

# Département H:

Conditions d'un développement indépendant

## HISTOIRE, HISTOIRES...

Premiers jalons

Equipe  
Autonomie et Dépendance

mars 1986

# **HISTOIRE, HISTOIRES...**

**Premiers jalons**



## SOMMAIRE

		Pages
L'équipe	INTRODUCTION	5
Schlemmer B.	PARADOXES DE LA DOMINATION Du "comment?" au "pourquoi?"	9
Chauveau J.-P.	LE DEVELOPPEMENT "APPROPRIE" Mise en valeur coloniale et autonomie locale	23
Verdeaux F.	L'APPROPRIATION DES FLUX HISTORIQUES BRUTS Problématique anthropologique de l'histoire	45
Dozon J.-P.	ANTHROPOLOGIE CRITIQUE DU DEVELOPPEMENT	55
Baré J.-F.	L'AUTRE ET L'AVANT La communauté tahitienne contemporaine et le projet d'un "développement indépendant"	67
Jolivet M.-J.	RENVERSEMENT D'UNE LOGIQUE DE DOMINATION De l'inversion à la création	77
Fassin E.	L'IDENTITE CULTURELLE DES INTELLECTUELS AFRICAINS Projet de recherche	95
Gumucio M.	LES REPRESENTATIONS ET L'IDENTITE COLLECTIVE AU CHILI Après le coup d'Etat	105
Piault M.-H.	POUR UNE APPROCHE HISTORIQUE ET COMPARATIVE	113
Bibliographie récente des membres de l'équipe		125



## INTRODUCTION

Que l'on travaille sur des problèmes d'ordre économique, dans les plantations cacaoyères d'Afrique de l'ouest ou dans l'Ouest malgache du temps de la colonisation, d'ordre culturel, dans les Antilles ou dans la Polynésie française, d'ordre politique, dans le Chili de Pinochet..., une notion commune s'impose comme une donnée d'évidence: celle de **domination**. L'évacuer de l'analyse n'aboutirait qu'à occulter une part déterminante de la réalité observée. Incontournable, cette donnée empirique s'est donc longtemps imposée comme cadre explicatif suffisant.

Il nous apparaît aujourd'hui qu'aucune théorie de la dépendance n'est pourtant parvenue à rendre compte de la spécificité des situations. Si, dans un processus de domination, il est évidemment nécessaire de mettre à jour ce qui est à l'oeuvre du côté des dominants, il n'en reste pas moins que cette analyse échoue à expliquer tout ce qui résulte concrètement de tels processus; notamment:

- comment comprendre que l'économie de plantation en Côte d'Ivoire se soit développée non seulement de manière autonome vis-à-vis de l'intervention extérieure, mais aussi "contre" ses objectifs explicites --l'exploitation-modèle voulue par l'administration fonctionnant comme un repoussoir?

- comment comprendre que la colonisation, malgré toute sa puissance initiale, tout son appareil de contrainte, ne soit jamais parvenue à disposer de la force de travail des colonisés dans l'Ouest malgache, au point qu'elle y trouva sa perte?

- comment comprendre que le régime le plus contrai-

gnant et le plus aliénant, celui de l'esclavage dans les Amériques noires, ait pu être le creuset de toute une création culturelle?

- comment comprendre qu'une poignée de missionnaires sans soutien extérieur ait pu obtenir la conversion massive des Tahitiens au protestantisme, au point que l'ordre des Eglises est celui qui représente aujourd'hui "la tradition"?

- comment comprendre qu'une partie non négligeable de la population chilienne —jusque dans son prolétariat— en soit parvenue à préférer une réelle dictature militaire à la crainte d'une hypothétique "dictature du prolétariat"?

Ces questions constituent autant de paradoxes, dans le cadre d'une théorie de la domination envisagée comme phénomène global; pour tenter d'y répondre, il devient nécessaire d'étudier les différentes formes de domination dans leur contexte spécifique: au lieu de prendre la domination comme principe explicatif a priori, on cherchera les éléments d'une compréhension dans la singularité empirique des situations historiques.

Le recours à l'histoire prélude donc à l'interprétation. En effet, l'approche historique des sociétés dominées fait apparaître que, loin d'être univoque, la domination est aussi diverse que les sociétés auxquelles elle s'applique; elle oblige du même coup à comprendre ces dernières comme n'étant jamais entièrement passives: elles sont capables de peser sur le processus de domination —même si parfois elles contribuent ainsi à les reproduire. Elles ne se contentent pas de les subir: elles "font avec" —voire contre.

C'est dans leur capacité à demeurer sujet de leur histoire, par-delà ou à l'encontre de l'histoire que les sociétés dominantes posent et imposent comme universelle, que réside l'autonomie de ces sociétés.

En ne prenant pas en compte ces phénomènes d'autonomie, les théoriciens de la dépendance sont condamnés à négliger la diversité des situations. Les difficultés théoriques qu'ils rencontrent rejoignent alors les problèmes pratiques auxquels peuvent être confrontés

les développeurs: pour les uns comme pour les autres, dominés et développés sont toujours perçus comme des objets passifs, pris dans un processus qui les dépasse et sur lequel ils n'ont pas prise. Il importe donc de "renverser le regard" en prenant pour objet le point de vue d'où partent ces théories et ces pratiques, point de vue qui en est précisément le point aveugle. Mais ce renversement ne doit pas conduire à effacer la réalité de l'objet premier; il doit bien plutôt nous amener à mettre en relation ces deux objets qui se définissent mutuellement. Domination et développement sont pris dans la dynamique de la société à laquelle ils s'appliquent, qui leur donne forme autant qu'elle en reçoit la marque.

Pour mettre à jour cette relation dialectique et, dans un même mouvement, la confrontation des histoires, d'autres outils doivent être forgés. C'est dans cette perspective que sont employées dans les textes qui suivent les notions de "malentendus productifs", "faux archaïsme", "détournement", "appropriation des flux historiques bruts"... Il s'agit là de concepts opératoires, destinés à cerner au plus près cette faculté que conserve toute société vivante et individualisée de produire, ou de reproduire des formes sociales ou culturelles qui lui sont propres. Ces textes se veulent ainsi l'exposé d'approches similaires du même phénomène, en des lieux et des domaines d'investigation divers; mais surtout, au-delà des études de cas, leur ambition est d'amorcer une réflexion qui en permette la synthèse.

Une première constatation s'impose: tous rencontrent, à un moment ou à un autre, la question de l'identité. C'est qu'en posant l'objet d'étude comme sujet de son histoire, il ne s'agit plus seulement de savoir de quoi, ni même de qui nous parlons, mais qui parle, ou agit en face de nous --discours ou pratiques dont nous devons rendre compte. Que veut dire être Beté ou être Aïzi, quand son "ethnie" n'existait pas hier? être Sakalava ou Betsileo, quand c'est par rapport au colon que certains se définissent ainsi? être Antillais, quand on se heurte au double héritage du maître et de l'esclave? être Chilien, quand on est exilé?...

C'est une réalité complexe qui se dégage alors; à

mesure que l'on fouille cette "marge d'autonomie" que l'on a constatée, on lui voit prendre sa véritable dimension: là où l'on pouvait croire que le poids de la domination ne laissait jamais filtrer qu'une autonomie résiduelle, on s'aperçoit que c'est toute une dynamique, manifeste ou souterraine, qui est à l'oeuvre.

Dès lors, le couple "autonomie-dépendance" demande à être repensé, reformulé pour éviter à son tour toute vision dualiste ou tautologique. Il s'agit maintenant d'organiser le "versement du regard" tel que chacun des textes l'a pratiqué: en partant de "l'anthropologisation" du colonisateur ou du développeur et, tout à la fois, de "l'historicisation" des dominés, de mettre à jour le processus de production de l'histoire --dont les niveaux pertinents ne nous sont pas donnés.

PARADOXES DE LA DOMINATION  
--du "comment?" au "pourquoi?"--

Bernard Schlemmer

L'exposé que j'ai choisi de faire portera davantage sur l'itinéraire qui fut le mien que sur ses résultats, davantage sur la façon dont j'ai abordé le terrain, que sur celle dont j'ai analysé celui-ci. Une telle démarche risque de me faire paraître soit prétentieux, soit naïf (ou les deux à la fois): c'est un risque qui mérite, me semble-t-il, d'être pris, dans la mesure où nous avons décidé de cette série d'exposés afin justement de mieux cerner ce "quelque chose en commun" qui est à la base de la constitution de notre équipe, mais que nous sentons encore plutôt intuitivement, que nous avons encore du mal à définir en termes rigoureux pour élaborer une problématique commune. Pour prendre un exemple, lorsque J.-P. Chauveau parle de "Sociétés Civiles", j'aurais eu tendance à employer le terme de "formation sociale": s'agit-il d'un désaccord sur l'emploi d'un concept, ou sur son contenu? sur une approche différente d'une même réalité, ou d'une réalité différente? Autant de problèmes qu'il nous faut expliciter, pour que le dialogue à l'intérieur de l'équipe dépasse la confrontation des méthodes et des recherches individuelles, aboutisse à l'élaboration d'un langage commun, à une dynamique heuristique. Et il me semble alors plus parlant d'expliquer **pourquoi** c'est à tel concept que l'on fait appel, c'est-à-dire pourquoi l'on s'est référé plutôt à tel cadre théorique qu'à tel autre, que d'expliquer **l'usage** que l'on en fait.

C'est pourquoi je commence par le commencement, sans fausse pudeur et sans peur du ridicule, avec cette affirmation péremptoire: à l'origine de ma formation, il y

a la Révolution, avec un grand R! c'est-à-dire (tout simplement) que mon intérêt pour la socio-anthropologie fut second, qu'il découlait et se déterminait par l'idéologie "tiers-mondiste" de l'époque, celle du militantisme anti-Q.A.S. et de la découverte de F. Fanon, puis de la lutte anti-impérialiste et anti-stalinienne, du rejet d'un marxisme sclérosé et de la re-lecture de Marx (ça se dit "re-lecture": je n'y peux rien; pour moi, il s'agissait évidemment d'une première lecture, mais orientée plutôt par celle d'Althusser que par celle de Waldeck Rochet!). Le tout baignant dans un bel enthousiasme qui attendait des "damnés de la terre" la vraie (enfin!) Révolution, et entendait bien y contribuer!... ce qui signale tout de même le lieu d'une problématique: celle de "l'articulation", problématique qui, à l'époque, n'existait pas comme telle, n'avait pas connu de début de théorisation. Le tiers-monde, en effet, ne s'analysait alors que selon deux points de vue, l'un portant sur "le développement", l'autre portant sur les sociétés "traditionnelles", sans qu'il y ait entre ces deux approches le moindre langage commun.

Certes, "l'anthropologie dynamique" (Balandier, Glucksmann...) s'offrait de dépasser cette image de la "société traditionnelle", de la comprendre comme sujet de l'histoire, mais selon une approche qui ne permettait guère de déboucher sur l'analyse concrète de l'impérialisme aujourd'hui; et l'anthropologie marxiste ou marxisante (Godelier, Terray... à la seule exception de la thèse de Meillassoux qui venait de paraître et jusqu'à celle de P.-P. Rey) ne s'occupait que de l'analyse des sociétés **pré-industrielles**; étape indispensable (cf. tout le débat, central, autour du M.P.A.), mais non suffisante: si les sociétés "primitives" m'intéressaient, c'était en tant qu'elles étaient celles des peuples dominés, mais c'est leur domination **actuelle** qui m'importait, leur confrontation avec l'occident d'aujourd'hui, avec le capitalisme et l'impérialisme contemporain.

Mais la "sociologie du développement" --dont l'objet était pourtant plus proche-- se présentait à mes yeux comme plus aliénante encore, les pré-supposés théoriques sur lesquels elle s'appuyait --toutes écoles confondues-- tombant sous la critique radicale des analyses que

l'anthropologie économique adressait aux approches économistes classiques (libérale ou marxiste) --critique que l'on peut rapidement résumer sous le terme d'euro-péo-centrisme, je n'insiste pas.

"Imposée par la force des choses --le mouvement généralisé de toutes les sociétés et de toutes les civilisations actuelles-- plus que par le devenir interne des sciences sociales, la sociologie des mutations se heurte à des obstacles qui contrarient son ambition, sans disposer encore de l'outillage intellectuel nécessaire" écrivait presque dans le même temps Balandier (**Sociologie des Mutations**, Anthropos, 1970). Devant cette insuffisance conceptuelle, donc, deux attitudes seulement me paraissent possibles:

- ayant fait "table rase", élaborer, à partir d'une connaissance empirique approfondie de la réalité à appréhender, un cadre théorique adéquat;

- ou tester un cadre théorique élaboré ailleurs, pour un autre objet, mais dont on postule une valeur heuristique plus large.

Or, le courant marxiste (dont je ne me réclamaient initialement que pour des raisons extra-scientifiques, suivant une confusion des genres très répandue, mais que l'apprentissage de la critique épistémologique me faisait apparaître en outre comme l'approche la plus globalement cohérente), appliqué en anthropologie économique, me paraissait avoir déjà fait la preuve de la pertinence de certains concepts appliqués à des sociétés pré-capitalistes: formation économique et sociale, mode de production, rapport de production, détermination dominante et détermination en dernière instance, etc... D'autres, il est vrai, posaient davantage de problèmes qu'ils n'en résolvaient: classes sociales, l'histoire comme histoire de la lutte des classes, passage de l'infrastructure à la super-structure, praxis et idéologie... mais encore une fois, je ne cherchais pas à **enrichir** un corps théorique constitué en lui ouvrant un nouveau champ, je lui **empruntais** des outils conceptuels et paradigmatiques; à moi de maintenir suffisamment de cohérence interne dans leurs relations pour que l'ensemble reste pertinent.

Précisons enfin --et j'en aurai fini avec ces confessions d'un enfant du siècle-- qu'un tel itinéraire, vécu un peu solitairement en tant qu'étudiant, ne m'était évidemment pas propre: dès ma première affectation, il m'apparut que la quasi-totalité des chercheurs sciences humaines du centre ORSTOM de Tananarive avaient suivi peu ou prou le même (Cabanes, Fauroux, Roy, Waast...). Un certain accord théorique existait donc, au moins suffisant pour permettre les discussions, les confrontations, pour espérer, en un mot, une approche synthétique et comparative **d'ensemble** sur Madagascar, sur la base d'une problématique largement commune.

Les premières questions que j'allais me poser sur le terrain étaient donc les suivantes --b.a.-ba de l'anthropologie économique marxiste appliquée à la problématique de l'articulation: qui produit quoi, et pour qui? Or, les réponses se donnèrent d'emblée comme aussi simples à constater que difficiles à analyser; le Menabe (côte occidentale malgache) se caractérisait en effet par une étonnante division du travail entre les principaux groupes ethniques qui se trouvaient dans la région, en fonction des rapports sociaux de production:

- les Sakalava, originaires, avaient, dans une large mesure, maintenu leur système de production (dont l'élevage itinérant constituait le fondement) ou adapté celui-ci aux conditions de l'économie de marché de telle façon que n'était pas remise en cause leur organisation socio-économique: la vente des produits de la culture du pois du Cap leur permettait d'acquitter le montant de l'impôt et de se procurer le numéraire nécessaire, sans que fussent profondément modifiés ni les techniques ni les rapports sociaux de production "traditionnels". Leur système économique --et leur organisation sociale-- semblait presque totalement préservé, et comme "coupé", indépendant, du système économique capitaliste, en particulier de l'économie de plantation qu'avait imposé le colonat (tabac).

- le colonat ne trouvait donc à recruter sa main-d'oeuvre que parmi les populations immigrées qui acceptaient de travailler sur les concessions.

- ce n'était le cas ni des Bara, ni des Tandroy, qui, à l'instar des Sakalava, vivaient le plus souvent leur mode de vie de pasteurs itinérants, dont la présence dans la région ne saurait être que passagère.

- les Korao (venus du Sud-Est) --ceux qui, du moins, ne vivaient pas de leurs cultures propres, en se tenant à part dans les villages ou dans des quartiers qui étaient les leurs-- s'employaient dans les concessions, mais pour des périodes de courte durée ou au moins souhaitées telles (1 à 3 ans).

- les Ambaniandro, enfin (originaires des Hauts-Plateaux, Betsileo pour la plupart), soit vivaient également de leurs cultures propres (mais, à l'inverse des Korao, étaient alors tout à fait intégrés dans l'organisation économique et, le plus souvent, sociale des Sakalava qu'ils adoptaient en cherchant à faire oublier leur origine); soit s'employaient également dans les concessions européennes, mais, à l'inverse, encore, des Korao, pour des périodes de plus longue durée, et de préférence comme métayers et non comme salariés (sauf pour quelques uns dont la qualification professionnelle les faisait accéder à un statut élevé).

- le secteur capitaliste des concessions présentait également deux types bien tranchés que j'ai d'abord distingués en terme de "colonisation primaire" et de "sociétés coloniales d'exploitation intensive". Le premier type, en effet, se caractérisait par le fait que ces colons ou sociétés coloniales s'étaient appuyés exclusivement sur un rapport de forces politiques pour se faire attribuer d'immenses domaines, et n'y avaient introduit pratiquement aucun changement dans les moyens de production: le cultivateur procédait aux mêmes cultures, avec les mêmes outils qu'auparavant, le colonisateur se contentant de prélever sa redevance et de la vendre à une société d'exportation.

- l'autre type au contraire, bien que de beaucoup moindre importance par la superficie des concessions, obtenait un rendement économique nettement supérieur par des modifications radicales apportées tant au niveau des forces productives que celui des rapports de production:

mécanisation, amélioration chimique des sols et des cultures, salariat, division du travail, etc...

- ajoutons enfin toute une population originaire du continent indien, détentrice d'un quasi monopole de fait de la collecte des produits locaux (à l'exception du tabac) et de la vente sur place des produits de nécessité courante.

Il me fallait donc expliquer:

- d'une part, le paradoxe (paradoxe pour le cadre théorique qui me servait de référence au moins) qui faisait que la destruction immédiate et radicale par la colonisation des bases concrètes matérielles du système économique sur lequel reposait la royauté sakalava (par l'interdiction de la traite, de l'esclavage, du commerce des armes, des razzias...) et l'introduction d'une économie de marché, de l'impôt obligatoire, de concessions nécessitant une main-d'oeuvre nombreuse, n'ait pas entraîné une profonde ré-organisation du système socio-économique propre à la grande masse des Sakalava --ceux qui n'étaient ni esclaves, ni n'appartenaient à des clans nobles: les **vohistse**-- n'ait abouti qu'à une articulation très lâche entre l'économie capitaliste et l'économie traditionnelle de ces **vohitse**.

- d'autre part, les différences de comportement des Ambaniandro et des Korao: quelle(s) spécificité(s) d'un système, ou de son articulation avec la colonisation (et avec quel type de colonisation?), quels processus avaient pu amener des comportements socio-économiques si tranchés?

- enfin, cette autre constatation, plus paradoxale encore: comment a-t-il pu se faire que la colonisation locale, malgré toute sa puissance initiale, tout l'appareil de contrainte qui était à sa disposition, n'ait jamais réussi à libérer la force de travail qui lui était nécessaire que de façon temporaire, "ponctuelle", n'ait jamais réussi à assurer la **reproduction** d'un système lui assurant cette force de travail, au point qu'elle y trouvera finalement sa perte: en un mot, ne se soit articulé avec les économies locales que de façon **dominée** (celles-ci étant par contre déjà dominées dans leur articulation avec le capitalisme marchand, ici représenté par les commerçants

indiens, mais généralisé par ailleurs à l'échelle de l'île toute entière).

Comme je l'ai dit au début, ce ne sont pas les résultats auxquels je suis parvenu qui m'intéressent ici (on peut les lire par ailleurs) mais la façon dont j'ai dû me confronter aux outils conceptuels que j'avais à ma disposition. Tel le fait que je me suis efforcé -- afin de ne pas risquer de "tordre" les faits pour les faire entrer de force dans un cadre théorique qui serait vite devenu un moule dogmatique-- de ne pas les désigner directement par des concepts déjà fortement théorisés, de les nommer par des concepts descriptifs plutôt qu'analytiques. Or, cette prétendue neutralité du langage m'amenait à mon insu à glisser du langage courant au langage couramment utilisé par l'économiste occidental, du langage commun au langage communément admis par l'économie politique classique.

Pour définir, par exemple, ce champ sémantique où se trouve l'impact économique immédiat de la domination coloniale, avec la nécessité de payer l'impôt, de se procurer du numéraire, l'apparition du salariat, des cultures de rapport, etc..., je parlais de "logique de l'économie monétaire", en référence au fait que tous ces phénomènes contribuaient à imposer et élargir la seule médiation monétaire marchandise-argent-marchandise. Mais l'économie n'est pas "monétaire". Elle est capitaliste, ou latifundiaire, ou esclavagiste... avec, dans tous les cas, la possibilité d'existence d'un capitalisme marchand dont la place est très variable selon les cas. La circulation des marchandises selon une médiation monétaire (M.A.M.) ne peut pas dominer le type de production (en déterminer la reproduction) dans n'importe quel système. En Occident, ce fut au terme d'un processus violent, et non le résultat du jeu "naturel" du développement de cette circulation. Ailleurs, ce n'est pas davantage la circulation monétaire qui assure la domination capitaliste, mais la domination capitaliste qui imposera, si nécessaire, la circulation monétaire. Il n'existe donc pas une logique de l'économie monétaire, mais une logique de la domination capitaliste, à spécifier dans chaque cas.

Si le concept n'était que descriptif, il pourrait

cependant être maintenu, à tort, mais sans conséquence. Mais cette pseudo "logique de l'économie monétaire" masquait la différence de place qu'occupent dans la production les Korao et les Ambaniandro, par exemple. Pour les premiers, il y a sous le terme "insertion dans l'économie monétaire", vente de leur force de travail, extorsion de sur-travail sous la double forme de plus-value (par le capitalisme local) et d'obligations dotales et cérémonielles (par le système lignager du pays d'origine). Quant aux seconds, en disant qu'ils sont chez eux "bien plus limités par la logique de l'économie monétaire, et n'y échappent que pour se fixer sur cette terre d'exil", je voulais dire (mais je ne le disais pas) que le type de domination qui s'est instauré chez eux les a contraint, même s'ils refusent de vendre leur force de travail, à produire un surplus sous la forme de plus-value, réalisée alors par les mécanismes d'achat et de vente que contrôle le capitalisme marchand (ce que J. Charmes analysait sous le terme de "quasi-salariat") ou à tenter, en effet, d'échapper à ce mécanisme par l'exil. Or, je découvrais que la plupart d'entre ceux qui avaient émigré ont, de fait, quitté définitivement le Menabe, dès lors qu'ils y retrouvèrent (quoique à une bien moindre échelle) le même phénomène, auquel s'ajoutait par contre une autre forme d'exploitation, constituée soit par la rente sakalava exigée par le propriétaire comme prix de la terre donnée en métayage, soit par un sur-travail exigé par le lignage d'accueil comme prix de la prise en charge qu'il permet (terre, épouse, entr'aide). Il leur était impossible de re-créeer les conditions de leur mode de production sinon par une articulation qui se fera sur la base du mode de production Sakalava, lui-même déjà dominé dans son articulation avec le capitalisme marchand. Ce sont ceux qui ne purent rentrer alors chez eux qui cherchèrent à devenir eux-mêmes Sakalava, selon un processus qui n'est pas sans rappeler --mutans mutandis-- celui qu'analyse François Verdeaux à propos des Aïzis.

On peut s'interroger alors sur l'emploi de la seule désignation ethnique pour qualifier Sakalava, Ambaniandro, Korao... Lorsque j'écrivais: "nous sommes en présence de trois groupes sociaux qui diffèrent dans leur réaction

face à l'imposition d'un système économique renvoyant à la logique du capitalisme", j'indiquais le problème, sans le poser dans tous ses aspects. La qualification en "groupes sociaux" ne saurait être que provisoire, qui souligne seulement le caractère approximatif de la qualification ethnique: Ambaniandro et Korao ont été choisis parce que "représentatifs" d'un certain type de migrants, type que nous caractérisons par les rapports de production dans lesquels ils sont pris en pays sakalava. Caractérisés donc par la place qu'ils occupent dans la production: on reconnaît ici la définition classique des "classes". Mais comment caractériser ces "classes" tant que n'est pas achevée l'analyse de l'articulation des modes de production concernés? Car il faudrait savoir plus précisément à l'intérieur de quel mode de production se situe chaque rapport d'extorsion. Je veux dire que, par exemple, le salariat des Korao par les capitalistes de la côte ouest pourrait bien être davantage déterminé par les rapports d'extorsion qui caractérisent le mode de production Korao, que par le capitalisme lui-même, puisqu'il est induit par des contraintes dotales et cérémonielles.

On peut de même s'interroger sur l'imprécision des concepts de "colonisation primaire" et de "sociétés coloniales d'exploitation intensive", concepts descriptifs que j'avais forgé pour répondre à la nécessité, impérative, à mes yeux, de caractériser des "types" de domination, qui conditionnent de façon si différente les procès d'articulation avec les économies pré-capitalistes. Mais les deux termes de la distinction sont encore opposés d'un point de vue strictement empiriste, ne permettant pas de savoir s'il s'agit de deux modes de production différents, ou d'un système de production différemment développé, mais relevant d'un même mode de production (à l'instar de la manufacture et de la grande industrie dans le mode de production capitaliste).

Dernier exemple: en disant que les Korao "acceptent" la logique du capitalisme (en se salariant sur les concessions) comme moyen qu'il leur est loisible d'intégrer à leur logique propre (en convertissant l'argent gagné en boeufs, et ceux-ci en fête); que les Ambaniandro sont "contraints" de l'accepter, et que les Sakalava la

"refusent", tout se passe comme si j'analysais ces attitudes en terme de **choix** (individuels ou collectifs), du fait que, contrairement au **modèle** du mode de production capitaliste **généralisé**, où l'ouvrier n'est libre que de vendre sa force de travail, la possibilité existe ici, peut-on croire, de choisir entre différents rapports d'extorsion, en jouant sur l'existence de modes de production différents. Mais le problème ne se pose pas pour autant en terme de choix:

- les Korao sont à l'articulation de leur société (avec son groupe dominant, reproduisant sa capacité d'extorsion en envoyant au loin toujours plus de jeunes se salarier toujours plus longtemps) et du capitalisme implanté dans l'île. La logique de cette articulation n'appartient pas aux migrants, pas même au groupe dominant. Et ce n'est pas un choix que de s'y plier: on n'explique pas les migrations lointaines en disant qu'il est "deshonorant de se salarier chez soi", sans expliquer en quoi le salariat sur place menacerait la capacité du groupe dominant de maintenir sa domination, ou la capacité du mode de production lignager à se reproduire comme mode de production dominant.

- le système Betsileo (Ambaniandro) a pu, à un **moment donné**, admettre la migration sans affecter sa capacité à se reproduire: lorsque le prix de l'impôt était largement compensé par le prix de vente des produits qu'offrait l'émigration, **sans** que la migration soit jamais définitive. Aujourd'hui, les contradictions se sont accentuées dans le Betsileo Central (entre la persistance d'un mode de production lignager et l'aggravation de sa domination par le capitalisme marchand) interdisant la ré-intégration des migrants, stoppant donc le mouvement migratoire de longue durée; et ces contradictions ont déjà commencé, dans le Nord-Betsileo, à faire éclater le système économique lignager, contraignant certains, par un choix **alors individuel**, à s'exiler sur les "Terres Neuves".

- et le "refus" sakalava n'est pas --pas encore-- véritablement un refus, mais la simple conséquence de la capacité qu'a provisoirement conservée un système économique dans une phase donnée de son procès d'articulation

avec le capitalisme étranger; si refus il y a, c'est celui d'entrer dans les rapports de **production** imposés par la colonisation, ce refus étant perçu comme un refus des rapports de **domination** coloniale. L'on ne pourrait parler de refus du capitalisme que si ce dernier parvenait soit à arracher sa main-d'oeuvre à la production lignagère, soit à occuper effectivement les terres qu'il a déjà arrachées, lui rendant alors suffisantes ses techniques de production, sur un espace trop restreint.

Enfin, et peut-être surtout, ce que j'ai découvert --et, je crois, démontré-- en ayant été conduit à mener une analyse aussi concrète que possible de la période coloniale, c'est qu'on ne peut pas faire l'économie de la démarche historique sans risquer du même coup d'occulter toute une partie indispensable à la compréhension de la réalité **contemporaine** elle-même.

Je m'explique: dans la plupart des recherches --et c'était mon cas tout aussi bien-- qui portent sur l'évolution actuelle d'une société, il est fait appel à l'histoire, certes, mais en considérant comme suffisamment validée toute hypothèse qui se révèle à la fois largement explicative et non globalement contredite. Ce qui se comprend aisément, d'ailleurs: la domination coloniale constitue un phénomène tellement massif, tellement total (domination politique si radicale, domination économique si manifeste, domination culturelle si profonde) qu'il semble inutile de chercher à affiner davantage, lorsque ce n'est pas cette période là que l'on étudie; qu'il semble loisible de considérer cette domination, au moins dans l'aspect --politique, économique, culturel-- considéré, comme un phénomène homogène, dont les conséquences sont univoques, bref, en faisant l'hypothèse qu'elle constitue le principal déterminant de l'évolution de la société considérée.

Ce sera dès lors **les effets** du processus de domination coloniale que l'on va analyser, en considérant comme suffisamment validée l'hypothèse de départ; c'est-à-dire en la transformant, sans s'en rendre compte, en **postulat**.

Et ce postulat va effectivement fonctionner, et de façon effectivement heuristique, et sans que rien ne puisse

plus venir le contredire, car la politique de contrainte constitue bien une des clés nécessaires au développement de la colonisation, et le projet colonial et son procès effectif finissent fatalement par correspondre, que celui-ci soit mis en oeuvre immédiatement ou non. Mais l'analyse historique montre alors, dans le cas du Menabe, que c'est justement **cette période** (où ce projet n'était pas encore concrètement mis en oeuvre) qui va se révéler la plus déterminante dans la compréhension de l'articulation **actuelle**, que cette mise en perspective historique était indispensable pour comprendre l'échelon **contemporain** de la colonisation locale.

S'il me fallait maintenant faire le bilan de cette recherche, je dirais très franchement que j'estime avoir abouti à une analyse solide de l'articulation de l'économie sakalava avec l'économie capitaliste (cf. **Le Menabe, Histoire d'une colonisation**, Paris, ORSTOM 1983, TD n°164) et, tout aussi franchement, que cette analyse constitue un préalable indispensable à l'approfondissement de la recherche sur le Menabe. **Approfondissement nécessaire**, par ailleurs, mais pour lequel, justement, je ne me sens plus armé: les outils conceptuels que j'ai utilisés se sont révélés efficaces, appliqués à cette problématique (et même, je le pense et c'est en tout cas comme ça que je l'ai vécu: plus efficaces que d'autres; on aura noté que la plupart des problèmes que j'ai rencontrés, je les ai surmontés bien plus en cherchant une plus grande rigueur dans l'emploi de cet appareil conceptuel qu'en utilisant d'autres outils, en me tournant vers d'autres cadres théoriques); mais efficaces, ils cessent de l'être au moment où il apparaît que ce sont des rapports proprement idéologiques qui sont à l'oeuvre. Si j'ai pu mettre à jour les conditions concrètes qui ont "permis" ce type d'articulation --où les Sakalava demeurent libres de ne **pas** vendre leur force de travail au secteur de production colonial-- je n'ai pas mené l'analyse équivalente qui expliciterait **pourquoi** le système de production sakalava a, à ce point, rempli tout l'espace qui lui était ainsi offert. J'ai résolu les termes d'un paradoxe --l'échec de la colonisation-- mais je n'ai pas pour autant répondu à cette question: il y a-t-il là nécessité (historique,

/idéo/-logique)? ou l'effet d'un hasard dont j'ai seulement démonté le mécanisme? Autrement dit, jusqu'où peut-on suivre cette affirmation de Marx: "une formation sociale ne disparaît jamais avant que n'aient été développées toutes les forces productives qu'elle est capable de contenir"? (**Contribution à la critique de l'économie politique**).

En un mot, la large autonomie qu'a su se garder la formation sociale sakalava, si j'en explique le "comment", peut-on en comprendre le "pourquoi", et avec quels outils?



## LE DEVELOPPEMENT APPROPRIE

Mise en valeur coloniale et autonomie locale:  
perspective historique sur deux exemples ouest-africains

Jean-Pierre Chauveau

Ce qu'oublient souvent les théories du développement, même les plus ouvertes à la légitime spécificité des "développés", c'est que le développement fait déjà partie de l'expérience historique de ces populations. Au moins dans la plupart des régions de l'Afrique occidentale, notamment francophone, la "mise en valeur" coloniale qui a suivi la sujétion politique a généralisé l'intervention extérieure. On est en droit de penser que celle-ci, constituant la toile de fond de l'existence des populations, a été en quelque sorte intériorisée par elles non seulement pour "s'adapter" à la situation nouvelle --selon une terminologie empruntée à la biologie, donc à manier avec précaution comme toute analogie-- mais encore pour se reproduire dans sa spécificité. Bien des "traditions", repérées comme "obstacles" au changement imposé par les colonisateurs ou les développeurs contemporains, sont ainsi ni plus ni moins des créations de la situation coloniale ou "de développement".

Plus encore, l'intégration de la situation coloniale ou de développement dans les processus internes de reproduction sociale peut aller jusqu'à ce que l'on pourrait désigner comme une "appropriation" de cette situation par les sociétés concernées. C'est en général le cas des "développements réussis", comme la généralisation de l'arachide en Sénégambie, de l'économie de plantation au Ghana, en Côte d'Ivoire et au Nigéria, de la culture du palmier à huile au Dahomey ou au Nigéria encore.

Le "développement" de ces cultures d'exportation

durant la période coloniale sera considéré --notamment par les colonisateurs français, davantage portés que les Anglais à ramener tout changement aux effets de leur propre action directe-- comme le résultat prédéterminé d'une politique cohérente et suivie avec détermination. L'analyse historique montre au contraire que, chronologiquement, l'expansion des cultures d'exportation a précédé la colonisation proprement dite et que, structurellement, c'est la reconversion endogène des économies africaines qui explique les conditions de cette expansion beaucoup plus que les politiques économiques et les opérations ponctuelles de mise en valeur coloniale.

De ce point de vue aussi, le discours dominant du développement n'a guère changé, qui attribue les échecs aux "blocages" des collectifs "à développer" et les réussites à l'action des "développeurs". En réalité l'intervention extérieure, et précisément celle conduite et planifiée par le Pouvoir colonial et par les Etats contemporains au nom du bien-être des populations, n'est du point de vue de celles-ci qu'un élément important de leur propre pratique historique. Je vais essayer de le montrer à partir de deux exemples concrets en insistant particulièrement sur la période durant laquelle le "développement" était plus connu sous le nom de "mise en valeur coloniale".

### **L'économie de plantation ivoirienne: "développement réussi" ou détournement du projet colonial?**

Le premier exemple concerne l'histoire de l'économie de plantation en Côte d'Ivoire. Je présenterai d'abord la version que l'on pourrait appeler "officielle" de cette histoire, couramment admise et véhiculée dans maints travaux universitaires et dans les documents administratifs et d'expertise. Je lui opposerai une reconstitution à partir de dépouillement d'archives coloniales et d'enquêtes de terrain; puis je commenterai le sens de cet "écart".

Arrivée récemment au premier rang mondial pour la production de cacao, au second pour le café, l'économie

ivoirienne est dominée par l'économie de plantation. Celle-ci est avant tout le fait d'une multitude d'exploitations villageoises très généralement de petite dimension (environ 3-4 ha). Popularisée par l'ouvrage de Samir Amin sur "le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire", l'image dominante de cette économie paysanne est d'être un héritage de la colonisation et de constituer le type même de l'économie dominée et extravertie.

Son histoire, telle qu'elle est couramment admise, débiterait dans le sud-est du pays, précisément dans les petits royaumes agni proches de l'actuel Ghana, sous les influences conjointes suivantes: introduction de la culture du cacao et sa vulgarisation autoritaire par l'Administration coloniale en 1908 dans l'ensemble des régions "pacifiées" à cette date; aptitude particulière de la société à accueillir les innovations économiques du fait d'une structure sociale "évoluée" (c'est-à-dire stratifiée et tournée vers l'accumulation de biens) et d'une histoire très anciennement ouverte aux échanges avec les Européens; enfin exemple des premières plantations européennes dans la région et celui de l'économie cacaoyère de la Gold-Coast d'alors (l'actuel Ghana), d'autant plus prégnant au regard des Agni que c'était leurs "cousins" akan qui se lançaient, de l'autre côté de la frontière coloniale, dans cette nouvelle spéculation.

Ainsi, après quelques hésitations dues au caractère autoritaire des mesures coloniales et à l'insuffisance des voies d'évacuation, les années 1920 voient, toujours selon l'histoire communément admise, un véritable engouement des populations agni à suivre la politique coloniale. Malgré des mesures identiques prises par l'Administration pour diffuser la cacaoculture dans l'ouest du pays ("pacifié" plus tardivement), ces régions (gouro, bété, "krou" en général) restent réfractaires à la nouvelle économie marchande: elles demeurent engoncées dans une production d'auto-subsistance et ne brisent leur "isolement sylvestre" que pour fournir de la main-d'oeuvre aux chantiers du sud-est et de la côte.

La diffusion de la caféiculture dans les années 1930 suit le même schéma "officiel". Malgré la crise économique sévissant à cette époque, l'action administrative, l'exemple

des plantations européennes et les hauts cours du café déterminent une adoption spontanée de cette culture, particulièrement dans le centre de la colonie (pays baoulé) et, cette fois, également dans l'ouest, où des "étrangers" originaires des savanes du nord et du sud-est prennent une part importante à sa diffusion.

Enfin, après la seconde guerre mondiale et avec l'amélioration des voies d'évacuation grâce au financement administratif (comptes café et cacao, FIDES...) l'économie de plantation se diffuse en quelque sorte mécaniquement soit par l'émigration dans l'ouest de colons dynamiques originaires des cercles du nord et de l'est, soit par l'adoption de l'économie de plantation par les populations de l'ouest enfin sorties de leur torpeur traditionnelle.

En fin de compte, malgré les mesures impopulaires et les abus de la colonisation, la politique de mise en valeur aurait porté ses fruits. Elle a conquis les populations qui, après quelques hésitations, se sont rendues à l'évidence de son bien-fondé, à tout le moins à la conclusion que, dominées pour dominées, le cacao et le café étaient des cultures payantes. D'abord obligées par la contrainte ou par le paiement de l'impôt, elles ont été finalement "adoptées"; mais la progression spectaculaire de la production reste considérée comme le résultat d'une politique agricole cohérente et soutenue. La preuve de la nécessité de l'intervention administrative est apportée par le fait que, laissées à elles-mêmes, les populations risquent de transformer ce "développement réussi" en une hypothèque sur l'avenir: la culture **extensive** caractéristique des plantations villageoises (mise en culture d'une superficie maximale au détriment des soins culturaux, de la productivité et même de la capacité en main-d'oeuvre pour assurer la récolte totale) est source de dangers: déforestation, développement du parasitisme, menace de l'équilibre foncier, dépendance des exploitants vis-à-vis de la main-d'oeuvre étrangère. Ces craintes sont exprimées par l'Administration dès le début de "l'engouement" pour le cacao en pays agni vers 1920, alors que, pourtant, l'opération était encore loin d'être assurée. La méfiance des services agricoles à l'égard d'une économie de plantation indigène laissée à elle-même et caractérisée, en

quelque sorte et par définition, d'"anarchique", ne fera que croître.

D'un côté les colonisateurs se félicitent des résultats de son action concernant l'extension des plantations qu'elle attribue à ses propres incitations (distribution de semence, création de champs de démonstration, surveillance des plantations allant jusqu'à l'interdiction des défrichements nouveaux, etc...), d'un autre côté ils ne voient en l'initiative "indigène" que source de problèmes futurs.

Cette série d'interprétations de l'historiographie dominante est quelque peu remise en question par la reconstitution minutieuse des faits.

Il est aisé de montrer tout d'abord que les circonstances de la naissance de l'économie de plantation ivoirienne généralement avancées sont le fruit d'une interprétation *a posteriori* ne traduisant nullement la réalité. En premier lieu, les premières exploitations indigènes de cacao et de café ont été créées à partir de 1880 dans la région de Tabou, à l'extrême sud-ouest du pays. A cette époque et jusqu'à la première guerre mondiale, les Krou et Grebo de cette région participaient à l'économie d'échange libérienne vers laquelle ces productions étaient évacuées. C'est bien au contraire l'occupation et l'intervention administratives françaises qui ont eu pour résultat de couper cette région de son débouché historique. Cette petite production marchande villageoise a survécu ensuite jusqu'à la fin de la première guerre mondiale; le délaissement de cette région au profit de celle du sud-est, mieux lotie en centres d'achats et en pistes d'évacuation, mais aussi les obligations en recrutement de main-d'oeuvre plus fortes à l'ouest, l'ont ensuite fait disparaître. Notons au passage que cette économie de plantation s'était donc créée hors de toute intervention administrative --c'est plutôt celle-ci qui l'a condamnée en instaurant une inégalité de traitement entre l'est et l'ouest du pays. Remarquons en outre qu'elle est apparue dans des groupes sociaux réputés sans organisation politique et sociale "évoluée": des sociétés segmentaires sans pouvoir centralisé et dénuées de fortes hiérarchies sociales peuvent fort bien

s'intégrer à une production marchande dès lors que les conditions extérieures s'y prêtent. Il en résultait en général non une centralisation politique et un développement des écarts statutaires et hiérarchiques internes, mais la mise en place d'un réseau commercial entre petites cités autonomes et incorporation d'esclaves dans les groupes de production comme dans la plupart des groupes spécialisés dans le courtage sur le littoral ouest-africain au cours du XIX<sup>e</sup> siècle.

L'exemplarité des premières plantations européennes du sud-est et la proximité des plantations indigènes de Gold-Coast comme facteur d'adoption du cacao par les Agni doivent être également relativisées. Les plantations européennes du début du siècle ont été un échec économique. La première et la plus importante, celle d'Elima dans le Sanwi agni, ne se mit au cacao que tardivement et la mauvaise qualité de l'encadrement technique européen en fit surtout une exploitation forestière. Quant aux plantations indigènes de Gold Coast, elles débutèrent en pays akwapim, dans le centre de la zone forestière du pays, et gagnèrent d'abord le pays ashanti, assez éloigné de la frontière ivoirienne. Le pays "agni" de Gold Coast resta toujours en décalage par rapport aux grands centres cacaoyers de l'actuel Ghana (Ashanti, Brong-Ahafo...). D'autre part, si les Agni de Côte d'Ivoire étaient parfaitement au courant de ce qui se passait chez leurs "cousins" orientaux de par leurs relations historiques et sociales, les conditions du développement cacaoyer furent très différentes dans la colonie anglaise d'où toute intervention coloniale directe et autoritaire sur les structures de production était évitée au profit d'une politique de libre accès au réseau des maisons de commerce.

Reste à évaluer précisément l'efficacité de l'intervention coloniale française. On a vu que le cacao et le café étaient cultivés avant celle-ci dans le sud-ouest; le café existait d'ailleurs à l'état spontané et ces variétés furent effectivement exploitées par les paysans lorsque l'administration encouragea la vente de ce produit. Il s'agit donc, si l'on parle de l'"introduction" de ces produits par l'administration, d'une introduction toute symbolique. On

peut montrer qu'en réalité l'efficacité de l'intervention coloniale ne se situe pas du tout là où elle le prévoyait (l'instauration d'exploitations encadrées) et que ce sont les effets inintentionnels de son action qui ont déterminé les conditions d'un développement endogène des plantations villageoises ("développement" inégal des régions, ponction de travail forcé, migrations de travail, conditions différentielles de reconversion pour les économies précoloniales des différentes régions sur lesquelles je ne peux d'ailleurs m'étendre ici).

Examinons rapidement les principales mesures ponctuelles et sectorielles prises par l'Administration pour "introduire" le cacao. Organisés à partir de 1908, la distribution de semences assortie de l'obligation de planter et les champs de démonstration furent un échec. Les "plantations collectives" obligatoires qui suivirent --imaginées sur la base du "collectivisme" et du respect de l'autorité supposés inhérents à l'esprit africain-- ne survécurent que grâce à un dispositif de surveillance et de sanction renforcé. A partir de 1917 l'Administration maintient le dispositif bien qu'elle note l'apparition de "parcelles individuelles" et que les plantations collectives passent pour la propriété des chefs. Les distributions de semence par les premières stations agricoles sont réservées à ces plantations encadrées, aux auxiliaires indigènes de l'Administration, à quelques commerçants africains et bien sûr aux planteurs européens. Les planteurs agni achètent eux-mêmes des cabosses en Gold Coast ou auprès de planteurs européens. Le service agricole du cercle de l'Indénié se voit interdire par les paysans l'accès aux plantations individuelles car "elles n'appartiennent pas à l'Administration". Bien d'autres indications encore montreraient que, loin de suivre les indications de l'Administration, les plantations villageoises se sont constituées **contre** les modalités que celle-ci entendait imposer. Après avoir constaté avec un étonnement non dissimulé l'extension des plantations dans tout le sud-est à partir de la fin de la première guerre, les colonisateurs sont en fait contraints d'adopter une politique de laisser-faire, notamment en instaurant la possibilité de rachat du travail forcé dans ces régions pour ne pas entraver un dynamisme tout à fait

étranger à l'action administrative. Telle la mouche du coche, l'administration se proposera ensuite, avec persévérance et sérieux, de convaincre les populations d'intensifier un mouvement que celles-ci avaient inauguré en contournant les mesures coloniales et qu'elles continuaient sans demander son avis au pouvoir colonial.

Bien au contraire, à l'ouest du pays, chez des populations considérées avant même qu'elles soient réellement administrées comme "sauvages" et isolées, l'Administration accentue la ponction en main-d'oeuvre pour les colons européens de la région et les chantiers publics et privés de la côte et du sud-est. Après avoir imaginé une migration de ces "peuplades arriérées" pour mettre en valeur le sud-est, elle prône dans les années 1930 la colonisation de l'ouest par les populations travailleuses et "évoluées" du nord et de l'est. Mais là encore elle ne fait que prendre le train en marche, le mouvement étant déjà amorcé par des Dioula, Baoulé et Agni. Le résultat inattendu le plus important de la politique autoritaire de l'Administration concerne le recrutement de travail forcé. Si à l'ouest, considéré comme réservoir de main-d'oeuvre au même titre que le nord, il constitue un facteur de démobilisation à l'égard de l'économie de plantation, le courant de main-d'oeuvre orienté au départ vers les entreprises coloniales est rapidement détourné vers les plantations africaines de la côte et du pays agni. Les fuites des chantiers, les migrations clandestines pour échapper aux contraintes coloniales bien plus lourdes à l'ouest, enfin l'installation sur place au terme de l'obligation de travail fournissent aux planteurs agni une main-d'oeuvre "cliente", bientôt rémunérée en terre, en produit ou en argent à l'égal des travailleurs voltaïques qui affluent à partir de la fin des années 1930. Dans ce dernier cas également le projet colonial contenu dans l'intégration au territoire de la Côte d'Ivoire de la partie méridionale de la Haute-Volta (1932) est largement perverti. Prévu pour alléger les obligations en travail forcé des populations forestières, qui se consacraient alors à leurs petites exploitations familiales, les Voltaïques et notamment les Mossi désertent dès qu'ils le peuvent les entreprises européennes et s'emploient auprès

des planteurs agni avant d'établir eux-mêmes leurs plantations. Et, dans cette même période, les plantations européennes soutenues à coup de recrutement forcé de main-d'oeuvre et de prix d'achat surpayés périclitent...

Le grand "boom" de l'économie de plantation après la seconde guerre, que les hauts prix du début des années 1950 ne fait qu'amplifier, est consécutif à l'abolition du travail forcé et du code de l'indigénat en 1946-47. Cette mesure, décidée contre l'opinion européenne locale par le gouvernement de l'immédiat après-guerre, va permettre à l'économie de plantation ivoirienne d'accoucher de toutes ses potentialités. Les luttes syndicales et politiques consisteront jusqu'en 1952-1953, pour les leaders politiques issus du Syndicat agricole africain créé en 1944, à abattre les dernières résistances opposées par les tenants d'un colonialisme archaïque. D'une certaine façon la victoire du RDA mené par Houphouët-Boigny consacrait l'autonomie de l'économie de plantation vis-à-vis de l'action colonisatrice et de ses projets de développement. A partir de 1953 c'est autant la politique coloniale qui choisit de collaborer avec les leaders représentatifs de l'économie de plantation indigène que l'inverse. Dès lors l'action administrative se cantonnera à des interventions incitatives discrètes sur le milieu paysan, reconnaissant sa faible capacité à influencer sur ce vaste mouvement de généralisation des plantations.

Après l'Indépendance, la politique de laisser-faire de l'Etat ivoirien assurera la continuité des revendications nées de la lutte anti-coloniale. Le slogan "la terre appartient à celui qui la travaille" facilite effectivement la mise en valeur de l'ouest forestier sous la pression d'une immigration massive venue du nord et surtout du pays baoulé. Assez vite cependant les mêmes problèmes se posent qu'à l'époque coloniale, mais cette fois avec une vigueur accrue par la dimension prise par l'économie de plantation: la "course à la terre" suscite une déforestation réelle, des problèmes fonciers renforcés par leur aspect ethnique... Dès la fin des années 1960 l'Etat ivoirien et son encadrement technique européen reprennent le même langage que l'Etat colonial. Le mot d'ordre est d'intensifier, de rationaliser, d'encadrer les plantations. Le gouvernement a cependant toujours répugné à engager des

opérations coercitives et radicales, au contraire d'autres secteurs comme le coton ou le palmier à huile et sans doute parce que les dirigeants conservaient en mémoire le poids historique des planteurs. Mais certainement aussi parce que, mieux que les experts étrangers et les jeunes cadres ivoiriens, les anciens dirigeants dont beaucoup sont d'anciens planteurs savent à quel point une intervention extérieure "prend" difficilement sur ce secteur de plantations villageoises.

On peut résumer ainsi l'analyse: **l'économie de plantation villageoise n'apparaît en fin de compte comme un développement réussi que dans la mesure où la dynamique paysanne s'est approprié ce secteur contre les plans et projets ponctuels de l'Administration, systématiquement détournés de leurs objectifs.** Les moyens de cette réussite furent d'une part l'"auto-transformation" sociale des sociétés rurales sur laquelle je ne peux m'étendre et où l'action coloniale a pesé, ici encore, de façon inintentionnelle en instituant dès le départ des inégalités régionales; d'autre part une méthode de culture dite extensive, privilégiant la productivité du travail sur la productivité à l'hectare, en rapport avec la rationalité interne de la production paysanne (stratégies foncières, attirance de la main-d'oeuvre rémunérée par accès au faire-valoir direct, association des cultures pérennes et des cultures vivrières dont la vive croissance durant la période coloniale reste largement méconnue, etc...).

C'est certainement dans cet aspect technique de l'économie de plantation que résident les principales contradictions. Il est inséparable de la logique économique et sociale paysanne et il est l'élément moteur de la réussite globale de ce secteur; réussite qu'a pu s'attribuer le pouvoir colonial et que peut s'attribuer l'Etat indépendant à condition de "gommer" dans l'historiographie officielle un certain nombre d'évènements ou de processus de l'histoire réelle. Mais la technique extensive comporte ses propres limites qu'elle rencontre inévitablement à terme: saturation foncière, déséquilibre écologique, disponibilité en main-d'oeuvre non familiale. Ces limites étaient déjà perçues par l'Administration coloniale sur la base d'un raisonnement techniciste juste; bien qu'elles ne soient

pas objectivement atteintes à l'époque, elles étaient utilisées par le pouvoir colonial comme preuve de l'"anarchisme" et de l'"irrationalité" du système "indigène". Il n'empêche que c'est bien ce système, parfaitement rationnel dans le cadre **global** de la logique paysanne, qui a pu, seul, assurer la "prise" et le développement de l'économie de plantation. A l'heure actuelle les limites techniques de ce système commencent à être objectivement atteintes. La colonisation des terres de l'extrême sud-ouest du pays constitue son ultime "ballon d'oxygène". Le problème fondamental est que l'intensification du système ne peut se faire qu'au prix d'un encadrement des exploitations, d'un aménagement de l'emprise foncière et des techniques culturelles, d'un accroissement des "inputs" en produits de traitement et en engrais, donc de la soumission de l'organisation de la production paysanne à une intervention exogène. Or toute l'histoire du développement de l'économie de plantation, la clé de sa réussite résident en ce mouvement progressif d'autonomisation à l'égard de l'intervention extérieure. "Rationaliser" l'exploitation paysanne ne risque-t-il pas de casser tout simplement le ressort de son dynamisme? Et, aussi important, une action de ce type, forcément coercitive dans une large mesure et nécessitant un endettement croissant des paysans, ne risque-t-elle pas de couper définitivement l'Etat ivoirien de cette masse de planteurs, petits, moyens et grands originaires d'une multitude d'ethnies, qui a constitué sa base sociale contre le pouvoir colonial et semble avoir largement "balisé" ses revendications traduites en termes d'opposition ethnique?

### **La pêche maritime artisanale sénégalaise: la redécouverte d'un développement "informel"**

Le "développement" de la pêche maritime artisanale sénégalaise fut entrepris essentiellement à partir de la seconde guerre mondiale et poursuivi aujourd'hui dans des termes assez semblables. Sa logique, du point de vue des colonisateurs-développeurs, est comparable à celle que nous

venons d'examiner à propos de l'économie de plantation. Sa dimension supplémentaire réside dans le fait qu'il s'agit d'une activité de subsistance "traditionnelle" (j'insiste sur les guillemets pour les raisons que l'on va voir).

Il est utile, ici encore, de partir de la vision courante et superficielle ayant cours dans le milieu des "décideurs" et des experts. On doit cependant distinguer selon que l'on se situe avant ou après le phénomène qui a le plus profondément marqué l'activité de pêche: la motorisation des pirogues. Je précise que je parlerai essentiellement ici de la pêche maritime piroguière. Bien que celle-ci ait toujours entretenu des relations avec les débouchés et même la production dite "industrielle" je ne parlerai qu'incidemment de ces derniers qui offrent pourtant à l'analyse de la situation "de développement" des perspectives tout aussi intéressantes. De même, je laisserai de côté la pêche continentale.

Jusqu'à la veille de la seconde guerre mondiale la pêche qualifiée d'indigène ne retint guère l'attention du colonisateur-développeur, parce que jugée "traditionnelle" et donc archaïque. Concernant la mise en valeur des richesses halieutiques des côtes sénégalaises, parmi les plus poissonneuses d'Afrique occidentale pour des raisons climatiques et hydrographiques, l'Administration française tablait sur la pêche industrielle européenne. Malgré l'échec de l'appel et des incitations dirigées vers l'armement industriel français (seul répondit le secteur artisanal breton et basque pour faire face à une crise de reconversion de ce type de pêche en métropole) les services coloniaux se désintéressèrent de la pêche piroguière considérée comme "peu susceptible d'évoluer".

C'était déjà une vue bien erronée des choses.

Si les colonisateurs avaient été en mesure de prendre en considération l'histoire économique et technologique de ce secteur, ils auraient eu bien des surprises. Les techniques de pêche et de navigation, considérées par lui comme archaïques et peu évolutives révèlent bien des transformations et même de véritables révolutions. Je ne peux m'étendre ici sur ce sujet passionnant. J'indique seulement qu'une reconstitution des faits, depuis les

premiers témoignages portugais du XVe siècle, montre l'importance économique de la pêche, de la transformation du poisson et de la navigation de commerce dès cette époque. Le XVIIe siècle voit l'adoption de voiles et de gréements complexes sur les pirogues monoxyles utilisées à la pêche et au cabotage dans un contexte de fort développement des échanges, notamment avec les Européens. Aux techniques de pêche déjà connues (harpon, ligne, filet maillant, filet coulissant) s'ajoute la grande senne de plage. Au XVIIIe siècle se développe la traite des esclaves, renforçant l'influence européenne, enrichissant les aristocraties guerrières mais désastreuse pour les populations d'agriculteurs et les activités d'échanges du littoral. Autour de l'établissement français de Saint-Louis se développent toutefois des activités de pêche et de navigation spécialisées d'où va naître progressivement la petite pirogue contemporaine avec bordés ajoutés, éperons et grément à livarde, alors que dans d'autres parties du littoral la navigation régresse, les gréements complexes disparaissent, le séchage du poisson décline. Enfin dans la deuxième moitié du XIXe siècle l'extension de l'économie arachidière (antérieure à l'occupation coloniale elle-même) et la multiplication sur le littoral de petits ports d'évacuation redonnent à la pêche maritime indigène une nouvelle vigueur avec l'expansion du marché du poisson frais et transformé: un nouveau procédé de transformation apparaît en effet, utilisant le sel; l'utilisation de la coque et de la paille d'arachide permet à la technique du braisage de s'étendre; l'armement piroguier mis au point à Saint-Louis est peu à peu adopté par les pêcheurs du sud; les pêcheurs du nord entreprennent des campagnes saisonnières de pêche jusqu'en Casamance, d'autres combinent campagnes de pêche et navigation de commerce... Toutes ces activités, toutes ces transformations concernent des groupes qui ne sont pas tous "ancestralement" voués à la pêche en mer ou à la pêche tout court...

Si on ne peut exiger des colonisateurs qu'ils s'intéressent à l'histoire des peuples qu'ils assujettissent, on pourrait penser qu'ils sont attentifs aux transformations économiques induites directement ou indirectement par leur présence. Une enquête approfondie sur la pêche

maritime indigène fut effectuée au début du siècle. Curieusement, l'ouvrage décrit minutieusement son importance et sa variété... mais conclut à l'inéluctabilité de fonder le développement de la pêche maritime sur les pêcheries européennes. Un peu plus tard, la principale préoccupation du service technique spécialisé dans la pêche sera toujours d'amener la pêche indigène à ressembler au plus près ou à s'associer à la pêche européenne: introduction d'embarcations européennes; développement du procédé européen de salage du poisson; approvisionnement du secteur de transformation européen (salé-séché, conserve) ou, durant les guerres et les crises, du marché de consommation lui-même. Il est intéressant de noter que, pourtant, durant cette période qui s'étend jusque vers 1950, les seules pêcheries ou industries de transformation européennes qui subsistent, utilisent presque exclusivement des techniques de pêche locales ou s'approvisionnent auprès des pêcheurs sénégalais...

C'est même cet approvisionnement qui contribue au développement des techniques et de l'importance de la pêche artisanale africaine. Il apporte à celle-ci un débouché rémunérateur supplémentaire de celui que constitue le marché de consommation local, élargi par le développement des escales et de l'économie arachidière d'une part, des techniques de transformation d'autre part; mais il reste limité quant aux prix payés aux producteurs par le niveau de revenu des populations. Aussi les pêcheurs restent-ils toujours sensibles aux incitations du secteur européen: ce fut le cas durant les années 1940 concernant le salé-séché pour approvisionner la métropole, et le requin dont on extrayait la vitamine A. Aujourd'hui encore, aussitôt qu'un marché ponctuel rémunérateur s'offre à eux, les pêcheurs piroguiers savent saisir l'opportunité (par exemple, aujourd'hui, pêcherie de céphalopode, de requin, de crevette en Casamance, de sardinelle pour l'usine de farine de Djifère, ou de poissons nobles pour le maréyage d'exportation). Mais dans bien des cas ces opportunités s'avèrent conjoncturelles. Ce fut le cas notamment de l'approvisionnement des entreprises de transformation européenne des années 1940.

Celles-ci périclitèrent avec la libération des échanges de l'après-guerre et la découverte de la synthèse de la vitamine A.

C'est dans cette conjoncture fatale aux entreprises et aux très rares armements locaux européens qu'est mis en place un service administratif consacré spécialement au développement de la pêche. Il expérimente en 1950 une opération de motorisation des pirogues. Elle avait plusieurs objectifs: fixer sur la grande Côte, entre Saint-Louis et le Cap-Vert, les pêcheurs saint-louisiens (Saint-Louis était alors la capitale de la colonie du Sénégal, Dakar étant le siège du Gouvernement général de l'AOF); en augmentant la productivité et la production grâce à la motorisation, relancer les petites industries de transformation européennes ou syro-libanaises en leur assurant un approvisionnement régulier; enfin susciter l'adoption d'un armement motorisé spécialisé différent des pirogues. L'opération réussit dans les moyens qu'elle se proposait (220 pirogues motorisées en 1955, 400 en 1958), mais guère dans ses objectifs. La motorisation suscita au contraire un allongement et une complexification des campagnes de pêche et surtout permit aux pêcheurs de se rapprocher des marchés et des centres de maréyage les plus importants. Le réseau de maréyage africain, lui aussi bien improprement qualifié d'informel, favorisa en effet la progression des débarquements et la vulgarisation des méthodes de pêche. Dans ce cas l'expansion du marché local se retourna contre l'objectif d'assurer l'approvisionnement de la petite industrie. Je cite le rapport du service technique des pêches de 1955: "L'achat sur plage, le transport, la revente, le détaillage et l'achalandage sont organisés d'une façon remarquable et économique. Des prêts et avances en nature, le règlement des ventes après la liquidation, les avantages et faveurs pour les anciens marins-pêcheurs font que la profession est très bien défendue, si bien même qu'elle a porté un dur coup à l'activité du poisson traité". Enfin, loin de faire disparaître les pirogues, la construction s'adapta à la motorisation et aux nouvelles conditions de pêche (aujourd'hui des pirogues peuvent dépasser 20 mètres et porter plus de 20 tonnes de poisson sans être de conception

radicalement différente des petites pirogues d'avant-guerre).

Durant cette période des années 1950, la pêche sénégalaise est le domaine quasi exclusif de la pêche artisanale. L'approvisionnement du marché de consommation local est le moteur de l'expansion: les prix au détail suivent ceux de l'arachide payés aux producteurs, qui conditionnent l'ensemble des transactions du pays. Les prix à la production augmentent moins vite (ils s'alignent plutôt sur l'évolution des salaires urbains et des prix des produits alimentaires). L'augmentation des prises à la fin des années 1950 détermine un tassement de l'évolution des prix du poisson à la consommation mais la demande est si forte que les prix restent soutenus.

Le problème de la commercialisation et des prix préoccupe l'administration coloniale, dépassée par l'expansion de la production et du maréyage. Une organisation "coopérative" de commercialisation est mise sur pied par l'Administration en 52-54 (Coopmer). Mais l'organisation des maréyeurs leur permet de pratiquer de hauts prix d'achat aux pêcheurs et des prix de "dumping" aux détaillants qui se trouvent en mesure d'offrir aux consommateurs les mêmes prix que la Coopmer. Celle-ci ne peut supporter la concurrence du maréyage et disparaît.

Des coopératives de droit commun existent également. Elles émanent des mesures administratives et politiques prises en faveur de l'organisation coopérative depuis 1948. Elles relèvent en fait des stratégies politiques au Sénégal dans l'après-guerre. Leur activité est réduite et leur résultat est plutôt d'asseoir des relations de clientèle. D'autre part, la Mutuelle sénégalaise des pêcheurs motorisés est créée en 1952 et constitue un simple groupement d'achat à crédit des moteurs.

C'est donc en dehors de l'encadrement administratif qu'il faut chercher la dynamique d'expansion de la pêche artisanale. La motorisation des pirogues est certes initiée par le Service des pêches (elle repose d'ailleurs sur une organisation essentiellement commerciale et sur une subvention relativement faible). Mais elle n'explique pas en totalité l'expansion de la pêche artisanale en mer (et a fortiori des bras de mer où la motorisation n'intervient pas: Saloum et surtout Casamance).

C'est dans les années 1950 que la pêche artisanale acquiert définitivement la forme qui est la sienne aujourd'hui: celle d'une activité reposant sur une organisation du travail domestique mais dont l'essentiel de la production est destiné au marché par l'intermédiaire des femmes de pêcheurs (surtout sur la Grande Côte), des maréyeurs (surtout sur la Petite Côte) et de la vente aux entreprises d'exportation européennes (notamment pour les crustacés).

Le développement de cette forme de "petite production marchande" (par opposition à une production où seul le "surplus" est commercialisé, ou à une production organisée sur la base du salariat) suscite une plus grande spécialisation de la pêche. C'est à cette époque que l'agriculture est définitivement abandonnée par les guetndariens, qu'elle décroît fortement dans les villages lebu du Cap-Vert et que de nombreux paysans serer de la Petite Côte viennent s'initier à la pêche en mer et s'installent à Mbour et Joal, où, déjà, des Niominka se sont fixés. Ceux-ci délaissent la culture de l'arachide et développent une forte intégration de la navigation de transport et de la pêche en Gambie et en Casamance.

Avec l'Indépendance et la mise sur pied d'une administration autonome des pêches les mêmes tendances sont décelables. D'un côté la généralisation de la motorisation, qui se poursuit, et l'introduction de la senne tournante coulissante, rapidement adoptée dans les années 1970, suscitent un certain triomphalisme des services administratifs. D'un autre côté la reconstitution des faits montre que le moteur essentiel de l'expansion reste le marché de consommation local, hors de portée de l'action administrative, et que les innovations que s'attribue celle-ci reposent sur des conditions endogènes antérieures: les incitations administratives sont sélectionnées par les pêcheurs et "retraduites" en quelque sorte à leur propre usage. Les coopératives encouragées par les pouvoirs publics demeurent limitées à leur fonction de groupement d'achat de moteur et de matériel; les tentatives d'organisation du circuit commercial ont toujours tourné à l'avantage du maréyage indépendant; l'évolution de la

technologie des pirogues ne favorise pas mais s'oppose plutôt à une transformation des embarcations correspondant à la vision "moderniste" de l'administration ou des experts. Le poids du marché de consommation local et l'ancienneté de la "modernisation par l'intérieur", si l'on peut dire, de la pêche piroguière conservé à ce secteur "informel", selon la terminologie en vogue, la capacité de conserver une forte maîtrise de son évolution.

Avec la régression de l'économie arachidière, la pêche maritime retient de plus en plus l'attention du gouvernement sénégalais et des organismes de développement. Ceux-ci redécouvrent l'importance de ce secteur "informel", attribuant, par une lecture non historique des faits, l'essentiel de son évolution aux innovations introduites par les services administratifs coloniaux ou contemporains. En réalité le dispositif de développement antérieur a souvent été amené à "prendre le train en marche" et les "développés" ont largement manipulé le cadre et les moyens d'intervention qui leur étaient appliqués pour les intégrer à leur propre logique et dans un sens qui ne concordait pas toujours avec les objectifs des développeurs.

L'intervention de développement se propose toujours de "dynamiser" ce secteur informel et la mentalité, toujours jugée "conservatrice", des pêcheurs. Mais il est à craindre qu'une intervention trop contraignante de l'Etat "rationnel" limite la marge de manoeuvre de l'innovation interne, celle qui a assuré dans les faits l'expansion de la pêche piroguière maritime et cela même si le "produit fini" ne correspond pas à la conception que se font de la "modernité" les techniciens du développement. Ainsi s'expliquent aujourd'hui l'inutilisation du port et des infrastructures de pêche de Saint-Louis construits à grands frais mais inadaptés au fonctionnement de la pêche piroguière; l'interruption pour des raisons de non-rentabilité financière d'une usine de farine à poisson avec les conséquences subies par les pêcheurs piroguiers qui s'étaient équipés en confiance pour l'approvisionner; ou encore les risques financiers ou de gestion inhérents au grand projet en cours de chaîne de froid pour approvisionner le marché intérieur alors que les secteurs de maréyage et de transformation "traditionnels" ne bénéficient guère d'aide à l'équipement.

## Conclusion: Le développement comme objet d'étude

L'économie de plantation en Côte d'Ivoire et la pêche maritime artisanale au Sénégal sont, une fois n'est pas coutume, des exemples de "développement" réussis. Mais dans l'un et l'autre cas la reconstitution des faits renverse quelque peu l'interprétation mécaniste et techniciste du développement. Inauguré par l'administration coloniale, mis en oeuvre en des termes semblables par les Etats et les organismes spécialisés contemporains, ce développement n'a "réussi" dans les exemples précédents que dans la mesure où sa dynamique interne a su en partie s'approprier, en partie s'opposer aux objectifs tracés par les développeurs. De ce point de vue la continuité est certaine entre la conception de la "mise en valeur" coloniale et du "développement" contemporain. Ce qui est le plus illustratif de cette continuité, c'est le décalage entre les processus réels et la représentation que s'en font les "décideurs" institutionnels. La réussite ne peut qu'être le produit de leur intervention, l'échec est toujours attribuable à l'archaïsme, au conservatisme des "développés", aux défauts dus au caractère "informel" du secteur d'activité concerné. Seule une lecture historique et attentive des faits permet de renverser ces évidences qui sont étroitement liées à une situation elle-même historiquement située.

Cette lecture nous engage à concevoir la recherche scientifique sur le développement d'une tout autre manière que celle qui en fait un instrument technique opératoire pour modifier un milieu ou une activité en fonction d'objectifs déterminés, ou encore celle qui se donne des raisons politiques, sociales ou humanitaires. Quels que soient les débats contradictoires sur le contenu du développement et ses visées, il aboutit d'abord à ce que l'on peut appeler une "situation de développement"\* où coexistent et interagissent au moins deux logiques globales: pour simplifier celle des "développeurs" et celle des "développés". C'est de cette dualité, sans cesse dépassée

-----  
\*Terme emprunté à J.-P. Dozon.

et reconstituée dans la pratique historique, qui est au coeur de l'observation scientifique du développement, même si "développeurs" et "développés" ne constituent pas, loin s'en faut, des entités homogènes et même si, surtout du côté des "développés", c'est leur hétérogénéité qui explique l'existence de stratégies internes et donc leur capacité de s'auto-transformer en rapport avec les conditions extérieures.

Il y a tout simplement "développement" là où il y a des "développeurs"; là où un des groupes se réclamant de la mise en oeuvre du Développement organisent un dispositif d'intervention sur d'autres groupes sociaux. Le terme même de "développement", hérité de l'évolutionnisme social propre à la pensée occidentale et de sa conception de l'Etat héritée des Lumières, ne date d'ailleurs pas, comme on le croit souvent en ce qui concerne l'Afrique occidentale, de l'époque des Indépendances. Dès la première moitié du XIXe siècle, "un riche et fécond développement" du Sénégal est attendu de la croissance de l'agriculture indigène après la fin de la traite des esclaves et l'échec des tentatives de colonisation agricole européenne. C'est, nous l'avons vu, le "Plan de développement" mis en oeuvre par le gouverneur Angoulvant en Côte d'Ivoire à partir de 1908 qui est considéré comme l'initiateur de l'économie de plantation dans cette colonie. En 1921, le "Programme général de mise en valeur des colonies françaises" du ministre Sarraut éclipse cette terminologie mais s'inspire des mêmes principes. De son côté la Grande-Bretagne instaure dès 1929 un "Colonial Development Fund". Rappelons enfin le FIDES de 1946 (Fonds d'Investissement pour de Développement Economique et Social) pour écarter cette idée que le terme et la préoccupation d'un développement planifié ont été instaurés vers 1960 seulement dans la région qui nous intéresse.

Une étude scientifique du développement est donc d'abord une étude sur le développement ainsi défini, sur (je cite Marc Augé) "l'action même de développer", sur "l'ensemble complexe formé par les 'développeurs' et les 'développés'". Un tel objet d'étude intègre l'analyse de la logique des développés qui montre comment, dans nos deux exemples précédents, le "développement" n'intervient pas

sur une table rase. Mais l'objet d'étude intègre aussi l'analyse du dispositif d'intervention lui-même, les représentations qu'il se fait de son action et des collectifs "à développer". En tant qu'objet historique, le développement nous invite à un retour sur nos propres sociétés, sur leur anthropologie ou leur ethnologie, sur les conditions d'émergence, bien avant que la colonisation soit effective, de cette catégorie de "développement" appliqué à l'Autre.



## L'APPROPRIATION DES FLUX HISTORIQUES BRUTS --problématique anthropologique de l'histoire--

François Verdeaux

Le fil conducteur de mes recherches est, au-delà du cas d'espèce qui a suscité et alimenté ce type d'interrogation, le problème de l'interaction (de la dialectique?) entre systèmes symboliques et contingences historiques. Plus précisément, il s'agit de repérer les **procédures** par lesquelles s'opère l'intégration d'un contexte global (et de ses variations) en une configuration sociale qui pour être sans cesse renouvelée n'en demeure pas moins singulière.

L'ensemble des procédures **déjà effectuées** constitue ce que nous appelons "culture". Or parce que ces procédures consistent à donner forme à un contenu (à donner sens au contingent) la dite "culture" est simultanément (et non pas a) **une histoire**.

La difficulté à trouver des concepts adéquats m'a amené à utiliser la métaphore qui me sert ici de titre. En la replaçant maintenant dans son contexte initial, j'espère éclairer davantage le propos.

Il s'agit de l'introduction à l'analyse du système de parenté --classes d'âge des aïzi groupe lagunaire de Côte d'Ivoire:

"En rapportant les résultats de l'analyse précédente (principes formels d'organisation) à l'observation des pratiques villageoises on constate que ce qui est signifié dans le discours effectivement prononcé par la société n'est pas lisible, a priori, dans celui que l'ethnologue tente d'articuler à partir d'un corpus de règles. Traitant, en définitive davantage des conditions de toute communication et donc d'existence du 'social' que des solutions et combinaisons particulières de la société à un moment

donné, 'l'univers des règles' constitue en effet un 'monde à part'. Certes il intervient en toile de fond mais s'avère insuffisant pour rendre compte d'une culture qui ne se dit pas comme on 'dit le droit': peut-être ceux qui s'y réfèrent sont-ils plus conscients qu'ailleurs de ce qu'elle est tout entière histoire. Elle 'bricole' procédant par tâtonnements à cette 'introduction de processus d'accumulation au sein de processus de répétition' qui selon C. Levi Strauss (1967) caractérisent le passage de la nature à la culture et ici du cours du temps chariant l'évènement à son détournement en histoire singulière et orientée".

C'est dans ce retour du général au particulier que peuvent être saisies ces 'variations aïzi' qui se font jour aussi bien de village à village qu'à l'intérieur de chacun d'eux puisque la partition ne se joue jamais dans des conditions strictement identiques.

Le problème posé par le décalage entre théorie et pratique est celui de l'interaction permanente entre systèmes symboliques et contingences. Si, 'ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature: c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en empare' (C. Levi Strauss, 1958) plus généralement toute culture est à la fois **le résultat et l'instrument d'un mode d'appropriation particulier des flux historiques bruts**. Ceux-ci incluent aussi bien des catastrophes naturelles que les contraintes diffuses ou patentes du 'progrès' et du 'développement' par exemple".

Cette formulation présente ici un double intérêt:

- Elle situe la démarche de plain-pied avec la problématique de l'autonomie et de la dépendance:

Le recours à l'histoire non seulement pour comprendre le présent mais aussi pour faire sauter certains présupposés (surestimation des "ruptures" et de l'impact des "déterminismes" globaux ou dominations extérieures) est notre point de rencontre initial.

Les notions d'appropriation, de détournement ou d'invention-crédation sont récurrentes dans la plupart de nos interventions et s'opposent à une conception implicite des théories de la domination qui veut que l'histoire (des

"dominés") se fasse et s'explique ailleurs, au "centre" de préférence, et que d'instance en instance les "sujets" de l'histoire n'en soient plus que les jouets.

- Elle traduit d'emblée le point de vue délibérément choisi pour aborder le problème; celui de l'anthropologie.

Parler de "flux historiques bruts" renvoie par exemple l'Histoire, avec une majuscule, à la même catégorie que la nature et la rend redevable du même traitement:

Même si ces flux répondent à des logiques, lois ou mécanismes propres c'est en tant qu'ils fournissent **matière à appropriation/transformation** par un sujet qu'ils constituent un objet d'étude; pour les sciences sociales tout au moins. En deçà ils demeurent des virtualités dont la réalisation et les formes que celle-ci peut prendre, n'ont aucun caractère de nécessité.

Ce sont donc ces mises en forme (et en sens) qui posent problème: ou bien la floraison de réactions particulières à des contingences supposées globalement identiques (colonisation, développement du capitalisme...) renvoie à l'aléatoire pur, ou bien ces combinaisons particulières sont ordonnées par une (des ?) combinaison(s).

En repérant et accumulant des "procédures" dont il était question plus haut il devrait être possible d'en dégager cette (ou ces) combinatoire(s). Le projet est, à l'évidence, de longue haleine et ne saurait être individuel.

Quoi qu'il en soit, je voudrais simplement souligner que le "point de vue (ou projet) anthropologique" n'est pas neutre; prolongement direct de ceux qui visent à saisir les passages de la nature à la culture il relève du même parti pris ou pari méthodologique:

Le problème des déterminations et du fonctionnement de sociétés "données" est secondaire, voire exclu. Puisqu'il s'agit de savoir **comment** se réalise l'intégration du virtuel historique en histoires singulières, ce sont non pas tant les conditions que les **processus** de constitution, transformation ou, le cas échéant, disparition de sujets collectifs qui sont objets de recherche.

Pour illustrer ce trop abscond préalable théorique le cas aïzi fournit un bon exemple de constitution de sujet collectif; plus précisément, il s'agit de la transformation d'une commune condition issue d'une certaine division du travail régional, en identité ethnique.

S'ils présentent tant de différences notoires aux plans linguistique et institutionnel par rapport à leurs voisins immédiats le processus qui les a amenés à se faire reconnaître comme entité discrète nommée et caractérisée est non seulement du même ordre que celui mis en oeuvre chez les adiokrou et alladian mais il est, semble-t-il, le dernier maillon d'une réaction (au sens chimique) en chaîne provoquée par la mise en place d'un Etat central (en l'occurrence, colonial).

## Génèse

La période précoloniale peut être subdivisée en deux étapes, ou systèmes dans la mesure où ils se chevauchent dans le temps.

Jusqu'à la fin du XVIIe siècle et vraisemblablement pendant une partie du XVIIIème la spécialisation dans la pêche d'une part, l'agriculture de l'autre, semble assez poussée et donne lieu à des échanges systématiques à l'intérieur d'une aire qui, selon le témoignage du Père Loyer, recouvrirait à peu près l'extension actuelle des groupes dits lagunaires. Un certain nombre d'indices laisse penser que la différenciation entre les groupes de pêcheurs installés le long des trois cents kilomètres de lagune est faible. Participant de la même civilisation du fer, du palmier et de l'eau, ils pourraient avoir constitué un ensemble homogène. La fin de la période est, en outre, marquée par des mouvements de population qui aboutissent à l'installation des futurs Essouma, Alladian et Avikam sur le cordon littoral. Reprenant à leur compte la fabrication du sel, ils se spécialisent très vite dans le commerce de traite avec les navires européens. Au tout début du XVIIIe siècle, les flux commerciaux ne semblent pas encore réorientés à partir de la côte, et, toujours

selon Loyer, les pêcheurs contrôlent encore la situation puisqu'ils échangent eux-mêmes, outre leur propre production, des armes et produits manufacturés, avec les populations de l'intérieur dont ils reçoivent produits agricoles, pagnes et poudre d'or.

A partir du milieu du XVIIIe siècle et jusqu'à la colonisation, le commerce de traite restructure les échanges et modifie les rôles. Maintenus dans leur spécialité les pêcheurs se trouvent marginalisés par rapport aux producteurs d'huile de palme, d'une part, aux traitants côtiers, de l'autre. Par ailleurs, d'autres mouvements de population en provenance de l'ouest du Bandama aboutissent à l'agrégation de ces populations aux villages existants ou suscitent de nouveaux établissements. A la fin du XIXe siècle, la piraterie en lagune ou au contraire les alliances contractées par les villages de pêcheurs côtiers, et les villages producteurs d'huile afin de trouver une place dans la nouvelle division du travail, traduit cette commune position marginale des pêcheurs par rapport aux nouveaux courants d'échange. Ceux-ci induisent en outre un cloisonnement entre groupes de pêcheurs qui, soit sont intégrés dans une série de réseaux parallèles sud-nord, soit cherchent à s'y immiscer.

Premières manifestations de l'Etat et de la mise en valeur: au début de la colonisation, les pêcheurs vétérans de lagune Aby recouvrent leur souveraineté après un siècle et demi d'asservissement par les Agni-Sanwi, les vétérans de moosou ont été intégrés à l'ensemble aboure, les villages Abidjan, de même origine que les actuels aïzi, sont considérés comme Ebrié; à l'ouest les Lozoua font partie du réseau dida et seront considérés comme tels. Restent donc nos treize irréductibles villages déjà considérés comme "aïzi" (Clozel, 1902) mais qui seront répartis entre un canton alladian et un canton adioukrou. Le détournement vers les maisons de commerce puis l'extinction des circuits préexistants centrés autour de l'huile, alors que parallèlement la demande en vivrier, et donc en poisson, s'accroît (villes, chantiers), vont inverser les positions relatives de la période précédente. Des pressions diverses de leurs voisins pour accéder à la lagune sans passer par eux, à qui l'on avait toujours reconnu le pouvoir de

maîtres des eaux, vont commencer à faire prendre conscience aux aïzi, à partir des années vingt à trente, que leurs "pouvoirs" (via les génies dont ils étaient les intermédiaires obligés) étaient à leur tour atteints par celui qui s'articulait autour de la "force blanche".

De façon générale dans la région, c'est à partir du moment où les conflits ne peuvent plus se régler et les grands enjeux ne se déterminer que par rapport au pouvoir central que s'opère la "précipitation" ethnique. L'intérêt d'être reconnu par l'administration comme interlocuteur valable, comme "administrable" n'avait pas échappé aux alladian et adioukrou. Mais sa **nécessité** n'apparaît aux aïzi que lorsque leurs voisins commencent à les dépouiller de leur spécificité; à nier eux-mêmes ce "pouvoir noir".

Afin de ne pas disparaître comme sujets autonomes, les aïzi réclament après la deuxième guerre d'être réunifiés et érigés en "canton", forme administrative de la reconnaissance d'une "identité ethnique", mais surtout gage d'être un partenaire à part entière du nouveau système de pouvoir.

Ce passage de la condition partagée de pêcheur à l'aïzitude, condition nécessaire de survie ne donne pourtant pas lieu (ou très secondairement) à des discours de circonstance. Il n'existe par exemple aucune version unificatrice concernant l'ensemble du groupe. Les traditions d'origine et d'installation sont propres à chaque village et ne cachent pas les conflits qui ont présidé à leur installation. La mixité du peuplement est la plupart du temps reconnue et rien ne vient explicitement atténuer la diversité linguistique et institutionnelle actuelle.

Pourtant, à suivre de près ces traditions, on effectue un parcours qui délimite un champ clos, plus sémantique qu'historique (au sens de factuel et chronologique) qui, lui, dessine les contours d'une spécificité construite (i.e. d'une histoire ou culture propre).

L'identité qui se dégage de ces traditions se situe davantage dans la façon de traiter l'évènementiel que dans le partage d'une histoire factuelle unique. Tout au moins jusqu'à ce que les incidents des années 30 n'amènent ces éléments (villages), qui se rassemblaient

jusque là autour d'un partage --d'ailleurs inégal-- du pouvoir sur la lagune, à, littéralement, précipiter en "ethnie", entité sociale discrète nommée et caractérisée dont on est bien obligé de constater qu'elle était jusqu'alors pour le moins virtuelle. Il suffit de considérer ce qu'il est advenu des groupes "vetere" de moosou, "abidjan", et "lozoua" (cf. supra) qui présentaient au départ la même spécificité pour s'apercevoir que la "transfiguration" ethnique de nos treize villages, leur transformation en interlocuteur à part entière dans le nouveau langage du pouvoir:

- d'une part, avait une faible probabilité d'occurrence,

- d'autre part, ne peut être considérée comme simple effet induit de la mise en place de l'Etat colonial.

Pourquoi eux et pas les autres?

## Retour à la problématique

Cette question du pourquoi est celle des approches et théories déterministes. Elle n'est pas résolvable sinon à produire un raisonnement tautologique ou/et sans valeur heuristique. Témoin cette formule de K. Marx citée par Schlemmer et qui aurait tout aussi bien pu être appliquée au cas présent: "une formation sociale ne disparaît jamais avant que n'aient été développées toutes les forces productives qu'elle est capable de contenir".

Autrement dit: Tant que le bocal est plein, c'est qu'il contient (c.q.f.d.) et s'il ne contient plus c'est: ?... qu'il a été renversé (Merci Groucho).

L'émergence du sujet collectif "aïzi" demeure, en l'état de mes connaissances, une conjonction aléatoire d'éléments qui, pris séparément, sont, eux, historiquement déterminés mais dont aucune loi, règle d'accord ou détermination dominante, ne permet de rendre compte de la combinaison finale: de l'existence.

Reste donc la question du "comment". Un comment qui

inclut aussi bien le repérage et l'évaluation de l'incidence du contextuel que la prise en compte des schémas implicites ou inconscients qui vont informer ce contexte.

Mais si les uns sont à prendre pour ce qu'ils sont en définitive dans le processus de production des histoires, du contingent, les autres ne se réduisent pas à des invariants universels ou, pour ainsi dire, à des "immémoriaux" de la pensée. Bien au contraire, ils sont des **mémoires constituées** où sont inscrites (et en principe repérables) les procédures passées d'appropriation et qui limitent, pour celles présentes ou futures, le champ de transformations "pensables".

## Perspectives

C'est dans cette optique que je compte travailler en collaboration avec d'autres anthropologues et des économistes sur la région du delta central du Niger au Mali. La démarche peut se décomposer en trois moments.

1) Identifier les acteurs collectifs **actuellement** pertinents dans la région en repérant leurs modes d'interventions spécifiques et le jeu de leurs échanges et inter-relations.

Ce peuvent être des "ethnies", des catégories professionnelles (pêcheurs, éleveurs, agriculteurs, commerçants...), des sous-ensembles régionaux, "les fonctionnaires", les organismes de développement, etc...

2) Reconstituer la genèse des réponses, réactions, transformations liées aux deux grands "flux historiques" auxquels est soumise la région depuis une quarantaine d'années:

- d'une part, l'intervention de l'Etat colonial puis national, essentiellement sous forme de projets de "mise en valeur" ou de "développement";

- d'autre part, la sécheresse qui dure maintenant depuis plus de dix ans et ne peut que modifier relations (inter et intra-groupes) et circulations (de biens, de valeurs, de personnes).

3) Sachant que dans cette région, ni l'intervention d'un Etat ou d'une quelconque puissance centrale, ni un phénomène catastrophique naturel ne sont des événements inconnus, il y a de fortes chances pour que les "réponses" actuelles soient imprégnées de ces expériences historiques.

Il serait alors particulièrement intéressant de chercher à savoir si et en quoi les stratégies actuelles d'adaptation (conscientes) sont **informées par les procédures** (inconscientes) mises au point au cours des étapes ou strates historiques antérieures pour intégrer et pérenniser les influences et contraintes nouvelles.

Ceci n'impliquerait nullement que les groupes rôles et positions relatives se reproduisent à l'identique, mais au contraire qu'une **certaine continuité dans les façons de percevoir, de dire et de faire** (l'histoire) dessine peu à peu la trame d'une société civile "Maliennne" (i.e. "nationale") s'affirmant, sinon contre, du moins à côté de l'Etat, mais dans les deux cas grâce à ses interventions; même, et peut-être surtout, lorsqu'elles sont intempestives.



ANTHROPOLOGIE CRITIQUE DU DEVELOPPEMENT  
Esquisses anthropologiques  
--bilan d'une recherche--

J.-P. Dozon

Mes recherches de "terrain" se sont déroulées en Côte d'Ivoire où j'ai régulièrement séjourné depuis 1973. A l'exercice biographique consistant à présenter le récit détaillé d'un itinéraire, je préfère mettre en relief les directions de travail, les interrogations qui sont à l'origine de ma démarche actuelle.

Pendant deux années, j'ai travaillé dans le cadre de ce qu'on appelle couramment une opération de développement. Visant à diffuser un nouveau mode de production rizicole (reposant sur la riziculture irriguée) l'institution responsable du projet --la SODERIZ-- demandait à un sociologue de l'ORSTOM d'identifier, dans une zone pilote, les résistances, les facteurs d'ordre socio-économique ou foncier qui pouvaient faire problème ou obstacle au bon déroulement de l'opération. Cette étude qui se situait manifestement sur le terrain de la sociologie ou de l'anthropologie appliquée m'a en fait conduit aux réflexions et conclusions suivantes.

En règle générale les rapports entre développeurs et développés sont conçus et établis sur un mode asymétrique. Ceci peut paraître assez trivial au regard des théories de l'impérialisme et de la domination, des analyses critiques qui se sont élaborées dans les années 1960 et qui ont lié le développement des pays du Tiers-Monde à une volonté délibérée d'intégrer ces pays au marché mondial, de les soumettre davantage aux lois d'airain du capitalisme international. Toutefois cette proposition l'est déjà beaucoup moins lorsqu'elle s'applique également à des opéra-

tions ou des projets qui n'entrent pas exactement dans la catégorie sus-mentionnée, et qui visent, en principe, à créer les conditions d'un développement indépendant ou, pour reprendre une expression tombée désormais dans le domaine public, d'un développement autocentré. L'opération à laquelle je fus associé relève, si tant est que cette typologie ait une quelconque pertinence, de la seconde catégorie, en ce sens que l'introduction et la diffusion de la riziculture irriguée correspondaient pour la Côte d'Ivoire à une politique d'auto-suffisance alimentaire.

L'asymétrie que j'évoque recouvre donc l'ensemble des opérations de développement, quels que soient leurs objectifs et leurs modalités. Aujourd'hui, du reste, après deux décennies d'un développement plutôt globalement négatif (reconnu, y compris par les tenants du libéralisme), le paysage en la matière s'est singulièrement diversifié: selon les pays, les régions, les sources de financement, les politiques des Etats, de grands projets liés à des intérêts économiques extérieurs coexistent avec des petites opérations destinées au seul marché intérieur des pays, de grandes banques internationales cotoient des O.N.G. (organisations Non-Gouvernementales). Or, en dépit de leurs positions divergentes, des critiques qu'ils s'adressent les uns aux autres, des controverses qui les animent, ces divers acteurs participent d'une manière ou d'une autre à la même "raison développante". Raison développante qui certes est capable d'auto-critique, d'imaginer des solutions alternatives aux problèmes qui sont posés aux pays du Tiers-Monde, mais qui par cette capacité même renforce sa légitimité et son autorité, et reste prise dans une stratégie technicienne à l'égard de pays qu'elle persiste à appeler "sous-développés".

J'en prendrai pour indice le recours aux Sciences Humaines, illustré par ma propre expérience. Il est d'usage depuis quelques temps de convoquer nos disciplines à la "grand'messe" du développement; l'idée a fait son chemin que les échecs répétés étaient dus à l'insuffisante prise en compte du facteur humain, qu'on ne saurait introduire un produit, une technique, un système de cultures, sans connaître les contextes socio-culturels, les savoir-faire locaux. Bien que marqué par sa "molle"

scientificité, le savoir produit par les sciences humaines sur telle réalité locale peut être finalisé, modélisé, faire système avec le reste (c'est-à-dire avec les facteurs agronomiques, climatiques, économiques, etc...) et contribuer ainsi à une véritable science du développement (ou science, comme l'a excellemment décrite R. Bastide dans son "Anthropologie appliquée", de "l'action manipulatrice des hommes"). Ce mouvement d'instrumentalisation des Sciences Humaines participe désormais à leur destin, mais des détours leurs sont toujours possibles où elles peuvent buissonner et découvrir des domaines imprévus. En effet leurs tâches ne consistent pas seulement à travailler pour le développement, mais aussi à le décrypter, à subvertir l'asymétrie originelle, à inverser le rapport qui consiste à étudier les autres dans une quasi-méconnaissance de soi-même, en l'occurrence à faire du développement une science dont nul ne sait véritablement comment elle se fabrique.

De ce point de vue la brève expérience que j'ai acquise en Côte d'Ivoire m'a permis au moins de comprendre ceci: les populations qui étaient concernées par le projet de développement rizicole ne lui ont livré en vérité aucune résistance; elles l'ont, suivant des logiques socio-économiques qui étaient les leurs depuis plusieurs décennies (logiques qu'on ne saurait qualifier de "traditionnelles" puisqu'elles relèvent d'une économie marchande reposant sur l'exploitation du café et du cacao), simplement détourné ou adapté à leurs propres fins. Les responsables de l'institution qui avaient mis sur pied un dispositif d'intervention assez élaboré, fondé sur la représentation d'un paysannat égalitaire et solidaire (coopératives), se sont trouvés confrontés à eux-mêmes; croyant voir chez les développés quelques énigmatiques obstacles socio-culturels à leur entreprise, la SODERIZ, ses bailleurs de fonds, et dans une certaine mesure l'Etat ivoirien, ont en fait révélé leurs propres contradictions, leurs croyances, leur idéologie, bref tout ce qui fait l'objet de la recherche anthropologique.

J'ai acquis ainsi la conviction qu'une anthropologie du développement devait être entreprise, non pas dans le but de fournir à la discipline un nouveau "créneau", mais

dans la perspective de l'approfondir. L'exercice de symétrie qu'elle requiert ouvre un champ qui dépasse largement les études ponctuelles où il peut s'appliquer et s'expérimenter: car l'enjeu ne réside pas seulement dans la mise à nu des pratiques et des acteurs du développement, mais dans un questionnement plus fondamental sur notre manière d'appréhender les sociétés, sur cette volonté de produire simultanément du savoir et des modalités d'action.

Dans le sillage de cette première étude, je demeurais sur le même terrain et entrepris une recherche que je qualifierai volontiers de "traditionnelle" puisqu'il s'est agi d'une monographie ethnique, celle de la population autochtone qui fut principalement concernée par le projet de développement rizicole (les Bété). Bien que dans ses modalités, ses investigations, elle se soit conformée au genre monographique, l'étude s'est heurtée à un problème de méthode dont les implications aboutirent à en critiquer les fondements.

En effet dès qu'il s'agit d'ethnie, surtout en Afrique Noire, on imagine immédiatement une réalité socio-culturelle qui plonge ses racines dans une tradition séculaire: les Dogon, les Bambara, les Nuer, autant de noms propres, d'identités collectives rendus célèbres par les ethnologues qui nous évoquent une Afrique hors des bruits de l'Histoire, rivée à ses croyances ancestrales et à ses systèmes symboliques. Les colonisations, l'édification d'Etats-Nations, le sous-développement, ont modifié, transformé ces univers archaïques, mais souvent quelques manifestations tribalistes, quelques revendications ethniques semblent rappeler à l'ordre de la tradition une modernité encore vacillante.

Or, au fil de mes recherches, j'observais une situation tout à fait différente. L'ethnie bété m'apparaissait comme le type même du "faux archaïsme", en l'occurrence comme un Sujet de constitution récente, dont on pouvait identifier les principales déterminations depuis les tous débuts de la colonisation française jusqu'à aujourd'hui où les pratiques de l'Etat ivoirien paraissent encore renforcer la conscience collective. Sans préciser davantage, je dirais simplement que ni le territoire, ni le

nom n'avaient de réels correspondants dans l'univers précolonial (le pays comme l'ethnicité bété ressortissent à l'histoire de la colonie et de la société ivoiriennes); qu'en rendre compte oblige à sortir du strict cadre monographique (et traditionnel), et à intégrer dans la démarche des facteurs et des processus qui ont structuré l'espace ivoirien.

Si cette situation paradoxale (au regard des normes ethnologiques habituelles) me posa effectivement un problème de méthode et surtout d'exposition (comment décrire et analyser un sujet précolonial dès lors que sa configuration est récente), elle fit davantage en suscitant une réflexion plus générale sur la démarche ethnologique; car bien que les processus de constitution de l'ethnie bété soient singuliers, le faux archaïsme qu'elle dégage n'a rien d'exceptionnel. En Côte d'Ivoire, en Afrique, de nombreuses ethnies sont redevables de la même analyse critique.

Par conséquent c'est bien le cadre "traditionnel" du savoir ethnologique qui est sujet à caution, la manière a priori de penser l'ethnie en termes de substance qui doit être révisée. Substance en effet car l'ethnie est une notion dont tous les prédicats semblent dérivés mais qui reste en elle-même bien souvent incontournable. Son existence est tout entière contenue dans son nom, elle est sujet non d'une histoire mais d'une grammaire qui est précisément l'objet et la matière de l'ethnologie. Le savoir accumulé dans ce cadre n'a rien d'illégitime, bien au contraire; il a produit des monographies ethniques qui resteront des références (y compris des monographies d'obédience marxiste), et des méthodes qui ont toujours valeur heuristique. Toutefois à le considérer comme l'héritier d'une tradition on peut en discerner les limites ou les bévues. L'ethnologie s'accommode difficilement de l'histoire. Sans doute a-t-elle de bonnes raisons de marquer son territoire, de penser les structures à l'écart ou à l'abri des processus, d'éviter les pièges de l'évolutionnisme ou du génétisme; mais lui suffisent-elles à échapper au jeu de l'historicité? Les ethnies dont elle parle sous la forme d'un éternel présent sont les productions historiques (récentes ou plus anciennes). Mais pour reconnaître les

implications d'un tel fait, découvrir des croisements intéressants entre processus et structures, encore faut-il être capable d'un retour sur soi, se livrer à la généalogie d'un savoir qui est lui-même daté et relève d'une tradition écrite à laquelle est étroitement mêlé l'Etat colonial.

Finalement je retrouvais là des interrogations que ma première étude m'avait déjà suggérées. La raison ethnologique comme la raison "développante" produisent du savoir sur fond de méconnaissance. Mettre à jour leurs cadres de pensée et d'analyse, rechercher leurs généalogies, leurs filiations, devrait sans doute rétablir l'équilibre entre leurs lumières et leurs obscurités, leur valeur heuristique et leur aveuglement.

Plus récemment je participais à une étude d'un genre de prime abord assez différent. Dans le cadre d'une équipe interdisciplinaire composée de médecins, parasitologues, entomologistes, géographes, qui s'était formée pour étudier l'épidémiologie d'une flambée trypanique (maladie du sommeil) dans le Centre-Ouest ivoirien, et élaborer des moyens de lutte efficace, je devais apporter, outre des données d'ordre socio-économique, une contribution un peu marginale sur la manière dont les populations concernées se représentent et interprètent cette épidémie (et plus fondamentalement cette maladie depuis fort longtemps endémique) et les façons avec lesquelles elles comprennent l'étiologie et la thérapeutique proposées par le savoir bio-médical. On reconnaîtra tout de suite que le recours à l'ethnologue (à l'anthropologie dite médicale) est du même ordre que celui qui justifiait ma participation à l'opération de développement rizicole. Dans les deux cas le degré d'efficacité se mesure à la capacité d'ajouter à l'activité scientifique ou technique un surcroît d'intelligence et de ruse en comprenant les attitudes, les modes de pensée de ceux qui sont censés en être les bénéficiaires.

C'est pourquoi j'adoptai finalement la même position que celle que j'avais expérimentée avec la SODERIZ. L'univers des "trypanologues", de la "trypanologie" m'apparut à son tour un bon objet de recherche; des enjeux où étaient étroitement mêlés des acteurs institutionnels (institutions de recherche, O.M.S. service des grandes

endémies, etc...), des controverses qui n'étaient pas seulement scientifiques l'animaient. Mais ce qu'il m'était donné d'observer et d'entendre représentait bien peu de choses au regard d'une littérature pléthorique qui s'était accumulée depuis les temps coloniaux. La maladie du sommeil, en Côte d'Ivoire mais aussi dans la plupart des territoires coloniaux, avait été depuis les années 1920, le fléau jugé le plus gravissime, celui pour lequel, et après bien des conflits, l'Administration coloniale française laissa se créer un service de lutte autonome doté de moyens importants. Les ravages qu'il fit au Cameroun, au Congo, au Tchad, en Haute-Volta, en Côte d'Ivoire, justifient sans nul doute de tels moyens, ainsi que les méthodes draconiennes et quasi-militaires, qui furent mis en oeuvre pour l'éradiquer; toutefois la partie de bras de fer qui s'est jouée entre la maladie du sommeil et ceux que l'on appelle les Pastoriens (et dont on commémore encore les noms) paraît avoir largement débordé ce cadre. L'affrontement avec ce fléau particulièrement retors, révèle d'autres enjeux, notamment ceux-ci. L'empire colonial a représenté pour une médecine conquérante en Métropole (le Pastorisme) un terrain de prédilection pour confirmer et multiplier ses découvertes, et aussi pour occuper une place tout à fait stratégique dans l'organisation et la législation de la société coloniale: la prévention des maladies, le dépistage des parasites, l'hygiénisme généralisé, constituent une manière privilégiée, voire idéale, de coloniser, mais aussi une façon de prendre le pouvoir.

La trypanosomiase est lourde de sens, mais d'un sens qu'il faut d'abord chercher dans l'histoire coloniale (d'autant que comme nous l'enseigne l'épidémiologie historique, les ravages qu'elle fit ont quelques relations objectives avec les conquêtes coloniales), ou plus précisément dans les rapports qu'ont entretenus médecine, sociétés et administrations coloniales. Le regard anthropologique ne peut donc se satisfaire d'étudier uniquement la conception de la maladie du sommeil chez ceux qui en sont les victimes; il doit se porter aussi et peut-être surtout vers ceux qui en ont fait l'enjeu de leur carrière, de leur recherche ou de leur stratégie. Ne m'a-t-on pas dit à maintes reprises sur le terrain que la "trypano" (dont je

recherchais la désignation et les explications locales) était une affaire de "Blancs", et par cette invitation spontanée à la symétrie, laissé entendre que s'il y avait du sens et de l'interprétation à trouver, c'était bien plutôt du côté de ceux qui avaient inventé le mot.

De ces trois esquisses anthropologiques, il ressort une commune intention: celle d'inverser le regard, d'examiner des systèmes de pensée et d'action qui ont précisément pour principe ou par usage de voir sans être vu, de produire des connaissances dans l'abstraction d'eux-mêmes. Il ne s'agit pas d'une épistémologie relativiste, mais simplement d'un chassé-croisé. On ne donnera plus d'ampleur, plus de réalité aux situations et aux stratégies des développés qu'en regardant simultanément le monde des développeurs; on ne découvrira d'autres angles d'attaque des sociétés africaines (sortir du cercle ethnique) qu'en restituant la production du savoir ethnologique dans la trame coloniale, dans une Tradition où se mêlent procédures cognitives et procédures administratives (problème notamment de l'identification). L'anthropologie ne saurait être fidèle à son objet par un intérêt exclusif aux représentations et aux savoirs non-occidentaux; l'univers de la pathologie et de l'épidémiologie exotiques, ne serait-ce que parce qu'il s'est trouvé et se trouve concrètement mêlé aux destins des médecines dites traditionnelles (pluralisme médical), requiert tout autant son attention.

Ce chassé-croisé relève d'une anthropologie historique, c'est-à-dire d'une anthropologie qui trace les connexions généalogiques, repère les récurrences, les répétitions, les ruptures éventuelles; qui réinterroge la colonisation sous l'angle d'une période particulièrement dense où la formation d'un empire, de lieux de domination économique, politique, culturelle, a impliqué l'émergence ou l'extension de plusieurs champs de connaissances, où la question de sens (sens du "projet" colonial) est d'autant plus légitime qu'elle est posée aux divers points de jonction du pouvoir et du savoir.

## Médecines et sociétés: enjeux de Pastoriens/stratégies de guérisseurs

En termes à la fois anthropologiques et historiques, je propose une étude de la médecine coloniale dont le cadre de référence sera principalement l'Afrique Noire francophone. Il s'agira dans un premier temps de montrer en quoi cette médecine constitue un analyseur privilégié de la colonisation française; elle circonscrit en effet un domaine où s'est cristallisé l'idéal colonial (idéal qui exprimait une mise entre parenthèse de l'oppression en même temps qu'une volonté de faire croire efficacement en la mission civilisatrice de l'Occident), où ont convergé des intérêts et des enjeux de tous ordres, démographique (la politique coloniale française était résolument anti-malthusienne), économique (la mise en valeur des colonies exigeant le contrôle sanitaire des populations), etc... Mais cette médecine représente davantage; par son entremise l'empire colonial peut s'analyser sous l'angle d'un laboratoire in situ, d'un véritable champ expérimental où les médecins militaires (la plupart du temps pastoriens) pouvaient découvrir, compléter et améliorer les méthodes pastorien-nes. La France de ce point de vue était assez peu attractive, ayant déjà passé le cap des grandes épidémies; mais les colonies en revanche s'identifiaient largement aux fièvres, aux maladies parasitaires, à ces vecteurs, mouches, moustiques, qui portent en eux la malaria, la fièvre jaune, le choléra, etc... (Il est probable du reste que cette pathologie exubérante et sur-représentée par les récits de voyageurs a joué un rôle important dans le faible peuplement européen des colonies). La course au savoir, à la découverte, ne se jouait pas seulement entre médecins français, mais entre Nations colonisatrices; la vieille rivalité franco-anglaise, qui s'illustra à la fin du siècle dernier précisément par le partage des colonies, s'est déplacée par la suite, notamment sur ce terrain médical.

En outre pour cette médecine coloniale, les enjeux ne furent pas seulement d'ordre scientifique. Il s'est agi aussi pour elle d'occuper des places stratégiques, des

places de pouvoir dans l'administration de la société coloniale; les méthodes de prévention et de lutte qu'elle mit en oeuvre n'étaient pas simplement sanitaires, mais aussi politiques et législatives: par elles le corps social était contrôlé et quadrillé.

Pour appréhender tous ces aspects, tous ces enjeux de la médecine coloniale, j'ai choisi un fil conducteur, la maladie du sommeil. Fléau le plus ravageur, elle fut par là même la pathologie qui inspira des doctrines de lutte très élaborées et servit de paradigme aux autres maladies à vecteur. Mais de toutes les pathologies exotiques, la trypanosomiase fut aussi celle qui suscita le plus de controverses; controverses d'autant plus intéressantes (et qui se poursuivent jusqu'à aujourd'hui) qu'en dépit de réussites spectaculaires, d'éradications qui signent la victoire toute militaire de grands "Pastoriens" (Jamot, Muraz, etc...), la maladie du sommeil (en tant qu'épidémie virtuelle), est restée résistante au savoir bio-médical: on ignore encore certains paramètres de sa transmission, on ne connaît pas tout, loin s'en faut, de son cycle parasitaire, on ne vaccine toujours pas et la thérapeutique présente des inconvénients iatrogènes.

Dans la perspective de ce "chassé-croisé" anthropologique, l'étude de cette médecine coloniale, en particulier de ces Pastoriens face à la trypanosomiase, me paraît être un excellent contrepoint à l'approche d'une réalité apparemment toute différente, celle des guérisseurs. Pour des raisons de connaissance antérieure du terrain et du pays, et parce qu'elle s'inscrit dans un travail d'équipe déjà amorcé, cette seconde étude aura pour cadre la Côte d'Ivoire, notamment l'Ouest ivoirien. Sa ligne directrice peut se résumer ainsi. La Côte d'Ivoire, comme beaucoup de pays africains (mais ceci peut s'appliquer dans une certaine mesure aussi à la France) connaît un "pluralisme médical". Notion strictement empirique, elle décrit simplement le fait d'une co-existence et d'interactions entre des médecines dites traditionnelles et une médecine dite moderne. Ce pluralisme médical ivoirien suggère l'hypothèse suivante. La modernité incarnée par le milieu hospitalier et par les représentants du savoir bio-médical, loin d'estomper les médecines dites traditionnelles, semble à l'inverse les amplifier.

Le métier de guérisseur offre, si je puis dire, de bons débouchés et suivant une gamme très diversifiée, correspondant à des spécialités, des fonctions particulières (divinatoires, religieuses, prophétiques, etc...). Toute la question est donc de savoir, ou plutôt de comprendre les modalités par lesquelles on devient guérisseur, comment se taillent les réputations, quels types de stratégies, de rapports à la clientèle, sont mis en oeuvre pour occuper telle place dans de probables réseaux; comment les savoirs et pratiques traditionnels sont-ils utilisés, cumulés, réinterprétés, simplifiés, ou mêlés à des connaissances médicales modernes? Et pour parler trivialement, pourquoi "ça marche"? Autant de questions qui concernent les relations entre médecines et sociétés, et qui ne sont pas étrangères à celles qui se dégagent des rapports entre médecine et société coloniale.

### **Exercices d'anthropologie historique: qu'est-ce que coloniser veut dire?**

Dans une perspective plus large et qui vise à renouer avec des préoccupations anthropologiques précédemment esquissées (raison développante, raison ethnologique) je me propose de réinterroger la colonisation française sur le plan des rapports qu'ont entretenus la production de connaissances relatives aux sociétés colonisées et ce qu'on pourrait appeler d'une manière ramassée, la "raison d'Etat colonial" (et qui signifie tout aussi bien préoccupations administratives que projets de mise en valeur). Le but ici consiste à repérer la fabrication de stéréotypes, les procédures de reconnaissance et d'identification des sociétés africaines, les manières dont elles ont été valorisées ou disqualifiées, quels types de relations ont été établies entre ces classements socio-culturels et les projets de mise en valeur (et plus largement la politique coloniale). Pour cerner de tels lieux de jonction entre un certain savoir, l'administration et le développement (autre nom de la mise en valeur), il conviendra de se reporter

aux nombreux écrits laissés par les administrateurs coloniaux, à ces "monographies de cercles", ces "coutumiers"; à travers ces écrits c'est toute une ethnographie qui a été produite. L'ethnologie qui s'est élaborée par la suite (à partir des années 1930) s'est sans aucun doute démarquée d'une telle production (tout en reconnaissant parmi ces administrateurs-ethnographes, quelques excellents observateurs: tels que Maurice Delafosse, Charles Monteil, etc...) mais pour autant elle est loin d'en avoir effacé toutes les traces. On se propose donc d'identifier les filiations, les récurrences, et d'examiner comment certaines catégories utilisées dès la mise en place du système colonial n'ont cessé d'être reproduites et de faire écran pour penser certaines réalités africaines, en particulier celles qui se dégagent de l'histoire pré-coloniale.

**L'AUTRE ET L'AVANT**  
**La communauté tahitienne contemporaine**  
**et le projet d'un "développement indépendant"**

J.-F. Bare

Une réflexion sur le "développement indépendant" se nourrit nécessairement d'une autre réflexion, implicite mais nécessaire, sur l'intérieur et l'extérieur, l'endogène et l'exogène, qu'il s'agisse des acteurs économiques identifiables, des modèles auxquels ils se réfèrent ou de ceux auxquels ils se conforment, et de leurs inter-relations.

Un examen attentif de certains acteurs de la société tahitienne contemporaine, considérés comme le produit d'une diachronie spécifique, donne une illustration --peut-être extrême mais d'autant plus parlante-- des difficultés auxquelles est confrontée une réflexion de cette nature, et donc des précautions de méthode qu'elle suppose; parmi ces précautions, la perspective historique qui définit une situation présente comme le produit de procès de transformation spécifiques, figure certainement en bonne place.

Dans le cas tahitien en effet, là où l'on cherche ce qui serait le "noyau dur" d'une autochtonie qui serait le support nécessaire d'une réappropriation de la production locale (notamment vivrière), c'est un Autre apparent que l'on trouve, avec l'Eglise protestante; là où l'on cherche un "avant" qui fournirait l'image d'un espace économique plus centré sur lui-même, c'est la transaction sur les biens manufacturés d'Europe dès la "découverte" du XVIIIe siècle, les projets tahitiano-missionnaires sur le développement des "arts de la civilisation" et leurs échecs, la revendication de la "connexion britannique", que l'on rencontre dès les années 1820, projets et échecs qui

s'apparentent déjà beaucoup à ce que seraient leurs équivalents actuels.

Pour couper au plus court, le diagnostic économique sur la situation tahitienne contemporaine s'inspire généralement du constat sur "l'extraversion" de l'économie et surtout la dépendance financière (transferts publics) à l'égard de la puissance tutrice, constat traditionnellement repris à l'égard des D.O.M.-T.O.M. en se basant sur des agrégats macro-économiques comme la balance commerciale et la balance des paiements. Remarquons en passant que cette extraversion amalgame des Français métropolitains et des Tahitiens de souche; remarquons en outre que la sémantique de ces concepts pose implicitement qu'il serait possible de dissocier une économie qui serait française, d'une autre qui serait tahitienne: pour être "extravertie" une économie doit logiquement receler quelque part la virtualité d'un "intérieur". Cet implicite est loin d'être donné; on peut légitimement se demander si "l'économie tahitienne" comme ensemble de valeurs mesurables n'est pas dès l'origine le produit historique de systèmes conceptuels et économiques français; il y a donc là une aporie logique.

Le projet d'une stratégie de développement indépendant vise dès l'abord, en entendant lutter contre l'extraversion et la dépendance, à reconstituer un sujet économique, dont on suppose l'immanence.

Pour Tahiti, ce sujet serait nécessairement l'ensemble d'acteurs qui se réfèrent à une "autochtonie" ou une "identité" tahitiennes. Remarquons tout de suite que cette autochtonie et cette identité ne se construisent pas sans référence à ce qui serait extérieur: la notion de **ta'ata tahiti**, d'apparition relativement récente (quelques dizaines d'années) se cristallise lors d'une augmentation démographique importante de la présence européenne: elle porte la marque de la constitution d'une de ces "sociétés civiles" dont parle J.-P. Chauveau s'inventant sous l'effet et dans le cadre même de nouveaux dispositifs politico-économiques. Remarquons aussi que cette notion renvoie (et peut-être de ce fait même) à une diversité considérable de situations culturelles et sociales; un employé des Douanes ou un

président de société d'import-export "bi-culturels" et "urbains"; qui se situent donc au centre même de l'extraversion et de la dépendance économiques peuvent s'en réclamer au même titre qu'un agriculteur d'une île périphérique. La notion de **ta'ata tahiti** renvoie certes, en en déroulant les logiques, à la constitution virtuelle d'un espace politique homogène et différencié, à un "pays" et peut-être, au-delà, à un Etat; ce n'est pas être abusivement précautionneux de rappeler cependant que les équivalents ma'ohi de tels concepts semblent; à peine posés, en détourner la mouvance sémantique. Un "pays" ou un "espace politique" c'est un "ai'a", au sens strict une unité territoriale sur laquelle on a des droits d'usage du fait qu'on y réside; autrefois, une unité socio-politique de type "tribal"; dans aucun cas, ce qui serait miraculeusement la version autochtone de la forme politique de l'Etat.

La notion de **ta'ata tahiti**, posant l'autochtonie --sans doute à bon droit, là n'est pas la question-- renvoie immédiatement à l'appropriation de l'extérieur, à l'image d'autres cas du Pacifique Sud.

Le qualificatif ma'ohi s'entend au contraire comme ce qui serait le tréfonds de l'ethnicité: il réfère aussi à une autochtonie, signifiant "indigène" au sens des espèces végétales; il pose, plus distinctement que celui de **ta'ata tahiti**, une relation avec un ensemble de "coutumes", de **peu**. Ces **peu** sont aussi des manières de faire: quelqu'un a ses **peu**, ses idiosyncrasies; peu de ces **peu** se déploient en un discours qui les associerait à une référence politique ou institutionnelle. Celle qui émerge à cet égard concerne l'appartenance à l'Eglise protestante (en mettant à part le cas des Gambiers et des Marquises, d'obédience catholique qui fournissent d'ailleurs une version symétrique et inverse de ce dont on parle): la socialisation dans le cadre d'une paroisse, la participation au cadre institutionnel de l'Eglise (qui "traverse" nombre d'autres lieux institutionnels, de par les effets immédiats de ces processus) semblent une condition véritablement fondatrice de ce qui serait "l'intérieur". En témoigne la manière dont sont parfois qualifiés ceux qui se détournent de l'Eglise, qui sont dit avec un humour en l'occurrence involontaire

"tourner popa'a" (**haere popa'a**). En témoigne aussi l'idée assez répandue selon laquelle l'Eglise serait "de l'intérieur" (**no roto**) alors que les dispositifs politico-économiques dominants, le "pouvoir français", seraient "de l'extérieur" (**no rapae**). L'association sémantique, eut-elle un contenu conflictuel, entre ces deux instances institutionnelles, fait d'ailleurs historiquement sens: l'une des priorités de la politique économique coloniale fut de lutter contre les prélèvements dits arbitraires sur le revenu agricole par l'Eglise.

On peut remarquer que ce genre de logiques qui pourraient paraître abyssales si l'on n'en considérait que les signifiés et non les formes qui les organisent, se projettent en bien d'autres domaines: ainsi les leaders, souvent de génération récente, de la revendication autochtone et de l'authenticité ma'ohi, nourrissent leur réflexion à celle, par exemple, de professeurs anglophones de l'Université du Pacifique Sud à Suva, eux-mêmes héritiers des ethnographes généralement américains des années 1930, alors que la culture tahitienne réputée mourante est censée être sauvegardée par des sommes d'ailleurs généralement remarquables.

Remarquons ici aussi que la "même" culture (la même et une autre, en fait) est déjà réputée mourante en 1792, alors que l'escadre de George Vancouver est de passage à Tahiti\*. Constatons que des considérations récentes, certes d'une autre nature, d'un intellectuel tongien, montrent aussi ces déplacements des places sémantiques relatives de l'"extérieur" et de l'"intérieur":

"Beaucoup de ceux qui appellent à la conservation de l'identité sociale et culturelle sont en même temps parmi les plus avancés des agents qui précisément altèrent l'ordre social existant et ses modes culturels"\*\*.

---

\* Vancouver, **Voyage of discovery to North Pacific Ocean and Round the World**, Amsterdam and New York, N. Israël Dacapo press, 1967 (1798) 1ère Ed. London, Gand G. Robinson Pater noster Row and J. Edwards, Pallmall.

\*\*Cité par G. Ward, Les dilemmes de l'agriculture dans le Pacifique Sud, in: **L'espace géographique**, n°4, 1982, Paris, Doim, pp. 269-280.

Le constat de l'extraversion et de la dépendance des dispositifs socio-économiques tahitiens suppose de même un "avant" et un "après" qu'une historiographie spontanée délimite de manières variées: avant le Centre d'Expérimentation du Pacifique, avant les transferts du F.I.D.E.S. de 1946, etc...

Pourtant, le premier geste d'un tahitien mettant le pied sur le pont du H.M.S. Dolphin le 19 juin 1767, est "de tirer et hâler" sur tout objet de fer, connu à la suite de naufrages hollandais antérieurs aux Tuamotu; les fers de hache désemmanchés puis remplaçant les lames d'herminette de pierre, les clous de charpentier étamés pour servir de vrilles ou d'hameçons connaissent une diffusion si rapide que nombres d'outils anciens sont dès 1792 vendus comme simples "curios"; "l'art d'aéroport" ne date pas des avions; à bien des égards, des pans entiers de l'histoire postérieure sont définis par le facteur premier d'une demande explicite d'objets manufacturés (instruments en fer, textiles), dont peuvent sembler découler les stratégies politiques locales. Les navires vis à vis desquels des échanges spécifiques se stabilisent sont des métaphores "d'îles flottantes", figure mythologique par laquelle se médiatise à la fois la pensée de la segmentation politique et de l'apport de nouveaux biens culturels. Dès cet instant, il n'y a pas "d'intérieur" ou "d'extérieur".

Bien sûr, il n'est pas possible de rapprocher en un bric à brac culturaliste les haches des navires du XVIIIe siècle et les ponts du F.I.D.E.S.; il n'est pas plus possible d'ignorer l'effet diachronique des dispositifs culturels et sociaux ma'ohi qui, dès l'instant où l'"extérieur" est présent, en font un enjeu interne.

On ne peut nier ainsi, que le dispositif économique actuel est le produit lointain d'une intervention militaire unilatérale qui constitue l'ultima ratio de la colonisation française; on ne peut non plus passer sous silence le fait que la résistance armée des années 1842-1844, qui s'inspire d'une revendication certes légitime à la souveraineté sur une "terre" (fenua) s'accompagne de l'information de cette revendication par la référence à l'Angleterre,

dont on pense, après les conversions massives au protestantisme, partager l'horizon territorial, pour des raisons qui sont elles "autochtones"; et à qui on a proposé à une dizaine de reprises entre 1822 et 1841 un protectorat qui s'apparente d'assez près à une "cession" pure et simple. Le refus opposé à ces demandes rappelle assez étonnamment celui opposé à la "cession" de Hawaï par le "roi" Kamehameha à Vancouver en 1794\*. C'est précisément ce qu'oublie ou ce qu'ignorent ceux des "indépendantistes" contemporains qui font de la figure de Teraupo'o, chef tribal de Ra'iatea, un symbole d'une résistance qui serait tournée vers "l'intérieur"; animateur de la résistance des années 1890 contre la France, il agissait lui aussi en fonction de l'espoir d'une alliance voire d'une intégration avec quelque chose qui serait "l'Angleterre", à laquelle il identifiait à certains égards l'être ma'ohi. A cette époque les gouvernements insulaires fleurissent, revendiquant un drapeau et les attributs extérieurs d'une indépendance qui serait intérieure: les orateurs tribaux (auaha) se muent dans le langage local comme dans celui des interlocuteurs politiques, en "premiers ministres".

L'"amour" pour le style politique anglais perdure pendant tout le XIXe siècle et sa métaphore américaine atteint même la période présente, les Américains d'aujourd'hui pouvant paraître remplacer les Anglais d'hier ou d'avant-hier; on peut se demander s'il ne procède pas d'un autre "malentendu productif" entre le style politique de la colonisation "indirecte" et la relative autonomie définissant le contrat entre "chefs tribaux" et "titulaires" ma'ohi; on a de très bonnes raisons de penser que George III de Hanovre, puis Victoria, furent traités du point de vue ma'ohi comme des sortes de chefs titulaires d'une alliance tribale incluant l'Angleterre, les chefs titulaires ma'ohi "reculant" alors au rang de chef

---

\*Vancouver op. cit.

territorial\*.

Cette projection "de la longue durée" sur l'Angleterre (peretane) est toujours mémorisée actuellement, de manière assez pertinente, sous le nom de hau peretane, "pouvoir anglais"; et elle est porteuse d'effets économiques indirects, mais des plus importants. Il fallut d'épiques batailles d'arguments entre les gouverneurs français des années 1930 et les sociétés d'import-export pour que les lignes de cargos, et donc des "débouchés" économiques, s'installent entre les établissements français d'Océanie et la métropole; pour que des quotas d'exportation de coprah soient destinés à la France; pour qu'après la guerre des lignes aériennes soient à capitaux français.

Ce qui serait l'identité ma'ohi et le sujet économique d'un projet de développement rompant avec l'"extérieur" se construit ainsi de métaphores successives élaborées à partir de cette même dimension de l'extérieur, à partir de quelque chose qui n'a pas de commencement; contrairement à ce que semblent penser les observateurs de tous horizons qui espèrent trouver en quelque lieu cet "intérieur" ultime que la langue désigne pourtant: cet "intérieur" ne réfère pas exactement à un sujet, ni à quelque chose d'empiriquement observable.

Soit encore l'Eglise Evangélique, dont on a montré ailleurs comment s'est construite sa légitimité\*\* : force est bien de constater qu'un Polynésien contemporain qui, comme c'est de plus en plus souvent le cas et pour des

---

\* L'opposition chef titulaire/chef tribal ou territorial s'inspire de la terminologie utilisée par D. Olivier. Elle s'avéra nécessaire pour distinguer la représentation d'une alliance politique tribale et la présence politique effective. Pour les détails sur l'Angleterre, voir Baré, Les conversions tahitiennes au protestantisme comme malentendu productif; et en ce qui concerne Hawaï voir Sahlins, L'apothéose du Capitaine Cook in: **La fonction symbolique**, ouvrage coll. M. Izard et P. Smith éditeurs, 1979, Gallimard, Paris.

\*\*Baré, 1985.

raisons qui sont les siennes --bonnes ou mauvaises, ce n'est pas non plus la question-- se détourne d'elle, ne s'en retrouve pas plus ma'ohi pour autant; les faibles choix de socialisation qui lui restent sont liés à un dispositif économique-culturel largement "extérieur" souvent destructurant (voir la masse de manoeuvres temporaires des environs de Pape'ete), ce qui entretient le mouvement d'extraversion qu'il s'agit précisément, dans l'optique d'un développement indépendant, d'éviter. La grande majorité du secteur dit économique est, elle, informée par un dialogue "franco-français" qui pose les modèles et nationalise les clients.

Cette même optique suppose nécessairement et d'abord une réappropriation des espaces vivriers, une priorité donnée à la production vivrière, selon le principe apparemment lumineux d'après lequel si une collectivité peut se nourrir, le "reste" prend moins d'acuité (à certains égards ce principe pouvait paraître comme fondateur de l'organisation socio-territoriale ancienne). A partir de quels lieux institutionnels susciter une mobilisation de cette production et imaginer des procédures d'arbitrage et d'échange, sinon à partir de ces unités territoriales métaphoriques que sont les paroisses et plus largement dans l'appareil ecclésiastique, la seule institution à la fois centrale et enracinée dans la base de la société?

Constater qu'une institution qui trouve son origine dans la Suisse médiévale et l'Angleterre pré-industrielle puisse être le moyen d'un développement plus indépendant pour Tahiti, voilà évidemment du paradoxal. Mais il en va ainsi, par définition, de la diachronie: ce qui se passe après est défini, quoiqu'on en aie, par ce qui avant est différent. Il ne s'agit pas d'un propos évolutionniste dont l'envers, remarquons le, anime le projet de ce qui serait un nouveau "développement" (retourner à un temps moins "mondial"); la constatation de la diachronie tahitienne s'inspire simplement de ruptures effectives constatables dans l'histoire dont procède cette diachronie irréversible, et des inventions --certes pas toujours "réussies", mais selon quels critères de réussite?-- qui en procèdent aussi;

inventions dont le peuple tahitien est aussi l'indéniable  
co-auteur bien que trop souvent ignoré.



RENVERSEMENT D'UNE LOGIQUE DE DOMINATION:  
de l'inversion à la création

Marie-José Jolivet

L'objectif de cette contribution est de montrer comment peut être appréhendé le rapport autonomie/dépendance, à travers deux situations de dépendance paroxystiques, quasi caricaturales, et en même temps --c'est tout leur intérêt-- d'une complexité singulière: l'esclavage et l'intégration **départementale**. Ce sont là deux situations-clés pour les Antilles et la Guyane françaises: l'une, en tant que situation fondatrice, concernant par surcroît l'ensemble des Noirs du Nouveau Monde, l'autre, en tant que situation prégnante où se joue actuellement le devenir de ces trois pays, de leur problème d'identité, de leur réalité même, étant entendu qu'entre l'une et l'autre situation se déroule une longue histoire coloniale, au demeurant variable selon les lieux.

Dès l'instant où l'on s'attache à comprendre ces situations, et notamment si l'on veut saisir quels sont les véritables enjeux actuels, il est intéressant de commencer par un examen critique des diverses approches dont elles ont pu et peuvent toujours faire l'objet.

On peut définir schématiquement ces approches comme relevant d'un mouvement pendulaire entre deux pôles contraires:

Européanité/Africanité

Assimilation/Négritude

On a d'un côté la conception européeniste de la culture créole, qui reflète et véhicule l'idéologie assimilationniste, et de l'autre sa conception africaniste, qui reflète et véhicule l'idéologie de la négritude. En d'autres termes, la culture créole est vue comme étant marquée, par-delà l'esclavage, soit essentiellement par son européenité, soit essentiellement par son africanité, tandis que le devenir de ces pays est vu, par-delà la **départementalisation**, comme se jouant soit dans le sens de l'assimilation qui ancrerait définitivement la société et la culture créoles dans le monde occidental, soit dans le sens de la négritude qui affirmerait l'enracinement de cette même société et de cette même culture dans le monde africain conçu comme l'unique matrice.

L'exposé portera donc très largement sur l'examen critique de ces deux couples d'opposition. On en viendra ensuite à la question qu'entraîne le constat de cette bi-polarisation: si la réalité créole se prête bien à une double lecture, y a-t-il nécessairement irréductibilité de l'une à l'autre?

### **Africanité/Européanité**

Le débat est ancien. Il apparaît dès l'instant où la traite des esclaves africains devient le levier des plantations du Nouveau Monde: les missionnaires justifient alors l'esclavage par le fait qu'il permet à l'Africain "sauvage", c'est-à-dire "sans culture", d'accéder à "la civilisation", celle de l'Europe chrétienne. Citons, pour les Antilles, les mémoires du Père Labat qui, dans son **Nouveau Voyage aux Isles de l'Amérique**, (1693-1705), pose déjà le problème en ces termes. Mais ce qu'il est surtout intéressant de noter, c'est que, sous le couvert de quelques réajustements, ces termes restent d'une actualité étonnante, jusqu'au début du XXe siècle. Il n'est, pour le comprendre, que de lire l'ouvrage que M.-J. Herskovits publie en 1941 sous le titre **The Myth of the Negro past\***.

---

\* Edition française: **L'héritage du Noir**, Paris, 1966, Présence africaine.

Dès l'introduction, l'auteur décrit bien le climat des années 1930, en dressant la liste des stéréotypes qui constituent pour lui le "mythe" par lequel on entend généralement expliquer le comportement des Noirs américains, un "mythe" qui revient en fait à priver ces derniers de tout passé propre, pour en faire les éternels apprentis de la civilisation occidentale.

Herskovits va démonter ce "mythe" point par point, avec d'autant plus de vigueur et de conviction que pour lui: "un peuple sans passé est un peuple que rien n'ancree dans le présent". Il va s'attacher à mettre en relief l'africanité des cultures noires du Nouveau Monde. Mais il sait que cette africanité n'est ni partout présente au même degré --le mot partout s'appliquant aussi bien à des lieux géographiques qu'à des domaines culturels-- ni toujours directement manifeste. Il s'agira donc de chercher les "africanismes" dont peuvent faire montre les cultures noires américaines, dans un esprit comparatif incluant l'étude des cultures africaines correspondantes.

C'est à travers la problématique de l'acculturation qu'Herskovits aborde ces "africanismes". Là intervient la prise en compte de la situation d'esclavage. Cette prise en compte est au coeur de l'ensemble du débat; pour certains, nous le verrons plus loin, elle aboutit à une théorie de la table rase. Herskovits défend le point de vue inverse: à ses yeux, la situation d'esclavage n'est jamais qu'une situation d'acculturation. Sans doute ne songe-t-il pas à nier le fait que des deux groupes en contact, l'un est très dominant, et l'autre très dominé; il précise même que dans des domaines comme l'organisation politique et surtout la vie matérielle, les structures de l'esclavage sont trop contraignantes pour laisser filtrer beaucoup d'"africanismes". Mais ces derniers ont pour lui des lieux privilégiés, telles la religion et la magie; et à ce niveau, l'inégalité du contact culturel peut être surmontée par un processus de "réinterprétation": par-delà la domination exercée par le maître blanc, l'esclave peut conserver son africanité en "réinterprétant" ce qu'on lui impose à travers sa tradition de référence, jusques et y compris en adoptant une forme culturelle apparemment européenne, mais que justifie toujours une croyance africaine.

Dans la suite de ses travaux, Herskovits portera une attention de plus en plus grande au processus de syncrétisation. Ce dernier constitue alors: "l'un des deux pôles d'une ligne continue qui va des situations où l'on constate la fusion de croyances issues de deux ou plusieurs cultures en contact, à d'autres situations où les croyances antérieures ont été conservées intactes" (op. cit., préface à l'édition de 1958). Au concept de "réinterprétation", fait donc pendant le concept de "survivance".

Mais en classant les sociétés afro-américaines en fonction de leur degré de syncrétisme (de la pureté à la réinterprétation), c'est toujours la différence avec la culture dominante européenne que Herskovits entend montrer: nous l'avons dit, c'est leur africanité qu'il entend restituer aux Noirs américains. Cette volonté marque à la fois la force et la faiblesse de sa démonstration: elle détermine entièrement sa lecture des faits observés, une lecture qui est donc aussi idéologique que celle contre laquelle il a voulu s'ériger, au nom de la science. Et cette idéologie "africaniste" l'empêche parfois de tirer toutes les conséquences des phénomènes qu'il observe par ailleurs parfaitement bien. Ainsi, lorsqu'il lance son idée d'un substrat culturel commun à tout l'Ancien Monde, et qu'il suggère que ce qui réapparaît en situation de contact est souvent ce qui trouve raisonance dans l'un et l'autre système culturel (africain et européen, en l'occurrence), c'est pour montrer comment l'africanité se perpétue par cette correspondance, mais en occultant par là même toute la dimension créatrice de ces syncrétismes. On peut citer à cet égard le cas du Vaudou haïtien: Herskovits sait mettre en relief la correspondance qui s'établit entre les fonctions des dieux africains et celles des saints du catholicisme, et expliquer de la sorte pourquoi, par exemple, Legba, gardien des portes et des carrefours chez les Fon, et Saint-Pierre, gardien des clefs du Paradis, s'y confondent; mais il ne voit pas que ce Vaudou, après un siècle et demi de "dérive nationale", est désormais infiniment plus haïtien qu'africain.

Venons-en maintenant au second terme de notre

opposition. C'est essentiellement dans la manière d'appréhender la situation d'esclavage que se situe le clivage. Nous avons vu que Herskovits minimisait les conséquences de cette situation pour s'attacher aux résistances africaines. D'autres vont adopter l'approche inverse. Tel est notamment le cas du sociologue noir américain, F. Frazier, qui n'est d'ailleurs pas sans marquer ainsi sa réaction aux idées de Herskovits dont il craint l'utilisation dans le sens de l'idéologie ségrégationniste. Pour Frazier, l'esclavage est avant tout destructeur, au point de ne laisser derrière lui qu'un grand vide culturel. Sans doute note-t-il l'existence de certains "africanismes", mais sous forme de bribes inarticulées, dans un émiettement tel qu'ils ne sauraient constituer un quelconque contrepois à la désorganisation systématiquement opérée par l'esclavage.

Nous insisterons moins, ici, sur les travaux de Frazier que sur ceux de Herskovits, dans la mesure où le point de vue développé, qui est celui de la table rase et de la valeur morale des modèles chrétiens, est assez "daté" (c'est l'idéologie des années 1930-1940), et que la réflexion se limite à la seule réalité des Etats-Unis. C'est dans son étude de la famille noire nord-américaine et du problème de la matrifocalité que réside le principal apport de Frazier, comme il apparaît à travers son ouvrage le plus important: **The Negro family in the United States**, publié en 1939.

Pour Frazier, la famille africaine, qui est indissociable de l'exercice du contrôle par le groupe, ne saurait se reconstituer avec l'esclavage, car c'est le maître blanc qui, seul, y contrôle la situation, jusqu'à imposer une totale promiscuité, favorable à ses intérêts matériels. Là serait l'origine de l'instabilité des couples, toujours avérée, tandis que la matrifocalité serait également un héritage de l'esclavage, la mère et ses jeunes enfants y formant le seul groupe familial réellement institué. Après l'émancipation, la désorganisation familiale ne peut par surcroît que se renforcer, estime encore l'auteur: le contrôle du maître a en effet cessé, sans que pour autant un autre contrôle puisse immédiatement s'instaurer. Alors se pose la question qui, sans doute, intéresse le plus

Frazier: quelles sont les conditions sociologiques de la structuration de la famille sous la forme "institutionnelle" de type européen, ou inversement sous la forme matrifocale (la mère et ses jeunes enfants) ou "matriarcale" (la mère, ses filles adultes et leurs jeunes enfants)? Dans son analyse du devenir de la famille noire aux U.S.A., Frazier répond à cette question en mettant en relief deux variables essentielles: les conditions, stables ou instables, du travail de l'homme, et le cadre de vie, rural ou urbain, dont relève le contrôle social. Il montre alors qu'en milieu rural, où joue fortement le contrôle social, dès que l'homme trouve un travail stable, il tend à réaliser le modèle de la famille "institutionnelle", tandis que lorsqu'il se perd dans l'anonymat des villes, où le contrôle social est quasi inexistant, les problèmes de chômage lui font abandonner la responsabilité du foyer à la femme, si bien que le modèle matrifocal ou "matriarcal" tend à prévaloir.

En fin de compte, ce qui apparaît clairement à travers cette démonstration, c'est que le modèle perçu comme idéal est celui de la famille nucléaire de type chrétien, et que ce modèle s'affirme dès que les conditions socio-économiques le permettent. En d'autres termes, ce sont les conditions du processus d'assimilation (d'intégration nationale en l'occurrence) que Frazier cherche à mettre en évidence\*.

---

\*C'est précisément pour cette problématique de l'assimilation et l'idée de table rase à laquelle elle s'articule, que nous avons privilégié les analyses de Frazier. Rappelons cependant que la famille noire du Nouveau Monde a été par ailleurs très étudiée, notamment, pour la Caraïbe, par M.-G. Smith, R.-T. Smith, W. Davenport, F. Henriques...

## Assimilation/Négritude

A l'opposition des deux précédentes approches scientifiques de la réalité noire américaine, correspond celle des idéologies sous-jacentes de l'assimilation de la négritude.

Nous avons déjà signalé qu'au temps de l'esclavage, ce dernier était alors justifié par les Blancs comme moyen de faire accéder les Noirs à "la civilisation". Précisons qu'il n'y a jamais eu là le moteur d'une volonté d'assimilation véritable; en fait, la rigidité des structures serviles ne pouvait qu'enfermer les esclaves dans leur différence, une différence qui a même bientôt été donnée comme étant non plus de l'ordre du socio-culturel, mais de l'ordre de la nature, et par là même indépassable: c'est l'avènement de l'idéologie raciste, qui a cheminé jusqu'à nos jours, et dont on ne connaît que trop les explosions périodiques.

Au contraire de ce type d'idéologie, celles de l'assimilation et de la négritude ont un point commun: elles correspondent toutes deux à la volonté de restituer au Noir du Nouveau Monde les moyens de sa dignité, soit par le progrès socio-économique, dans le cas de l'assimilation, soit par la désaliénation culturelle, dans le cas de la négritude.

C'est au XIXe siècle, avec la montée des idées libérales qui vont concourir à l'abolition de l'esclavage --à des dates toutefois variables selon les pays, les Anglais étant les premiers à la mettre en oeuvre-- que commence à se constituer l'idéologie de l'assimilation. Sans doute y a-t-il le précédent de la période révolutionnaire; mais le mouvement d'idées qui s'en dégage n'empêche pas le rétablissement de l'esclavage par Napoléon 1er. L'idéologie de l'assimilation s'affirme donc progressivement, au cours du XIXe siècle, dans une forme déjà très proche de celle qu'elle revêt actuellement. D'émergence plus tardive, l'idéologie de la négritude connaît en revanche des transformations plus marquées, et il convient d'en faire, au moins brièvement, l'historique.

Parmi les grands précurseurs de la négritude, on peut citer tout d'abord le médecin américain Dubois qui, dès 1909, organise la lutte pour le rétablissement des droits

civiques des Noirs, et devient l'un des chefs de file du mouvement "Niagara", célèbre pour son action contre la ségrégation. A travers cette action, Dubois va alors être amené à affirmer que la lutte doit se mener sur le plan culturel, avant de se mener sur le plan économique, et qu'il est nécessaire, pour les Noirs américains, de renouer avec leurs origines africaines.

L'anthropologue haïtien, Price-Mars, est un autre précurseur dont l'influence a même été considérable sur les intellectuels antillais, notamment grâce à des livres comme **Vocation de l'élite** (1919) et surtout **Ainsi parle l'oncle** (1928). S'élevant contre l'idéologie que véhicule la bourgeoisie mulâtre d'Haïti, fondamentalement européeniste --elle considère par exemple le Vaudou comme un culte barbare, empêchant le développement de l'île-- dénonçant ce qu'il appelle "la défroque de la civilisation occidentale" dont se pare cette bourgeoisie, Price-Mars prône lui aussi le retour à l'Afrique. Mais il s'attache également à montrer l'apport des cultures nègres à la civilisation mondiale, et en ce sens, s'il apparaît bien comme un père de la négritude, c'est plutôt selon Senghor que selon Césaire (cf. infra).

On peut enfin citer Marcus Garvey, plus connu, peut-être, en raison de la radicalité de ses positions et de la violence de sa contestation. Cette violence, qui préfigure un peu celle des Black Panthers, va d'ailleurs l'amener à comparaître plusieurs fois devant les tribunaux, et lui aliéner une partie de l'opinion publique noire américaine, singulièrement celle de la bourgeoisie ou d'intellectuels plus modérés comme Dubois. L'intérêt du cas de Garvey, pour notre présent propos, réside dans l'ambiguïté à laquelle vont prêter son action et ses idées. Garvey cherche à établir une vaste communauté regroupant les Noirs des deux Mondes et douée d'une autonomie économique; pour donner à cette communauté les moyens de s'affirmer, il juge utile de jouer aussi sur le registre culturel, en fondant une nouvelle Eglise au Dieu noir, où tous les Noirs, tant africains qu'américains, devraient pouvoir se retrouver. Mais dans son esprit, cette communauté autonome, forte d'elle-même et d'elle seule, doit être totalement fermée au monde des Blancs, dans une

différence irréductible. On comprend alors pourquoi Garvey ne tarde pas à être perçu comme un nouvel idéologue de la ségrégation, au point de recevoir l'appui du Ku Klux Klan qui voit là une action corroborant parfaitement la sienne. C'est contre ce genre d'ambiguïté que réagissent ceux qui ne voient dès lors de solution que dans l'assimilation.

C'est avec Damas (poète guyanais), Senghor et surtout Césaire qu'à la fin des années 1930, à Paris, se constitue réellement l'idéologie de la négritude. Elle prend corps à travers des oeuvres poétiques\*, et le surréalisme en est le détonateur, celui qui fournit les "armes miraculeuses" (Césaire) contre l'aliénation.

"La reconnaissance du fait d'être noir et l'acceptation de ce fait, de notre destin de Noir, de notre histoire et de notre culture": telle est la définition que Césaire donne de la négritude. Si l'on s'en tient à son approche --la plus influente, sans doute, dans l'aire caraïbe-- il faut ajouter qu'outre le surréalisme, elle se nourrit aussi de la littérature ethnologique de l'époque. Est-ce à dire, comme le pense par exemple Bastide (1967), que Césaire est ainsi conduit à revendiquer la filiation à une Afrique plus mythique que réelle? Ou bien n'est-ce là au contraire, comme d'autres le croient, que le chemin conduisant à une revalorisation de la culture proprement antillaise? Quoi qu'il en soit, c'est la dignité du Noir antillais qui se trouve affirmée.

Dans un premier temps, la démarche de Césaire est également marquée par le marxisme. Il est inscrit au Parti Communiste --il le quittera en 1956-- et c'est surtout la bourgeoisie capitaliste qu'il met en cause, comme il apparaît encore dans son **Discours sur le colonialisme** (1955), même si ce pamphlet amorce un changement. En tout cas, dans les années 1940, la lutte des classes est pour lui un moyen important de la lutte pour la dignité du Noir Antillais. Ainsi s'explique le paradoxe apparent de son action en faveur de la "loi d'assimilation" qui, en

---

\* Citons **Pigments**, de Léon Damas, publié en 1937, et surtout **Cahier d'un retour au pays natal**, d'Aimé Césaire, publié en 1939.

1946, donne le statut de "Départements d'Outre-Mer" aux Antilles, à la Guyane et à la Réunion, et dont il est alors le rapporteur devant l'Assemblée Nationale. Il est vrai que dès qu'il constatera le hiatus entre les aspirations de justice auxquelles la départementalisation était censée répondre, et la réalité des faits, il sera le premier à dénoncer cette loi, qui, au lieu de faire des Français à part entière, aura fait, selon sa formule, "des Français entièrement à part".

Il n'empêche que, même momentanée, cette concordance entre l'idéologie de la négritude et celle de l'assimilation est instructive quant à la complexité du problème que pose le rapport entre l'égalité et le droit à la différence. Si l'idéologie de la négritude correspond à la revendication d'une différence revalorisée, elle n'exclut pas pour autant des aspirations à l'égalité. Mais il est certain que les champions de l'égalité, ce sont d'abord les assimilationnistes, notamment parce qu'ils ont derrière eux une vieille tradition. Le problème est que l'idéologie assimilationniste repose sur une confusion, toujours tenace de nos jours, entre l'égal et le semblable, et par conséquent entre l'inégal et le différent, cette dernière confusion pouvant induire des situations de ségrégation ou d'apartheid qui viennent alors renforcer l'idée d'assimilation comme voie de libération.

L'idéologie de l'assimilation apparaît assez clairement dans son efficacité et ses implications, à travers le cas limite que constitue le processus de départementalisation. Nous restreindrons donc ici le champ géographique de la réflexion aux seuls "Départements français" de la Caraïbe.

Rappelons d'abord qu'au XIXe siècle l'idéologie de l'assimilation accompagne la montée de la bourgeoisie mulâtre qui, après l'émancipation de 1848, se focalise autour de l'exercice des professions libérales, ce qui implique l'obtention de diplômes universitaires et, partant, une appropriation de la culture française. Il s'agit là d'une assimilation voulue et revendiquée comme moyen de promotion sociale, et l'on peut y voir une trahison de l'origine africaine. On ne saurait cependant réduire toute la question de l'assimilation au seul phénomène d'aliéna-

tion culturelle qu'elle entraîne. L'exemple de la Martinique montre que le problème est plus complexe: contre la "caste" des Békés qui impose toujours sa domination, notamment parce qu'elle sait rester propriétaire de la majeure partie des terres et des capitaux de l'industrie sucrière, l'assimilation peut aussi être un moyen de lutte, non seulement pour la bourgeoisie mulâtre qui ainsi contourne la rigidité de la hiérarchie sociale, mais aussi pour les ouvriers agricoles et les petits cultivateurs satellites qui, par l'exode vers la ville -- lieu privilégié de l'assimilation, où se dilue la tradition, propre au monde rural\*-- échappent à l'emprise de la plantation.

Mais dans la mesure où elle institutionnalise l'assimilation, la départementalisation modifie bientôt les données de la question. Grâce à une Assistance, sans doute conçue au départ comme une aide au développement, mais très largement déviée, à partir des années 1960, vers l'aide sociale aux personnes et à leurs conditions de vie quotidiennes, elle conduit les populations concernées à entrer de plain-pied dans la société de consommation et à en assimiler les valeurs. Son rôle est encore plus marquant au niveau de l'Éducation Nationale. Auparavant instrument de la bourgeoisie mulâtre et de sa reproduction, l'École désormais démocratisée acquiert un rendement maximal en tant qu'appareil idéologique d'État, c'est-à-dire moyen d'assurer une assimilation en fait modulée en fonction de l'appartenance sociale --c'est tout le problème de l'adaptation de l'enseignement aux seules couches sociales déjà assimilées, et du rejet parallèle au bas de l'échelle sociale de la majorité de la population scolarisée, par le biais des échecs et des retards scolaires.

---

\* Contrairement à des pays comme le Brésil, les Antilles françaises, ni d'ailleurs la Guyane, n'ont jamais eu de villes assez importantes pour devenir des cadres propices à la reconstruction de "Nations" africaines. C'est la fonction de relais de la métropole qui s'y est imposée.

Bref, l'assimilation, en tant que moyen de promotion, tend à devenir un leurre, singulièrement depuis que le chômage augmente et que l'exode vers la France ne le résoud plus. Elle ne se caractérise dès lors plus guère que par son oeuvre de déculturation. Elle soulève donc une contestation qui va en croissant, et son idéologie motrice est rejetée au double nom du droit à la différence et du droit à l'égalité. Certains en reviennent alors à une idéologie de la négritude, mais nécessairement radicalisée par la lutte qu'elle doit mener contre le processus d'assimilation qui, s'il n'ose plus dire son nom, n'en demeure pas moins terriblement prégnant au niveau de l'ensemble de la population.

### **Les voies d'un dépassement**

On vient de voir que l'opposition assimilation/négritude se renforce avec la départementalisation. Est-ce à dire qu'il en va de même de l'opposition européenité/africanité dans l'approche scientifique de la réalité créole? Tel n'est pas exactement le cas, d'une part, on le verra plus loin, parce que l'irruption, sur la scène des idées, de la recherche historique concernant la période de l'esclavage tend à déplacer la contradiction sur un autre terrain, d'autre part, parce qu'émergent actuellement des approches qui tentent précisément de dépasser cette contradiction. En fait, il ne s'agit pas d'approches à proprement parler nouvelles. On peut dire que R. Bastide, dès les années 1960, les a largement initiées, en mettant en relief le caractère créateur des cultures noires du Nouveau Monde, y compris dans le cas des syncrétismes où Herskovits ne voulait voir que la réinterprétation de l'Afrique.

Dans **Les Amériques Noires** (1967), Bastide fait le point sur la question. Reprenant l'idée d'un continuum, fonction du processus de syncrétisation, mis en avant par Herskovits, il le fait varier des cultures quasi africaines — comme dans le cas des Marrons du Surinam, réorganisés

selon les grandes lignes de la culture Fanti-Ashanti-- jusqu'aux cultures qu'il désigne comme "nègres", c'est-à-dire essentiellement nouvelles. Il insiste par ailleurs sur le fait que chaque cas est particulier et doit être étudié en lui-même. Mais son apport le plus intéressant réside peut-être dans son analyse du principe de la "coupure", principe selon lequel, montre-t-il, dans une même société peuvent très bien coexister deux types de civilisation (africaine et nègre, ou nègre et européenne), induisant pour une même personne deux appartenances culturelles vécues sans contradiction. Ainsi, tel Brésilien qui, à travers le Candomblé, participe à une culture africaine, pourra très bien, dans la vie quotidienne, participer à une culture "nègre".

Toutefois, si la question est claire dans un pays comme le Brésil où, de nos jours encore, on voit parfaitement bien cette juxtaposition et par là même les lieux où transparaît l'africanité, il n'en va pas de même pour les Antilles ou la Guyane françaises, où l'africanité ne peut être cherchée que par-delà des apparences souvent inverses, de sorte que le concept de "réinterprétation" selon Herskovits y est indéniablement le plus tentant. Mais cette démarche pose un problème dès l'instant où elle n'est qu'une lecture possible, c'est-à-dire lorsqu'elle est appliquée à des phénomènes qui peuvent aussi bien faire l'objet d'une lecture en termes d'européanité, sans qu'il soit permis d'affirmer scientifiquement que l'une des deux lectures est plus fondée que l'autre.

L'exemple de la langue créole offre une bonne illustration de ce problème. Pendant longtemps, le créole a été donné et reçu comme un patois de français. Aujourd'hui encore, dans leur majorité, les créolophones sont convaincus que leur langue n'est que du français "déformé", "mal parlé", avec tout ce que cette croyance implique d'infériorisation intériorisée. Sans doute, depuis un certain temps, des chercheurs se penchent-ils sur le problème de la genèse du créole --le singulier désigne ici un processus constitutif, car il y a plusieurs sortes de créoles attestés. Mais jusqu'alors, aucune théorie n'a été capable de faire l'unanimité. Dans la Caraïbe française, outre la théorie longtemps dominante du créole comme

patois de français (lecture européeniste), émerge aujourd'hui une théorie inverse (lecture africaniste) qui définit le créole comme une langue de structure africaine, où le français n'intervient que comme simple habillage. Pour séduisante que soit a priori cette seconde théorie --de l'ordre de la "réinterprétation" selon Herskovits-- elle ne paraît guère plus fondée que la précédente, l'une et l'autre ne correspondant en fait qu'à des choix idéologiques.

C'est tout au moins ce qu'il ressort des derniers travaux du GEREC (Groupe d'Etudes et de Recherches en Espace Créolophone, Université de Fort-de-France), où des anthropologues et linguistes antillais ont entrepris une recherche systématique sur l'histoire du créole antillais, telle qu'elle est attestée par les archives, selon la méthode employée par Chaudenson dans son étude du créole à la Réunion. Ils montrent tout d'abord que, d'après des textes émanant de chroniqueurs de l'époque, il semble que les créoles de Martinique et des Guadeloupe soient constitués dans leurs structures fondamentales dès 1670, c'est-à-dire à une date où les Européens étaient plus nombreux que les Africains --le renversement de majorité s'opérant au cours des années 1670-1680. Dans cette première forme, le créole serait donc largement nourri de la rencontre des divers français régionaux que parlaient alors les colons, le français normalisé que l'on connaît aujourd'hui n'existant pas encore au XVIIe siècle. Ces chercheurs en reviendraient-ils, pour autant, à la classique lecture européeniste du créole? Justement non, et c'est tout l'intérêt de leur démarche: ce que leurs travaux mettent en relief, c'est le fait que la situation d'esclavage joue comme creuset socio-linguistique. Le créole apparaît alors comme une langue vivante, qui ne cesse d'évoluer selon une dynamique perpétuellement en action.

C'est également en termes de creuset que j'ai personnellement défini la situation d'esclavage dans mes travaux sur la Guyane (cf. **La question créole**), pour montrer que, placés dans la double impossibilité de conserver pleinement une mémoire collective africaine, faute d'un support vécu suffisant, comme d'assimiler les valeurs des Blancs par trop liées à leur fonction de maîtres, les

esclaves créoles (nés en exil) ne peuvent que créer une culture nouvelle, repensant modèles africains et européens dans une dialectique du choix et de la contrainte, culture dont l'originalité apparaît clairement aux lendemains de l'émancipation.

L'intérêt des concepts de creuset, dynamique, dialectique, culture nouvelle..., qui, seuls, permettent de dépasser la contradiction européenité/africanité, n'empêche pas que l'on puisse utilement s'interroger sur la part africaine de tel ou tel trait culturel, mais à condition de ne pas tomber dans le piège d'une lecture exclusivement africaniste ou exclusivement européeniste, l'une et l'autre s'avérant, dans leur principe d'exclusion, plus mutilantes qu'éclairantes. En revanche, dans une perspective nouvelle, tendant à mettre en lumière l'aspect créateur de la culture créole par-delà la part respective de l'origine africaine et de l'influence européenne, s'ouvre tout un champ de recherches dont les résultats pourraient cesser d'alimenter la polémique pour se faire constructifs. Il s'en dessine d'ailleurs en ce sens, à propos de la magie qui est peut-être le domaine qui s'y prête le mieux dans la mesure où son syncrétisme est essentiellement de type cumulatif --juxtaposition des pratiques d'origine africaine et européenne, progressivement adaptées au milieu, c'est-à-dire créolisées.

Si l'on observe actuellement, dans le champ scientifique, des tentatives de dépassement de la contradiction européenité/africanité, ces tentatives n'ont pas d'équivalent immédiat au niveau des grandes idéologies motrices. L'opposition assimilation/négritude s'articule trop étroitement aux stratégies politiques et aux contraintes socio-économiques nées de la départementalisation, pour cesser d'être significative. Le problème de la connaissance de la réalité fondant l'identité est alors bousculé par l'urgence de la construction de cette identité, trop longtemps ajournée par le processus d'assimilation --qui se voulait porteur d'identité, mais française, et dont l'échec, sur ce plan, est de plus en plus largement perçu, notamment en situation de migration où le renvoi permanent au phénotype fait obstacle à l'intégration. La question n'est donc plus de savoir qui l'on est, mais comment constituer un sujet collectif.

Sans doute, tous ne se posent-ils pas cette question: beaucoup continuent à croire à la départementalisation. Mais d'autres n'y voient plus qu'une nouvelle forme de domination coloniale, et pour ceux-là, la lutte passe désormais par une négritude radicalisée, rejetant complètement tout ce qui pourrait relever de l'euroanéité. Dans une telle optique, il n'y a plus de dialectique possible: il s'agit de constituer le colonisateur en étranger absolu. Le moteur devient donc l'exclusion. Et en ce sens, on a là l'inversion de l'idéologie de l'assimilation qui, à son heure triomphante, tentait d'extirper l'africanité.

Si cette démarche implique une resaisie de la culture créole en termes de pure africanité, ou au moins d'essence africaine --comme dans le cas du créole, vu comme langue de structure africaine, avec un simple habillage français-- la lutte peut aussi être menée sur un autre terrain que celui de la culture. Tel est le cas à la Martinique, où l'histoire de l'esclavage est au coeur des débats.

S'insurgeant contre l'histoire officielle, imposée par le colonisateur, qui pendant longtemps a désigné le mouvement abolitionniste européen, et singulièrement l'action de Schoelcher, comme cause essentielle de l'émancipation, certains vont insister sur la résistance des esclaves, une résistance non plus seulement culturelle, mais totale. En mettant l'accent sur les révoltes répétées des esclaves au cours des premières décennies du XIXe siècle et sur les grandes émeutes du 22 mai 1848 qui ont précipité la mise en application de la loi abolissant l'esclavage, il devient alors possible d'ériger le groupe des esclaves en acteur principal de l'émancipation, expulsant du même coup --ou au moins le rejetant au second plan-- le personnage encombrant de Schoelcher, ce "libérateur" en qui le colonisateur trouvait trop aisément le rédempteur susceptible de le laver du péché d'esclavagisme. On tend aussi à valoriser les mouvements de marronnage, de sorte à faire du Nègre marron (esclave fugitif) non plus le "bandit" stigmatisé par les Blancs, mais un héros auquel on pourra s'identifier.

C'est donc la réhabilitation de l'esclave qui est ainsi visée, à partir d'une autre lecture de l'histoire d'où l'on

peut dès lors faire surgir les fondements de "la Nation martiniquaise". On notera toutefois la place de l'héroïsme dans cette démarche: qu'il s'agisse du héros collectif que constituent les esclaves en lutte, ou des héros individuels comme les Nègres marrons, cette place est particulièrement importante. Et à certains égards, on peut se demander si cette importance n'est pas aussi le signe de la persistance de l'intériorisation de la situation d'esclavage comme une sorte de faute originelle, que, seule, la production de héros pourrait alors racheter...

Si l'on comprend bien la logique d'une démarche qui tend à replacer le problème de l'identité dans un contexte colonial "classique" (expérimenté ailleurs), par l'expulsion de l'autre, constitué en ennemi extérieur, reste le problème de sa viabilité. A moins que de pouvoir prouver que la culture créole se caractérise par une africanité essentielle d'une part, que le rôle du colonisateur se réduit à celui d'opresseur étranger d'autre part, cette viabilité n'est pas évidente. Car si, à l'inverse, on peut montrer que la culture créole est d'abord une création, sans doute élaborée sur fond d'apport africain, mais en étant inscrite dans le creuset fondateur de l'esclavage et par conséquent médiatisée par le rapport au Blanc et à sa culture, alors l'expulsion de l'autre ne peut plus être que refoulement --stricte inversion de celui que provoquait le rejet de l'africanité dans la démarche assimilationniste-- et expose donc au risque du retour du refoulé.

Reste à savoir si la constitution du sujet collectif passe obligatoirement par la lutte contre l'autre expulsé, ou si une autre voie est envisageable, telle celle que pourrait ouvrir le dépassement de la contradiction européenne/africanité par l'affirmation de la créolité, c'est-à-dire d'une dualité assumée à travers une dialectique créatrice. Encore faudrait-il, pour ce faire, arriver à penser l'avenir dans d'autres termes que ceux dictés par les contraintes actuelles.

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- . R. Bastide, **Les Amériques noires**, Payot, 1967, Paris.
- . A. Césaire, **Cahiers d'un retour au pays natal**, réédition, Présence africaine, 1975, Paris.
- . A. Césaire, **Discours sur le colonialisme**, réédition, Présence africaine, 1973, Paris.
- . F. Frazier, **The Negro Family in the United States**, University of Chicago Press, 1939, Chicago.
- . G.E.R.E.C., **Espace créole**, revue publiée par le Centre Universitaire Antilles-Guyane, n°1 paru en 1976.
- . M.-J. Herskovits, **The myth of the negro past**, New York, Edition française sous le titre **L'héritage du Noir**, Présence africaine, 1966, Paris.
- . R.-P. Labat, **Nouveau voyage aux isles de l'Amérique, 1742**, Réédition Saint-Joseph (Martinique), Courtinard, 4 tomes, 1979.
- . J. Price-Mars, **Ainsi parla l'oncle**, Bibliothèque haïtienne, Port-au-Prince, 1928.

## L'IDENTITE CULTURELLE DES INTELLECTUELS AFRICAINS Projet de recherche

Eric Fassin

A l'origine de ce travail, la convergence de deux problématiques: la réflexion sur la notion d'ethnie en Afrique développée par des anthropologues dans le cadre de la F.R.A.N. ou du D.E.A. de Sciences Sociales venait prolonger une étude personnelle entreprise dans un domaine littéraire sur la définition d'une identité culturelle dans les textes poétiques anglais du XXe siècle.

Cette double approche, anthropologique mais aussi littéraire, explique les fondements théoriques de ce projet d'étude: tout d'abord, on envisagera l'identité culturelle non comme donnée, mais comme une construction; c'est ainsi qu'elle apparaît proprement comme "culturelle" —et non "naturelle". La définition de l'identité culturelle est donc bien un processus actif; afin de ne pas y retrouver le seul héritage d'un passé immémorial, on se propose d'en suivre l'évolution et les transformations dans la période récente, et en particulier depuis l'Indépendance pour ce qui concerne la Côte d'Ivoire. La perspective historique permet en effet de retracer une création.

Le singulier de l'expression ne doit pas pour autant faire croire à une unité de vue; il s'agit bien plutôt d'un enjeu commun, c'est-à-dire partagé. Discours d'union, la définition de l'identité culturelle est un facteur de divisions —suscitées autant que révélées. Pour ne pas succomber à l'illusion d'un communisme culturel, qui verrait dans l'identité l'émanation harmonieuse de la communauté unie dans sa totalité, on soulignera la complexité de cette définition, non pas modèle reconnu de tous, mais avec différents niveaux (ethnique ou national,

régional ou continental...) qui peuvent se superposer ou se heurter, et différentes conceptions (politique, religieuse; traditionaliste, moderniste) alliées ou rivales. On cherchera donc à retrouver dans l'identité culturelle les différences sociales.

C'est pourquoi une étude des intellectuels et de leur rôle dans la définition de l'identité culturelle se révélera nécessaire: leur vocation de porte-parole peut amener à les considérer comme la voix de la communauté dans son ensemble; ils n'en constituent pas moins un groupe social particulier, et c'est aussi, sinon surtout, en leur nom propre qu'ils parlent, alors même qu'ils prennent la parole au nom de tous et dans l'intérêt de tous. L'identité culturelle, c'est donc d'abord et avant tout le fait des intellectuels --particulièrement en Côte d'Ivoire, où par exemple le discours ethnique de certains intellectuels est fort de la faiblesse du discours nationaliste de la classe dirigeante. A son discours économique pragmatique, ils peuvent aisément répondre par un discours culturel parfois utopique. Les préoccupations culturelles permettent de dire en un langage non-politique des tensions à caractère politique: on pourra ici songer aux problèmes de l'ivoirisation.

Ce rôle des intellectuels les définit eux-mêmes en tant que tels; c'est ainsi qu'on comprendra le titre de ce projet: "l'identité culturelle des intellectuels africains", c'est bien sûr l'identité culturelle telle que la définissent en Afrique les intellectuels, mais c'est aussi l'identité sociale des intellectuels africains se définissant eux-mêmes par ce discours culturel. On ne saurait en effet éviter au seuil de ce travail la question élémentaire: que recouvre le terme d'intellectuels, et singulièrement en Afrique? Il serait sans doute absurde de prétendre définir **a priori** une catégorie sociale, dans l'ignorance totale des réalités ivoiriennes, soit qu'on parte d'une sélection arbitraire de critères théoriques, soit qu'on importe une compréhension de la réalité sociale française en calquant la définition sur cette expérience: une définition sociale spécifique passe par une connaissance empirique. En première approche, on pourra dire que la définition n'est donc pas le point de départ, mais l'aboutissement du travail; on ne peut que définir **a posteriori**.

On ne saurait pourtant abandonner là le problème, en confiant à un empirisme naïf la résolution des difficultés; sans vouloir définir dès à présent l'intellectuel par un niveau d'étude (lequel, d'ailleurs?) ou une profession (faudrait-il se limiter aux enseignants, ou inclure par exemple les journalistes?), sans se contenter d'une définition strictement objective (publications) ou purement subjective (le sentiment d'être un intellectuel), on pourra entreprendre une description "négative" (non pas ce qu'est un intellectuel, mais ce qu'il n'est pas): le définir par oppositions successives, c'est définir sa position sociale, afin d'esquisser une définition sociale de l'intellectuel.

Telle est donc l'hypothèse fondatrice de cette réflexion: avant l'Indépendance, on ne saurait évoquer les intellectuels comme groupe social à proprement parler; on pourrait plutôt reprendre le terme alors courant d'"évolués", que leur éducation opposait aux "incultes". Depuis l'Indépendance, plusieurs facteurs ont modifié la perspective: les intellectuels ont dû se définir par rapport à un pouvoir qui n'était plus celui de la colonisation, révélant ainsi les clivages qui divisaient les élites, oubliés ou mis de côté pour un temps, celui des luttes précédant l'Indépendance. Les intellectuels constituent dès lors un groupe social qui ne se fond plus simplement dans les élites. Cela, d'autant plus que le développement de l'Education, objectif prioritaire du gouvernement ivoirien, a multiplié le nombre des diplômés de manière spectaculaire. Ce dernier point n'a pas fait que multiplier le nombre des diplômés, mais aussi, et surtout depuis quelques années, le nombre des diplômés chômeurs. Ainsi, l'élargissement du groupe des intellectuels a correspondu avec une dévalorisation relative plus sensible encore que dans les pays occidentaux de leur statut.

Les intellectuels se définissent ainsi doublement, par leur appartenance aux élites africaines, mais aussi par leur éloignement du pouvoir; s'ils aspirent parfois à s'identifier au "peuple", c'est aussi qu'ils ne peuvent pas toujours s'identifier aux classes dirigeantes.

On se propose donc d'étudier cette situation apparue avec la crise dans toute sa netteté: pour comprendre les

définitions de l'identité culturelle, on s'attachera bien sûr d'abord à en cerner la cohérence; mais on ne pourra s'arrêter à cette compréhension interne: dans un premier temps, l'objectivation nous portera vers une interprétation politique, avant d'aborder dans un deuxième temps une compréhension sociologique. La signification du discours culturel se trouve ainsi rapportée en dernier recours à ses fondements sociaux.

L'interprétation politique s'impose en premier lieu: les définitions de l'identité culturelle ne se comprennent pas en dehors de leurs relations avec les conceptions des politiques de développement; elles impliquent toujours une appréciation des rapports avec l'Occident, mais aussi avec les pays ou cultures voisins. On se propose donc d'étudier la portée politique des problèmes culturels. On pourra ainsi dessiner la logique des rapports entre ces discours et ces pratiques: qu'on puisse y déceler la traduction, en actes ou en paroles, de ces définitions, voire des contradictions, dénotant des incompatibilités et même des oppositions, cette logique prend un sens politique. Le discours sur l'identité culturelle que tiennent les intellectuels ne se comprend pas indépendamment des pratiques de la classe politique en matière de développement.

C'est pourquoi on peut en second lieu s'interroger sur les fondements sociaux de cette logique: la logique politique des rapports entre les définitions de l'identité culturelle et les conceptions des politiques du développement peut être à son tour rapportée à la logique sociologique des rapports entre les intellectuels et la classe dirigeante. On peut ainsi ramener la relation entre discours et pratiques à ses conditions sociales de production. Si le politique se dit en termes culturels par opposition au langage économique du pouvoir, cette opposition renvoie à la composition sociale des élites ivoiriennes. La contradiction politique entre un discours culturel et une pratique économique "économisante" est fondée sociologiquement. La revendication d'identité culturelle fait pendant au choix politique de dépendance, alors que les intellectuels ne peuvent plus s'identifier aux classes dirigeantes, sans renoncer à leur appartenance aux élites.

On se propose d'analyser cette situation sociale ambiguë dans toute sa complexité: il serait en effet dangereux de ne retenir que la simple opposition décrite par ce schéma dichotomique. L'étude empirique montrerait sans doute la variété des situations réelles; on ne saurait considérer comme deux univers autonomes les intellectuels et la classe dirigeante, pas plus qu'on ne pourrait les appréhender comme des mondes homogènes. Les passages entre ces groupes existent, sans être accessibles à tous. On s'intéressera donc, en complément de la vision globale déjà esquissée, à la diversité des cas: on étudiera donc à la fois la situation des différents intellectuels dans le monde intellectuel, mais aussi leur place dans la société globale, pour parvenir à une double définition, interne et externe, de leur position sociale.

La définition interne renvoie à la position des intellectuels dans le monde intellectuel, telle qu'elle apparaît à travers des indices comme les diplômes ou les publications, et bien sûr la situation professionnelle: pour parler des intellectuels comme groupe social, on n'en oubliera pas les stratifications qui les divisent; les intellectuels n'échappent pas à une hiérarchie interne. Cette position interne au monde intellectuel n'est évidemment pas sans rapport avec la position externe qui caractérise les individus et non seulement le groupe dans son entier: les rapports qu'entretiennent les intellectuels avec les classes dirigeantes, mais aussi avec le reste de la société, par les jeux de la parenté, de l'alliance ou des relations sociales, qu'ils disposent d'un pouvoir économique ou qu'ils jouent un rôle économique par surcroît, qu'ils entretiennent des relations étroites avec des entreprises privées ou avec la haute administration, ces rapports définissent aussi la position sociale complexe et diversifiée des intellectuels.

On voit maintenant la problématique se dessiner dans son ensemble: il s'agit de rapporter les discours sur l'identité culturelle à leur contexte, en donnant au terme son acception la plus large. Tout d'abord en les mettant en relation avec le contexte politique dans son évolution récente: l'identité culturelle nous ramène au développement. Puis en rattachant ce couple de forces à son moteur

sociologique, c'est-à-dire aux tensions sociales qui obligent à poser la question de ce qu'on pourrait appeler le "contexte d'énonciation". Pour comprendre un discours sur l'identité culturelle, on se demandera qui le prononce, sans se contenter d'une définition générale (les intellectuels), mais en essayant d'approcher d'une description plus spécifique (quel intellectuel?).

Les questions permettant d'appréhender simultanément les intellectuels comme groupe et comme individus s'imposent dès lors: on pourra s'interroger sur l'origine, le parcours et la situation des intellectuels. Leur origine d'abord, essentielle dès lors qu'il s'agit d'un discours sur les racines culturelles: origine ethnique, régionale ou religieuse, bien sûr, mais aussi, et ce trait est souvent évacué des préoccupations des intellectuels s'il s'agit d'identité culturelle, origine sociale, car un passé culturel commun ne permet pas forcément à un fils de paysan de s'identifier à un fils de fonctionnaire. Le parcours peut également se révéler fort important pour interpréter les divergences dans les discours: parcours géographique et social, mais aussi, plus spécifiquement, universitaire, car le choix des filières et des établissements, en Côte d'Ivoire ou à l'étranger (et l'on ne manquera pas de noter que cette dernière catégorie regroupe des cas de figure tout à fait différents, que l'étudiant reste en Afrique, ou qu'il choisisse la France ou les Etats-Unis...), peut être significatif. On n'oubliera pas pour autant la situation actuelle, dont un seul exemple suffirait pour souligner l'importance: celui des intellectuels au chômage.

Cette enquête pourrait être centrée sur le milieu universitaire, sans pour autant, encore une fois, prétendre l'analyser hors de tout contexte, mais plutôt afin de délimiter un objet d'étude qu'il soit possible d'appréhender dans son entier. Ce milieu restreint permettrait de poser avec plus de précisions certaines questions. Tout d'abord, on l'a dit, parce que les cheminements universitaires indiquent déjà les clivages qui parcourent les élites, alors même qu'il est devenu impossible pour les classes dirigeantes de se dispenser d'une formation universitaire, sans pour autant que leur formation soit

identique à celle des intellectuels. Mais aussi parce que les savoirs idéologiques que transmet l'Université s'y trouvent également remis en cause: on y assiste à la confrontation de générations successives, étudiants et enseignants, ou même à l'intérieur du corps enseignant; c'est cette différenciation selon les générations que l'on souhaiterait ainsi appréhender, puisqu'elle permet en quelque sorte de projeter dans la synchronie l'évolution récente de la situation des intellectuels. Ce cadre d'enquête privilégié, d'autant qu'il est plus facile d'y recourir aux statistiques et autres documents existants, n'exclut évidemment pas la prospection dans d'autres directions, qu'il s'agisse d'autres établissements d'enseignement, ou qu'on songe à se tourner vers les milieux de l'édition, du journalisme, ou de la recherche. Il s'agit en fait de centrer le travail.

On ne pourra en effet manquer d'être confronté à des problèmes qui débordent largement les limites posées à l'origine de ce travail, puisqu'ils touchent directement à la définition d'une identité culturelle. Deux problèmes se posent avec une acuité particulière, bien qu'ils concernent des groupes d'une importance numérique et d'un statut qui interdisent la comparaison; il s'agit en effet des étrangers qui sont très nombreux en Côte d'Ivoire, immigrants d'origine africaine souvent confinés dans les travaux subalternes, en particulier dans l'agriculture, mais aussi coopérants occidentaux, moins nombreux mais paradoxalement plus visibles, ou du moins plus présents dans le discours sur l'identité culturelle chez les intellectuels. On s'étonne du relatif silence qui entoure les travailleurs immigrants en Côte d'Ivoire, si nombreux que l'on évite d'en publier les statistiques, comme pour éviter une prise de conscience; faut-il y voir un phénomène occulté? Si l'on regarde ensuite vers le haut, et non plus vers le bas, de l'échelle sociale, on est au contraire frappé de l'importance considérable accordée à la présence contestée des coopérants, à l'heure où l'on réduit leurs effectifs; il pourrait être intéressant de percevoir la réalité du phénomène, en suivant l'évolution des effectifs de coopérants selon les branches (littéraires/scientifiques, enseignants/techniques), selon la situation géographique

(Abidjan/brousse), selon la nationalité (l'influence du F.M.I. pourrait-elle se traduire dans une modification de la composition nationale des coopérants, et le recul de la France en Côte d'Ivoire se marquerait-il aussi par la place moins importante qu'y occupent ses coopérants?).

On le voit, le risque n'est pas de trop restreindre, mais de trop élargir le sujet d'enquête. C'est que parler de l'identité culturelle africaine, c'est aussi parler de l'identité sociale des intellectuels africains, dont les positions politiques face au développement les définissent par rapport à la classe dirigeante, en les amenant à se situer dans la société tout entière; un problème spécifique ne saurait donc être abordé sans une connaissance minimale du contexte général. C'est la préenquête qui permettra d'acquérir la familiarité nécessaire à la compréhension la plus élémentaire; elle supposera de ne pas exclure a priori des éléments jugés non-pertinents, avant de pouvoir décider en connaissance de cause de la définition plus stricte du sujet.

Dans les mois qui précéderont le départ pour le centre O.R.S.T.O.M. de Petit-Bassam, en février 1985, il sera déjà possible de commencer cette préenquête: par des lectures, par des contacts avec des Ivoiriens présents à Paris; mais aussi, bien sûr, en continuant de suivre des enseignements tels ceux de la F.R.A.N. ou en commençant l'apprentissage du Djoula. Sur place, le travail s'inscrirait dans celui d'une équipe. Il reposerait principalement dans un premier temps sur des interviews auprès d'étudiants, d'universitaires, d'écrivains, de journalistes, d'éditeurs, etc... Il ne suffirait pourtant pas de s'appuyer sur un nombre important de cas isolés. L'enquête se poursuivra alors par des questionnaires dont l'élaboration aura été rendue possible par le travail préalable, afin que la formulation des questions se révèle aussi féconde pour les indications que le taux de réponses le permettra. Enfin, les documents d'archives ou les textes publiés peuvent être fertiles en renseignements, et l'on pourra utiliser les statistiques disponibles; les médias pourront compléter les documents ainsi réunis.

Rappelons pour conclure la nature de ce texte: il s'agit véritablement d'un projet, conçu dans l'ignorance

totale des réalités ivoiriennes, à partir de connaissances essentiellement livresques et d'une réflexion toute théorique. Il ne saurait néanmoins être question de s'abstenir de toute hypothèse de travail préalable à la connaissance empirique; l'utilité des hypothèses avancées dans ce projet sera peut-être de se trouver démenties par l'expérience. Du moins auraient-elles ainsi, fût-ce négativement, contribué à cette recherche.



## LES REPRESENTATIONS ET L'IDENTITE COLLECTIVE AU CHILI

--après le coup d'Etat--

**Manuela Gumucio**

Mon travail de terrain dans le cadre de l'ORSTOM devant seulement commencer au cours de l'année 1986, cet exposé portera davantage sur l'articulation de notre approche théorique avec le rapport Autonomie et Dépendance, que sur des résultats. Il rendra compte en même temps de la recherche sur l'identité des exilés chiliens à Paris, qui est à l'origine de notre démarche actuelle.

De nombreux travaux réalisés au Chili et à l'étranger, au sujet de la domination sous le régime militaire, ont été orientés ces dernières années dans le sens des préoccupations de l'équipe Autonomie et Dépendance. Les grandes explications, d'ordre idéologique (Sécurité nationale), ou d'ordre économique (l'impérialisme), si elles pouvaient rendre compte facilement de l'avènement du coup d'état de 1973, se révélaient insuffisantes au fur et à mesure que la dictature opérait une profonde transformation de la société chilienne. En effet, le pouvoir de domination de la dictature n'était contesté dans la légitimité que par une faible minorité de la population. La politique néo-libérale du régime ne favorisant que les petits groupes financiers, on pouvait penser que la légitimité du pouvoir résidait davantage dans le domaine de l'idéal que du matériel. Divers phénomènes permettaient de penser aussi que la domination au Chili était --est toujours-- fondée en partie sur le consentement des dominés. Nul ne pouvait nier, bien entendu, le rôle joué par la violence dans ce consentement, mais les difficultés éprouvées par l'opposition, pour rendre la démocratie plus

attractive que la dictature --même dans les périodes d'affaiblissement du régime-- montrent bien la présence d'une autre force sociale qu'il faut à nos yeux aller chercher dans le domaine des représentations.

Pour Godelier (*La part idéale du réel*, Fayard, 1984), "... il ne reste qu'un moyen d'expliquer comment des individus et des groupes dominés peuvent consentir 'spontanément' à leur domination: il faut que celle-ci leur apparaisse comme un service que leur rendent les dominants, dont le pouvoir dès lors paraît si légitime qu'il semble aux dominés de leur devoir de servir ceux qui les servent. Il faut donc que dominants et dominés partagent les mêmes représentations pour que naisse la force la plus forte du pouvoir des uns sur les autres, le consentement reposant sur la reconnaissance des bienfaits, de la légitimité et de la nécessité de ce pouvoir".

Dans le cas chilien, le pouvoir militaire a été depuis le début légitimé au niveau du discours (principalement de celui de ses partisans) comme ayant sauvé le Chili de la dictature marxiste. La notion de service introduite par Godelier semble se vérifier dans ce cadre là. D'autre part, on pourrait se demander si cette représentation n'est pas aussi partagée d'une certaine manière par les opposants à la dictature, quand on voit qu'au niveau du discours ils considèrent le socialisme à jamais non viable pour le Chili --diagnostic dans lequel l'intervention militaire devient un *Deus ex machina* et preuve irréfutable.

Notre démarche actuelle tente d'aborder ce vaste domaine des forces sociales que sont les représentations de la réalité. "Boîte noire --selon Godelier-- à l'intérieur de laquelle la pensée doit pénétrer, si elle veut peser sur l'évolution de nos sociétés..."

Il s'agira donc pour nous de déceler le partage des représentations entre groupes qui se réclament d'idéologies opposées. Et c'est bien là que la notion d'autonomie acquiert une grande signification.

Notre recherche veut s'attacher à l'étude des représentations, leur accordant une certaine autonomie par rapport à l'idéologie. La vision de l'idéologie, comme fausse conscience, légitimation des intérêts des groupes, fait que les représentations deviennent pur effet idéolo-

gique. Pour nous l'important est d'analyser le discours sans "traverser l'épaisseur pour rejoindre ce qui demeure silencieusement en deça de lui mais le prendre dans toute son épaisseur" (Foucault). Notre objectif n'est pas de "démystifier" les images que nous analysons, mais plutôt d'en explorer l'agencement, de dégager les idéologies qui s'y manifestent et de repérer les stratégies qu'elles commandent.

En fait ce qui nous semble essentiel c'est de dégager les sens des représentations qu'on peut saisir dans un groupe social, dans une situation concrète, et de dégager, en conséquence, le rapport des représentations à l'idéologie comme étant des liens muables et complexes, non prédéterminés.

Notre recherche au Chili portera sur les représentations au sujet de l'identité nationale, lieu privilégié de production symbolique. L'analyse des processus de production des représentations et de leurs contenus trouvent là un terrain particulièrement riche.

## Les représentations sur l'identité et la domination

La problématique, au sujet de l'identité nationale ne prend une importance réelle qu'après le coup d'Etat de 1973. Jusque là, une série de stéréotypes et de clichés, que l'on trouve dans divers essais de voyageurs étrangers et d'écrivains, suffisaient à satisfaire le faible intérêt que soulevait la question.

L'image la plus répandue était celle de la non-existence d'une identité propre aux Chiliens et l'absence de particularités très définies. La vision des Chiliens comme étant les "anglais de l'Amérique latine" était sans doute la plus récurrente, car la plus séduisante. Les autres peuples latino-américains n'étaient pas considérés comme aussi développés du point de vue institutionnel, aussi homogènes du point de vue racial, aussi solides du point de vue de la démocratie. Une autre image assez diffusée représentait les Chiliens comme des "hommes gris", sans couleurs, discrets et effacés, "le néant".

La dictature transforme radicalement (et violemment) ce système. Elle désigne tout ce qu'il faut détruire dans la vie politique et parlementaire des cent dernières années, et institue des formes inédites dans les rapports sociaux. Le processus d'exclusion à travers l'exil, la prison et la mort des détenteurs d'une idéologie contraire au régime est sans doute la plus forte négation des certitudes au sujet des Chiliens. La base consensuelle sur laquelle reposait l'idée d'une identité implicite est brisée à partir du coup d'Etat.

Et c'est face à cette réalité nouvelle et étrange, que tous les groupes sociaux se voient obligés de produire un discours ordonnateur, capable de les rassurer. La place de l'identité devient alors fondamentale. Pour ceux qui opèrent l'exclusion, il s'agit d'éliminer les "mauvais Chiliens" et, de leur côté, les victimes ont du mal à reconnaître une identité avec leurs bourreaux. L'identité nationale est dès lors mise en question.

A Paris, les exilés confrontés à une autre culture, ont de ce phénomène une conscience privilégiée et représentent un groupe extrêmement fécond dans la production de discours identitaires. Cette population a été l'objet d'une recherche, à travers des entretiens non directifs réalisés entre 1981-1983, dans le cadre d'un Troisième Cycle, dont nous nous bornerons à exposer les grandes tendances observées.

Un travail permanent de construction et de déconstruction des appartenances nous montre que l'identité nationale prend la forme d'un processus dynamique. Ce processus est caractérisé par un double mouvement entre deux pôles: celui de l'identification avec l'altérité et celui de la différenciation. La construction de l'identité nationale n'atteint jamais un terme, dans la mesure où elle est toujours liée à la situation sociale des groupes et aux circonstances historiques. Voici quelques conclusions de cette recherche:

a) le refus de reconnaissance dans une collectivité nationale: les exilés produisent un discours de différenciation par rapport aux autres exilés d'une part, et par rapport aux Chiliens qui habitent le pays actuellement

d'autre part, sans distinguer les partisans des opposants du régime.

b) "l'autre", représenté par le Français, fait aussi l'objet de nombreuses représentations dans le sens de la non-identification. Ces représentations sont marquées par l'image que les Français ont des exilés: images de victimes, d'anciens combattants, etc... et ceci est vécu, au niveau du discours, comme une négation de ce que les exilés croient être leur véritable identité.

c) ayant accepté l'existence d'une forte identité nationale dans le passé (pôle d'identification) et de fusion dans le groupe, nous observons aujourd'hui, chez les exilés, une forte revendication de soi et du privé. Ils se définissent comme étant un "no man's land" culturel. Le référent du passé (l'idéologie révolutionnaire et le socialisme) est considéré au niveau du discours comme le temps du "mythe", le lieu d'idées utopiques, sans aucune possibilité de réalité. Ces représentations vont même jusqu'à exprimer qu'être Chilien, c'est être de droite: avoir été de gauche, c'était déjà être un étranger.

d) le discours des exilés permet presque de tracer un portrait de l'identité chilienne. Les traits dévalorisants prédominent et souvent ce qu'ils considèrent comme les mauvaises qualités des Chiliens, existait déjà avant la dictature. Celle-ci n'aurait fait que révéler ce qui était latent.

Ces conclusions, présentées ici de manière fragmentaire, laissent apparaître les nombreux conflits d'identité dans l'imaginaire des exilés. A l'heure actuelle, le problème du retour au Chili relance une production intense autour de ce thème. Les rapports de ces représentations avec les idéologies en présence dans la réalité chilienne nous semble difficile à développer dans ce bref compte-rendu. Néanmoins, nous pouvons signaler que le processus de désagrégation idéologique observé chez les exilés se rapproche d'un des objectifs principaux de la junte, celui de l'exclusion à jamais de la gauche de la vie politique et sociale du pays. Ce phénomène ouvre un champ de réflexions autour de l'idée des représentations partagées entre dominants et dominés.

Finally nous considérons la recherche sur le terrain au Chili comme la poursuite de cette étude réalisée en France au sujet des exilés; l'une et l'autre nous apparaissant comme les deux hémisphères d'un tout: les Chiliens sous l'autoritarisme.

### Notre démarche actuelle

L'image des exilés est le produit d'une catégorie sociale déterminée: l'élite dirigeante intellectuelle. Le discours des exilés a bien évidemment un référent dans le discours des autres Chiliens et plus particulièrement des partisans de la dictature. Notre recherche à présent voudrait aborder cet autre secteur social.

Divers paradoxes marquent à première vue le discours de cette population:

- le plus fondamental, est celui de considérer la dictature comme les ayant sauvés d'une dictature;

- l'opposition à l'Unité Populaire a été marquée par le refus au changement. Et pourtant, le régime militaire est le plus "révolutionnaire" de l'histoire du Chili dans le sens du changement des structures, de tout l'ordre de la vie sociale.

L'explication de ces paradoxes pourrait trouver rapidement une réponse dans les intérêts économiques de la classe dominante. Cependant, la base sociale de la dictature s'étendait bien au-delà de l'oligarchie chilienne. C'est pourquoi il s'avère nécessaire d'étudier dans toute sa complexité la vision de soi et de l'identité de ce groupe social antagonique à celui des exilés.

Aucune recherche ne s'est mise à l'écoute de la construction discursive de cette population autour de thèmes tels que:

- Quelles sont les images de soi et de la nation que l'Unité Populaire leur renvoyait et qui sont apparues, à un moment donné, comme étant si menaçantes? (au point de justifier le recours à l'extrême violence).

- Comment conçoivent-ils la liberté, la démocratie?
- Comment la réalité de ces dix dernières années (disparition, impunités, tortures, etc...) trouve-t-elle son ordre et à travers quelles représentations?
- Quelles sont les dimensions affectives sur lesquelles s'appuie la perpétuation de la dictature?



## POUR UNE APPROCHE HISTORIQUE ET COMPARATIVE

Marc-H. Piau

### Recherches Africanistes: la formation de l'Etat

Si l'on s'en tient à une conception organiciste des sociétés, et c'est un chemin sur lequel risque de conduire la tentation d'une seule Histoire, aussi bien que la réduction juriste à quoi renvoie la description des institutions dans ce qui serait leur règle, les contradictions constantes de l'information ne sont pas résolues par la seule critique des sources en termes de validité des connaissances. Ces contradictions non résolues risquent d'entraîner à la schématisation d'un système théorique dont l'application serait sans cesse contredite par la réalité.

Par contre, la critique des sources renvoie à l'appartenance sociale des informateurs; les variantes et les contradictions ne paraissent plus tellement comme des inconstances de la mémoire ou des degrés différents dans l'ordre de la connaissance et de la compréhension des faits mais renvoient, et très précisément, aux perspectives différentes qu'ont sur leur propre société les différents groupes sociaux qui la constituent. Les contradictions dans l'ordre des faits ou dans la définition et l'appréciation des rôles et des fonctions des institutions mêmes, s'éclairent alors singulièrement. Elles expriment les intérêts contradictoires et les luttes réelles qui opposent à l'intérieur d'un même ensemble, les éléments qui ne sont pas seulement intégrés dans un système de complémentarités fonctionnelles, mais aussi et peut-être surtout, ordonnés dans un système de contraintes où l'économie des rapports de force prend appui sur la force des rapports économiques et sur la nature des échanges.

Dans cette perspective, au lieu de tenter une reconstitution de l'histoire fidèle à une chronologie linéaire pour l'ensemble du pays mawri et pour l'ensemble du Kabi, plutôt que de m'essayer à l'esquisse d'un tableau ordonné des institutions, j'ai essayé de regrouper les éléments formant les différentes histoires et les différentes images de la société qu'en ont les "sous-cultures" qu'elle englobe.

Les contradictions apparues au niveau des données recueillies renvoient à des différences relatives à la conception du fonctionnement de la société et, dans les cas qui m'ont occupé, de l'Etat: elles sont significatives de conflits et d'antagonismes agissant entre des groupes sociaux menés par des stratégies particulières révélatrices d'intérêts spécifiques. La reconnaissance de ces perspectives divergentes et même antagonistes, permet de rendre compte des formes réelles de la dynamique sociale et historique qu'il ne suffit plus de constater mais dont il faut démonter les mécanismes au travers des oppositions qui les animent. C'est ainsi qu'en pays mawri, la sacralité du pouvoir renvoie à une vision totalisante de la société de la part des détenteurs de l'autorité "politique"; elle est contredite aussi bien par la réalité d'une pratique où se mesuraient des rapports de force concrets que par le refus que lui opposent les éléments originels de la société: ces derniers, chasseurs, "maîtres de la terre", détenteurs des cultes liés aux forces et aux formes de la Nature, fondent au contraire en eux-mêmes la légitimité provisoire du souverain. A son tour, ce dernier essaye de récupérer à son profit les pouvoirs des prêtres animistes à travers l'identification symbolique de la souveraineté à la société globale ("La personne du pouvoir ou la souveraineté du souverain", 1973). Il devient donc nécessaire, après avoir tenté l'inventaire et l'analyse des concepts et des catégories utilisés par la société elle-même, de ne pas réifier les classements qu'ils définissent. Au-delà des statuts sociaux (ce qui ne veut pas dire sans rapports avec eux), les conditions réelles et le vécu des relations impliquent d'autres modes de classification et d'identification des groupes sociaux tels qu'ils se définissent eux-mêmes.

2011/01/20  
2011/01/20  
2011/01/20

Sans doute y a-t-il des lignages et des clans, des hommes libres et des captifs, des cadets et des aînés, un langage de la parenté servant de modèle à l'expression des rapports sociaux, des interdits définissant et rappelant des dépendances, mais encore ne faut-il pas se laisser abuser et sous prétexte que certaines fonctions du pouvoir ou certains titres sont réservés à certaines catégories telles que les captifs, ignorer de véritables clivages sociaux opposant par exemple les "riches" et les "pauvres", les dirigeants aux dirigés, et qui passent horizontalement au travers des identifications sociales maintenues par l'idéologie locale fixant, et toujours par exemple, une opposition distinctive entre l'ensemble des captifs et l'ensemble des hommes libres ("Les captifs du pouvoir et le pouvoir des captifs", 1975).

L'utilisation des concepts appliqués aux sociétés industrielles où se distinguent plus clairement les niveaux, les groupes et les classes sociales, théoriquement débarrassés des définitions statutaires, pourrait sans doute, à la condition expresse, nécessaire, d'avoir au préalable dégagé ce que la société étudiée exprime d'elle-même dans ses propres termes, permettre d'atteindre des relations effectives entretenues entre les différents niveaux structurels. Des facteurs déterminants pourraient ainsi apparaître, non pas à l'intérieur d'une causalité mécanique invariable, mais dans leurs relations dialectiques et à travers les contradictions qui entraînent des renversements de leur ordonnancement. De la même façon et comme par un choc en retour pourrait être opérée la critique de ces concepts dont l'apparente scientificité n'est peut-être qu'un masquage supplémentaire au dévoilement de notre propre société.

En ce qui concerne notre projet, les rapports entre le Pouvoir et les idéologies qui l'expriment et dont il se sert ou qui le mettent en question, la relation entre sa pratique et sa théorie, ne seront élucidés qu'au travers de cette confrontation où des concepts élaborés à partir d'autres expériences questionneront ceux forgés par les sociétés étudiées pour interpréter et justifier les formes sociales déterminées par le mode et les rapports de

production à un moment donné de l'histoire. Dans les deux sociétés que j'ai eu l'occasion d'étudier, Mawri et Kabi, où le mode de production lignager et tributaire domine sur la base d'une communauté inégalitaire, le pouvoir pratique passe du domaine lignager dans son expression religieuse à celui de la société globale dont l'expression est avant tout politique, bien qu'entraînant avec elle l'ensemble des représentations religieuses qui permettent la sacralisation du souverain et par là de l'ordre établi. On s'aperçoit assez vite du masquage idéologique qu'opère la présentation classique des formes différenciées des Pouvoir dans la distinction fallacieuse du religieux et du politique.

Lorsqu'on y regarde d'un peu près, il est possible d'apercevoir qu'au travers du compte-rendu analytique fait par l'ethnologue des théories du Pouvoir dans les sociétés qu'il étudie, se glisse constamment l'idée de Pouvoir comme nécessité qui implique l'évidente confusion entre le **domaine du Politique** et les **stratégies d'accès au Pouvoir**, ou plutôt d'accaparement du Pouvoir et des moyens de décision. La distinction entre ce qui serait deux pouvoirs et éventuellement antagonistes, renvoie non pas à une pseudo-différence de nature, mais à des conditions socio-historiques différentes et notamment au passage des sociétés segmentaires aux sociétés complexes.

Ainsi, malgré les tentatives faites pour dépasser les catégories qu'utilise une société pour organiser sa théorie du Pouvoir et des institutions politiques, l'ethnologue n'opère qu'une traduction dans sa propre langue et "scientifise" de pseudo-concepts dont les fondements sont d'autant moins éclairés que leur critique révélerait leurs fonctions justificatrices de notre propre représentation sociale. Le maintien de la "séparation des pouvoirs" par l'analyse ethnologique n'est en réalité que le reflet de l'idéologie occidentale qui masque la cohérence dans nos propres sociétés des différentes stratégies d'accaparement du Pouvoir et des moyens de production, de décision, d'information, quel qu'en soit le groupe social ou la classe bénéficiaire.

**Le Pouvoir n'est pas un a priori sans fondement et sa gènèse signifie seulement une des voies possibles à toute**

**organisation sociale.** Son existence dans nos propres sociétés tend à lui conférer le statut d'une catégorie éternelle et absolue de l'entendement humain, révélant ainsi l'irrépressible tendance à l'interprétation évolutionniste qui magnifie notre propre entendement au-delà des critiques formulées par nous-mêmes sur nos propres formes sociales. A force de chercher les fondements de la légitimité du Pouvoir, nous avons fini par oublier que le Pouvoir est avant tout illégitime: généralement produit d'un coup de force, son examen enferme dans ce qui le constitue, évacuant l'objet de son exercice dont l'existence préalable est renvoyée dans les ordres parents du rêve, de l'utopie ou de l'anhistorique.

Les conditions d'émergence du Pouvoir et les différentes formes de son exercice, les groupes qui l'incarnent, l'exercent, identifiant à leur profit l'ordre instauré, n'épuisent pas le champ de l'exploration. On ne peut qu'être entraîné à l'analyse de ce concept à travers les mécanismes pratiques qui en autorisent l'émergence: alors doit être posée la question préalable du non-pouvoir ("Le miel du pouvoir et le couteau du sacrifice", 1976).

On a jusqu'alors posé et questionné la différenciation progressive des fonctions politiques, opérant ainsi une réduction de la notion de pouvoir aux formes plus ou moins définies de l'expression politique. Cette différenciation reconnue tenait pour acquise l'existence d'une domination potentielle ou d'un pouvoir, partagé ou non. N'était pas posée la question de la possibilité de sociétés où le pouvoir n'existerait pas. Sociétés où une équivalence reconnue des tâches et des fonctions ainsi qu'une permutation possible et de façon permanente des individus rendraient sans objet la conception même de Pouvoir. Il ne s'agit pas là seulement d'une tentative pour retrouver d'éventuelles formes "archaïques" de disposition sociale d'un mode de production égalitaire. Ce serait alors se contenter d'une hypothétique recherche des sources aux relents également évolutionnistes. En réalité il s'agit de rechercher les conditions nécessaires et suffisantes à l'existence de sociétés où l'échange économique et social ainsi que le mode de production et de reproduction définissent des rapports symétriques égalitaires. Dans cette

perspective, le Pouvoir n'est pas nécessairement pris ou à prendre, il n'est peut-être même pas concevable.

La hiérarchisation et la centralisation ne sont pas seulement un aboutissement mais aussi le résultat d'une négation destructrice. **Passer de l'analyse de ce qui conduit à l'Etat, à l'analyse de ce que l'Etat a détruit ou étouffé**, permet de lever l'hypothèque d'une aliénation idéologique où le chercheur reproduit dans son approche les déterminations mêmes de l'objet soumis à la critique.

Un certain déterminisme social remplace souvent le dévoilement des mouvements dialectiques de l'histoire. Dans ce cas, la négation posée, disparaît à jamais ce qui est nié au profit de ce qui est mis en place, c'est-à-dire les inégalités nécessaires au démarrage de l'exploitation et à la formation de classes sociales antagonistes. L'histoire n'est plus alors que l'illustration d'un schéma de développement structurel qu'elle ne sert qu'à justifier.

En réalité une approche historique, situant dans la mesure du possible les conditions concrètes du passage d'une formation sociale à une autre et rendant compte des différentes réponses possibles en fonction des conditions matérielles et historiques, permet à travers l'étude comparée des sociétés la critique positive des concepts utilisés. Par là même il devient possible de rendre compte, à travers les persistances de formations anciennes dans les formations contemporaines, d'éclairer le sens des contradictions reconnues.

On peut élaborer pour les sociétés africaines d'autres perspectives que celle d'une intégration dépendante dans notre propre histoire, c'est-à-dire dans notre système d'exploitation économique. En ce sens, l'anthropologie politique n'est plus une recherche curieuse du passé ou une reconnaissance purement intellectuelle de l'Autre, ce n'est plus seulement le développement de la connaissance qui est en cause. Au lieu de séparer les sociétés qu'elle étudie, du contexte contemporain, elle permet de situer les raisons de leur état actuel par rapport aux pressions, utilisations, destructions ou mises en réserve qu'opèrent sur elles les sociétés universellement dominantes, les nôtres.

Ces orientations et l'implication évidente d'un renou-

vement des conditions de la recherche, aussi bien que de la diffusion de ses résultats, circonscrivent l'ensemble des activités poursuivies aussi bien dans leur forme que dans leur contenu. S'il devient clair qu'aucune recherche ne se situe dans un domaine sans conséquence, il faut alors non seulement consentir l'effort d'élargir les moyens en s'orientant vers la recherche collective et, à tout le moins, la mise en commun critique des travaux, mais aussi tenter d'atteindre les moyens d'une diffusion pratique des connaissances acquises qui en permettent la plus large utilisation.

Le discours scientifique a trop longtemps été réservé pour que ne soit pas mise en question cette préservation complice de certaines formes de domination. La diffusion et l'accès le plus large possible aux résultats pour un vaste public n'est pas une simple entreprise de vulgarisation démagogique: c'est un instrument mis à la disposition de ce public pour saisir la situation comme une détermination particulière de l'histoire et non comme un donné universel dont chaque individu pourrait et devrait s'accommoder à sa propre manière. Le chercheur doit rendre compte de son entreprise dans le cadre de sa propre société dont il exprime, de façon critique ou non, la visée sur les autres; de même il doit être susceptible de fournir aux principaux intéressés, les peuples auprès desquels il poursuit ses recherches, des instruments utilisables pour la compréhension de leur propre univers dans son rapport avec le nôtre.

Les recherches entreprises en pays mawri (Niger) puis au Kabi (Nord Nigéria) et qui portaient d'une analyse du pouvoir et de ses stratégies, se sont poursuivies par l'approfondissement des problèmes relatifs à l'établissement de l'Etat hawsa du Kabi et les conditions de formation des forces sociales capables d'en assumer le contrôle. Les conditions socio-historiques de l'émergence de l'Etat du Kabi, né d'une véritable révolution sociale, introduisent dans la trame apparemment fixe de la distribution du pouvoir, une flexibilité fondamentale où prime en définitive le jeu des oppositions entre groupes sociaux.

Au-delà de la permanence trompeuse d'une organisation politique définie par le schéma nominaliste des titres,

des fonctions et de leurs relations (même lorsque ce schéma inclut l'orientation de changements possibles), il s'agit de mettre à jour, entre la réduction structurale et la diversité inorganique d'une simple description, les rapports sociaux dominants à l'intérieur d'une formation sociale où coexistent plusieurs types de ces rapports ("L'assise du souverain", à paraître).

L'organisation, la gestion et la préservation du pouvoir définissent dans une société un ensemble de rapports dont les règles de fonctionnement, explicites ou masquées, maintiennent et révèlent les conditions d'exercice de ce pouvoir.

Le Kabi, et sans doute est-ce le cas de nombreuses formes premières de domination centralisée, était un système ambigu de gestion et d'administration politique. L'alliance matrimoniale, les rapports de subordination individuelle, l'allégeance personnelle et révocable au souverain et la dépendance de groupe, la règle du système de parenté et les rapports de force, la désignation et l'hérédité des détenteurs de fonctions, les spécialisations ethnico-professionnelles et certaines formes de mobilité sociale, s'y mêlaient en rapports multivoques. Dans ce contexte, la force militaire était un élément déterminant pour la permanence et/ou l'extension du pouvoir.

La guerre était au centre de l'organisation politique et ses fonctions aussi bien que ses risques et contre-coups définissaient la forme même de l'Etat et la position du groupe dominant. On peut peut-être même penser que les formes et objectifs de guerre d'une société sont un critère décisif et distinctif des formations sociales et qui permettraient d'aller au-delà de la séparation vermoulue et insuffisante entre sociétés avec ou sans Etat ("Le pouvoir de la guerre", en préparation).

## Etude comparative entre les milieux ruraux africains et les milieux ruraux français en zone périphérique

Après un certain nombre d'années de recherche en Afrique et une confrontation permanente avec des chercheurs opérant dans d'autres régions du monde, il est apparu qu'un certain nombre de situations semblables mettaient en oeuvre des mécanismes comparables de résolution. Cependant il a paru évident que les divisions socio-géographiques et géo-politiques de la recherche mettaient en dehors de nos perspectives et donc d'un avancement dans la connaissance de ces mécanismes, tout un ensemble de zones situées à l'intérieur des pays développés; dans le cadre des unités politiques modernes et contemporaines, des zones se trouvaient, par rapport aux instances nationales déterminantes et dirigeantes, dans des situations de dépendance périphériques qui leur ont imposé et leur imposent encore des conditions de transformation fort semblables à celles des pays "en voie de développement". A l'intérieur de nos pays industrialisés, on parle de zones "deshéritées" comme naguère on parlait de pays "sous-développés". L'aménagement du territoire a peut-être beaucoup à voir avec les différentes instances internationales et nationales de développement: en tout état de cause on n'y remet guère en question l'ordre économique prépondérant dont les nécessités abstraites ont souvent l'air de coïncider avec les intérêts des classes dominantes sans que la "concertation" reprenne réellement en compte les intérêts, les besoins, les perspectives des sociétés locales.

Ayant eu l'occasion depuis un certain nombre d'années d'avoir d'assez nombreux contacts avec des milieux ruraux et urbains du Languedoc, il a semblé qu'en effet des phénomènes d'apparence semblable à ceux simultanément observés en Afrique s'y déroulaient.

Après quelques discussions et en ayant opéré quelques enquêtes pilotes, il est donc apparu de la plus grande importance de mettre en pratique l'expérience africaine dans un milieu différent mais où certains accès privilégiés étaient d'ores et déjà acquis. Constatant l'accélération au cours des dix dernières années d'un véritable processus

d'expulsion paysanne, il a semblé que l'économie agricole européenne grâce à son invraisemblable complexité et surtout à l'inaccessibilité de ses instances de décision pour la majorité des populations concernées, agissait à l'instar des grands cataclysmes naturels généralement réservés aux régions dont les populations sont les plus démunies: famines, sécheresses, inondations, tremblements de terre s'associent au jeu mystérieux des cours mondiaux pour le prix des matières premières et y jouent un rôle fort comparable à celui du Marché Commun qui, en Europe, désorganise systématiquement l'économie paysanne. Les sociétés rurales sont intégrées de force et au prix de leur totale destruction dans une économie générale dont les échanges n'ont plus rien à voir avec les réalités concrètes de la production et par conséquent nient absolument la réalité humaine.

De la même façon dont jusqu'à présent nous avons tenté de rendre compte en Afrique de ce qu'étaient dans leurs différences les sociétés pré-coloniales et de chercher ce qui en avait été détruit, parfois préservé, souvent transformé au fur et à mesure de l'extension sur elles de l'occupation coloniale et de l'économie capitaliste, il nous paraît souhaitable et urgent d'entreprendre ici des études du même ordre et qui viseraient à remettre sur un autre pied les visions un peu simplistes sur la "désertification des campagnes" et autres "résistances paysannes au changement".

Dans la situation française où notamment le rôle de l'Etat est très spécifique par rapport aux autres situations européennes, le centralisme politique, administratif et culturel a joué un rôle particulier dans la stratégie générale du développement national pour diluer les orientations régionalistes et concentrer les moyens de production. Ce rôle est d'ailleurs un des lieux des actuelles contradictions internes à la formation sociale française pour laquelle la décentralisation est un moyen nécessaire en même temps que l'un des dangers principaux.

Les mécanismes mis en oeuvre au cours des diverses révolutions industrielles ont opéré une ponction grandissante sur le paysannat. L'ensemble des nécessités exté-

rieures à l'économie locale a tellement pesé sur les sociétés productrices qu'elles ont été persuadées de l'impossibilité **interne** de leur survie. La pauvreté, l'incapacité, l'arriération mentale et tout simplement l'absence de toute ressource locale leur étaient progressivement **imposées** comme des évidences insurmontables autrement que par l'abandon définitif de l'ancienne culture, de la langue régionale et des anciens modes d'existence au profit d'une culture industrielle développant un salariat généralisé dans le contexte de la société nationale. Dans une période transitoire et pour des régions dont le sort n'était pas encore réglé, la sous-traitance de certaines phases de la production était concédée à de petites exploitations théoriquement indépendantes mais en réalité définitivement inféodées aux grandes sociétés de produits agricoles et laitiers. En même temps le remembrement des terres et l'aménagement du territoire préparaient un vaste et définitif remaniement de la configuration française: spécialisation à outrance de certaines régions rapidement industrialisées et dont l'exemple faisait tomber l'ensemble de la paysannerie dans le panneau de la mécanisation tous azimuts. L'Etat, sous la forme apparemment neutre des investissements logistiques, intervenait activement dans l'organisation des rapports régionaux intégrés, formulant ainsi les moyens d'une gestion orientée principalement vers le développement industriel de l'agriculture et l'exploitation touristique des zones abandonnées. D'une façon générale le maintien systématique de la notion de "paysan" masquait les différences plus que notables et cependant étouffées par les organisations professionnelles et syndicales; en réalité s'opéraient des mutations graves, souvent irréversibles et dont l'intérêt n'était pas toujours l'intérêt général et rarement l'intérêt des sociétés locales.

Face à la situation d'impasse que de nombreux paysans nous ont paru ressentir et exprimer, il nous a semblé possible d'opérer une analyse générale en reprenant le processus dans son déroulement historique. Cela permettrait, comme nous l'avons déjà tenté avec des résultats encourageants en Afrique, de briser l'emprise d'un pseudo-déterminisme qui tente sans jamais désespérer de faire de la situation actuelle l'aboutissement nécessaire

de toutes les situations antérieures dont elle serait en quelque sorte la résultante progressiste! Il serait aussi possible en cherchant dans l'histoire villageoise du Languedoc aussi bien qu'en examinant les différentes formes contemporaines de **résistance** à la destruction des sociétés et productions locales, d'aborder la constitution de solutions alternatives aux changements imposés.

Nos investigations principales ont pour premier objectif de reconstituer les micro-histoires des sociétés des Basses-Cévennes en recourant à la réappréciation d'une tradition orale. En même temps doit s'opérer une mise à jour des productions inventives qui ont permis à ces **sociétés de vallée** d'y vivre bien pendant des siècles où les dominations extérieures n'ont pas eu l'impératif besoin de les déloger d'elles-mêmes.

Un **savoir populaire** constitué au cours des siècles est en train de se perdre et forme un pan considérable de notre culture, occulté délibérément et progressivement détruit par la destruction même de son champ d'application.

La plupart des habitants de ces zones "deshéritées", dépossédées de leur mode d'existence, dévalorisées socialement et économiquement, chassées de leur propre culture réduite en cartes postales et en danses folkloriques, sont alors poussés hors d'eux-mêmes et l'émigration devient une nécessité tellement apparente qu'elle a semblé quelque temps non seulement souhaitable mais souhaitée par ceux-là mêmes qui en étaient les victimes. Désormais on peut assister en dépit de toutes les pressions à l'amorce d'un mouvement inverse: les jeunes paysans réalisent et commencent à affirmer qu'ils veulent "vivre et travailler au pays". Mieux même une certaine immigration s'opère, drainant vers un mode de vie décrié il y a peu, de jeunes citadins rebutés par l'existence désintégrée et sérielle des cités-dortoirs, des cités-usines, des cités-plaisirs. Lassés d'être devenus des outils que l'on entretient au moindre frais, ils tentent de retrouver des formes autonomes d'existence et de subsistance. Des **utopies sont en marche**, dont l'issue est incertaine mais qui tentent de relever le défi de la société industrielle dont les promoteurs et les bénéficiaires principaux commencent eux-mêmes à s'effrayer.

**BIBLIOGRAPHIE RECENTE**  
**DES PRINCIPALES PUBLICATIONS DES MEMBRES DE L'EQUIPE**

**B. Schlemmer**

- . "Le Menabe, histoire d'une colonisation", ORSTOM, 1983, 266 p.
- . "La domination royale au Menabe. Détournement colonial, survivance et décomposition", in **Les Souverains de Madagascar**, Karthala, 1984, pp. 391-408.

**A paraître**

- . "La colonisation des royaumes Sakalava. Logique de domination et logique d'exploitation", in **Actes du Séminaire international sur l'impérialisme moderne et l'Afrique, de la conférence de Berlin à la première guerre mondiale**, Abidjan, 1984.
- . "Questions à propos des immigrations betsileo dans l'ouest malgache", in **Omalysy Anio, n° spécial, Actes du colloque international d'histoire malagasy**, Fianarantsoa, 1985.
- . "Les royaumes Sakalava et la colonisation; hypothèses pour une recherche comparative", in **ouvrage collectif d'hommage à Balandier**.
- . "Les mal-logés à Tahiti", in **Papeete, problèmes de croissance urbaine**, ORSTOM, coll. T.D.
- . "Formes de la délinquance en Polynésie", in **ibid.**

- "Tahitiens des villes. Conditions socio-économiques et familiales des ménages populaires nouvellement indemnisés", in *ibid.*

### J.-P. Chauveau

- "Bodiba en Côte d'Ivoire. Du terroir à l'Etat: petite production paysanne et salariat agricole dans un village gban" (avec Richard Jacques), in **Atlas des structures agraires au Sud du Sahara**. ORSTOM-EHESS, 1983.
- "La pêche piroguière sénégalaise: les leçons de l'histoire", in **Mer, n° spécial "Les ambitions maritimes du Sénégal"**, automne 1984, pp. 9-15.
- "Mise en valeur coloniale et 'développement'. Perspectives historiques sur deux exemples ouest-africains", in **Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire**, CIFACE-KARTHALA, pp. 143-166, 1985.
- "Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire" (avec J.-P. Dozon), in **Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines, n° spécial Anthropologie et histoire**, vol. XXI. n°1, 1985, pp. 63-80.

### A paraître

- "L'économie de plantation villageoise caféière et cacao-yère en Côte d'Ivoire: les leçons de l'histoire", in **Actes du séminaire d'économie rurale du GERDAT**, Montpellier, 1984.
- "Le fer, l'outil et la monnaie". **Cahiers ORSTOM, Sciences humaines**, vol. XX. n° 3-4, 1984.

## **F. Verdeaux**

- . "Un équilibre ancestral compromis" in **Actuel Développement**, n°66, Mai-Juin 1985.
- . **Mamy lagune**, Film 16mm couleur 30mn, production Orstom, 1984.

## **A paraître**

- . **L'Aïzi Pluriel**. "Un archipel ethnique lagunaire de Côte d'Ivoire", Orstom, Karthala, 300 p. environ.
- . "Du pouvoir des génies au savoir scientifique: processus de désappropriation des lagunes ivoiriennes", in **Cahiers d'études africaines**, n° spécial **Ecologie et Histoire**.

## **J.-P. Dozon**

- . "Rapport introductif aux journées d'études" in **Enjeux fonciers en Afrique Noire**, Karthala, 1983.
- . "Epistémologie du 'foncier' dans le cadre des économies de plantations ivoiriennes", in *ibid.*
- . "Les Bété: une création coloniale", in **Au coeur de l'ethnie, Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique**, La Découverte, pp. 49-85, 1985.
- . **La société Bété, histoire d'une "ethnie" de Côte d'Ivoire**, ORSTOM-KARTHALA, 367 p., 1985.
- . **L'opération de rénovation de la caféière et de la cacaoyère togolaise** (avec G. Pontié), pp. 67-80, 1985.
- . "Bilan d'une expérience rizicole en Côte d'Ivoire", pp. 131-142, in **Paysans, experts et chercheurs en Afrique Noire**, CIFACE-KARTHALA, 1985.

- "Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire" (avec J.-P. Chauveau), in **Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines**, n° "Anthropologie et Histoire", vol. XXI. n°1, 1985, pp. 63-80.

#### **A paraître**

- "Le monde africain contemporain", in **Histoire de la famille**, A. Colin.

#### **J.-F. Baré**

- "Remarques sur le vocabulaire monarchique sakalava du Nord", in **Les souverains de Madagascar**, Karthala, pp. 153-173, 1984.
- "Fantômes de la violence: énigmes tahitiennes", in **Etudes Rurales**, n° 95-96, juillet-décembre, pp. 23-46, 1984.
- **Le malentendu pacifique**, Hachette, coll. Histoire des gens, 280 p., 1985.
- "Les conversions tahitiennes au protestantisme comme malentendu productif, 1810-1820", in **Cahiers Orstom, Série Sciences Humaines**, n° spécial "Anthropologie et histoire", vol. XXI. n°1, 1985, pp. 125-136.

#### **A paraître**

- **Anthropologie historique d'une région polynésienne** (thèse pour le doctorat es lettres et sciences humaines) , Editions de l'ORSTOM, collection Mémoires, 1985.
- "Tahiti, théocratie protestante; Vers les îles-sous-le-vent: état de ces îles vers 1800-1820; La conversion des

- "fles-sous-le-vent au protestantisme", in **Encyclopédie de la Polynésie**, vol. VI. éd. Multipresse, Les Nouvelles.
- "L'Angleterre dans la mythologie historique polynésienne", in **Actes du colloque "Etat et pouvoirs dans de Pacifique français"**, Paris VII, 1985.
- "Economies des vivres, vies de l'économie: présentation", in **Etudes Rurales**, n° 99-100, n° spécial sur les transformations contemporaines des économies vivrières (Coordination du n°).

#### **M.-J. Jolivet**

- **La question créole**, ORSTOM, coll. **Mémoires**, n°96, 503 p. Paris, 1982.
- "Migrations et histoire dans la 'Caraïbe française'", in **Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines n° "Anthropologie et Histoire"**, vol. XXI. n°1, 1985, pp. 99-113.
- "Le créole et l'idéologie du progrès. Le cas des départements français de la Caraïbe", in **Culture**, vol. 2, n°1, 1982.

#### **A paraître**

- "Ouanary" in **Dictionnaire des communes des Antilles et de la Guyanne**, Editions Caraïbes.
- "Regina", in **ibid.**

#### **M.-H. Piault**

- "Le héros et son destin: essai d'interprétation des traditions orales relatant la genèse d'un Etat du Soudan"

central, le Kabi, au XVI<sup>e</sup> siècle", in **Cahiers d'études africaines**, n°87-88, XXII, 1983, 3-4, pp. 403-440.

- **Lieux-dits: essais d'ethnologie visuelle en Occitanie**, O.R.C., Montpellier, 1984.
- "L'effet colonial" in **Actuel-développement**, n°63, nov.-déc. 1984.
- "La colonisation: pour une nouvelle appréciation", in **Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines, n° "Anthropologie et Histoire"**, vol. XXI. n°1, 1985, pp. 5-12.
- "Anthropologie et cinéma", in **Encyclopédie Universelle**, 1985.

#### **A paraître**

- **La colonisation, rupture ou parenthèse**, l'Harmattan, 1985 (éditeur scientifique de l'ouvrage).
- "Les Savoirs Simples..." introduction à **Pierre Lieutaghy: savoir naturaliste**, M.S.H., coll. "Terrains.

Reproduit par INSTAPRINT S.A.  
264-268, rue d'Entraigues - B.P. 5927 - 37059 TOURS CEDEX  
Tél. 47 38 16 04

Dépôt légal 1er trimestre 1986