisante pour éclairer les modes de catégorisation hiérarchisante des femmes et des hommes ? Reprendre la notion de sexe qui était à la base des réflexions anthropologiques permet-il d'opérer une redéfinition historicisée entre les sphères du féminin et du masculin qui ne relèvent pas seulement des champs de la reproduction ou de la parenté, mais aussi de l'économique et du social, indissociablement liés aux représentations symboliques participant de la hiérarchisation même ?

Trois axes de réflexion seront privilégiés :

– Comment les ethnologues prennent-ils en compte les rapports de sexes ? Sont-ils au centre ou en marge de leurs recherches ? La question de la légitimité heuristique de l'objet - rapports de sexes - pose celle du statut qui leur est accordé dans les analyses : celui de l'universalité de leurs manifestations dans l'ensemble des sociétés contre celle d'une spécificité reconnue aux objets secondaires et latéraux, spécificité qui, paradoxalement, tendrait à essentialiser les différences. En effet, si les rapports de sexes sont au centre des études anthropologiques, ils entrent dans la définition du social, du politique et du culturel que les sujets de ces études construisent. Marginalisées, leurs productions apparaissent comme des rémanences agissant de façon intemporelle.

– Quelle est la place donnée à une réflexion sur la production sexuée du savoir dans les études anthropologiques, notamment sur les biais qui président au recueil et à l'analyse des faits concernant les relations entre les sexes ? Comme Evans-Pritchard s'interrogeait sur la façon dont les descriptions de la femme dans les sociétés primitives en disaient plus sur le caractère victorien de la société d'appartenance de leur auteur, on s'interrogera sur la façon dont les études ethnologiques, dépassant la position du relativisme culturel, peuvent se départir d'un point de vue masculin dominant.

– Quel peut être l'apport de nouvelles approches et théories aux études anthropologiques sur les rapports de sexes ? D'un côté les « gay and lesbian studies » ainsi que les « queer studies » ont déconstruit les catégories de sexes en partant de la sexualité et des pratiques corporelles ; de l'autre, les « black studies » et les études post-coloniales ont mis la question du genre au centre des processus de racialisation, tout en prenant en compte les différences existant entre les femmes et les multiples formes de domination subies. Ces perspectives permettent-elles de dépasser l'opposition entre une vision binaire biologisante et une vision universaliste ?

Coordination : Annie Benveniste, Adelina Miranda

Calendrier :

Les intentions d'article sont à envoyer pour la **fin décembre 2009** et les articles complets (40 000 signes) avant le **30 juin 2010**.

Publication : 1^{er} semestre 2011

Contacts :

Annie Benveniste : annie.benveniste@orange.fr

Adelina Miranda : miranda.fiore@wanadoo.fr

* * *

AVIS AUX AUTEURS

Le Journal des anthropologues a vocation à publier exclusivement des articles originaux dans les différentes rubriques qui le composent. Toutes les contributions sont expertisées par deux évaluateurs avant décision du comité de rédaction. En cas de désaccord entre les deux premiers lecteurs, une troisième expertise est réalisée.

Concernant la longueur des articles, les auteurs doivent se conformer aux instructions figurant dans chaque rubrique, faute de quoi le comité de rédaction pourra refuser le texte.

DOSSIER

À chaque livraison, le « Dossier » réunit un ensemble d'articles organisé autour d'une thématique commune. Les coordinateurs du dossier, désignés par le comité de rédaction, sélectionnent les propositions d'articles puis transmettent les articles au comité de rédaction pour expertise.

Les articles, qui ne doivent pas dépasser 40 000 signes, sont à envoyer aux coordinateurs du numéro avec copie aux rédacteurs du *Journal* :

Laurent Bazin : bazinlaurent@wanadoo.fr

Laurent Sébastien Fournier : laurent.fournier@univ-nantes.fr

RECHERCHES ET DÉBATS

La rubrique « Recherches et débats » entend nourrir la dynamique intellectuelle de la discipline anthropologique. Dans cette perspective, elle accueille des articles de différente nature :

- Articles hors dossiers présentant des résultats de recherche originaux
- Réflexions sur le devenir de la discipline
- Essais polémiques et prises de position contradictoires
- Réactions à des articles publiés dans le *Journal*.

Les articles, qui ne doivent pas dépasser 40 000 signes, sont à envoyer à :

Pascale Absi : cruzabsi@club-internet.fr

Annie Benveniste : annie.benveniste@univ-paris8.fr

Monique Selim : monique.selim@ird.fr

ANTHROPOLOGIES ACTUELLES

Cette rubrique ouvre au plus immédiat et au plus profond des sociétés contemporaines. « Anthropologies actuelles » souhaite en effet présenter la recherche anthropologique en actes, c'est-à-dire en train de se faire et de saisir ce qui s'invente et se transforme sous nos yeux. Une telle perspective met le présent des sociétés au cœur de l'investigation anthropologique : à la fois le présent des réalités sociales et culturelles contemporaines et aussi l'actualité des recherches qui tentent de l'identifier et d'en rendre compte.

De 15 000 à 35 000 signes, les articles de cette rubrique peuvent aller de simples essais d'interprétation écrits sur le vif à de véritables analyses anthropologiques complètes et détaillées, visant à faire connaître un point de vue scientifique sur des événements qui surviennent sur nos terrains d'ethnologues.

Les propositions sont à envoyer à :

Judith Hayem : judith.hayem@univ-lille1.fr

Gilles Raveneau : gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

ÉCHOS D'ICI ET D'AILLEURS

Cette rubrique se fait l'écho de l'activité de la discipline. Elle accueille des textes synthétiques rendant compte de manière argumentée et problématisée de colloques, congrès, séminaires, journées d'études, débats, etc., ayant eu lieu en France comme à l'étranger.

Les textes, qui ne doivent pas dépasser 10 000 signes, sont à envoyer à :

Judith Hayem : judith.hayem@univ-lille1.fr

Gilles Raveneau : gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

ANTHROPOLOGIE VISUELLE

La rubrique « Anthropologie visuelle », ouverte aux collaborations internationales, développera des articles sur les rapports avec le cinéma documentaire, les films de fiction et les productions télévisuelles, des articles théoriques concernant l'usage du film, du multimédia muséal ou universitaire et de la photographie en anthropologie et analysera les tentatives européennes et internationales d'organisation du champ disciplinaire (enseignement,

formation, réalisation, diffusion-distribution, archives, médiathèques).

Son contenu sera enrichi par des chroniques de films programmés dans les festivals, des comptes rendus de publications traitant de ce champ d'études, des brèves informatives concernant les actualités en anthropologie visuelle (festivals, congrès, colloques) et des articles portant sur des sites internet spécialisés.

Les articles qui ne doivent pas dépasser 20.000 signes sont à envoyer à :

Sophie Accolas : sophieaccolas@yahoo.fr

* * *

NORMES ÉDITORIALES

Pour nous permettre une mise au point et une mise en page rapides et satisfaisantes de vos contributions, la rédaction du *Journal des anthropologues* vous saurait gré d'observer les consignes suivantes pour l'envoi de vos articles :

- en double interligne, caractères taille 12 ;
- les marges suffisantes pour permettre les corrections (environ 3 cm de chaque côté de la feuille) ;
- les termes vernaculaires en *italique* ;
- les notes en bas de pages ;
- les références bibliographiques citées dans le corps du texte (auteur, date) doivent être rassemblées à la fin du texte ;
- un résumé (10 lignes) et 5 à 8 mots-clefs en français et en anglais ;
- des illustrations s'il y a lieu : cartes, graphiques, dessins, etc. (en noir et blanc) 2-3 maximum prêts à cliquer.

Faire parvenir votre texte en indiquant impérativement vos coordonnées personnelles et professionnelles ainsi que votre institut de rattachement par courrier électronique en format RTF ou doc (afa@msh-paris.fr).

Modèles de bibliographie

Commencer chaque référence à la marge de gauche.

CARDON D., 1997. « Chère Ménie... - Émotions et engagement de l'auditeur de Ménie Grégoire », in BEAUD P. *et alii* (dir.),

Sociologie de la communication. Paris, Réseaux – Communication, technologie, société : 843-880.

ALTHABE G., 2000. *Anthropologie politique d'une décolonisation*. Paris, L'Harmattan.

MEILLASSOUX Cl., 2001. « Les tâches de l'ethnologie », *Journal des anthropologues*, 84 : 27-35.

* * *

NUMÉROS PARUS

1 à 11	Numéros sans dossier (épuisés)
12-13/1983	Ethnologie de la France (épuisé)
14	XI ^e Congrès International des Sciences Anthropologique et Ethnologique (épuisé)
15/1984	Le rite annuel (épuisé)
16-17	Audio-visuel (épuisé)
18	Les publications (épuisé)
19/1985	Le rite annuel (épuisé)
20	Recherche et /ou développement (épuisé)
21-22	Sociétés pluriculturelles (tome 1) (épuisé)
23-24/1986	Les enseignements (épuisé)
25	Vers des sociétés pluriculturelles (tome 2) (épuisé)
26-27/1987	Quelques finalités pour la recherche anthropologique (épuisé)
28	Mélanges (épuisé)
29-30	L'ethnologue et son terrain. 1 - Les aînés 14,48 €
31/1988	L'ethnologue et son terrain. 2 - Les cadets (épuisé)
32-33	Chercheurs et informateurs (tome 1) (épuisé)
34	Chercheurs et informateurs (tome 2) (épuisé)
35/1989	L'ethnologie sous contrat (épuisé)
36	La recherche sous conditions (épuisé)
37-38	La valorisation de la recherche 14,48 €
39/1990	Anthropologues, anthropologie et musées (épuisé)
40-41	À propos de l'écologie : pistes croisées? 14,48 €
42/1991	Quelles formations à l'anthropologie ? (épuisé)
43-44	Ethnologie de l'entreprise (épuisé)
45	Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues (épuisé)
46/1992	Recherches scientifiques en partenariat 9,15 €
47-48	Anthropologie visuelle (épuisé)
49	Au-delà des périphériques (épuisé)
50-51/1993	Éthique professionnelle et expérience de terrain (épuisé)

52	Situations incertaines	9,15 €
53-54-55	L'ethnologue dans les hiérarchies sociales.....(épuisé)	
56/1994	Anthropologie et politique de la recherche	9,15 €
57-58	L'anthropologie face à la langue.....	14,48 €
59/1995	Les territoires de l'altérité.....(épuisé)	
60	Anthropologie de la santé et de la maladie	9,15 €
61-62	L'imaginaire de la ville	14,48 €
63/1996	Enjeux du religieux	10,67 €
64-65	Anthropologie et psychanalyse	14,48 €
66-67	Anthropologie, entreprise, entrepreneurs.....	14,48 €
68-69/1997	Femmes et sida.....	14,48 €
70	Anthropologie et cognition	10,67 €
71	Mélanges.....	10,67 €
72-73/1998	Nationaux, Etrangers ? Logiques d'État et enjeux quotidiens	14,48 €
74	Anthropologie des choix alimentaires.....	11,43 €
75	Statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie	11,43 €
76/1999	Situations de violence	11,43 €
77-78	Nouvelles configurations économiques et hiérarchiques.....(épuisé)	
79	Tour de Babel et tours d'ivoire. Des anthropologues et des médias	11,43 €
80-81/2000	Questions d'optiques. Aperçus sur les relations entre la photographie et les sciences sociales	21,34 €
82-83	Anthropologie des sexualités	(épuisé)
84/2001	Anthropologie et économie	16,77 €
85-86	Sens – Action.....	21,34 €
87	Parcours de l'ethnologie dans le monde post-soviétique.....	17,00 €
88-89/2002	Médecine et biologie : chimères et productions du social.....	21,50 €
90-91	Monnaies : pluralités – contradictions.....	21,50 €
92-93/2003	Actualité politique dans l'étude des sociétés contemporaines.....	21,50 €

94-95	Les ONG : médiations politiques et globalisation	21,50 €
96-97/2004	Globalisation. Tome I : effets de marché et migrations.....	21,50 €
98-99/2004	Globalisation. Tome II : consommations du religieux	(épuisé)
100-101/2005	Éducation, religion, État.....	21,50 €
102-103	Hommage à Gérard Althabe.....	21,50 €
104-105/2006	Anthropologie et histoire face aux légitimations politiques.....	21,50 €
106-107	Des normes à boire et à manger. Production, transformation et consommation des normes alimentaires.....	21,50 €
108-109/2007	Anthropologues à durée déterminée Peurs collectives Regards sur les banlieues en crise	22,00 €
110-111	De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie	22,00 €
Hors-série	Identités nationales d'État	12,00 €
112-113/2008	Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps	22,00 €
114-115	L'empathie en anthropologie	22,00 €
116-117/2009	Anthropologie, psychanalyse & États	28,00 €
118-119	Claude Meillassoux	22,00 €

Numéros à paraître

- Les cultures sportives au regard de la globalisation.
Nouveaux objets, nouveaux terrains
- Anthropologie & handicap
- Les rapports de sexes sont-ils solubles dans le genre ?

Commande de numéros :

Toute commande est à adresser par courrier à l'AFA (MSH – 54 bd Raspail – 75006 Paris – France) accompagnée du règlement à l'ordre de l'Association française des anthropologues.

Ajouter au prix du numéro une somme forfaitaire correspondant aux frais d'envoi, soit :

- pour un numéro simple : 3,00 euro
- pour un numéro double : 3,90 euro

BULLETIN D'ADHÉSION 2010

Adresser à : AFA

Maison des sciences de l'homme
54, bd Raspail
75270 Paris cedex 06
FRANCE

Nom :

Prénom :

Adresse professionnelle :

.....

Tél :Fax :

Courriel :

Adresse personnelle :

.....

Tél :Fax :

Courriel :

(cocher l'adresse où vous désirez recevoir le courrier)

Institut de rattachement :

.....

Discipline :

Désire adhérer, renouveler (1) son adhésion à
l'Association française des anthropologues.

Cotisations

Particuliers : 50 €

Etudiants/sans emploi : 28 €

Institutions : 85 €

Ci-joint : chèque bancaire/postal de.....

A.....le

Signature :

L'adhésion vaut abonnement annuel au

Journal des anthropologues.

-
1. Barrer la mention inutile.

La sociologie rurale
en questions**Pierre Alphanféry et Jean-Paul Billaud**

Retour sur la sociologie rurale
Introduction

Pierre Alphanféry et Yannick Sencébé

L'émergence de la sociologie rurale en France (1945-1967)

Christian Deverre

Robert Redfield et l'invention des « sociétés paysannes »

Rose Marie Lagrave

Filiations intellectuelles et espérance sociale
Figure et œuvre de Placide Rambaud

Marcel Jollivet

Un temps fort de la sociologie rurale française

Jacqueline Candau et Jacques Rémy

Sociabilités rurales. Les agriculteurs et les autres

Pierre Muller

Le basculement du regard
La question de « l'entrepreneur rural »

Jean-Paul Billaud

La sociologie rurale et la question territoriale :
de l'évitement à la réhabilitation

Agnès Fortier

La conservation de la biodiversité
Vers la constitution de nouveaux territoires ?

Marc Mormont

Globalisations et écologisations des campagnes

Magalie Bourblanc et Hélène Brives

La construction du caractère « diffus » des pollutions
agricoles

Bertrand Hervieu et François Purseigle

Pour une sociologie des mondes agricoles dans la globalisation

Florence Pinton

De la paysannerie française aux peuples de la forêt
amazonienne

Comptes rendus

Livres reçus

Rédaction

Laboratoire d'anthropologie sociale
52 rue du Cardinal-Lemoine
75005 Paris
Tél.: 01 44 27 17 43/44
etudes.rurales@ehess.fr

Abonnements

EHESS – Service des Publications
131 boulevard Saint-Michel
75005 Paris
Tél.: 01 53 10 53 55
editions@ehess.fr

Institutions

France: 72 € ttc
Autres pays: 85 € ttc

Particuliers

France: 47 € ttc
Autres pays: 48 € ttc

Vente au numéro

EHESS – Service des Publications
131 boulevard Saint-Michel
75005 Paris
Tél.: 01 53 10 53 55
editions@ehess.fr
Prix du numéro: 32,5 €

Depuis les Indépendances, le tourisme en Afrique a été appréhendé par les chercheurs tour à tour comme une forme de néo-colonialisme, un facteur de développement, comme destructeur des sociétés traditionnelles locales, puis comme facteur de paix et de rencontre entre les peuples. La figure néo-coloniale du touriste blanc, riche et puissant, tant décriée par les chercheurs des années 1970, laisse de plus en plus la place à celle du touriste culturel, solidaire ou équitable, en quête de rencontre avec l'autre. La vingtaine de contributions réunies dans ce numéro visent à déplacer la réflexion d'une problématique trop souvent basée sur l'impact du tourisme en Afrique à un questionnement sur les imaginaires touristiques portés sur ce continent, sur la manière dont les acteurs locaux et les autorités publiques participent à leur création, se les approprient ou les contestent. Ce volume met l'accent sur les circulations transnationales, les réseaux, le politique, les enjeux identitaires. Il montre surtout que le touriste n'est plus un simple spectateur. Du Maghreb à l'Afrique du Sud, les auteurs révèlent la dimension participative des pratiques touristiques contemporaines sur le continent.



Tourismes

La quête de soi par la pratique des autres

N. CHABLOZ & J. RAOUT. Corps et âmes. Conversions touristiques à l'africanité.

Imaginaires d'hier et d'aujourd'hui

S. DULUCQ. « Découvrir l'âme africaine ». Les temps obscurs du tourisme culturel en Afrique coloniale française (années 1920-années 1950).

N. B. SALAZAR. Imaged or Imagined? Cultural Representations and the "Tourismification" of Peoples and Places.

Passeurs culturels et prestataires sexuels

A. DOQUET. « Guides, guidons et guitares ». Authenticité et guides touristiques au Mali.

S. BOULAY. Culture nomade *versus* culture savante.

Naissance et vicissitudes d'un tourisme de désert en Adrar mauritanien.

C. CAUVIN VERNER. Du tourisme culturel au tourisme sexuel : les logiques du désir d'enchantement.

C. SALOMON. Antiquaires et *businessmen* de la Petite Côte du Sénégal. Le commerce des illusions amoureuses.

Circulations artistiques transnationales

J. RAOUT. Au rythme du tourisme. Le monde transnational de la percussion guinéenne.

J. BOUKOBZA. Danser l'Orient.

Touristes et pratiques transnationales de la danse orientale au Caire.

M.-P. GIBERT & U. H. MEINHOF. Inspiration triangulaire.

Musique, tourisme et développement à Madagascar.

E. CAROLI. « La tarentule est vivante, elle n'est pas morte ».

Musique, tradition, anthropologie et tourisme dans le Salento (Pouilles, Italie).

A. WA KABWE-SEGATI. "We Offer the Whole of Africa Here !"

African Curio Traders and the Marketing of a Global African Image in Post-apartheid South African Cities.

Détournements politiques

M. LASSIBILLE. Les scènes de la danse. Entre espace touristique et politique chez les Peuls woDaaBe du Niger.

S. COUSIN & J.-L. MARTINEAU. Le festival, le bois sacré et l'Unesco.

Logiques politiques du tourisme culturel à Osogbo (Nigeria).

J. BONDAZ. Imaginaire national et imaginaire touristique.

L'artisanat au Musée National du Niger.

Retours aux sources

N. CHABLOZ. Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon).

J. R. FORTE. Marketing Vodun. Cultural Tourism and Dreams of Success in Contemporary Benin.

A. BELLAGAMBA. Back to the Land of *Roots*. African Tourism and the Cultural Heritage of the River Gambia.

A. BENTON & K. Z. SHABAZZ. "Find their Level".

African American Roots Tourism in Sierra Leone and Ghana.

Désillusions exotiques

M. AIME. Les déçus de Tombouctou.

H. QUASHIE. Désillusions et stigmates de l'exotisme.

Quotidiens d'immersion culturelle et touristique au Sénégal.

V. BATESTI. Tourisme d'Oasis. Les mirages naturels et culturels d'une rencontre ?

éditions de l'école des hautes études en sciences sociales ▲ paris



32 €

ISBN : 978-2-7132-2207-8

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES

Tourismes

La quête de soi par la pratique des autres



193-194

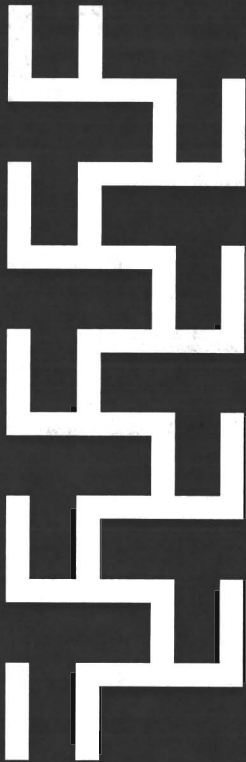
- M. MIRAN & A. C. VISSOH. (Auto)biographie d'une conversion à l'islam. Regards croisés sur une histoire de changement religieux dans le Bénin contemporain.
- J. RICH. Cruels Guards and Anxious Chiefs. Fang Masculinities and State Power in the Gabon Estuary, 1920-1945.
- J.-P. COLLEYN. Images, signes, fétiches. À propos de l'art bamana (Mali).
- F. BERNAULT. De la modernité comme impuissance. Fétichisme et crise du politique en Afrique équatoriale et ailleurs.
- H. GAMBLE. Peasants of the Empire. Rural Schools and the Colonial Imaginary in 1930s French West Africa.
- B. C. BROWER. Rethinking Abolition in Algeria. Slavery and the "Indigenous Question".

éditions de l'école des hautes études en sciences sociales ▲ paris



ISBN : 978-2-7132-2208-5

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES



Biographie d'une conversion
à l'islam

Masculinités des Fang
& pouvoir d'État (Gabon)

Fétichisme

Écoles rurales & imaginaire
colonial (AOF)



Enfances en péril



ANTHROPOLOGIE
et SOCIÉTÉS

Achetez le numéro en ligne
et abonnez-vous!

www.anf.ulaval.ca/anthropologieetsocietes

Globalisation des cultures
*Traces, traverses et voix de jeunes
anthropologues*

Maintenant disponible gratuitement
sur le site Web d'Érudit!

Prochains numéros

Anthropologie de la citoyenneté

Ethnoéthique

Enfances en péril

Volume 33, numéro 1 (2009)

Sous la direction de Chantal Collard
et Isabelle Leblac

PRÉSENTATION

Enfances en péril : abandon, capture, inceste
Chantal Collard et Isabelle Leblac

« L'appel du sang ». Le débat sur la restitution des
enfants de disparus en Argentine post-dictatoriale
Ari Gandsman

Le « trafic légal » d'enfants au Brésil : l'adoption
comme solution à la pauvreté
Andréa Cardarelo

Entre abandon et captation

L'adoption québécoise en « banque mixte »
Françoise-Romaine Ouellette et Dominique Goubau

L'Arche de Zoé

La chronologie d'un naufrage humanitaire (essai)
Isabelle Leblac

Au prisme du VIH

Enquêter auprès des enfants des rues au Cambodge
Anne Yvonne Guillou

Inceste : la contagion épidémique du silence

Dorothee Dussy

Identité et question des origines dans l'abandon d'enfants au Burkina Faso

Juliette Carle et Doris Bonnet

Secret des origines/inceste/procréation médicalement assistée avec des gamètes anonymes.

« Ne pas l'épouser » (essai)

Geneviève Delaisl de Parseval

Les « faiseurs de parenté » : un organisme autorisé pour l'adoption (note de recherche)

Anne Cadoret

La question du secret de la naissance dans les sociétés « traditionnelles » (note de recherche)

Suzanne Lallemant

HORS-THÈME

Choisir ses héritiers. Reconstitutions familiales et
successions patrimoniales en France et au Québec
Agnès Martial

Pratiques familiales transnationales : le cas des réfugiés colombiens au Québec

Stéphanie Arseneault

L'expansion du travail précaire, conséquence du système japonais de production flexible

Bernard Bernier

192
octobre/décembre
2009

L' H O M M E

Revue française d'anthropologie



Écritures et langage

Jean-Jacques Glassner Essai pour une définition des écritures

Jean Lassègue, Victor Rosenthal & Yves-Marie Visetti
Économie symbolique et phylogénèse du langage

Pièges à pensée

Victor Alexandre Stoichiță Pensée motivique et pièges à pensée.
Musique, tissage et œufs de Pâques en Moldavie

Bastien Bosa Les chevaux de Harry.
Résistances aborigènes à l'autorité coloniale

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE PAR
LES ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES
HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES
SOCIALES

DIFFUSION Volumen

VENTE au numéro en librairie
19,50 euros

RÉDACTION Laboratoire
d'anthropologie sociale,
52 rue du Cardinal-Lemoine
75005 Paris

Tél. (33) 01 44 27 17 30

Fax (33) 01 44 27 17 66

L.Homme@ehess.fr

www.persee.fr, www.cairn.info



À Propos

Marc Chemillier Images de l'invisible
Arts visuels et thérapies traditionnelles.
De l'efficacité des techniques de guérison

Coordination :
Emmanuel Ma Mung

RE Mi

Revue Européenne des
Migrations Internationales

**NOUVELLES MIGRATIONS CHINOISES
EN AFRIQUE ET EN AMÉRIQUE LATINE**

Françoise **Bourdarias** : Migrants chinois au Mali : une pluralité de mondes sociaux

Yoon Jung **Park** and Anna Ying **Chen**: Recent Chinese Migrants in small Towns
of Post-apartheid South Africa

Brigitte **Bertoncello** et Sylvie **Bredeloup** : Chine-Afrique ou la valse
des entrepreneurs-migrants

Isabelle **Lausent-Herrera** : La nouvelle immigration chinoise au Pérou

Emmanuel **Ma Mung** : Le prolétaire, le commerçant et la diaspora

Speranta **Dumitru** : L'éthique du débat sur la fuite des cerveaux

Gilles **Frigoli** et Christian **Rinaudo** : Les usages sociaux de l'histoire
de l'immigration : enquête auprès d'un cercle militant

David **Lessault** et Cris **Bauchemin** : Ni invasion, ni exode. Regards statistiques
sur les migrations d'Afrique subsaharienne

Sylvain **Souchaud** et Rosana **Baeninger** : Étudier les liens entre les migrations
intérieures et internationales en suivant les trajectoires migratoires des
Boliviens au Brésil

Note de recherche

Marilyne **Bègue** : L'enquête Parcours et Profils des migrants.
Une approche statistique originale

Volume 25 - N°1 - 2009
ASSOCIATION POUR L'ÉTUDE DES MIGRATIONS INTERNATIONALES (AEMI)
MSHS - 99 Avenue du Recteur Pineau - 86000 POITIERS
remi@mshs.univ-poitiers.fr
<http://remi.revues.org/>
ISSN 0765-0752 – ISBN 978-2-911627-51-4

CREATIONS EN MIGRATIONS
PARCOURS, DEPLACEMENTS, *RACINEMENTS*

Coordination :

**Marco Martiniello, Nicolas Puig
et Gilles Suzanne**

**RE
Mi**

**Revue Européenne des
Migrations Internationales**

Éditorial

Marco **Martiniello**, Nicolas **Puig** et Gilles **Suzanne** : Créations en migrations.
Parcours, déplacements, *racinements*

Gilles **Suzanne** : Musiques d'Algérie, mondes de l'art et cosmopolitisme

Farid **El Asri** : L'expression musicale de musulmans européens. Création
de sonorités et normativité religieuse

Catherine **Choron-Baix** : Le vrai voyage. L'art de Dinh Q. Lê entre exil et retour

Denis **Vidal** : Anish Kapoor et ses interprètes. De la mondialisation de l'art
contemporain à une nouvelle figure de l'artiste universel

Nicolas **Puig** : Exils décalés. Les registres de la nostalgie dans les musiques
palestiniennes au Liban

Jean-Michel **Lafleur** et Marco **Martiniello** : Musiques, musiciens et
participation électorale des citoyens issus de l'immigration.
Le cas des élections présidentielles américaines de 2008

Kali **Argyriadis** : Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du
répertoire « afro-cubain » dans le Veracruz

Volume 25 - N°2 - 2009

ASSOCIATION POUR L'ÉTUDE DES MIGRATIONS INTERNATIONALES (AEMI)

MSHS - 99 Avenue du Recteur Pineau - 86000 POITIERS

remi@mshs.univ-poitiers.fr

<http://remi.revues.org/>

ISSN 0765-0752 - ISBN 978-2-911627-52-1

Terrain 53 : Voir la musique

revue Terrain | NUMÉRO 53 | SEPTEMBRE 2009

Que donne à voir la musique ? Que donne à entendre l'œil ? Le visuel et le sonore convergent selon de multiples modalités : représentations de la musique par la peinture, systèmes de notation musicale, articulations entre sons et mouvements... Pour certains compositeurs ou interprètes, les notes de musique possèdent même le pouvoir de déclencher des couleurs, des images mentales ou des paysages.



Terrain paraît semestriellement. Son ambition est de mieux faire connaître les études ethnologiques du domaine français et européen, notamment celles réalisées avec le concours de la sous-direction Archéologie, Ethnologie, Inventaire et Système d'information.

Le dossier thématique est assorti de la rubrique « Repères », qui accueille des articles hors thème et d'autres traitant de la valorisation de la recherche, ainsi que des « Infos » sur l'actualité de l'ethnologie de l'Europe

Sous-direction Archéologie,
Ethnologie, inventaire
et Système d'information
182 rue Saint-Honoré
75033 Paris Cedex 01
tél. : 33 (0)1 40 15 85 27
fax : 33 (0)1 40 15 77 00
christine.langlois@culture.fr
<http://terrain.revues.org>

Directrice de la publication
Isabelle Balsamo

Conseil de rédaction
Christian Bromberger, Élisabeth
Claverie, Nélia Dias, Stephen
Hugh-Jones, Monique Jéudj-Ballini,
Nicolas Journet, Gérard Lenclud,
Birgit Meyer, Véronique
Nahoum-Grappe, Anne-Christine
Taylor, Claudine Vassas

Rédactrice en chef
Christine Langlois

Revue semestrielle
format 21x27 cm
176 pages couleur
Prix 16 € en librairie
ou sur le site www.lcdpu.fr

Les abonnements sont
adressés à :
COM 6 COM - Revue Terrain
20 avenue Édouard Herriot
92350 Le Plessis-Robinson
30 € pour 2 numéros sur 1 an.
60 € pour 4 numéros sur 2 ans.
 Paiement à l'ordre de :
MSH / revue Terrain.



Voir la musique

MADELEINE LECLAIR

Voir écouter

Pour une iconographie de l'auditeur
PHILIPPE JUNOD

À l'écoute de Paul Klee

Les choses sont-elles (aussi) corps de violons ?
ANNIE PARADIS

Sons et couleurs

Des noces inachevées
PATRICK CRISPINI

L'improvisation musicale et l'ordinateur

Transcrire la musique à l'ère de l'image animée
MARC CHEMILLIER

Musiques, mouvements, couleurs dans la performance musicale andine

Exemples boliviens
ROSALÍA MARTÍNEZ

Musique mécanique et temple hindou

Histoire controversée d'un dispositif visuel et sonore
CHRISTINE GUILLEBAUD

Quand la musique donne à voir

La représentation de la montagne
dans les chants des initiés itcha (Béni)
MADELEINE LECLAIR

REPÈRES

Radioscopie de grands lecteurs

La dimension physiologique de la lecture
BÉRÉNICE WATY


En chair et en chiffres

La vache, l'éleveur et le contrôleur
NATHALIE JOLY & JEAN-MARC WELER

RÉSUMÉS / ABSTRACTS

INFOS

Numéro musical

Des extraits sonores illustrent
les textes de ce numéro sur notre site
<http://terrain.revues.org>.
Ils sont signalés au fil des articles
par le pictogramme 



JOUVE

1, rue du Docteur Sauvé, 53100 MAYENNE

Imprimé sur presse rotative numérique

N° 495501W – Dépôt légal : octobre 2009

ISSN : 1156-0428

Imprimé en France

CLAUDE MEILLASSOUX

F. BOURDARIAS, C. QUIMINAL – Claude Meillassoux • Y. MOULIER BOUTANG – *Femmes, greniers et capitaux* réveille du sommeil dogmatique • C. MEILLASSOUX – Contra an Anthropology of Migrant Workers in Western Europe • C. MEILLASSOUX – Succès de la politique d'aide au surdéveloppement des pays riches • J. COPANS – Un développement sans acteurs mais non sans politique • C. QUIMINAL – Mondialisation impériale : migrations, rapports sociaux de sexe, exploitation et domination • J.-L. PAUL – Les structures alimentaires de la parenté de Meillassoux • Z. SIMONFFY – Meillassoux de près, de loin. De la parenté à la mémoire collective des Inuit • M. L. GÉLARD – Claude Meillassoux : la consanguinité revisitée • S. ACCOLAS – Claude Meillassoux : incursions audiovisuelles d'un anthropologue • Hon. F. K. BUTZER-ISMONI – Anthropeaologie des Lom-Lom

* *

RECHERCHES ET DEBATS

R. MEYRAN – Genèse de la notion de culture : une perspective globale • L. S. FOURNIER – De l'utilité de la notion de culture : culturalisme et anticulturalisme en anthropologie • S. CHAZAN-GILLIG – De la culture • P. PILLON – Données de terrain, pratiques de recherche et appréhension de l'objet • A. PIAN – La fabrique des figures migratoires depuis l'expérience des migrants sénégalais • A. B. LENDJA NGNEMZUE – Fondement et instrumentalisation de la crise politique et axiologique de l'État camerounais • M. CARRIN, H. TAMBS-LYCHE – À quelle nation se vouer ? Les représentations diversifiées de l'État au Sud Kanara, Inde

ANTHROPOLOGIES ACTUELLES

S. SHAHSHAHANI – Globalization, Anthropological Perspective, Iran, Globalization and Violence

ANTHROPOLOGIE VISUELLE

N. WANONO GAUTHIER – XVI^e Congrès mondial de l'IUAES. Programme de la Commission d'anthropologie visuelle. Compte rendu

ÉCHOS D'ICI ET D'AILLEURS

A. ZEVACO – The Transnationalization of Contemporary Central Asia: a Qualitative Approach of Flows. Compte rendu • A. de MERSAN – Réflexions sur la Birmanie comme lieu de disparités et de convergences. Compte rendu • K. CHACHOUA – Pour une anthropologie Sud/Sud ? Compte rendu • M. RENAULT – Colloque international « Franz Fanon ». Compte rendu. • XVI^e Congrès mondial de l'IUAES : L. BAZIN – Une vue d'ensemble • P. SKALNÍK – Open Letter to the State Ethnic Affairs Commission of the Peoples's Republic of China

ANTHROPOLOGIES LIBRES – LIBRE ANTHROPOLOGIE

J. HAYEM – Grève contre la LRU. Retour sur une mobilisation

ACTIVITÉS DE L'AFA

Rencontres ethnologie. Automne 2009 • M. BONNET – Séminaire de l'AFA « Anthropologie et psychanalyse » 2008-2009

Prix : 22 euro