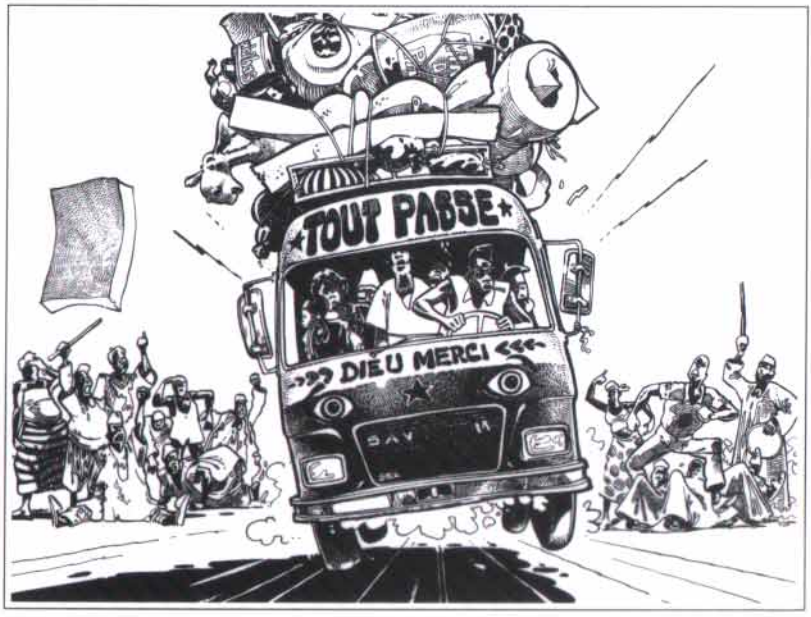
Textes réunis et présentés par
Bernard Schlemmer

# Terrains et engagements de Claude Meillassoux




Avec un essai de Claude Meillassoux :
« Du bon usage des classes sociales »

KARTHALA

# TERRAINS ET ENGAGEMENTS DE CLAUDE MEILLASSOUX

Collection « Hommes et Sociétés »

*Conseil scientifique :* Jean-François BAYART (CERI-CNRS)
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS)
Jean COPANS (Université de Picardie)
Georges COURADE (MAA, ORSTOM)
Alain DUBRESSON (Université Paris-X)
Henry TOURNEUX (CNRS)

Directeur : Jean COPANS

Couverture : Illustration de Mohiss, dessinateur sénégalais.
Collection privée.

© Éditions KARTHALA, 1998
ISBN : 2-86537-836-5

**Textes réunis et présentés par**
**Bernard Schlemmer**

# Terrains et engagements de Claude Meillassoux

Hommages précédés d'un essai
de Claude Meillassoux :
« Du bon usage des classes sociales »
et suivis d'une bibliographie de ses travaux

**Éditions KARTHALA**
**22-24, boulevard Arago**
**75013 PARIS**

## LISTE DES AUTEURS

### DU BON USAGE DES CLASSES SOCIALES

Claude MEILLASSOUX, CNRS

### SUR LES TERRAINS DE CLAUDE MEILLASSOUX

Étienne BALIBAR — Université Paris X
Pierre BONTE — CNRS - EHESS
Robert CABANES — ORSTOM
Jean COPANS — CEA - EHESS, Université d'Amiens
Catherine COQUERY-VIDROVITCH — Université Paris VII
Benjamin CORIAT — Université Paris XIII
Gérald GAILLARD — Université de Lille
Jésus GARCIA-RUIZ — CEIFR - EHESS
Christian GEFFRAY — ORSTOM
Francis GENDREAU — ORSTOM,
Jacques MARCHAND — CRIAA
Catherine QUIMINAL — CEA - EHESS, Université Paris VII
Pierre-Philippe REY — Université Paris VIII
Bernard SCHLEMMER — ORSTOM
Pierre TRIPIER — Université de Versailles-Saint Quentin
Martin VERLET — ORSTOM
Jacques VÉRON — INED
Roland WAAST — ORSTOM

# SOMMAIRE


## Du bon usage des classes sociales
*par Claude Meillassoux* 9

**les classes sociales** 11

**les corps sociaux** 23

**conclusions** 54

## Sur les terrains de Claude Meillassoux

**introduction : l'actualité de Claude Meillassoux** 61

**les champs de l'anthropologie parcourus par Meillassoux** 69

**la responsabilité du chercheur et l'engagement de Meillassoux** 225

**autres champs de sciences sociales, influencés par Meillassoux** 293

## Bibliographie de Claude Meillassoux 397

## Table des matières 409

# Du bon usage des classes sociales

Claude Meillassoux

Le but de cet essai est de prolonger la théorie des classes sociales par l'introduction de la notion complémentaire de ***corps social.***

Dans le système capitaliste, et selon le modèle que l'on peut induire des travaux de Marx, le processus d'exploitation polarise la société autour de deux classes existant l'une par l'autre. La classe dominante, appelée conventionnellement *classe capitaliste* et *bourgeoisie*, dispose juridiquement et privativement des moyens sociaux de production ou d'échange, c'est-à-dire de ceux qui satisfont aux besoins de la société dans son ensemble. Elle emploie, pour faire fonctionner et fructifier cet appareil de production et de distribution, des hommes, des femmes et même des enfants qui, n'ayant pas accès à la propriété de ces moyens matériels, doivent, pour subsister, trouver à vendre leur force de travail à ceux qui en disposent : c'est le *prolétariat.* Cette classe sociale constitue, aujourd'hui à l'échelle mondiale, une réserve globale[1] de force de travail soumise à exploitation par la classe capitaliste (c'est-à-dire à l'extraction d'une *survaleur* ou plus-value).

Les hypothèses de Marx fondées sur l'analyse du capitalisme et concernant la concentration et l'internationalisation du capital se révèlent justes. Elles s'affirment encore davantage depuis la deuxième guerre mondiale, par l'extension des rapports de classes à l'échelle planétaire. Le prolétariat s'est développé de plus en plus en dehors des frontières des principales puissances capitalistes, tandis que la concentration du capital s'accompagne à la fois d'un renforcement et d'un resserrement de la classe capitaliste.

---

[1] La notion de prolétaire est inséparable de celle de chômeur : une réserve de main d'œuvre est toujours indispensable aux employeurs pour contenir les salaires, jouir d'une flexibilité d'emploi ou disposer de remplaçants en cas de grève. Le prolétariat est donc composé de tous ceux qui sont employés ou qui pourraient l'être dans une autre conjoncture, ou à la place de ceux qui le sont.

Si le développement du capitalisme polarise la société autour des classes sociales, les rapports d'exploitation n'englobent pas la totalité de la société. Une fraction de la population, surtout celle des pays les plus capitalisés, n'entre pas dans cette stricte définition des rapports de classes. Chacune des classes sociales, en effet, engendre des *corps sociaux,* distincts d'elle-même, qui sont investis de *fonctions* essentielles à son existence. Ainsi, la bourgeoisie sécrète des corps sociaux affectés à l'encadrement du prolétariat, à la gestion des entreprises, à l'éducation, à la répression, à l'administration, aux opérations politiques, etc. Le prolétariat, de son côté, engendre ses propres corps sociaux, qui sont principalement les appareils voués à l'encadrement des partis et des syndicats. Ces corps sociaux représentent aujourd'hui, dans les pays industriels, la quasi-totalité de la population éduquée et productrice de connaissances. Parmi les profondes transformations que la société capitaliste a subies depuis Marx, le développement des corps sociaux est sans doute la plus importante, et peut-être aussi la moins conceptualisée[1].

A ce stade de première approximation de la notion de corps social, il est utile de préciser le concept de *classe sociale* auquel il est associé. J'opposerai ici la démarche organique proposée par le matérialisme historique au procédé taxinomique de la sociologie classique. Je prolongerai cette analyse pour y articuler ces autres composantes de la société capitaliste que j'appelle *corps sociaux,* et que la sociologie classique confond généralement, soit avec les classes sociales à proprement parler, soit avec les « castes », les « ordres », les « états », à moins qu'elle ne les place dans le fourre-tout des « classes moyennes ». J'essayerai de distinguer et de caractériser les corps sociaux à partir des circonstances de leur apparition, des relations qu'ils entretiennent avec la classe dont ils émanent, des idéologies spécifiques qu'ils conçoivent en conséquence, et de la portée de leur vocation politique. J'étendrai cette analyse aux régimes bureaucratiques[2] d'origine stalinienne et, enfin, aux gouvernements des États dépendants issus de l'émancipation des pays colonisés ou tombés sous la tutelle impérialiste[3] d'après-guerre.

---

[1] On en trouve la trace, cependant, dans Saint-Simon et, surtout, dans Gramsci, mais seulement en ce qui concerne ce qu'il appelle les « intellectuels organiques ».

[2] *bureaucratique* : perversion d'une fonction déléguée d'administration ou d'exécution en une fonction d'autorité.

[3] Je distingue ici l'exploitation *capitaliste*, qui s'exerce directement sur les *individus*, de l'exploitation *impérialiste*, également d'essence capitaliste, qui s'exerce par la subornation d'*entités sociales et politiques* réputées « indigènes, locales ou nationales », par exemple, la communauté domestique, l'Etat colonial, ou l'Etat néo-colonial. La doctrine du « gouvernement indirect » (*indirect rule*) appliqué par la Grande-Bretagne dans ses colonies en est l'expression politique manifeste.

## I. LES CLASSES SOCIALES.

Deux démarches s'opposent dans l'appréhension des classes sociales. La première recourt à la taxinomie, c'est-à-dire à une classification formelle fondée sur le choix d'un critère (revenu, activité, éducation...) susceptible à la fois de révéler des similitudes entre individus considérés en conséquence comme appartenant à une même « classe », et d'ordonner celle-ci par rapport à toutes les autres « classes ». La seconde approche définit les classes dans leur contexte historique, par les relations organiques[1] qui les lient.

Le procédé taxinomique de la sociologie classique aboutit à une représentation hiérarchisée de la société par sa décomposition en strates superposées, réputées homogènes (elles répondent toutes aux variations d'un même critère) et classées les unes par rapport aux autres en fonction d'une gradation qualitative ou quantitative du critère retenu ; gradation qui ne dépasse généralement pas les notions purement relatives, mais non significatives, de « supérieure », « moyenne » ou « inférieure » *(upper, middle, lower)*. Une classification taxinomique, pour être rigoureuse, devrait s'appuyer sur un seul critère discriminatoire choisi de manière à caractériser chaque « classe » et à exclure sans équivoque celles qui n'y appartiennent pas. Or, des critères comme le revenu ou l'éducation, par exemple, ne sont que relatifs et ne peuvent tracer le contour précis d'une « classe » ; ils se situent sur un continuum inorganique, qui n'indique pas à partir de quel niveau on passe d'une « classe » à une autre. La méthode ne permet pas non plus le recoupement de plusieurs critères entre eux : la même profession n'entraîne pas nécessairement les mêmes revenus, ni les mêmes comportements. Des gens de même niveau d'éducation exercent toutes sortes de professions ; l'éducation et la profession peuvent varier indépendamment des revenus, etc. Il est donc impossible de combiner entre eux ces critères sans entraîner une confusion entre des ordres distincts, confusion qui ne peut se résoudre que par la subordination arbitraire de l'un à l'autre, donc par l'abandon de la démarche taxinomique dans ce qu'elle aurait de scientifique.

La notion la plus informe (mais aussi la plus commode) de cette sociologie est celle de *classe moyenne*, qui inclut de façon hétéroclite des professions libérales (qui touchent des honoraires), des cadres (qui reçoivent des appointements), des fonctionnaires

[1] relation organique : relation essentielle et inhérente à un système social dont elle est, de ce fait, constitutive ; ex : le salariat dans la société capitaliste.

(qui perçoivent des traitements), des rentiers (et leurs rentes), des soldats (qui reçoivent leurs soldes), des retraités (et leurs pensions), l'ensemble étant confondu avec des capitalistes « moyens », c'est-à-dire des commerçants (et leurs bénéfices), ou des entrepreneurs (et leurs profits). Sans compter des professions qui sont les vestiges d'un temps où le capitalisme ne dominait pas l'économie, comme les artisans ou les artistes (indépendants ou patronnés par les pouvoirs publics ou des mécènes). Le vocabulaire des rémunérations distingue assez clairement les différentes formes de revenus de ces composantes sociales pour éveiller l'attention sur d'éventuelles différences de fonctions. La sociologie classique, même quand elle récuse l'existence de classes sociales, recourt parfois, par commodité, au vocable de « bourgeoisie » pour désigner la catégorie sociale jouissant de revenus élevés, qu'il s'agisse d'investissements ou non. La distinction avec ce qu'elle qualifie de « moyenne bourgeoisie » et « petite bourgeoisie » repose tantôt sur le revenu, tantôt sur le capital, tantôt sur le patrimoine, indistinctement. Ainsi, la notion de « moyenne bourgeoisie » oscille-t-elle entre celle, très vague, de couche moyenne et celle d'une bourgeoisie disposant d'un capital « moyen » ! Par contre, il semble, dans ce flou taxinomique, que le vocable de « petite bourgeoisie » ne désigne pas la fraction de la classe bourgeoise disposant d'un « petit » capital, comme on pourrait s'y attendre, mais qu'il s'applique à des employés, faiblement rémunérés et qui, travaillant à proximité de la bourgeoisie, cherchent à lui ressembler, sans en avoir les moyens, par un comportement et des options politiques qui les écartent du prolétariat. Pour éviter l'équivoque, l'expression « *classe* moyenne », appliquée à un ensemble inorganique de personnes ayant des revenus « moyens », est à remplacer par la notion aussi vague, mais commode, de « couche moyenne ».

A la différence du procédé taxinomique, la méthode dialectique définit les composantes sociales les unes par les autres, selon le rapport organique qui les lie entre elles. Elle les analyse comme relevant d'un *ensemble cohérent de relations*. Dans le système capitaliste, les classes sociales sont celles de ces composantes qui sont liées par un rapport déterminé, celui d'*exploitation*, tandis que les corps sociaux émanent du développement des classes sociales, selon des formes que nous allons analyser.

Les classes sont donc ici conçues *dans le système capitaliste* comme le produit social du développement économique du système social dominant, chacune procédant de l'autre dans une situation d'opposition. Il n'y a de classes que lorsque le processus d'exploitation est stabilisé, permanent, et s'il articule deux composantes opposées se reproduisant l'une par l'autre selon des normes spécifiques à chacune d'elles. Dans cette perspective, les classes sociales ne sont donc *ni homologues, ni symétriques*. L'une dépend du travail de l'autre pour animer ses moyens de production,

tandis que l'autre dépend de la première pour accéder à un revenu. Bien qu'elle s'y emploie, la classe dominante ne peut se passer de la classe dominée, tandis que celle-ci ne peut se débarrasser de celle qui l'opprime qu'en subvertissant la société tout entière.

## A. CONCENTRATION DE LA CLASSE CAPITALISTE

Selon notre analyse, appartiennent à la bourgeoisie ceux qui jouissent de la propriété d'un capital productif ou distributif et emploient de façon permanente ou temporaire des salariés ou des « aides », même familiaux.

L'expression « civile » de la *classe capitaliste* est, à proprement parler, la *bourgeoisie*. Les *entrepreneurs* agissent individuellement, en fonction des exigences économiques et politiques de la profitabilité de leurs entreprises. Mais ces entrepreneurs capitalistes sont aussi membres, sinon citoyens, d'une société civile au travers de laquelle ils subissent, en tant que tels, les effets parfois néfastes de leurs activités de capitalistes, et contre lesquelles ils peuvent se mobiliser en tant que « bourgeois ».

C'est ainsi que, dans la phase de construction nationale du capitalisme, les capitalistes durent forger, en tant que bourgeois, une union patriotique avec le même prolétariat qu'ils exploitaient dans leurs usines en tant que capitalistes : la république a permis à la bourgeoisie, grâce aux intellectuels, d'envoyer mourir volontairement sur les champs de bataille ceux-là même qui se révoltaient dans ses usines et ses ateliers contre son exploitation. Par la suite, ce sont des industriels, *en tant que bourgeois*, qui prirent l'initiative de créer, en France et en Allemagne, des systèmes de sécurité sociale pour corriger les effets de dépopulation de la première guerre mondiale. Aujourd'hui, ils sont parmi ceux qui s'insurgent contre la pollution industrielle des entrepreneurs capitalistes.

Ainsi, capitalistes et bourgeois se confondent et se distinguent selon qu'ils réagissent à leurs intérêts d'affairistes ou de citoyens. La notion de « république » est de celle qui permet de penser *une société capitaliste qui ne serait que bourgeoise*. Le système capitaliste, lui, suppose la libre gestion des moyens sociaux de production, et autorise l'enrichissement illimité de ceux qui les détiennent par l'accumulation du profit.

Historiquement, des classes capitalistes se sont développées dans *le cadre territorial des États aristocratiques* dont les nations ont hérité lors des révolutions bourgeoises. Chaque bourgeoisie nationale s'appliqua à protéger ces territoires et leurs populations comme base de leur marché intérieur en formation et comme bassin de main d'œuvre ; comme tremplin aussi de conquêtes impérialistes dans le reste du monde. Dans cette course à l'accumulation, les capitalismes nationaux les plus avancés voulurent imposer le libre-échange aux plus faibles, contraints, dans ces conditions, de recourir au protectionnisme. La quête de matières premières, de terres et de force de travail par la colonisation de pays extra-capitalistes opposa les

bourgeoisies nationales à l'échelle mondiale. Les conquêtes les plus vastes, les massacres les plus féroces sont associés à leur expansion. Les deux grandes guerres mondiales, qui opposèrent des bourgeoisies nationales, furent aussi les plus sanglantes de l'histoire. Elles visaient à résoudre par la violence la concurrence qui les opposait dans cette entreprise. Elles se soldèrent en 1945 par l'hégémonie des États-Unis sur l'ensemble du monde capitaliste, écartant le recours à la violence armée pour résoudre ses problèmes internes.

Après la seconde guerre mondiale, n'étant menacés par aucune puissance capitaliste, les États-Unis se sont tournés contre l'Union soviétique dont on craignait alors la concurrence idéologique, susceptible, par la propagande ou par la subversion armée, de soustraire une partie du monde au libre marché. La politique des États-Unis fut dictée par le souci de contenir, sinon de détruire l'Union Soviétique. Le fait que l'Allemagne et le Japon se trouvaient géographiquement à ses deux extrémités inspira une stratégie qui commandait de renforcer le capitalisme d'abord dans ces deux pays, de part et d'autre du continent, pour, au moins, contenir le « socialisme ». La politique de McArthur au Japon, le plan Marshall en Europe avaient cet objectif. Tout fut mis en œuvre pour que se reconstituent à ces deux pôles les conditions de développement de puissantes économies capitalistes, au risque, patent aujourd'hui pour les États-Unis, d'y susciter ses plus dangereux concurrents. La domination américaine subsistait grâce au « parapluie nucléaire » dont elle fit dépendre l'Allemagne et le Japon pour leur défense. Par contre, dans les pays d'Amérique latine, où la guerre avait apporté de nouvelles conditions de développement et où de nouvelles puissances économiques étaient en voie de formation, mais où l'influence soviétique semblait alors négligeable, les États-Unis pratiquèrent une politique de destruction des bourgeoisies nationales par une action continue de déstabilisation des gouvernements démocratiques au profit de dictatures militaires plus serviles. Deux politiques opposées de la part des États-Unis s'observèrent alors à travers le monde : encouragement à la « démocratie », c'est-à-dire soutien au développement économique et politique des bourgeoisies existantes, lorsqu'il s'agissait de les mettre en position de contenir le communisme ; destruction, au contraire, des régimes bourgeois là où, ne remplissant pas cette fonction, ils représentaient une concurrence potentielle. La révolution cubaine et l'extension de mouvements subversifs en Amérique centrale, surtout au Nicaragua, a quelque peu modifié cette politique de la part des États-Unis, qui expérimentent depuis les années 1980, sur le continent sud- américain, une politique « démocratique » plus proche de celle qu'ils ont appliquée en Europe.

Ainsi, le capitalisme de l'après-seconde-guerre-mondiale s'est recomposé selon une nouvelle politique internationale, dans le cadre hégémonique mais ordonné des États-Unis. Les nationalités des principales puissances (le G7 et leurs alliés) tendent à se fondre dans des structures politiques nouvelles (dont l'Europe), mieux adaptées à la concentration du capital. Mais en même temps, et depuis l'effondrement du stalinisme, l'affirmation et la rivalité des nouvelles bourgeoisies en formation à l'Est prend au contraire les apparences de conflits nationalistes, régionaux ou ethniques que tentent d'exploiter et de contrôler les grandes puissances et les mafias. L'Allemagne et le Japon, qui ne sont plus dépendants de la protection militaire américaine, deviennent des concurrents désormais beaucoup plus dangereux, que les États-Unis doivent contenir autrement : probablement à travers des guerres locales mises au compte de conflits ethniques ou nationaux et dont les motifs ne sont pas toujours clairs.

Les divisions nationales persistent dans la mesure où les entreprises capitalistes ont besoin, pour fonctionner, de disposer d'outils « régaliens », gérés au niveau national, tels que la monnaie et une banque centrale assortie, les douanes, les bourses d'échange. L'État demeure une institution nécessaire au fonctionnement du capitalisme. Mais il entre aussi en contradiction avec la formation d'entreprises capitalistes internationales qui tentent d'échapper aux réglementations des États nationaux, en particulier au fisc ou aux réglementations du travail, tout en jouissant des instruments de la souveraineté.

Dans cette forme de concurrence déjà délictueuse en fait, les grosses entreprises se domicilient là où les réglementations leur paraissent les plus avantageuses : certains États croupions fictifs, dits « paradis fiscaux », pour les sociétés financières véreuses ; la

Grande-Bretagne et les pays sous-traitants à main d'œuvre bon marché du Tiers monde, pour les sociétés industrielles... Pour les sociétés qui se délocalisent moins aisément, elles peuvent aussi se regrouper en de nouvelles formations souveraines — comme l'Europe tente de le faire, par exemple —, si intérêts géographiques et financiers coïncident, ce qui est loin d'être le cas général. La configuration des concentrations capitalistes déborde aussi ces regroupements, et prévient leur organisation efficace — au profit d'autres institutions placées sous l'égide du capitalisme international américain, comme le GATT, par exemple.

Au-delà des divisions nationales, la classe capitaliste est soumise aussi à de nombreux clivages internes, selon les secteurs d'activité, l'importance relative du capital, le degré et les formes de concentration, son mode de transmission, etc. Surtout, parallèlement au progrès de la concentration du grand capital, la classe capitaliste est en voie de dédoublement (C.M., 1984). Une fraction, que j'appellerai *le capitalisme patrimonial,* et dont la constitution est encore dominée par les structures familiales, persiste dans ses formes originales et transmet son capital, encore plus ou moins confondu avec un patrimoine[1] par voie héréditaire ou par affinité[2]. Mais l'institutionnalisation de la propriété immobilière privée, ayant permis la mise sur le marché du capital sous forme d'actions circulant comme des marchandises, a favorisé la formation d'un autre type de bourgeoisie qui, en ne détenant juridiquement qu'une fraction critique du capital des entreprises, parvient, grâce à des procédés de gestion financière, à le maîtriser en totalité. Cette fraction capitaliste moderne, associée à la concentration des grandes firmes, se constitue surtout par cooptation dans les conseils d'administration. Je l'appellerai *capitalisme cooptatif.*

La classe capitaliste se décompose aussi en fractions diverses et changeantes selon la nature du capital que chacune manipule : capital marchand, agraire, foncier, industriel, financier, etc., dont les intérêts peuvent s'opposer, parfois violemment[3]. Cette distinction, cependant, tend à s'effacer par la concentration du capital lorsqu'il intègre des établissements financiers, productifs, distributifs, etc. La concentration affecte aussi les différentes formes que prend l'organisation de la production capitaliste, depuis le grand capital transnational jusqu'au micro-capitalisme, en passant par les petites et les moyennes entreprises. Le degré de concentration

---

[1] Le patrimoine, institution héritée de la classe aristocratique, est associé à la parenté : c'est le bien indivis d'une « famille » ; sauf dérogation, il ne peut se transmettre légalement que gratuitement, par succession ou par donation, à l'exclusion de l'échange. Le capital de la bourgeoisie héréditaire était à l'origine patrimonial. En fait, le droit moderne n'est pas encore parvenu à tracer une distinction claire entre capital et patrimoine.

[2] *affinité* : qualité des rapports sociaux établis à travers l'institution matrimoniale.

[3] J'exclus de la notion de capital ce que P. Bourdieu appelle « capital symbolique », qui n'a qu'une portée métaphorique mais pas analytique.

divise encore les entreprises sur deux plans : celui de la complémentarité (qui, par la sous-traitance ou ses équivalents, place les plus faibles dans l'orbite des plus fortes) et celui de la concurrence entre petit et grand capital. Enfin, le capital est divisé entre grands consortiums internationaux, dont les relations alternent entre la concurrence et la collusion, jusqu'à provoquer de nouvelles concentrations.

Ces différentes fractions se situent les unes par rapport aux autres dans *des configurations diverses qui caractérisent chaque pays capitaliste*. En outre, chaque branche, chaque fraction du capitalisme, selon son degré de concentration ou son histoire, connaît en son sein des formes différentes de la classe capitaliste, héréditaires ou cooptatives, traitantes ou sous-traitantes, à capital fort ou faible, etc.

Le processus de concentration du capital ne mène pas nécessairement à un monopole. Le grand capital industriel et commercial cherche à détruire ses concurrents les plus immédiats, mais le capital bancaire contribue en même temps à la reconstitution de formes de capital subordonnées ou concurrentes dont il tire parti, et qui sont susceptibles de bousculer les firmes en place. Cette concurrence sans cesse renouvelée, et qui assure le dynamisme du système, ne divise pas seulement la classe capitaliste économiquement, mais politiquement[1]. Toutefois, même si ses différentes fractions, au sein d'une même nation, s'opposent en permanence, la bourgeoisie peut, dans son ensemble et lors de circonstances critiques, devenir stratégiquement solidaire en face du prolétariat.

Aujourd'hui, le pouvoir économique (et la gestion, directe ou, le plus souvent, indirecte, des affaires politiques) tend à revenir à une fraction restreinte de la classe capitaliste : la *haute bourgeoisie*. Elle cherche à s'en arroger l'exclusivité non seulement contre le prolétariat, mais aussi contre les autres fractions du capitalisme, soit pour tirer profit de celles-ci, soit pour en neutraliser la concurrence. Le capital de cette haute classe capitaliste perd son caractère patrimonial pour devenir financier. Il se décompose en parts mobilières — les actions — qui constituent le capital social des entreprises vendu en bourse. Ce procédé permet de séparer les « petits porteurs » des « gros », peu nombreux et siégeant dans les Conseils d'Administration. Les petits porteurs, qui ne possèdent chacun qu'une portion minime du capital, sont censés siéger dans

[1] Ainsi en France, après la seconde guerre mondiale, le discrédit qui frappait la bourgeoisie collaboratrice, surtout industrielle et financière, a permis à une bourgeoisie immobilière spéculative, appuyée sur des organisations à tendance crapuleuse (Service d'Action Civique), de se développer. Il fallut une présidence non gaulliste pour qu'une attaque fiscale contre la spéculation immobilière, la révélation de scandales, voire quelques meurtres politiques, permettent à l'ancienne bourgeoisie de reconquérir ses marques politiques. Cette rupture entre deux fractions majeures de la bourgeoisie française contribua à ouvrir la voie à la social-démocratie et à l'affirmation du professionnalisme politique.

des assemblées générales qui décident de la politique de l'entreprise dont ils sont actionnaires. Mais ces petits actionnaires, dispersés et inorganisés, même s'ils possèdent ensemble la majorité du capital, sont soumis en définitive aux décisions des membres du Conseil d'Administration qui, recevant leurs pouvoirs en blanc, contrôlent par cette procédure la gestion de l'entreprise en ne détenant qu'une fraction (parfois entre 5 à 20 %) du capital social.

Si la bourgeoisie est divisée contre elle-même dans ses pratiques quotidiennes, la concentration du capital agit aussi comme moyen de polarisation hégémonique, inspirant une idéologie commune à l'ensemble du monde des affaires, en particulier dès lors que le procès d'accumulation capitaliste est en jeu.

En cette fin du XXe siècle, *la classe capitaliste proprement dite se limite à ceux qui détiennent, dans et par les entreprises, le pouvoir final de décision économique, en raison de leur contrôle (direct ou indirect) sur le capital.* Ce sont les membres des Conseils d'Administration, ou autres lieux exclusifs de décision, de l'ensemble des firmes capitalistes existantes. Cette classe capitaliste tend à se réduire relativement en nombre, à mesure de la concentration croissante des entreprises et de la centralisation politique à l'échelle internationale. Parmi eux, dans les Conseils d'Administration des sociétés anonymes d'envergure internationale (dites « transnationales »), siège la haute classe capitaliste disposant des moyens du pouvoir économique[1]. Cette classe est le plus souvent, maintenant, cooptative. Son recrutement est élitiste et s'accompagne de la mise en place d'un système éducatif socialement ouvert à la base, mais sélectif au sommet. Son idéologie est « scientiste » plus que parentale. Elle considère que l'intelligence se distribue socialement selon un mode aléatoire qu'expliquerait mieux la socio-biologie que les théories de l'hérédité.

La puissance de la classe capitaliste se situe essentiellement dans cette dernière fraction liée au grand capital concentré. Elle repose sur des capacités de gestion d'un très haut niveau, tant organisationnelles que financières. Le volume du capital privé et son insertion dans l'économie nationale et mondiale conduit cette fraction capitaliste de stature internationale à peser de façon décisive sur les politiques intérieures ou extérieures des États comme sur celles des institutions financières publiques nationales et internationales (dont le FMI, la Banque Mondiale, les institutions européennes). Le petit et le moyen capital sont exclus de ces fonctions de haute politique.

---

[1] En France, on peut considérer qu'elle est répertoriée, en gros, dans *l'Annuaire Desfossés.*

## B. Dissémination et prolifération du prolétariat

L'économie classique et libérale avait découvert, autour des années 50 et 60, que le prolétariat, s'il avait jamais existé, était en voie de disparition, aussi bien numériquement que qualitativement. Elle proclamait que les statistiques réfutaient la paupérisation absolue de la classe ouvrière annoncée par Marx, et que la société allait au contraire vers une amélioration générale du niveau de vie et vers une homogénéité sociale qui aurait de toute manière fait disparaître les différences de classes, si tant est qu'il y en ait jamais eu. Certains sociologues français de gauche, faisant chorus, adressaient leur « Adieu au prolétariat ». Limitées aux frontières nationales des puissances les plus riches, ces spéculations faisaient illusion : il est vrai que la classe ouvrière y diminuait relativement au profit de ce qu'on appelait la « classe moyenne ». Forts de ces prophéties, beaucoup de chercheurs sont restés aveugles aux effets sociaux et économiques du développement des grandes puissances sur les populations du Tiers Monde, comme si les espaces économiques s'arrêtaient aux frontières nationales, comme si les travailleurs émigrés venus des pays d'outre mer et ceux qui travaillaient chez eux dans les usines appartenant aux investisseurs des pays riches, ne constituaient pas aussi, et en nombre croissant, un prolétariat à l'échelle mondiale ; comme si la misère générale et sans cesse aggravée qui frappait ces pays, allant jusqu'à la famine, n'était pas la manifestation de cette « paupérisation » à laquelle ils refusaient toujours de « croire » parce qu'elle ne se manifestait pas (pas encore) sous leur nez.

Dans la perspective étroite d'un espace économique limité aux frontières nationales, ignorante des rapports internationaux noués par la circulation des capitaux, des marchandises et des travailleurs, les sciences sociales étaient donc incapables de percevoir les classes sociales dans leurs dimensions propres et, partant, de découvrir le contenu de leurs relations entre elles[1]. La notion de classe sociale en vint à être intellectuellement déconsidérée, au point qu'en parler aujourd'hui soulève presque les sarcasmes.

*

[1] Le « marxisme officiel », c'est-à-dire le stalinisme, de son côté, était complètement embourbé dans la même perception nationaliste des problèmes économiques et sociaux. Les partis communistes, soucieux de complaire à un prolétariat national quelque peu raciste envers les travailleurs étrangers, abandonnaient rapidement la thèse de la paupérisation. En dehors de quelques manifestations symboliques, l'internationalisme ouvrier était délaissé dans la pratique. Les travailleurs émigrés étaient tenus à l'écart des organisations syndicales (jusqu'au jour où ils en vinrent à constituer la majorité des travailleurs de certaines branches, comme les mines ou l'automobile, par ex.). L'organisation des syndicats des pays du Tiers Monde était à peu près complètement négligée, de même que la coordination ouvrière européenne.

Par « prolétariat », Marx désignait la classe de ceux qui ne peuvent accéder aux biens nécessaires à la vie que par la vente de leur force de travail à un employeur. Le prolétariat comprend donc tous ceux qui, salariés *ou privés d'un emploi nécessaire*, sont dans cette situation de dépendance.

*Le calcul de sa rémunération par le calibrage aussi précis que possible de sa production ou de son temps de travail caractérise le prolétariat* : le profit étant lié à l'achat au meilleur marché qui soit de la force de travail, il implique en effet une mesure directe ou indirecte du temps de travail effectif. La mesure précise du travail accompli et sa rémunération en conséquence est la condition de la mise en œuvre de l'exploitation[1]. Ce mode de rémunération a plusieurs effets de dépossession. Étant censé satisfaire à un échange mesuré entre temps de travail et argent, il libère l'employeur de sa dette envers son employé ; il retire en même temps de façon définitive aux salariés tout droit de revendication sur la propriété de l'entreprise et sur son capital, à la formation desquels ils ont contribué. Le salaire, dépouillé du profit qui représente la totalité de l'accumulation réalisée dans le procès de production, ne peut pas servir, entre les mains du salarié, à la constitution d'un capital, donc d'un investissement. Le corollaire de ce mode de « rémunération au plus juste », c'est *l'absence de carrière du prolétaire*, qui distingue aussi le prolétariat des corps sociaux.

Mais, au-delà de cette expropriation, et même dans la meilleure conjoncture possible, le mode de calcul du salaire prive le salarié des moyens matériels de sa reproduction : les revenus salariaux sont, en effet, sans proportion avec la durée des périodes improductives de la vie de chaque individu, ni avec sa contribution à la reproduction de sa classe. Les *salaires horaires* ne sont pas calculés pour payer, pendant la durée de la vie de l'ouvrier, le nombre de ses jours de chômage, de maladie, ni en fonction du nombre d'enfants à nourrir, ni pour la durée de sa vieillesse. Les prolétaires doivent donc avoir accès à d'autres ressources que le seul salaire direct, pour assurer leur sécurité sociale. La prise en charge des enfants, des malades, des chômeurs, etc., se fait selon des normes étrangères au système capitaliste, pour qui elle est facultative. Les fonctions redistributives et de solidarité nécessaires pour assurer la reproduction physique des salariés ne sont pas inhérentes au système capitaliste. Elles sont assumées par des institutions non-capitalistes telles que la famille, les organisations charitables, les mutuelles, les transferts sociaux, les formes nationales de redistribution, dites de « sécurité sociale », etc.[2]

---

[1] Dans certaines firmes, le temps de travail des ouvriers est mesuré à la seconde près.

[2] Marx considérait que le salaire couvrait les besoins de reproduction du prolétariat. Je pense que cette erreur est aux origines des difficultés théoriques soulevées par la notion de valeur-travail. La vie étant irréductible à la comptabilité économique, tout ce qui en émane, l'être humain lui-même ou la force de travail, ne peut être assimilé à une marchandise que par dol.

Pendant les premières phases du développement capitaliste, partout où il advient, ces charges sont couvertes grâce aux liens que le prolétariat conserve avec un autre mode de production, celui de la communauté paysanne domestique dont il provient. Lorsque la paysannerie se dissout, la société capitaliste, si elle veut assurer l'existence de sa classe ouvrière, doit instrumenter une forme de sécurité sociale qui couvre tout ou partie de ses coûts d'entretien et de reproduction. Elle y parvient par des transferts de revenus, mais ici calculés indépendamment du temps de travail, sur la base quantifiée de *besoins* (jours de chômage, de maladie, nombre d'enfants, etc.), c'est-à-dire selon des normes étrangères au fonctionnement du capitalisme. Cette politique a été instituée par certaines bourgeoisies qui s'inquiétaient de la disparition de prolétariats qualifiés qu'elles avaient contribué à former, comme en Prusse bismarkienne, dans les usines Krupp ou dans le nord textile de la France. Mais dans une conjoncture de sous-emploi, le patronat préfère ne pas payer les charges d'entretien et de reproduction de la force de travail.

La politique de domination coloniale ayant étendu l'économie capitaliste à l'ensemble de la planète, les entreprises disposent d'un marché du travail immense qui généralise cette conjoncture et leur permet d'employer une main d'œuvre bon marché, soit par l'emploi de salariés saisonniers ou migrants temporaires, soit en délocalisant leurs entreprises dans des pays fournissant un prolétariat semi-rural, soit en sous-traitant avec des entrepreneurs locaux. Le profit et la concurrence des entreprises capitalistes s'appuient largement sur la *rente en travail*, ajoutée à la survaleur (C.M., 1975) obtenue grâce à cette surexploitation de prolétaires précarisés, dont l'entretien et la reproduction ne sont pas pris en charge par leurs employeurs lointains.

Le prolétariat se divise ainsi selon son degré d'intégration dans le système capitaliste, c'est-à-dire selon sa dépendance au salaire direct et le degré de sécurité qu'il accorde. On peut, sur cette base, distinguer les *travailleurs intégrés* (dont la reproduction est aménagée au sein de l'économie bourgeoise par un régime de sécurité sociale), les *travailleurs migrants*, saisonniers ou rotatifs (dont la sécurité repose encore, mais de façon précaire, sur des ressources d'origine rurale) et les *travailleurs déracinés* (exclus de leur milieu rural d'origine mais ne bénéficiant pas des avantages sociaux des travailleurs intégrés). En deçà de ce critère, le degré d'intégration au système capitaliste se mesure aussi par les modalités de la paye : à la tâche, à l'heure, à la semaine ou au mois (C.M., 1975)[1].

---

Cette différence d'essence est l'essence de toutes les exploitations. La différence doit donc être faite entre un *système d'exploitation*, comme le capitalisme, qui n'intègre pas les fonctions de la reproduction sociale, et un *système économique* auquel elles sont inhérentes, comme l'économie domestique. Le capitalisme n'est pas non plus un *système social*. Il ne s'identifie pas à la *société* bourgeoise, dans la mesure où celle-ci doit recourir à des modes de reproduction et de redistribution étrangers au capitalisme pour assurer le renouvellement de sa main d'œuvre.

[1] Mise en concurrence contre elle-même par ces différences de traitement, de stabilité, d'intégration économique etc., les fractions du prolétariat menacées de chômage sont sensibles aux idéologies haineuses qui désignent les couches les plus exploitées comme étant les plus menaçantes pour leur niveau de vie. Le racisme le dispute alors à la xénophobie. C'est ainsi que s'opposent les prolétariats d'origines diverses, soit directement, dans les pays d'immigration, soit indirectement, lorsque les investissements du capitalisme international dans les pays sous-développés contribuent à la fabrication et à l'exportation de marchandises produites par leurs

L'idéologie contemporaine tend à gommer l'existence du « prolétaire ». *L'internationalisation du capital a engendré celle du prolétariat*, dont la majorité est localisée aujourd'hui dans les pays sous-développés. Sa diminution relative dans les pays les plus développés tend à faire croire à sa diminution absolue. En ce qui concerne au contraire sa prolifération dans les pays sous-développés, on l'attribue non aux effets sociaux de l'exploitation, mais, suivant Malthus, à une incontinence démographique propre aux indigents (C.M., 1991). La dispersion géographique des prolétaires, les modes infinis d'exploitation et de surexploitation auxquels ils sont livrés, les différences de culture et d'éducation, la misère dans laquelle sont maintenus des millions d'entre eux — misère souvent calculée pour prévenir leur révolte —, toutes ces circonstances militent contre leur capacité présente d'organisation militante. La diversité de la classe ouvrière agit à l'encontre de sa solidarité. On substitue alors la notion chrétienne de *pauvre* à celle, subversive, d'*exploité,* en détachant celui-ci de son contexte du travail — une représentation facilitée par la généralisation du chômage. L'institution organique et révoltante de l'exploitation disparaît derrière une vision compatissante de la misère, qui semble ainsi, lorsqu'elle est mise hors contexte, n'avoir d'autre cause que le destin, et d'autre solution que la charité bien ordonnée.

*

Le prodigieux essor des techniques qui se sont appliquées aux industries et aux activités de service, depuis les années 1970-1980, a augmenté la productivité du travail dans des proportions qui provoquent un sous-emploi d'une ampleur sans précédent et, cette fois, peut-être sans rattrapage possible dans le cadre du système capitaliste. Cette révolution technologique accompagne l'émergence d'une *surpopulation relative*[1] dans toutes les zones industrielles du monde. Celles-ci représentent désormais un seul et vaste marché concurrentiel du travail, grâce aux techniques de délocalisation[2], de sous-traitance, de télétravail, etc. Conjoncture qui entraîne des coûts si bas de la force de travail que tous les marchés

---

travailleurs surexploités. Ajoutons que l'insécurité de l'emploi place une fraction des prolétaires dans des conditions telles qu'ils acceptent de s'engager dans des activités illégales, au service des franges crapuleuses de la bourgeoisie, prêtes à lui fournir des hommes de main pour toutes sortes d'opérations criminelles contre les concurrents ou de répression contre la classe ouvrière. C'est ce que Marx appelait le *lumpen-prolétariat* (de l'allemand *lump* : voyou), parfois organisé en bandes armées aux côtés d'autres éléments sociaux dévoyés, comme le parti nazi allemand.

[1] Relative parce que provoquée, non par la croissance de la population, mais par la diminution de l'emploi. (Cf. C.M., 1992).

[2] La délocalisation signifie, dans ce contexte, le déplacement physique d'une entreprise d'un pays à un autre, selon les avantages qu'il présente pour celle-ci en matière de coût de la main d'œuvre, ou sur le plan fiscal, etc. Beaucoup d'usines implantées dans les pays pauvres, à bas salaires, sont conçues pour être démontées et déménagées en quelques heures.

de consommation sont en dépression. Or les thèses de l'économie libérale s'opposent au partage social des profits tirés de l'accroissement de la productivité du travail.

Les possédants étant considérés comme seuls susceptibles « d'épargner » et d'investir, ces profits doivent leur revenir, sans limites et en toute légalité. Mais l'affaissement généralisé des marchés nationaux que provoque cette inégalité cumulative des revenus ne permet plus aux entreprises d'amortir leurs investissements localement. Elles doivent chercher des débouchés dans les pays étrangers où se pratique, sur les recommandations uniformes du FMI, une politique semblable. Dans ces conditions, aucune entreprise, aucun pays ne peut prendre l'initiative de relancer le marché par une répartition sociale des revenus, sans s'exposer dangereusement à la concurrence des autres. La Banque Mondiale et le FMI, seuls en mesure de coordonner à l'échelle internationale des politiques sociales qui permettraient de débloquer cette situation, préconisent au contraire partout l'austérité, alors qu'une telle politique ne peut avoir d'effet que si, pratiquée par quelques pays seulement, elle leur accorde un avantage différentiel.

Reste que, avec cette politique qui frise l'absurde, le FMI réalise ce qui est l'objectif premier des fonctionnaires de l'économie capitaliste : maintenir le prix de la force de travail du prolétariat aussi bas que possible.

## C. Confusion de la « paysannerie »

Le terme de paysannerie s'applique mieux à ce que furent les communautés domestiques d'autrefois qu'aux agriculteurs modernes. Son usage persistant traduit le fait que l'agriculture de subsistance n'a cessé d'être soumise, en régime capitaliste, à des lois économiques spécifiques, échappant aux thèses du libéralisme, lois spécifiques qui tiennent au fait que l'agriculture fournit ce qui est le plus nécessaire à l'entretien de la vie, donc au coût de la reproduction de la force de travail. Dans la mesure où elle est productrice de *biens régénérateurs*, la paysannerie est soumise à des pressions considérables pour accroître sans cesse sa productivité et ses rendements, qui doivent devancer ceux des secteurs industriels pour permettre à ces derniers de maintenir leur profit. Sa productivité augmentant, la paysannerie ne cesse de se contracter. Elle ne se conserve, dans les pays industriels, que grâce à des subventions qui compensent les retards de productivité[1].

La soumission aux exigences du secteur industriel (ce qu'on appelle « l'opposition ville/campagne ») ne fait pas pour autant de la paysannerie une classe sociale. Le monde agricole, encore par-

[1] En période de sous emploi, la cherté des subsistances n'étant pas un facteur de hausse des salaires, les subventions à l'agriculture deviennent superflues.

tiellement héritier des structures domestiques de production, est fait d'entreprises capitalistes hétéroclites : propriétaires fonciers louant leurs terres à des fermiers ; capitalistes agraires qui gèrent de grandes exploitations en employant un personnel salarié ; exploitants travaillant seuls ou n'employant qu'un personnel familial ; exploitants louant leurs terres et employant un personnel salarié, etc. Parmi les propriétaires de terres ou de moyens sociaux de production, certains appartiennent à la haute classe bourgeoise ou au grand capitalisme agro-alimentaire. Le salariat agricole, un prolétariat longtemps parmi les plus misérables, tend aujourd'hui à se concentrer dans les plus grandes entreprises, mais en faibles effectifs. Une part importante du travail agricole s'exécute dans des entreprises individuelles ou familiales, qui combinent capital et patrimoine dans une relation assez complexe[1]. Ces entreprises se hiérarchisent dans la dépendance croissante des sociétés agro-alimentaires, qui les contraignent à une forme d'auto-exploitation qui ne fait que repousser l'échéance de la prolétarisation. La plupart de ces agriculteurs en voie d'appauvrissement sont contraints de rejoindre les organisations syndicales dirigées par le capitalisme agraire, et dont ils forment les troupes de combat. La formation de corps sociaux, dans ce milieu, n'est ni patente, ni probable.

Maintenue dans ses structures domestiques, une autre paysannerie existe dans le Tiers-Monde, dont la fonction est moins maintenant de produire des subsistances que de produire des travailleurs bon marché. Soumise aux aléas de la conjoncture internationale de l'emploi, elle en subit de ce fait d'autant plus fortement les à-coups qu'elle est utilisée comme moyen pour les amortir. A nouveau la paysannerie est la grande pourvoyeuse contemporaine du prolétariat, comme elle le fut en Europe au XIXe siècle.

## II. LES CORPS SOCIAUX.

Les critères organiques et fonctionnels qui définissent la société capitaliste renvoient donc d'abord aux deux classes qui la polarisent, prolétariat et bourgeoisie, selon la distribution des revenus (salaires et profits) qui s'opère autour de la capacité illimitée d'accumulation pour les uns, et la mesure précise du temps de travail pour les autres. Chacune de ces deux classes sociales sécrète des *corps sociaux*, formés et maintenus en dehors d'elles, *comme agents de la réalisation de leur destin social et politique*. Les corps sociaux ont en commun le fait que leur existence sociale — et parfois politique — repose sur les fonctions qu'ils remplissent pour la classe dont ils dépendent respectivement. Si la vocation des

[1] La confusion des rapports entre propriété des moyens de production, patrimoine, travail et capital a inspiré des formules diverses pour permettre aux héritiers d'être aussi des associés ou, inversement, à des employés de devenir des héritiers.

corps sociaux engendrés par la classe dominante est d'assister celle-ci dans l'exercice de sa domination, la tâche de ceux qui proviennent du prolétariat est — ou devrait être — de protéger les classes dominées de l'exploitation et, pour les appareils de parti, de les guider vers la subversion politique de la société bourgeoise.

Bien que liés à la classe qui les a engendrés et imprégnés de son idéologie, il advient que des corps sociaux manifestent cependant une *tendance à se substituer à la classe dont ils procèdent*, mais dans des limites qui tiennent à leur fonction spécialisée et à leur dépendance originelle. Chacune des fonctions affectées aux corps sociaux étant indispensable à l'existence et à la reproduction respective des classes sociales, certains corps peuvent être tentés, dans une conjoncture de crise, de la détourner à leur profit. Mais, à la différence des classes sociales, qui affirment leur destin historique par l'instrumentalisation d'un projet politique s'étendant à l'ensemble de la société, les corps sociaux sont animés d'abord par le souci de leur propre perpétuation. Cette entreprise, même lorsqu'elle semble réussie, est généralement encore limitée par l'incapacité des corps sociaux à étendre leur projet politique au-delà d'eux-mêmes : leur destin historique se fige dans la perspective étroite de leur fonction. En raison de leur genèse historique, de leur appréhension limitée du système social, de l'opposition de corps sociaux rivaux, d'une idéologie empruntée à celle de leur classe génératrice mais réduite à leur dimension, ils sont le plus souvent incapables de mettre en œuvre un projet politique susceptible de leur accorder un pouvoir qui ne soit récupéré tôt ou tard par l'une ou l'autre des classes sociales.

*

En raison du rapport de domination dans lequel elles se situent, les classes sociales ne peuvent être analysées selon les mêmes critères, ni donc les corps sociaux qui leur sont associés. Nous allons donc maintenant les étudier successivement.

## A. LES CORPS SOCIAUX DE LA CLASSE CAPITALISTE.

Durant sa phase de formation et de prise du pouvoir, la classe bourgeoise héréditaire exécutait elle-même la plupart des tâches de gestion de la production et d'exercice du pouvoir. L'encadrement des entreprises était assuré par les membres des familles propriétaires. Les parlementaires étaient issus de familles bourgeoises. Même l'armée nationale, les milices, furent, un temps, exclusivement composées de membres de la bourgeoisie. Mais la concentration du capital d'un côté, l'extension mondiale du capitalisme de l'autre, accentua l'écart entre ses effectifs propres et les popula-

tions soumises à son économie. Il lui devint de moins en moins aisé de s'impliquer dans des fonctions administratives, répressives, sécuritaires, éducatives, d'encadrement économique ou technique et, même, dans des fonctions politiques, qui lui parurent ou trop lourdes, ou trop dévalorisantes, ou exigeant des effectifs trop nombreux. C'est en dehors de ses rangs que la bourgeoisie dut recruter tout ou partie des individus chargés de remplir ces tâches pour elle, mais sous son contrôle direct ou indirect[1].

Parmi les corps sociaux qui se constituèrent ainsi, figurent ceux qui sont affectés à la gestion des entreprises, à l'exercice du pouvoir, à la reproduction sociale, et à la répression.

## 1. Les différents corps.

### *a. les cadres*

La fonction spécifique de la classe capitaliste est la gestion des affaires au plus haut niveau de décision : elle y préserve son autorité.

Longtemps, à l'ère de la « bourgeoisie conquérante », les familles propriétaires de leurs entreprises exerçaient donc elles-mêmes non seulement les tâches de direction, mais aussi celles d'encadrement et, souvent, la responsabilité technique. Outre que la concentration industrielle a réduit proportionnellement les effectifs des familles par rapport à l'ampleur croissante des tâches de gestion, les techniques industrielles, comptables, gestionnaires se sont compliquées et demandent une formation de plus en plus spécialisée et longue. Le recrutement d'ingénieurs, d'administrateurs, de cadres éduqués devient indispensable pour assumer les tâches techniques, administratives et d'encadrement. En revanche, les propriétaires conservent les fonctions de haute direction et, surtout, le contrôle du Conseil d'Administration — jusqu'au jour où l'incompétence des fils de famille ouvre ces Conseils familiaux, d'abord à des gendres mieux formés, puis à des « étrangers » diplômés. Ce sont eux qui ouvrent la voie à une *nouvelle classe capitaliste cooptative* qui s'est développée surtout dans les grandes firmes exigeant des capacités gestionnaires plus sophistiquées. Là où elle a évincé la bourgeoisie héréditaire, la bourgeoisie coopta-tive se recrute en faisant entrer dans les Conseils d'Administration des individus jugés sur leurs capacités plus que sur leur naissance. A ce niveau, le capital se disjoint de la propriété patrimoniale. Le

[1] Il en est de même dans d'autres sociétés de classe : voir dans C.M., 1986, comment l'aristocratie esclavagiste recrute estafiers, affidés, ministres, jusque parmi ses esclaves. Dans certaines sociétés aristocratiques, un clergé souvent prend place comme *corps social* voué à la justification idéologique du pouvoir. Les clergés sont un rare cas de corps social susceptible de se transformer en classe, comme par exemple les brahmanes dans certaines régions de l'Inde ancienne. Le clergé catholique, corps social hérité de l'aristocratie de l'Ancien Régime, fut proche de devenir une classe, concurrente de l'aristocratie, en 1077 (Canossa).

contrôle financier s'exerce à travers un capital converti en marchandises mobilières (parts et actions), de circulation très fluide, qui compose la propriété sociale de cette nouvelle classe capitaliste.

La bourgeoisie cooptative s'affirme en tant que classe en établissant une barrière au niveau des instances dirigeantes. Les cadres, même parmi les plus élevés et bien qu'ils représentent le milieu où puise cette classe capitaliste moderne pour se renouveler, n'appartiennent pas, tant qu'ils ne sont pas admis aux Conseils d'Administration, à la classe capitaliste[1]. Car les cadres ne peuvent pénétrer par leurs propres moyens dans la classe capitaliste que s'ils parviennent à détenir une part du capital de l'entreprise comparable à celle des autres membres du C.A. Il s'établit ainsi une césure entre les membres du Conseil d'Administration — qui composent la classe capitaliste —, et les cadres qui en sont exclus. Tous les cadres, quel que soit leur niveau, ingénieurs ou techniciens, quels que soient leurs revenus, leur culture, même s'ils sont actionnaires de l'entreprise et en dépit de leurs efforts pour se donner un mode de vie comparable à ceux de leurs patrons, restent dans les limites d'un corps social.

Si les cadres n'appartiennent pas à la classe capitaliste, ils ne sont pas non plus des prolétaires. Une différence qualitative intervient à partir d'un certain niveau de rémunération entre prolétaires salariés et cadres appointés. Comme nous le verrons plus loin, la rémunération ne joue pas le même rôle et ne se situe pas dans le même registre, selon qu'elle rétribue la force de travail dépensée ou le service rendu, selon que la catégorie intéressée est vouée à l'exploitation, ou y contribue.

Sur le plan économique, il faut encore ajouter que les hauts revenus des cadres ont largement contribué à créer une demande pour des produits de semi-luxe qui représentent un débouché crucial pour entretenir le niveau de production du capitalisme, même aux dépens de l'approvisionnement du prolétariat en biens nécessaires.

### *les technocrates devant la porte*

L'importance croissante des cadres d'entreprise, ingénieurs et gestionnaires a laissé croire à certains théoriciens, à la suite de James Burnham[2], qu'une nouvelle classe de managers (gestionnaires), plus humaine, plus empreinte de justice sociale, était en

---

[1] L'une des revendications, jamais pleinement satisfaite, des syndicats de cadres en France, par exemple, est de participer de plein droit aux conseils d'Administration dont ils sont tenus institutionnellement à l'écart. Ils n'ont obtenu qu'un siège d'observateur. Devant cette offensive des syndicats de cadres, le patronat se réserve d'autres lieux plus exclusifs pour y exercer son pouvoir de décision sans partage (dîners d'affaire, colloques, symposium etc.).

[2] Cf. Burnham, 1947. Cette thèse s'accompagnait de la perspective selon laquelle une même classe dominante de *managers* étant en voie de formation dans tous les pays industriels, les systèmes politiques américains et soviétiques convergeraient.

voie de se substituer à la bourgeoisie. Il ne s'agit en fait que d'un corps social qui, malgré ses compétences, n'atteint pas les centres de décisions. Ceux qui, en très petit nombre, parviennent jusqu'aux Conseils d'Administration, n'y siègent pas comme représentants des cadres, mais comme membres cooptés de la bourgeoisie. Les cadres d'entreprise ne participent pas aux décisions prises au plus haut niveau, décisions qui sont inspirées par des stratégies financières et politiques qui n'entrent pas dans les limites de leur rationalité technique. Ces différences d'appréciation, la frustration de se voir écarter des décisions les plus importantes, bafouent l'idée que ce corps social a de ses compétences et de son savoir, et entretient une idéologie vaguement contestataire qui se manifeste dans certaines occasions de crise. Porteuse d'une rationalité techniciste, cette technocratie se prétend, davantage que la bourgeoisie, capable de gérer les affaires et l'économie. L'idée prévaut dans ses rangs que son savoir-faire devrait pouvoir s'exercer non seulement au sein de l'entreprise, mais aussi de l'État où des « experts » remplaceraient les politiciens corrompus et incompétents dans leur fonction de décision. Des méthodes techniques à sa portée, telles que les systèmes de gestion ou de planification, les théories décisionnelles, la manipulation de l'informatique, résoudraient les inégalités, le gaspillage, et remédieraient à l'incohérence de certaines décisions financières ou politiques[1].

Dans la mesure où le capitalisme cooptatif offre l'opportunité à quelques-uns d'entre eux d'entrer dans la classe bourgeoise par leur seul mérite, la théorie socio-biologique leur offre une base idéologique : les dons intellectuels ne sont plus strictement héréditaires, ils se transmettent de manière aléatoire mais sans être distribués uniformément parmi la population ; les diplômes et les tests d'intelligence mettraient donc en évidence l'appartenance à une élite naturelle de surdoués, que sanctionnerait la reconnaissance espérée de la part d'un grand patron, ou leur capacité à fonder eux-mêmes une affaire.

Cette idéologie, qui leur fait accepter le système, les livre aussi à une intense mobilisation : leur dévouement à l'entreprise doit être total et leur disponibilité, absolue ; ils doivent se soumettre de bonne grâce à la compétition de leurs collègues et s'exposer au renvoi, en particulier si, à un certain âge, ils n'ont pas été cooptés dans la classe dirigeante. Pour « réussir », ils essaient de copier le mode de vie des patrons et se soumettent avidement aux

[1] Certains cadres et hauts fonctionnaires ont adopté cette vision d'une voie pacifique vers le « socialisme » à la fin du mouvement de mai 1968, en France. On pensait alors que la pression des masses aurait pu suffire pour éliminer la propriété bourgeoise et promouvoir la démocratisation de l'appareil d'État. Dans leur majorité, cependant, et dans presque toutes les circonstances, en raison de l'éducation qu'ils ont reçue et de leur formation idéologique, les technocrates semblent destinés à demeurer les agents loyaux du capitalisme. En dépit de leur culture (ou peut-être à cause d'elle), ils sont facilement trompés par les idéologies scientistes de la psycho- ou de la bio-sociologie qui leur donnent l'illusion d'appartenir à la classe dominante.

« mensonges effectifs ou aux vérités performatives » de la publicité, dont ils sont la principale cible et « qui renouvelle sans cesse [chez eux] la peur de ne pouvoir maintenir l'apparence du standing, la honte de l'incapacité pécuniaire, l'angoisse de la paupérisation mondaine »[1]. Dans leurs activités professionnelles, ils réagissent de même, sensibles aux modes et aux vocabulaires nouveaux, qui sont généralement des détournements de sens ou des paralogismes auxquels ils sont aveugles. La crise de l'emploi, dont ils se découvrent victimes avec stupeur, a agi sur eux comme un révélateur de leur condition d'agents, efficaces mais jetables, d'une exploitation à laquelle ils n'échappent qu'autant qu'ils servent leurs maîtres. La situation actuelle des cadres, celle de clients privilégiés du système, est déjà menacée. A mesure que le prolétariat qu'ils encadrent diminue en nombre sous l'effet de l'accroissement de la productivité du travail, un processus de prolétarisation, déjà visible au bas de l'échelle des cadres, progresse vers le haut de la hiérarchie[2] : leur force de travail doit, à son tour, dans la perspective de son exploitation, être mesurée de plus en plus précisément[3].

Dans cette même perspective de prolétarisation, le travail conceptuel, de gestion ou d'encadrement étant encore trop subtil pour être ainsi mesuré, d'autres formes « d'évaluation » quantitatives sont l'objet de recherches[4].

***b. les professions intellectuelles.***

« La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire (...), elle ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, ce qui veut dire les conditions de la production, c'est-à-dire tous les rapports sociaux » (Marx et Engels, *Manifeste du Parti communiste*). Cette révolution bourgeoise permanente est mise en œuvre à partir des découvertes scientifiques et de leur enseignement par un corps social formé et rétribué à cette fin. Ce corps est l'instrument principal de reproduction de la société bourgeoise. Il est voué à l'ambiguïté de sa fonction : révolutionner en permanence le monde bourgeois sans en altérer la nature de classe. La bourgeoisie ne persiste que par la

---

[1] *Delenda*, 2 juin 1989: 16.

[2] Dans la fonderie d'aluminium Pechiney ultra moderne de Dunkerque (mai 1992), cadres et « opérateurs » (c'est le nom nouveau des ouvriers) portent le même uniforme, sans signe distinctif apparent.

[3] L'observation exacte des mouvements des personnels d'encadrement par la carte électronique fabriquée par Delta Protection — et surnommée « big brother » — en est déjà l'instrument (Cf. *Challenges*, No 32, dec. 1989: 28-29). Cette carte, obligatoirement portée en permanence par le personnel d'encadrement, est beaucoup plus précise que l'horloge pointeuse, puisqu'elle mesure la grille du temps non seulement à l'entrée et à la sortie de l'entreprise, mais à l'intérieur de celle-ci. Suivant pas à pas son porteur, elle vérifie ses déplacements et identifie ceux qui se rencontrent. Servant de clé aux ateliers et aux bureaux, elle ne permet de circuler que dans les zones autorisées à chacun selon son poste et ses horaires.

[4] L'acharnement des bureaucrates des organismes de recherche à « évaluer » quantitativement le travail des chercheurs trahit ce souci de prolétarisation des intellectuels.

révolution, mais dans sa propre conservation. Elle demande donc aux intellectuels professionnels d'être à la frontière de la critique et de la subversion sans jamais tomber dans celle-ci.

D'une partie du monde capitaliste à l'autre, la tolérance envers les intellectuels et la liberté d'expression varient en fonction inverse du développement économique. Là où l'exploitation du capitalisme international s'exerce le plus fortement, dans les pays les plus dépendants, la recherche est bloquée : le monopole technologique des bourgeoisies internationales y est donc préservé, tandis que les sciences humaines, toujours trop subversives, y sont ignorées ou vite interdites. Dans les pays parlementaristes les plus avancés, où la liberté d'expression tire moins à conséquence parce que plus diverse et donc plus facilement neutralisable, et où le prolétariat, moins nombreux et relativement moins exploité, est moins réceptif, la classe dominante, sous peine de demeurer aveugle à ses propres problèmes, prend davantage le risque de laisser cette critique s'étendre jusqu'au bord de la pensée subversive. Mais les fractions les plus réactionnaires de la bourgeoisie, celles que même la nécessité du changement bourgeois effraie (alliées à celles qui veulent laisser dans l'ombre les effets de leurs pratiques crapuleuses), s'emportent contre toute liberté d'expression et obtiennent de façon récurrente qu'on en limite la portée, au risque de priver la classe dominante tout entière de clairvoyance, et de précipiter les crises[1]. La tolérance de l'État envers la délinquance boursière ou à l'égard des OPA, que la bourgeoisie elle-même situe aux limites de sa légalité, le versement généralisé de « commissions » comme moyen d'agir sur les échanges, les opérations bancaires de blanchiment qui réinjectent dans les circuits économiques de bon aloi le produit des opérations les plus criminelles, l'évasion fiscale et les paradis fiscaux où hommes d'affaire, banquiers et mafiosi se confondent, l'usage de tueurs dans l'espionnage industriel, tous ces faits sont considérés par les économistes conventionnels comme des phénomènes marginaux, et prudemment ignorés[2].

*

Les conditions matérielles des intellectuels étant très diverses et changeantes, on ne peut rattacher leur activité à un niveau de vie déterminé, ni à un rapport au travail précis.

*Le corps universitaire* est, plus que les autres corps sociaux, dans une position de client : son temps de travail est très flexible par rapport à sa rémunération, il est l'objet d'une surveillance relâchée. Le professeur ou le chercheur peut employer une partie de son temps à la rédaction d'ouvrages dont les droits lui reviennent. Il peut obtenir des subventions en participant à des programmes de recherche, pourvu qu'il sache aller dans le sens des lubies bureaucratiques qui en sont à l'origine.

*Les instituteurs*, quant à eux— au niveau le moins payé de la hiérarchie intellectuelle, là où l'enseignement est sans cesse célébré comme le plus beau des métiers, mais où les astreintes de travail sont les plus accablantes —, restent dans la condition de véritables salariés : là s'arrête le corps social.

Universitaires et instituteurs ensemble, cependant, contribuent à l'éducation des autres corps sociaux. Leur fonction d'enseignement est d'autant plus cruciale que, dans les hiérarchies qu'ils

[1] Sous la double pression des fractions bourgeoises réactionnaires et de la haute pègre, le niveau des connaissances économiques, par exemple, est tombé si bas que les économistes libéraux ne comprennent même plus le fonctionnement de ce qu'ils préconisent et qu'ils sont incapables de prévoir, même à très court terme, un krach boursier.

[2] Sur les marchés occultes : Ingo Walter, 1986 ; Couvrat, J.F. & Pless, N., 1989.

forment et éduquent, la professionnalisation l'emporte désormais sur la naissance. Leur conformisme sera surveillé à l'égal de leur capacité pédagogique. Mais ce conformisme de l'enseignement — et de la pensée — se fait fatalement au détriment croissant de la curiosité d'esprit et de l'imagination scientifique, indispensables pourtant à la classe dominante pour entretenir ses potentialités à se révolutionner[1].

### *le miroir aux intellectuels*

Davantage encore que l'armée ou les cadres, dont les convictions renvoient en définitive à la loi et à l'ordre, la bourgeoisie semble redouter le corps des intellectuels, qu'elle sait capable parfois de « transformer les idées en forces matérielles ».

Depuis Platon, les intellectuels rêvent rationnellement d'un pouvoir de l'intelligence et cherchent dans la société existante des alliés pour construire cette Utopie. Certains croient voir une issue dans les partis sociaux-démocrates, et nous renvoient au professionnalisme politique. Mais beaucoup savent que la classe dominante ne peut utiliser leurs capacités intellectuelles qu'à ses propres fins, et cette perspective de ne pouvoir penser qu'en fonction des intérêts d'une classe matérialiste, ou de demeurer dans une situation de subordination, les répugne. D'autres pensent pouvoir apporter aux classes dominées le savoir dont elles ont été frustrées et la réflexion dont elles n'ont pas le loisir. Leurs ambitions se reportent sur l'alliance avec les classes ou les peuples exploités, parmi lesquels ils espèrent pouvoir occuper une place influente. Mais, l'oreille collée au sol depuis la fin de la deuxième guerre mondiale pour essayer de percevoir les bruissements annonciateurs de la Révolution venue du fond des usines ou des favellas, ils n'entendent rien venir. La crise finale du capitalisme, prophétisée inlassablement, ne se manifeste pas, bien au contraire. Bien avant le triomphe de celui-ci, en novembre 1989 (percée du mur de Berlin), les intellectuels de gauche avaient été découragés par le crétinisme bureaucratique persistant des appareils communistes, l'incapacité économique et la corruption des nomenklatura, les dictatures du tiers monde, la passivité apparente des peuples exploités, et le racisme dans la classe ouvrière. Dépités par l'apathie révolutionnaire de cette dernière, certains voulurent trouver des substituts chez des marginaux, les prostituées, certains grands délinquants dont ils crurent aux discours complaisants. D'autres en sont venus à penser que la révolution doit désormais se faire à l'initiative des intellectuels révolutionnaires, sans attendre une prise de conscience des classes dominées. Une poignée d'entre eux croient que cette initiative doit se manifester par une action directe et sanglante, susceptible d'ébranler un mouvement de masse. Ils représentent la caricature extrême et criminelle de ce pessimisme anti-révolutionnaire qui se manifeste par les lubies meurtrières de ces quelques cabots du spectacle politique, discréditant toutes les causes dont ils se mêlent et contribuant à justifier dans l'opinion publique la répression de toutes les formes d'action subversive[2].

Leur spécialisation ne prédispose guère les intellectuels au pouvoir. Ils n'ont, pour la plupart, aucune expérience de gestion industrielle. Peu connaissent les problèmes de la production et de

---

[1] De plus en plus, le corps des intellectuels, après s'être brûlé aux murs de la prison mentale que lui aménage la classe dominante, réagit comme sous l'effet d'un réflexe conditionné : il tend à se rétracter vers des recherches de plus en plus abstruses, anodines et mondaines. Aussi, chaque génération, ou presque, d'élèves et d'étudiants qui parvient au seuil de cet enfermement conditionné en perçoit la puanteur douceâtre et manifeste périodiquement son recul (mai 68, décembre 88). Ces velléités révolutionnaires de la jeunesse des corps sociaux semblent avoir été perçues comme un danger potentiel à conjurer. De même que l'alcool avait été, au XIXe siècle, le moyen d'abrutir les ouvriers et de les détourner de l'action politique, la drogue remplit, pour ces jeunes générations, un rôle similaire.

[2] On sait maintenant que c'est l'objectif de terroristes professionnels agissant comme agents de certains Etats ; le fameux Carlos par exemple, stipendié par la République Démocratique d'Allemagne.

la distribution, pas assez en tout cas pour inventer et maîtriser de nouveaux modes de gestion, si une révolution advenait, ni même pour orienter les techniciens dans une telle éventualité. Ils ne constituent pas un corps capable de contribuer efficacement à la prise en main de l'appareil productif pour le soustraire durablement à la classe dominante.

La hiérarchie mandarinale que les autorités cherchent à leur imposer veut que le savoir soit proportionnel au grade et s'oppose à une démocratie de la production. Les mandarins au pouvoir continueraient à gouverner par en haut et à se constituer des « fiefs », comme ils le font dans leurs universités. Pire, ils ne seront peut-être pas même capables d'échanger des « idées », de peur qu'on ne les leur vole !

Sur le plan idéologique, à mesure que la classe capitaliste se renforce, le désir de beaucoup d'intellectuels de s'y substituer fait place au souhait de s'y associer, et incite à s'insérer dans la pensée de celle-ci. Alors que les précédentes tentatives d'identification avec les populations exploitées s'accompagnaient d'une certaine générosité d'esprit, ils conviennent désormais que la misère des peuples exploités est le fait de dirigeants corrompus, se persuadant insidieusement que ceux-ci sont véritablement indépendants et représentatifs des populations. L'accroissement de leur niveau de vie les met en position d'avoir plus à perdre qu'à gagner dans la cessation de l'exploitation du Tiers-Monde. La théorie des classes sociales, qui établit un lien organique entre exploiteurs et exploités, donc aussi entre nantis et pauvres, leur devient insupportable dans la mesure où elle conduit à une solution politique qui risque de les séparer totalement du capitalisme et des bienfaits qu'ils en tirent et qu'ils portent au compte de « la démocratie ». L'exploitation est mise hors contexte, les effets et les causes délibérément confondus, selon les thèses opportunes de la « post-modernité ». L'existence des classes est niée, ou noyée dans des catégories taxinomiques sans rapports organiques entre elles. L'exploité disparaît de leurs discours pour laisser la place au « pauvre ». En conséquence de quoi, la charité (qui est aussi un business) et la morale se substituent à la politique comme moyen d'écarter une situation moralement inconfortable. La désolation de la sociologie mondaine vient de cette ambivalence envers un système dont on voudrait continuer de jouir sans entrave, tel quel. Seule une aggravation de la crise, qui placerait le capitalisme en position de faiblesse, pourrait les encourager à retourner à nouveau leurs penchants.

### *c. les politiciens professionnels*

Le domaine de la politique semblerait devoir être le terrain d'action recherché de la classe dominante. Mais, dans la société capitaliste, où la politique est subordonnée aux « lois de l'économie », la classe dominante se réserve de préférence l'exercice du

pouvoir économique. Elle obtient sur ce terrain des résultats de plus en plus immédiats[1].

La gestion politique du suffrage universel et de la démocratie parlementaire reste néanmoins nécessaire. Le parlementarisme ne convient à la bourgeoisie que dans la mesure où il représente ce « champ de conciliation » (Marx) qui sauvegarde la liberté d'agir de chacune de ses fractions, en leur offrant des moyens politiques, jusqu'au moment où les circonstances permettent à l'une d'elles de dominer les autres. D'autre part, la division politique de la bourgeoisie contraint chacune de ses fractions, pour subvertir le pouvoir, à rechercher le soutien d'autres composantes sociales, surtout *un appui populaire*, qui reste décisif en démocratie parlementaire. La médiation de partis politiques, se présentant sous des étiquettes idéologiques qui brouillent les allégeances sociales (tous les partis de droite se disent « populaire », « social » ou « national ») permet de mieux surmonter cette contradiction et de recruter parmi toutes les couches de la population.

Mais la persuasion est un art compliqué, les élections et les occupations parlementaires ou ministérielles sont mangeuses de temps. Si des représentants de la haute bourgeoisie, comme les Kennedy, les Rockefeller aux États-Unis, Giscard d'Estaing ou Bernard Tapie, en France, sont néanmoins présents dans les Assemblées et les ministères, parfois même à la tête de l'État, ils y côtoient de plus en plus des politiciens professionnels, des grands commis comme Nixon, Reagan ou Bush, Chirac, Barre ou Mitterand, issus de milieux qui ne sont pas bourgeois selon nos critères, mais proviennent des professions libérales, de la haute administration ou de l'université, et font carrière plus par leur habileté qu'en raison de leur participation au capital[2]. La professionnalisation de la politique est un phénomène qui se généralise dans tous les pays pratiquant régulièrement la démocratie parlementaire. Elle s'appuie sur l'arbitrage des conflits qui opposent entre elles les classes sociales d'une part, et les fractions rivales de la classe dominante d'autre part — conflits qui souvent la paralysent dans l'exercice direct du pouvoir.

L'un des exemples les plus caractérisés de professionnalisation est celui du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI) au Mexique, qui détient le pouvoir, sous des appellations successives, depuis 1935. Il coopte ses cadres et les forme en son sein ; il impose une rigou-

---

[1] Ainsi la construction européenne s'est-elle faite sur le plan économique, par le travail d'un corps social de fonctionnaires européens directement liés aux milieux d'affaire, avant qu'aucune consultation politique populaire n'ait eu lieu sur le principe de l'Europe politique. De même, les institutions financières internationales (FMI, Banque Mondiale) sont pratiquement soustraites aux contrôles politiques et gérées par des commis soumis aux puissances économiques. Cette tendance, explicite dans la gestion des Banques nationales, est celle que propose le traité de Maastricht pour la Banque centrale de l'Europe.

[2] Les règles concernant le patrimoine des élus forment une barrière, encore que facilement contournée, à l'intrusion trop directe des hommes d'affaire dans la politique. Mais les firmes accueillent parfois des politiciens professionnels retraités dans leur Conseil d'Administration, où ils rejoignent la classe capitaliste.

reuse rotation de ses responsables et désigne tous les cinq ans un nouveau candidat à la Présidence des États-Unis du Mexique, qu'il fait élire au suffrage universel grâce à sa machine électorale. Les options politiques de ce parti sont opportunistes et circonstancielles. Le personnel, à la fois compétent et « institutionnellement » corrompu, se recrute surtout dans les professions libérales et universitaires. Ses membres doivent leur enrichissement à l'exercice de la politique et non l'inverse. Ils n'entrent dans la classe bourgeoise que s'ils accèdent à la propriété d'un capital capable de les introduire dans les lieux de décision des affaires.

Les tentatives répétées de la bourgeoisie indienne pour essayer de gouverner à travers un parti qui lui serait propre, le Janatha, et d'échapper aux arbitrages de plus en plus autoritaires de Mme Gandhi, se sont toujours heurtées à l'immense hétérogénéité de cette classe qui rassemble aussi bien les propriétaires fonciers les plus féroces que des industriels progressistes. Aucune fraction ni aucune coalition interne n'étant capable de dénouer ses oppositions, la bourgeoisie indienne se voit contrainte de céder le pouvoir aux politiciens professionnels du Parti du Congrès.

En Afrique du Sud, le Parti National, au pouvoir depuis 1948 jusqu'à l'élection de Mandela, s'est constitué, au départ, avec des politiciens sans attache avec le grand capital sud-africain. Il fut contraint, pour lui faire pièce, de mettre en place un secteur économique d'État sous contrôle gouvernemental. Le PN est ainsi resté l'agent politique indispensable des milieux d'affaires. Il arbitrait entre, d'une part, les Blancs et les Noirs, en entretenant les conflits de « races » (attisés par l'exercice délibéré d'une politique de provocation envers les Africains) qui rassemblaient d'autant plus les électeurs Blancs derrière la droite — mais aussi l'extrême droite — que les révoltes paraissent paroxysmiques. Il arbitrait, d'autre part, entre les nombreuses fractions créées et entretenues au sein de la population noire : entre Bantoustans, entre les habitants de ces Bantoustans et ceux des cités noires, entre classes en formation, entre « ethnies » plus ou moins fabriquées, etc.

Le politicien professionnel connaît les moyens de séduire l'électorat populaire puis, une fois élu, de se ranger parmi les médiateurs des intérêts de la classe dirigeante[1]. Il n'est pas, dans ces conditions, le mandataire de ses électeurs : il se fait élire moins sur un programme que sur la confiance qu'inspire sa personnalité. Les partis cessent d'être des lieux de débats et d'élaboration de la politique, pour devenir des machines électorales où les militants (dont la principale vertu est la sensibilité au charisme du candidat) sont encadrés par des « professionnels de la communication » et du financement des campagnes électorales. L'usage d'un *langage de compétence* (Posel, 1991) par le politicien professionnel, l'affirmation répétée que la politique est un « métier » (et non plus un mandat) dissimulent les choix intéressés derrière les apparences d'une objectivité technique[2] et privent la base de toute initiative.

Les politiciens professionnels ne calquent pas étroitement leurs choix, pourtant, sur ceux de la classe dominante ou ses composantes, puisque la préservation de leur pouvoir vient, non de leur soumission à la bourgeoisie, mais de leur capacité d'arbitrage entre ses fractions et de médiation vis-à-vis de l'électorat.

La préservation de la démocratie parlementaire protège leur existence. Peut-être est-ce la raison pour laquelle la bourgeoisie cherche à substituer à ces politiciens professionnels, qu'elle juge plus retors que compétents, des administrateurs de formation, des

[1] « Pour arriver au pouvoir, il faut tenir un autre discours que celui que l'on tient quand on exerce le pouvoir » (Michel Debré, *Apostrophes*, Antenne 2, le 11.11.1989).

[2] En France, la professionnalisation de la politique a été consacrée par le lancement d'un hebdomadaire : *Profession politique*, en août 1988 (Le Monde, 24-8-1988).

fonctionnaires des cabinets ministériels « parachutés » dans des circonscriptions de province ou placés dans les organismes internationaux, bref un autre corps social d'apparence plus crédible aux yeux de l'opinion publique et qui lui soit en même temps plus directement soumis. Face à l'éventualité d'un tel gouvernement techniciste, les politiciens professionnels se font les champions de l'idéal « démocratique » (en vérité « parlementaire ») dont ils sont, après tout, les premiers bénéficiaires.

La concurrence est la source de conflits ininterrompus entre les fractions bourgeoises, mais aussi de manquements et de malversations à l'égard de leur propre État, dont le fonctionnement — qui apparaît coûteux à chacune de ses entreprises — est cependant nécessaire à leur ensemble. Lorsque ces manquements, fraudes, concussions, etc... vont jusqu'à mettre l'existence de cette institution en péril, une discipline dictatoriale doit se substituer à l'État[1].

### *d. les corps répressifs*

Les corps sociaux répressifs sont l'armée et la police officielles, ou les bandes armées privées vouées — comme le parti nazi allemand — à l'exécution de tâches politiques ouvertement criminelles.

**L'organisation militaire,** même intégrée au sein de la démocratie capitaliste, en est l'antithèse. Elle se construit sur une hiérarchie nommée par le haut ; elle ne connaît aucun mode de représentation ; elle est fondée sur le principe d'ancienneté, auquel est associée la conception d'une compétence indiscutable du supérieur sur l'inférieur. La rémunération ne reflète que cette hiérarchie ; elle est indépendante de la durée du travail, le principe étant que le soldat est à tout moment totalement disponible. Économiquement, c'est un corps non seulement improductif mais, par nature, destructif, immense consommateur de moyens d'anéantissement que lui accorde la classe au pouvoir[2]. Politiquement, c'est un organisme autoritaire, dont la vocation est de résoudre les problèmes par la violence. L'armée est le corps bureaucratique par excellence dont voudraient pouvoir s'inspirer toutes les administrations.

Les armées bourgeoises ont été les instruments de la concurrence internationale entre nations capitalistes, et de l'exploitation

---

[1] Ce rôle a été rempli en Allemagne nazie par le parti national-socialiste, qui, en fustigeant la classe capitaliste, se donnait des apparences « socialistes », tout en lui rendant le service de lui redonner ses marques. Le parti nazi lui donnait, en échange du pouvoir, la paix sociale et la guerre de conquête internationale.

[2] Certaines armées, soucieuses de s'écarter du pouvoir civil et conscientes qu'un corps improductif ne peut rivaliser avec aucune des classes sociales, tentent de s'introduire dans la sphère industrielle (l'armée égyptienne, par exemple).

impérialiste à travers le monde. Ces nations se sont construites sur une idéologie « patriotique », c'est-à-dire sur la confusion des intérêts de la classe dominante avec ceux des masses populaires constituant son marché intérieur.

Aujourd'hui que le capitalisme s'unifie, les armées ne sont plus conçues pour mener des guerres entre nations bourgeoises.

La surenchère aux armements a eu le double effet d'affaiblir les économies des pays bureaucratiques et de fortifier le complexe militaro-industriel des économies capitalistes[1]. Mais les Grandes Puissances interviennent rarement avec leurs propres troupes à travers le Tiers-Monde, et seulement là où l'industrialisation risque de les concurrencer et où les gouvernements sont hors de portée de leur action subversive habituelle ; et là où des bourgeoisies locales menacent les gouvernements bureaucratiques installés sous la protection des grandes puissances.

Socialement, les armées sont désormais tournées vers l'écrasement de « l'ennemi intérieur » : en d'autres termes, vers la lutte de classes, conçue par les militaires comme une nouvelle forme du patriotisme. La négation, puis la décomposition du pouvoir civil, et la gestion par l'armée de l'appareil d'État trouvent leur corollaire dans la mise en suspicion de toute population civile. C'est une caractéristique assez générale de ces armées professionnelles que d'être de moins en moins capables, malgré des armes ultra-sophistiquées, de chercher à vaincre de prime abord par le massacre des civils (cf. l'armée américaine à Granada et à Panama, l'armée israélienne au Kippour, les armées iraniennes et irakiennes, etc.[2]). Aussi ne savent-elles pratiquement plus affronter que des civils désarmés dans des opérations de maintien de l'ordre[3]. Le plus grave danger potentiel, pour ces armées répressives professionnelles, est d'affronter d'autres armées.

Les cadres militaires disposant en permanence des armes nécessaires « pour faire face à toute éventualité » et pouvant être investis éventuellement de pouvoirs exorbitants, restrictifs des libertés (état de siège, état de guerre, cours de justice spéciale, etc.), l'armée représente une menace constante pour toute la société civile, y compris le pouvoir d'État. En dépit de ses réaffirmations coutumières de loyauté, l'armée est, en effet, considérée dans les États républicains comme un danger potentiel permanent pour les institutions. Danger dont il faut se protéger par des dispositions

---

[1] Cette opération est de celles qui ont le plus contribué à l'effondrement de l'Union Soviétique, au prix cependant d'une stagnation sociale aux États-Unis.

[2] Voir Elwert & al., 1993. Ce comportement avait été systématisé par le gouvernement national-socialiste allemand et adopté par les Britanniques (Bloody Harris) et les Américains (Hiroshima, Nagasaki) pendant la seconde guerre mondiale.

[3] Les militaires de carrière tentent d'en limiter les dangers pour eux-mêmes en invoquant dans de telles circonstances un besoin insatiable d'effectifs, qui permet d'envoyer au combat des civils conscrits qui se battront contre les conscrits civils de l'armée adverse !

constitutionnelles visant à subordonner en dernière instance les forces militaires au pouvoir civil[1]. S'il fut longtemps honorable, pour les membres de la bourgeoisie, de s'engager comme officiers dans l'armée, ses fonctions présentes n'attirent plus qu'un personnel souvent aigri, provenant surtout de classes ou de fractions de classes en voie de disparition comme l'aristocratie, la petite bourgeoisie industrielle, commerçante ou agricole ou un prolétariat proche du *lumpen*. L'armée tend ainsi à devenir un corps supplétif de la police.

**La police**, quant à elle, assume en première ligne les fonctions de protection de la propriété, de maintien de l'ordre social et politique, de répression criminelle et ouvrière. Ce corps de peu de prestige, même dans les milieux bourgeois, est mal payé et vulnérable à la corruption. Sauf exception, il ne recrute pas dans la classe dominante mais, comme l'armée, dans les classes en voie d'extinction : la paysannerie expropriée, les petits entrepreneurs faillis et menacés de prolétarisation, le prolétariat déclassé et raciste, voire directement dans les milieux criminels. Elle est généralement constituée en corps dépendant de plusieurs autorités civiles, distinctes de celle contrôlant l'armée, afin, le cas échéant, de pouvoir les réprimer les uns par les autres.

## 2. L'intrusion politique des corps sociaux de la bourgeoisie

La classe capitaliste est dominante. Elle lutte, non pour conquérir le pouvoir, mais pour le conserver. Elle utilise ses corps sociaux, et en particulier les corps répressifs, non comme une avant-garde pour emporter des positions qu'elle détient déjà, mais comme moyen de renouveler sa domination, ou comme un rempart contre ce qui la menace. Pour cette classe dominante, les corps sociaux sont les moyens d'entretenir, de transformer ou de défendre le pouvoir économique qu'elle détient. Elle les investit donc de fonctions qui peuvent chacune être considérée comme essentielle. Les militaires se convainquent de la grandeur de leur mission nationale ; les policiers se considèrent comme les remparts nécessaires de l'ordre sécuritaire ; les cadres savent que, sans leur compétence, l'économie s'enraye ; les intellectuels démontrent qu'ils sont « l'Aristocratie de La Reproduction » etc. La fonction respective de chaque corps étant l'une de celles que doit assumer la classe dominante, une idéologie diffuse et contradictoire les imprègne chacun, plus ou moins vive selon la conjoncture politique, empruntée à la classe dont il émane, mais déformée et ajustée à l'étroitesse de leur spécialisation.

---

[1] Nous verrons que, dans les pays néo-colonisés, l'armée étant matériellement dépendante de l'étranger, elle est une menace mortelle contre les populations et les pouvoirs locaux.

Convaincu que sa fonction prime celle des autres et qu'elle pourrait être le seul support du pouvoir, *chaque corps est susceptible de se considérer comme le substitut possible de la classe bourgeoise*. En raison de leur responsabilité dans la société, ces corps, chacun pour eux-mêmes, peuvent être tentés d'agir, lorsque les circonstances s'y prêtent, dans leur intérêt propre et contre la classe qui les emploie. Ils représentent de ce fait un danger potentiel pour cette dernière. Leur dépendance originelle à son égard, cependant, le fait qu'ils soient l'agent d'une seule des fonctions qu'assume globalement la bourgeoisie (fut-ce par leur truchement) ne leur accordent pas, comme à celle-ci, un destin politique transcendantal. La faiblesse d'une idéologie de seconde main, la difficulté de s'imposer aux autres corps sociaux, dont certains ont les mêmes ambitions, limitent en définitive la portée politique de telles tentatives, quelle qu'en soit parfois la violence.

Dans certaines circonstances historiques, les corps répressifs peuvent être en position d'exercer des fonctions politiques décisives. Lorsque la bourgeoisie, ou certaines de ses fractions, doit surmonter une crise aiguë, et si le respect de sa propre légalité risque de l'entraîner à la défaite, elle peut confier — mais à ses risques — tout ou partie des fonctions gouvernementales à des corps répressifs, soit légaux (comme la police ou l'armée), soit illégaux (comme des partis para-militaires ou des « milices »).

### *a. l'armée au pouvoir*

La fraction professionnelle de l'armée nationale est ainsi presque toujours dans la position d'un pouvoir intercurrent. Le fait qu'elle dispose du matériel militaire est à la fois sa force politique et sa faiblesse économique : sa force, car elle peut retourner ces armes contre le pouvoir civil ; sa faiblesse, car elle ne dispose pas des capacités de produire son armement. Quand l'armée est investie des pouvoirs de la guerre, on en appelle à sa « loyauté » pour la dissuader d'utiliser la violence à ses propres fins. Mais l'objet de cette loyauté varie entre « l'État » et « la Patrie ». Il est facile aux militaires de se convaincre que l'un peut avoir trahi l'autre, et de justifier leur propre trahison par quelque exercice de plasticité patriotique. Pour éviter que l'armée agisse à ses propres fins ou au bénéfice de quelques fractions de la classe dominante aux dépens des autres, les démocraties doivent se protéger par des dispositions constitutionnelles destinées en principe à subordonner, en dernier ressort, l'armée au pouvoir civil d'État.

Les guerres, qu'elles soient nationales, coloniales ou sociales sont, dans les démocraties bourgeoises, des circonstances favorables à la prise du pouvoir par l'armée, les mesures constitutionnelles étant alors généralement affaiblies ou paralysées par « l'état de guerre », « l'état de siège », « l'état d'exception », etc. Les mesures

de protection du pouvoir civil peuvent, dans ces circonstances, être inopérantes.

Lorsque l'armée devient autonome, elle n'a plus d'autre moyen d'action ni d'autre perspective que militaires. Si on la laisse s'engager de son propre chef dans la guerre ou la répression, elle ne peut que perpétuer son action militaire jusqu'à épuisement. Du point de vue militaire, toute négociation est une défaite, et la négation de la raison d'être de l'armée en tant que corps social dont l'existence est liée à cette forme d'action bornée. Aucune armée ne peut prendre l'initiative de la paix sans se renier dans son essence[1].

Pourtant l'armée, seul corps, avec les polices, à disposer des armes et à jouir de droits exorbitants sur la population qui les lui fournit, ne peut se maintenir au pouvoir dans son intérêt exclusif et par ses propres moyens. L'armée, nous le savons, est un corps stérile. Elle détruit, mais elle ne produit rien. Par contre, sa consommation est considérable. Étant improductive, elle ne peut se maintenir au pouvoir *qu'avec le soutien* d'une classe productive ou de certaines de ses fractions (bourgeoises ou prolétariennes, nationales ou étrangères) capables de lui fournir son armement et de subvenir aux besoins de son personnel. C'est en raison de cette dépendance que les classes bourgeoises parviennent en dernier ressort à contrôler les armées, sur leur territoire ou à l'étranger. Cette dépendance retire aux corps et bandes armées toute fiabilité, tout loyalisme à une cause quelconque qui ne s'accompagne pas de fournitures militaires. Elle les disqualifie comme organismes patriotiques, dès lors que les armes ne proviennent pas du gouvernement légitime.

### *b. les corps para-militaires*

Le risque de perdre le contrôle d'un corps armé est plus grand lorsque la bourgeoisie suscite, pour défendre ses privilèges, une organisation para-militaire capable d'agir simultanément aux niveaux politique, idéologique et répressif.

Ainsi en a-t-il été du Parti Nazi en Allemagne. Après la 1ère guerre mondiale, la bourgeoisie allemande se crut incapable, dans le cadre de sa propre légalité et de la démocratie parlementaire, de contenir chez elle la montée de la classe ouvrière, la poussée de la révolution bolchevique à ses frontières, et de lancer en même temps le peuple allemand dans une guerre internationale de reconquête de ses positions économiques perdues en 1918. Elle choisit d'accepter les services d'une organisation de démagogues et de tueurs professionnels,

[1] Au Japon par exemple, l'expansionnisme impérialiste post-Meiji, les guerres coloniales puis la guerre totale contre les États-Unis avaient donné un tel pouvoir à l'armée qu'elle réussit à imposer à la bourgeoisie et à la bureaucratie japonaises, qui avaient été les inspiratrices de cette politique belliqueuse, une dictature militaire. Elle imposa la poursuite de la guerre (et donc la prolongation de son pouvoir) après 1942, alors que les objectifs économiques de la bourgeoisie étaient virtuellement atteints. Son jusqu'auboutisme ayant provoqué le désastre nucléaire, elle a perdu (mais momentanément, sans doute) son crédit dans le Japon d'après guerre.

libres de tout préjugé démocratique et légaliste, pour vaincre ses ennemis intérieurs et extérieurs. Le corps des nazis, recrutés dans toutes les couches de la population, se donna une idéologie qui n'était que la perversion des formes les plus réactionnaires de l'idéologie bourgeoise. La supériorité de race — qui pouvait être revendiquée par la grande majorité des Allemands — se substitua en l'occurrence à la supériorité de classe. Celle-ci ne pouvait, en effet, s'affirmer publiquement sans s'aliéner la classe ouvrière et compromettre l'alliance de la classe dominante avec le peuple, alliance plus indispensable que jamais dans ces circonstances patriotiques. Cette idéologie de race pouvait aussi pousser l'exploitation capitaliste de l'homme par l'homme à ses extrêmes, en désignant certaines fractions de la population comme indignes de vivre, et les condamner, en vertu d'une appartenance supposée, au travail forcé et à l'extermination. L'économie de la guerre totale exigeait une mobilisation totale de la force de travail et l'élimination totale des bouches inutiles. Les camps de travail et d'extermination devaient remplir cette double fonction. Les improductifs furent massacrés industriellement, en commençant par les handicapés ; les autres furent exploités et tués après épuisement de leur force au profit des firmes les plus avancées du grand capitalisme allemand, Krupp, Thyssen, I.G. Farben, etc. La haine réactivée envers certaines populations permettait à la fois de les exploiter à mort et d'entreprendre leur extermination systématique dans l'indifférence des autres. L'holocauste fut l'os offert par la grande bourgeoisie allemande à ses chiens nazis. Le corps nazi, cependant, qui n'existait que par la répression et la guerre, ne pouvait donner une conclusion politique au conflit militaire sans mettre son existence en jeu. Cette issue fatale, dont il était porteur en tant que corps social ultra-militarisé, le parti nazi voulut en faire le destin de tout le peuple allemand. Mais ce désir wagnerien de perpétuation dans l'imaginaire ne convint pas du tout à la bourgeoisie, dont le potentiel industriel, jusqu'alors largement épargné par les bombardements alliés, se trouva menacé par la stratégie défensive de la terre brûlée que Hitler voulait mettre en œuvre. Ce fut avec l'aide du corps concurrent de l'armée régulière, qui avait accepté cependant d'obéir aux malfrats nazis, que la bourgeoisie allemande reprit le pouvoir, mais au prix d'une défaite militaire. Après avoir été ses nervis, les chefs nazis rendirent encore le service à la bourgeoisie allemande de se faire condamner et exécuter à sa place et de préserver la domination de celle-ci sur l'Allemagne d'après guerre.

L'usage des bandes armées para-militaires se multiplie dans le monde depuis les années 1970. Elles essayent de se faire passer pour des guérillas nationales ou révolutionnaires semblables à celles qui s'organisèrent dans le Tiers-Monde après la seconde guerre mondiale (Viêt-nam, Algérie, Cuba...)[1].

Aujourd'hui certaines bandes armées, animées d'intentions mal définies, cherchent à se parer des nobles causes de la guérilla. Mais, loin d'être animées par la volonté de libérer les peuples de l'oppression, elles en sont les principaux agents. Ces bandes, qui évoluent entre le trafic d'armes et de drogues, tournent au mercenariat, offrant leurs services aux intérêts nationaux, internationaux ou privés qui s'affrontent sur divers terrains du globe. Ces bandes, qui s'organisent de plus en plus en véritables business appartenant souvent à des hommes d'affaire ou contrôlées par des mafieux, ne ressortissent à aucun pouvoir civil constitutionnel. Elles sévissent toujours contre des populations civiles, mais s'affrontent rarement entre elles. Elles durent tant qu'elles sont approvisionnées par leurs

[1] Ces guérillas avaient alors le prestige que leur conféraient les causes qui les animaient. Elles recevaient des aides financières et morales à travers le monde entier. Une part importante de l'opinion publique leur était acquise. Mais l'usage des armes, surtout lorsqu'il échappe à tout contrôle de l'autorité civile, porte toujours en lui le danger de perversions autoritaires, totalitaires et meurtrières. Les Khmers rouges, comme le Sentier Lumineux, ont montré comment des guérillas — qui, à l'origine, se voulaient sans doute nationales —, peuvent se transformer en corps sociaux militaires, n'ayant d'autres objectifs que leur propre existence et leur perpétuation par tous les moyens, fussent-ils le trafic de drogue ou les massacres.

clients, ou tant que leurs affaires prospèrent. Elles sont l'appendice extrême de l'économie dite libérale et de la politique internationale parallèle qui l'accompagne.

C'est la forme moderne, efficace et meurtrière du grand banditisme à l'échelle industrielle[1].

*

Les autres corps sociaux ne disposent pas, comme les militaires et leurs homologues, d'un arsenal armé pour le brandir éventuellement contre la classe dont ils émanent et pour tenter de se substituer à elle par un « coup ». La bourgeoisie craint peu la magistrature, par exemple, qui continue à beaucoup recruter dans ses rangs, et peu les politiciens professionnels dont le destin est lié au fonctionnement de la démocratie parlementaire et à l'existence de la bourgeoisie comme classe[2]. C'est moins évident parfois en ce qui concerne ce qu'on appelle la technocratie.

### 3. Clients et prolétaires

Le financement des corps sociaux de la bourgeoisie se fait à travers les secteurs publics ou privés. Dans le premier cas (comme pour l'armée, les politiciens professionnels, les fonctionnaires), la classe dominante, assistée (sous couvert de leur fonction d'intérêt public) par les contributions de toute la population, les entretient par le truchement du budget de l'État. Les autres sont directement rémunérés sur les profits capitalistes.

Bien que « salariés », les individus composant les corps sociaux sont davantage dans la position d'une « clientèle »[3] dépendante plutôt que dans celle d'un salariat. La rémunération ne joue pas le

---

[1] Le Liban offre un exemple d'une situation où des « milices » n'agissaient plus que pour leur propre perpétuation. Dans ce pays où les classes sociales sont dissoutes constitutionnellement dans des fractions confessionnelles, incapables donc de s'exprimer politiquement, les groupes armés sont, eux aussi, sans vocation politique liée au destin d'une classe (Behnyum Nahil). Leur représentativité est faible et les fondements institutionnels qui permettraient d'en mesurer la portée n'existent pas. Ces bandes armées n'existent que par la « guerre » dont les victimes, par bombardement surtout, sont les populations civiles : elle épargne largement les milices, et plus encore leurs chefs. Certains d'entre eux étaient des hommes d'affaire qui géraient des bandes armées comme un « business » profitable. Christian Geffray (1989:138) constate que la Renamo, mouvement de « guérilla » à la solde de l'Afrique du Sud et autres intérêts coloniaux au Mozambique, est « un corps social » répondant également à cette analyse, c'est-à-dire « dont l'objectif majeur de sa pratique paraît être la guerre et sa propre reproduction dans la guerre ».

[2] L'expérience italienne de 1994 a montré que l'expérience courageuse des magistrats italiens, *mani pulite*, a vite été neutralisée par la campagne d'un homme d'affaire, Sylvio Berlusconi, entré pour l'occasion dans l'arène politique.

[3] J'appelle « clients » les prestataires de biens ou services, travaillant pour un « patron » qui assure leur entretien, sans que soient établis de rapports d'équivalence entre leurs prestations réciproques.

même rôle et ne se situe pas dans le même registre, selon qu'elle rétribue la force de travail dépensée ou le service rendu ; selon qu'elle paie ceux qui sont voués à l'exploitation et ceux qui la gèrent. A la différence du travail prolétarien, celui des corps sociaux n'est pas rigoureusement mesuré. Si la rémunération a les apparences d'un salaire, elle n'est pas strictement proportionnée au temps de travail, comme lorsqu'il y a *exploitation* proprement dite, c'est-à-dire extraction de survaleur. Bien qu'ils puissent être souvent contraints à l'hyperactivité par leurs employeurs, privés ou publics, les corps sociaux de la bourgeoisie ne sont pas exploités au sens précis du terme, c'est-à-dire source de profit direct pour leurs employeurs. Ceci est évident pour les corps stériles et coûteux comme l'armée, quelles que soient les dépenses d'énergie demandées aux militaires pour protéger les conditions sociales ou politiques de l'extraction de la survaleur. C'est vrai aussi d'autres corps comme celui des cadres. Même soumis à un travail harassant, ils sont dans une situation de clients. Leur « loyauté », leur dévouement à l'entreprise justifient leur rémunération élevée, à condition que leurs efforts et leur temps ne se marchandent pas. D'autres corps, les universitaires par exemple, préparent aux activités productrices de survaleur mais, comme nous l'avons vu, leur travail n'est pas *calibré* et leurs rétributions sont sans commune mesure avec un volume de production précis[1].

Il existe ainsi une sorte d'entente tacite selon laquelle le corps social est pris à charge par l'Entreprise ou par l'Administration, en contrepartie d'une disponibilité indéfinie dans l'accomplissement d'une tâche assimilée à un devoir. Il est placé dans une position de *client*. Des notions idéologiques de conscience professionnelle, de loyauté, d'esprit-maison, interviennent pour faire de l'emploi un rapport à contenu moral. La grève, dans les corps sociaux, bien qu'ils y recourent parfois, est considérée comme une pratique malséante, souvent même interdite par des règles professionnelles écrites ou coutumières. Cette relation, empreinte d'esprit militaire et de paternalisme à la fois, induit, chez celui qui la subit, une allégeance et une tendance à s'identifier à ses patrons et « supérieurs », croyant partager, par son dévouement, leurs responsabilités[2].

---

[1] Pour des raisons politiques, des partis de gauche ont pu souhaiter assimiler certains corps sociaux au prolétariat, mais ni la pratique sociale de ces derniers, ni l'analyse théorique ne le permettent.

[2] La liste de ces corps sociaux n'est pas limitative. On pourrait y ajouter par exemple cette catégorie originale formée par les fonctionnaires internationaux qui, bien que de toutes nationalités, sont uniformisés par une éducation à l'américaine, et corrompus par des traitements disproportionnés. Par contre, certaines fractions sociales comme les professions libérales, rétribuées à l'acte (et qui se constituent volontiers en « Ordre »), telles que les médecins, les avocats, les notaires, les journalistes pigistes ou les écrivains indépendants, ne forment pas des corps sociaux et relèvent d'une autre analyse.

### 4. La bureaucratisation des corps sociaux de la bourgeoisie.

La bureaucratisation (rigidification des processus de décision) s'empare des entreprises privées comme elle le fait de l'administration.

La classe dominante possède l'initiative. Les patrons d'industrie, s'ils se trompent, le font dans le cadre de perspectives qu'ils se sont données : ils ne sont responsables que devant eux-mêmes. Dans l'exercice de leurs fonctions, les corps sociaux, eux, agissent *sur instructions*. Le cadre atteint toujours un point où s'arrête la délégation de pouvoir dont il peut jouir. A ce point paralysant, toute initiative met sa fonction en péril. Il lui faut de nouvelles instructions. Plus le cadre est bas dans la hiérarchie, c'est-à-dire moins il est *instruit* des circonstances qui pourraient lui dicter un choix, plus il a besoin d'« instructions ». Mais plus les instructions sont nombreuses et précises, plus elles multiplient les cas aberrants et moins elles laissent d'initiatives aux exécutants. C'est-à-dire que, pour que ses décisions soient exécutées « à la lettre », le décideur doit retirer à ses subordonnés les moyens de les prendre en connaissance de cause. La concentration de la classe dominante accentue ce durcissement des canaux de communication entre décision et exécution, puisque le nombre des exécutants croît plus vite que celui des décideurs.

N'étant pas au cœur de l'initiative politique, qui appartient toujours en dernier ressort aux milieux d'affaires, l'État bourgeois est donc voué à une bureaucratisation sans remède. Si le corps des politiciens professionnels est ce que nous avons dit, si, malgré les apparences, l'ultime pouvoir n'est pas entre leurs mains, moins les responsables politiques ont d'initiative dans leurs décisions, plus les instructions concernant leur exécution seront tatillonnes et difficilement applicables[1].

## B. Les corps sociaux du prolétariat

Le prolétariat, classe dominée, ne dispose pas des mêmes possibilités de prise de conscience, ni des mêmes moyens d'affirmer son existence politique que la bourgeoisie. Son accès à l'éducation est limité, ses organisations ne touchent souvent que des effectifs

[1] Les intellectuels modernistes, parce qu'ils veulent s'aveugler (ou aveugler) sur l'existence des classes sociales, voient dans l'Etat le *deus ex machina* qui sécréterait *par nature* la bureaucratie : c'est la « logique des organisations » qui s'imposerait aux citoyens et les opprimerait. Ainsi, l'existence qu'ils dénient à la classe capitaliste, faite pourtant d'êtres vivants, ils l'accordent à ses constructions inertes : les organisations, l'Etat ! La responsabilité de la domination dont ils souffrent, ils l'attribuent en définitive aux structures habitées par eux-mêmes et qu'ils occupent au profit d'un maître dont ils répugnent à reconnaître l'existence, tout en cherchant à s'assimiler à lui. Pris dans ces contradictions logiques, les bureaucrates de la pensée ne peuvent plus s'exprimer que dans la confusion.

restreints de la classe ouvrière. Faute de disposer en lui-même de tous les moyens et de tout le personnel intellectuel nécessaires à la résolution de ses ambitions sociales et politiques, le prolétariat est ainsi amené à accepter, parmi ses responsables, des cadres de différentes appartenances sociales, ouvrière autant qu'intellectuelle, parfois des bourgeois. Sa représentation politique est le fait d'une minorité éduquée de la minorité consciente, souvent bénévole à l'origine. Lorsque les organisations se perfectionnent et deviennent capables de rétribuer des permanents, ceux-ci tendent à se comporter en corps sociaux.

**1. La bureaucratie ouvrière.**

Le rôle des syndicats est de lutter contre l'exploitation du travail, et la vocation des partis ouvriers est, ou devrait être, de préparer le prolétariat au pouvoir. Que cette éventualité soit lointaine ou imminente, elle est la seule légitimation de leur existence. Les corps sociaux de la classe ouvrière sont les appareils des partis ouvriers et des syndicats, investis de fonctions et de pouvoirs essentiels au devenir de classe du prolétariat. En principe, ils sont dirigés par des militants élus assistés par un personnel compétent affecté à des tâches plus administratives que politiques. Mais, toujours présents et mieux informés des affaires de l'organisation, les permanents se trouvent de fait dans des positions d'exécution, de représentation, puis de décision. Ils en viennent à être confondus avec l'avant-garde militante de la lutte pour la conquête du pouvoir, confusion qu'ils justifient en entretenant le mythe de leur identification avec la classe ouvrière et de leur adhésion à ses aspirations. Mais leur condition de bureaucrates, à laquelle ils doivent leur pouvoir, ne cesse pour autant de les imprégner : le poste de *secrétaire* est le plus élevé dans leur hiérarchie ; le rang administratif dans le *bureau* de l'organisation prévaut sur la hiérarchie politique de l'organisation.

Situés aux sommets des organisations du prolétariat, ils sont les interlocuteurs de fait des représentants de la classe capitaliste. Leur nature de corps social se révèle à travers leur tendance à médiatiser les conflits plutôt qu'à promouvoir les luttes contre la classe au pouvoir. Si les appareils s'affichent comme les adversaires du patronat et de la bourgeoisie, ils restreignent par leur pratique cette position à celle de porte-paroles, puis d'intermédiaires, bientôt d'entremetteurs entre la classe dominante et la classe ouvrière. La préservation de leur pouvoir est davantage assurée, en effet, s'ils agissent au bénéfice des deux adversaires que s'ils sont le fer de lance d'un seul. Ils peuvent être à la fois les champions des travailleurs en organisant la grève, et les interlocuteurs du patronat en négociant la trêve ; ou en annonçant la révolution et en marchandant l'ordre social. Ainsi, le rapport de la classe ouvrière à ses

appareils est radicalement différent de celui de la bourgeoisie envers ses corps sociaux. Alors que le danger, pour la bourgeoisie, est de voir un de ses corps échapper à son autorité et s'appuyer sur sa fonction pour se substituer à elle, le prolétariat est sans cesse menacé, au contraire, de voir les siens renoncer à la prise du pouvoir et composer avec la classe dominante[1].

Ces bureaucraties ouvrières ne sont pas qualifiées pour mener le prolétariat à une révolution, comme elles le laissent entendre. Les mandats sans cesse renouvelés aux mêmes dirigeants (sous prétexte de compétence), le vieillissement des « secrétaires » à leur poste sont les symptômes presque universels de la sclérose de ces appareils. Que des circonstances révolutionnaires se présentent, et ces bureaucraties savent qu'elles seront balayées pour faire place à des meneurs nouveaux qui surgiraient de l'action. D'où leur résistance à tout ce qui pourrait mener à une action révolutionnaire, résistance par laquelle ils se rendent objectivement complices de la classe dominante. La politique la plus apte à préserver l'existence des bureaucraties ouvrières, aux dépens même de la base, se réduit à la « collaboration de classes ».

## 2. Les nomenklatura

Dans une perspective voisine, on peut considérer que la nomenklatura qui exerçait le pouvoir dans les pays dits « socialistes » est un corps social, légataire d'une révolution authentique mais avortée, et contrainte, pour se préserver comme corps, de composer avec les puissances capitalistes.

### *a. l'échec soviétique*

Historiquement, la nomenklatura soviétique est le produit de plusieurs métamorphoses. Elle a certes son origine parmi les révolutionnaires professionnels qui encadrèrent la révolution à ses débuts et lui donnèrent son inflexion politique, mais leurs successeurs ont adopté, depuis, les rôles successifs de *protecteurs*, puis d'*entremetteurs*, qui les ont complètement écartés des objectifs révolutionnaires.

Lorsque la perspective d'une extension de la révolution à l'étranger fut compromise et que la stratégie mondiale de Lénine devint caduque, certains prétendirent se faire les gardiens d'une révolution désormais cantonnée dans la seule Union Soviétique. Ils prolongèrent, en les aggravant, et dans une conjoncture qui ne les justifiait plus, les mesures répressives de guerre instaurées par Lénine et Trotsky. Pour parvenir à ses fins, cette fraction usurpatrice, menée

[1] La plupart des partis communistes, en France, en Italie, en Espagne ou au Portugal, ont dû en partie leur existence politique, et la relative tolérance de la bourgeoisie envers eux, aux rôles de porte-paroles et de modérateurs des conflits sociaux qu'elle en attendait. Etant donné les capacités de corruption de la bourgeoisie, la trahison de ces appareils, lorsque les circonstances sont favorables, est toujours prévisible. On sait, pour ne donner qu'un exemple, que Irving Brown, cadre de l'American Federation of Labor, l'une des deux grandes organisations syndicales aux États-Unis, fut l'a(r)gent du pouvoir américain pour provoquer — et négocier — la scission du syndicalisme français, en 1947.

par Staline, s'inventa un « ennemi intérieur », une bourgeoisie russe prétendument toujours renaissante, dont la suppression jamais achevée justifiait sa fonction « protectrice », c'est-à-dire de répression interne et permanente. Cette lutte de classe imaginaire fut le prétexte à la liquidation physique des révolutionnaires démocrates et, sur le plan économique, le moyen d'instaurer un système d'accumulation primitive, le Goulag, substitut au colonialisme occidental. Après la mort de Staline, la bureaucratie soviétique, avec ses satellites, évolua vers la position d'entremetteur entre le peuple soviétique et le capitalisme international. A la *collaboration de classes*, à laquelle se soumirent les bureaucraties communistes dans les pays capitalistes, répondit *la coexistence pacifique* entre l'appareil d'État post-stalinien et les grandes puissances bourgeoises — une position à laquelle l'avait réduit son incapacité à se donner un projet politique capable de mobiliser la population. Si le passage des « révolutionnaires » aux « protecteurs », de Lénine à Staline, fut sanglant, le second, celui des « protecteurs » aux « entremetteurs », de Staline à Kroutchov puis à Gorbatchov, s'est fait par à-coups au sein d'une bureaucratie soucieuse de ne pas tomber à nouveau sous la dictature de l'un des siens.

La nomenklatura n'est ni une bourgeoisie ni un prolétariat. Figée par l'arrêt du mouvement révolutionnaire dans un pouvoir de type national, la bureaucratie a exproprié la classe bourgeoise de son capital, mais sans le transmettre à la classe ouvrière. Elle a suspendu les rapports de propriété de la bourgeoisie sur ses moyens de production, mais sans modifier les rapports de travail qu'ils engendrent. Elle s'est faite gestionnaire d'un appareil de production emprunté, en l'état, au capitalisme, mais sans se l'approprier elle-même. L'appareil productif, ainsi bloqué au passage entre une bourgeoisie et un prolétariat également dépossédés, est resté immobilisé entre les mains d'un corps social mortifère, privé de toute imagination de classe. Pour conforter son emprise totalitaire, la bureaucratie l'a porté au gigantisme. Par contre, elle n'a pas transformé la technologie capitaliste ni rénové les rapports du travailleur à ses outils et à la machine dans ce qui aurait dû être une perspective socialiste. L'infrastructure économique resta conçue comme la copie à une échelle toujours plus grande de la technologie capitaliste. La concentration d'immenses combinats confortait la centralisation du pouvoir technocratique et son emprise sur la production, sans l'améliorer. Sans destin politique, la nomenklatura n'a pas été capable de concevoir une politique économique capable de dépasser celle qui avait été amorcée sous l'ère révolutionnaire.

Elle ne fut donc capable ni de dépasser la NEP, ni de concurrencer l'économie capitaliste, ni même de s'en dégager. En témoignent la stagnation économique, la dépendance alimentaire de l'URSS envers l'agriculture et la technologie occidentale, sa dépendance monétaire même (les échanges du Comecom étaient déjà libellés en dollars ; les meilleures marchandises s'achetaient dans des magasins spéciaux avec des monnaies étrangères ; Gorbatchov prévoyait de payer partiellement les paysans en dollars). En témoigne également son aspiration, dès avant 1989, à la dépendance envers les investissements étrangers[1].

[1] Gunder Frank (1981) offrait déjà à la réflexion les éléments significatifs permettant de comprendre la crise mondiale actuelle.

Bien que la nomenklatura ait été une fraction sociale privilégiée sur le plan matériel, ses pratiques n'étaient pas celles d'une bourgeoisie : elle ne pouvait se préserver comme corps qu'en s'abstenant de s'approprier individuellement les moyens de production (qui n'étaient donc pas soumis au marché) ; elle récusait en son sein l'hérédité et les privilèges de la naissance, et condamnait le népotisme et la corruption (que d'aucuns pratiquaient néanmoins) afin d'empêcher sa désintégration. Elle cherchait à donner aussi au peuple, grâce à ce « renoncement », l'apparence de sa représentativité, fiction dont elle tire encore sa légitimité et la justification de sa perpétuation. Si la bureaucratie a entretenu une idéologie réputée « marxiste », c'est sous une forme également figée, pauvre et rendue délibérément morne pour en stériliser la charge subversive.

N'étant pas une classe sociale, cette bureaucratie (la nomenklatura), bien que d'origine révolutionnaire (lointaine), n'a pas de destin politique autonome. Comme les bureaucraties ouvrières dans les pays bourgeois, elle n'existe que par la position d'intermédiaire qu'elle s'est donnée entre deux forces antagonistes, fausses répliques au niveau mondial des classes sociales du système capitaliste : les peuples dits « prolétaires » (dont au premier rang la population soviétique), et le grand capital international. La disparition du capitalisme comme interlocuteur aurait sapé sa fonction médiatrice.

Le retournement idéologique des nomenklatura de l'Europe de l'Est, en 1989, n'est qu'apparent : elles ne pouvaient pas « renoncer » à une pensée politique, celle de Marx, qu'elles ont toujours bafouée ! Mais c'est toujours dans l'esprit du stalinisme qu'elles cherchent à conserver leurs positions internes avec l'appui du capitalisme international. Cette attitude trahit leur caractère de corps social sans autre perspective que la sauvegarde de son existence. Pour obtenir la protection du capitalisme international contre l'éventuelle révolte des peuples qu'elles ont persécutés (comme les Khmers Rouges en ont bénéficié après leur défaite contre les troupes vietnamiennes au Cambodge), les nomenklatura sont prêtes à lui livrer le patrimoine industriel et la force de travail de leurs concitoyens. Elles espèrent, avec la privatisation de leurs industries, devenir les corps politiques professionnels de service, arguant de leur expérience, s'appuyant sur leurs « repentirs » et leurs crimes pour convaincre de leur aptitude à gouverner désormais dans la ligne de l'économie de marché. Comme l'a offert M. Imre Poszgay[1], elles se sentent prêtes à infliger à leurs conci-

[1] Le ministre d'État de Hongrie, Imre Pozsgay, interrogé à *L'heure de Vérité* sur TF1 le 4 décembre 1989, proposait comme politique économique la privatisation des 50 premières entreprises de Hongrie et le reclassement, « comme l'a fait Madame Thatcher », des chômeurs victimes de cette politique, dans « les services ». On constatait en 1992/93 que, si la mise en œuvre de l'économie de marché a très rapidement abrégé l'euphorie des premiers mois, son

toyens, dans l'euphorie d'une libéralisation politique, tous les sacrifices qu'entraînera ce projet d'exploitation.

En dernière analyse, la nomenklatura ne se découvre d'autre tâche lucrative que la vente au capitalisme international de la force de travail de ses concitoyens, sous le prétexte d'une libéralisation économique dont les concessions masquent les démissions[1]. En devenant les fourriers du capitalisme dans leurs pays respectifs, les nomenklatura, au prix d'une purge intérieure de leurs éléments les plus compromis, ne sortent pas de leur fonction d'entremetteur.

### *b. le syndrome chinois*

En Chine comme en Union soviétique, c'est à l'occasion de guerres contre l'étranger que s'est faite la mobilisation populaire. Mais, tandis que les soldats russes voulaient la révolution et la paix, le peuple chinois mena la guerre contre le Japon plus comme une résistance à l'invasion que comme une révolution. Davantage encore qu'en Union Soviétique, le parti communiste s'appuya sur la paysannerie — d'où la nécessité objective, pour mobiliser une armée nationale populaire, de leur donner une cause à défendre en desserrant les liens d'exploitation qui maintenaient les paysans dans la dépendance des propriétaires terriens.

Il faut noter, cependant, que le soutien de la paysannerie à la lutte ne se fit pas à partir de ses structures propres, mais par l'extraction d'une partie de ses jeunes hommes et femmes hors de ces structures et par leur incorporation dans celles de l'Armée Rouge. La société paysanne est loin d'être révolutionnaire en essence. Vis-à-vis de la classe agraire dominante, elle garde une attitude de respect. Ses perspectives sont d'être propriétaire de la terre, à l'image de cette dernière. Elle en accepte les formes d'autorité patriarcale. Prévalent en son sein la domination des anciennes générations sur les plus jeunes, l'autorité masculine, le terrorisme religieux et la superstition, qui plient l'individu aux vertus et aux exigences morales de la reproduction de la famille et de la communauté. Ce sont, en fait, de jeunes paysans mobilisés dans l'Armée Rouge, donc délivrés de ces contraintes, qui constituèrent les troupes révolutionnaires. Dans ce nouveau milieu militaire, ils connaissent d'autres formes de relations sociales, entre soldats ; ils sont assujettis à une discipline et à une hiérarchie qui reposent sur d'autres critères que la parenté et l'aînesse. C'est dans ce cadre militaire que la jeunesse paysanne mena le combat, et non à partir de ses bases infrastructurelles.

---

application brutale préconisée par les idéologues américains (Jeremy Sachs en particulier) réussi à dissuader toute velléité de révolte.

[1] « La saisie du monopole étatique de la représentation et de la défense du pouvoir ouvrier, qui justifia le parti bolchevik, le fit devenir ce qu'il était : le parti des propriétaires du prolétariat, éliminant pour l'essentiel les formes précédentes de propriété » (G. Debord, 1967).

L'idéologie maoïste à laquelle ces soldats-paysans furent soumis n'était pas non plus d'essence paysanne, mais une variété du populisme ouvrier. Le maoïsme est une doctrine se réclamant d'une théorie d'inspiration socialiste *ouvrière* plus ou moins adaptée à une société encore majoritairement rurale. Mais le rapport historique de la paysannerie à cette doctrine, même rebouillie, n'est pas celui d'une classe ouvrière. Les paysans, en tant que tels, ne peuvent que la subir : la théorie de la révolution prolétarienne est en dehors de leur vécu social ; ils n'ont aucune prise sur elle, ni l'expérience pratique à partir de laquelle ils auraient pu élaborer leur critique ou apporter leur contribution. La révolution fut octroyée aux paysans par une bureaucratie de type militaire, et non conçue et développée en leur sein. Les chefs de la révolution, en se faisant gardiens de cette idéologie, se positionnaient ainsi comme seuls capables de la produire et de la commenter. En énonciateurs indiscutables de l'orthodoxie, les bureaucrates plaçaient la paysannerie sous leur tutelle idéologique. Plus tard, le poids de cette paysannerie idéologiquement — mais non socialement — prolétarisée, fut opposé aux ouvriers des villes. Trop de pouvoir politique entre les mains de la classe ouvrière aurait menacé cette construction et affaibli les bases politiques du maoïsme.

Pour préserver sa base sociale, « le grand timonier » mit en œuvre diverses mesures prévenant l'exode rural et la constitution d'un prolétariat urbain trop puissant. Il tenta de retenir la métallurgie dans les communes et chercha à empêcher les contacts entre la paysannerie et la classe ouvrière. Pour ralentir la conscience révolutionnaire, il envoie les jeunes citadins intellectuels à « l'école du peuple », dans les campagnes, comme si les paysans étaient éduqués en toutes choses, sans tenir compte de leur arriération objective dans de nombreux domaines. On sait que Mao Tse Toung s'opposait à Liu Shao Shi sur le problème de l'industrialisation. Il craignait le renforcement d'une fraction rivale de la bureaucratie s'appuyant sur une croissance de la classe ouvrière. Lorsque le conflit devint aigu, Mao essaya de résister en recommençant une opération du type « Armée Rouge ». Ne pouvant plus mobiliser la paysannerie, maintenant que la lutte contre l'étranger était gagnée, il tenta de constituer, sur un modèle analogue, une force populaire à sa dévotion : les Gardes Rouges. Il s'appuya cette fois davantage sur la jeunesse urbaine, revendicative et turbulente, supportant mal l'autorité des bureaucrates. Le mot d'ordre était « lutte contre la bureaucratie », c'est-à-dire contre les fractions de celles-ci hostiles à Mao.

Les Gardes Rouges venaient cependant d'un milieu social qui ne se comparait pas à celui de la paysannerie. Ils avaient reçu une éducation imprégnée de l'idéologie révolutionnaire de lutte de classes et de justice sociale. Il est probable que leurs revendications dépassèrent ce que Mao était disposé à tolérer. A ceci s'ajoutèrent les exactions de nervis recrutés par diverses parties, qui discréditèrent par leurs atrocités l'intention démocratique des gardes rouges qui risquait, en effet, de s'affirmer contre toutes les bureaucraties. Faisant l'amalgame entre nervis et gardes rouges, entre malfaisants et politiques, Mao, pour conserver l'initiative, ordonna la constitution de Comités tripartites dans lesquels l'Armée Rouge, devenue entre temps un corps professionnel, fut placée comme « arbitre » entre les Gardes Rouges et le parti. L'armée essaya d'exploiter cette position pour s'imposer comme fraction bureaucratique maîtresse. Ce fut finalement la bureaucratie ouvriériste, mieux organisée peut-être, et davantage en contrôle de l'appareil du parti, qui parvint à liquider le chef de l'armée, Lin Piao, et à discréditer l'armée par un autre amalgame entre celle-ci et les gardes rouges.

Depuis la révolution culturelle, les cliques bureaucratiques se sont succédées au pouvoir par une succession de coups. Chacune accorde au peuple, dès son avènement, le droit de critique, à condition qu'il ne s'exerce que contre la clique précédente. En nature, le système bureaucratique chinois ne change pas, il ne fonctionne que pour sa préservation ou celle de ses fractions.

Sur le plan économique, à la différence de la bureaucratie soviétique, la bureaucratie chinoise n'hérite que d'un capitalisme faible et se trouve devant la nécessité d'inventer de toutes pièces un système économique moderne. La phase du maoïsme, au cours de laquelle la population fut invitée à penser les problèmes économiques par l'étude des rudiments de la réflexion dans *Le petit livre rouge*, donna l'impression que débutait une construction originale. Mais tout ce qui favorise l'initiative populaire est un danger pour le pouvoir bureaucratique. Livré à lui-même, celui-ci ne peut que penser la société à sa propre image, réduire l'organisation de toute chose à une lourde uniformité centralisatrice et s'assurer de la conformité à ses décisions par la prolongation de son autoritarisme bureaucratique dans toutes les branches de la production et de la distribution. L'imagination économique de la bureaucratie est à son apogée dans la création des camps de travail et des « zones spéciales ».

***c. entremetteurs ou entrepreneurs.***

La principale opposition entre les deux grands pays dits socialistes, l'URSS et la Chine, provenait de leur volonté concurrente de se placer chacun comme l'entremetteur obligé entre les États capitalistes et les peuples dits « prolétaires ».

Sur ce terrain, ni l'URSS ni la Chine n'ont été rebutées par des alliances avec les dictatures les plus hideuses de la sphère capitaliste, du moment qu'elles se situaient dans des camps apparemment opposés : l'URSS s'abouchait avec la dictature militaire argentine, la Chine avec Pinochet. Outre l'avantage diplomatique qu'offre une position d'intermédiaire, elle ouvrait aux nomenklatura une nouvelle opportunité économique : la vente bon marché aux investisseurs étrangers de la force de travail de leurs ressortissants. Les « zones spéciales », en Chine, où l'exploitation du travail au profit des entreprises étrangères est peut-être une des plus féroces au monde, sont en voie d'être adoptées en ex-URSS en remplacement des Goulags comme mode d'accumulation primitive.

La nomenklatura, ce corps social parvenu au pouvoir d'État, est-elle susceptible d'engendrer à son tour d'autres corps sociaux ? Mon hypothèse de travail, à ce point, est que seules les classes sociales sont à l'origine de la constitution de corps sociaux. Dans les pays staliniens, le corps social bureaucratique représentait une seule entité, dont les fractions remplissaient les diverses fonctions exercées par des corps sociaux distincts dans la société capitaliste. L'armée, l'administration d'État, les responsables d'entreprises etc., appartiennent à la nomenklatura. Celle-ci constituait un corps unique, comme en témoignent la hiérarchie qui traverse les différentes branches, et l'accès réglementé de chacune de ses strates à

des privilèges matériels inégaux. Cette appartenance commune mais hiérarchisée s'accompagne d'un « esprit de corps » qui n'exclut pas des divergences d'intérêt et des tensions brutales entre les composantes affectées à différentes fonctions, ni l'influence plus prononcée de l'une ou de l'autre selon la conjoncture. Le parti unique avait pour objet de réduire les tendances à la transmission héréditaire des privilèges, de résoudre les tensions au sein de la bureaucratie dans son ensemble, à l'écart de l'opinion, afin que ses conflits internes, aussi violents soient-ils, ne puissent pas être exploités politiquement par la population[1].

Dans la perspective d'un déploiement de l'économie de marché et d'une « compradorisation »[2] de l'économie, les différentes fractions de la bureaucratie se constitueront probablement en corps sociaux distincts, clients d'un capitalisme international en formation. Parmi eux, les corps politiques et répressifs devront rivaliser pour exercer une répression accrue sur la majorité de la population vouée à une longue prolétarisation.

## C. LES BUREAUCRATIES PÉRIPHÉRIQUES

On observe dans les pays dits, en langage Orwellien[3], « en voie de développement », un processus voisin de bureaucratisation des partis politiques ayant participé aux luttes d'indépendance et aujourd'hui parvenus au pouvoir. La hiérarchie sociale y est autant le produit de leur propre histoire et de leur combat, que de leur soumission subséquente à la pression des intérêts économiques étrangers.

### 1. Les néo-colonies.

Dans bon nombre d'anciennes colonies, les bureaucraties gouvernementales résultent du processus politique d'indépendance nationale qui a marqué la fin de la seconde guerre mondiale pour la plupart de ces États. Des partis, représentatifs, à l'origine, des aspirations populaires, s'étaient constitués pour assumer ces luttes, parfois armées, contre la colonisation. C'est d'eux qu'émanent les premiers gouvernements constitués après les indépendances. De fortes pressions s'exercèrent sur eux pour les amener à composer

---

[1] C'est en dérogeant à cette règle et en rendant public le conflit entre l'armée et le parti que Mao provoqua la terrible « révolution culturelle » qui mit en danger la bureaucratie tout entière. Comme le montre l'attitude du gouvernement chinois pendant les révoltes étudiantes de juillet 1989, la leçon semble avoir été comprise : l'épuration dans le parti précède la répression.

[2] Soumission du capitalisme local au capitalisme international.

[3] George Orwell, écrivain politique britannique, imagine, dans son roman *1984*, une société totalitaire dont la propagande consiste en une dialectique verbale destinée à faire accepter la politique du gouvernement pour son contraire : « La guerre, c'est la paix ». Pour la Banque Mondiale, « la surexploitation, c'est la voie du développement ».

avec les puissances dominantes : corruption, assassinats et enlèvements de leaders politiques, coups d'État télécommandés, agirent jusqu'à substituer aux gouvernements d'origine indépendantiste des corps politiques plus soumis. Cette opération fut facilitée par l'idéologie des indépendances selon laquelle tous les citoyens ayant la même condition de colonisés, le parti unique se justifiait par l'absence de classe sociale. Cette théorie conduisait logiquement à des formes centralisatrices et autoritaires du pouvoir et condamnait toute opposition. Il y eut pourtant un développement des classes sociales, mais de façon déséquilibrée. Les investissements dans les pays dominés étant largement d'origine étrangère[1], ils n'ont pas contribué à la constitution de bourgeoisies nationales en proportion du prolétariat suscité par ces mêmes investissements.

Entravées dans leur développement par la colonisation, les bourgeoisies locales, plus souvent marchandes qu'industrielles, furent presque partout incapables de s'opposer à l'accaparement du pouvoir par des bureaucraties gouvernementales recrutées parmi les corps sociaux de la colonisation. En Afrique par exemple, pendant la phase d'industrialisation (1950-1975), la faiblesse des bourgeoisies locales a favorisé le maintien en place des gouvernements bureaucratiques. Ceux-ci, n'appartenant pas à la classe capitaliste faute d'un enracinement économique, se constituèrent un secteur économique d'État, donnant le change quant à leurs intentions « socialistes ». Bien que ce choix apparemment progressiste, parfois appuyé sur une alliance avec l'Union Soviétique, ait souvent soulevé l'antagonisme d'anciennes puissances coloniales, les bureaucraties d'État parvinrent presque toutes, après avoir démontré leur capacité à maintenir la loi et l'ordre parmi leurs administrés, à se faire reconnaître comme « interlocuteurs valables » par l'ensemble des grandes puissances[2]. Elles purent alors négocier leur allégeance auprès des plus généreuses d'entre elles et prétendre, en jouant des rivalités internationales, sauvegarder leur indépendance.

Renonçant à se situer à la pointe des luttes anti-coloniales, ces cliques bureaucratiques se placèrent, comme les nomenklatura mais plus rapidement encore, dans la position d'intermédiaires entre leurs peuples et les intérêts capitalistes internationaux. Le prix de la reconnaissance de ces gouvernements par les grandes puissances était de se faire les auxiliaires de l'entreprise d'exploitation de leurs concitoyens. Les tâches répressives qu'exigeait cette politique étant proportionnées à la lourdeur de l'exploitation, on vit les corps répressifs spécialisés se substituer à ceux des gouvernements civils qui y répugnaient encore ou qui s'en avérèrent incapables.

---

[1] Par exemple, 70% des investissements privés au Sénégal étaient détenus par des Français en 1985 (*Le Monde*, 26.11.1985).

[2] A l'exception notable de Cuba, de l'Angola, du Viêt-nam, du Cambodge post-Khmers Rouge.

Des armées, démesurées par rapport à l'importance de ces pays et aux dangers d'agressions étrangères, furent constituées à grand frais, avec l'appui des grandes puissances. Entièrement dépendantes de l'extérieur pour leur armement et leur entraînement, donc sans ferme loyauté envers leur propre nation, elles furent les instruments « patriotiques » et manipulés des coups d'État et de la répression interne.

La responsabilité des entreprises étrangères et des administrations fut confiée à des cadres expatriés qui constituent un corps social exogène, une sorte de bourgeoisie subrogée, surpayée par rapport au personnel local. Si ces gouvernements bureaucratiques sont assistés d'experts et de coopérants étrangers, ce n'est pas par manque de ressortissants compétents, mais parce que les expatriés présentent un double avantage : pour les puissances tutélaires, celui d'assurer leur présence à des postes-clés ; pour les bureaucraties, de ne pas représenter une menace politique pour le gouvernement local mais de les protéger au contraire contre la pression des jeunes élites, mieux éduquées, et contre celle des classes bourgeoises en formation.

Les bureaucraties gouvernementales jouent également le rôle de contrepoids au prolétariat local. Elles constituent aussi, avec les expatriés, un marché intérieur pour les produits d'importation en provenance des pays capitalistes. Premières bénéficiaires de la corruption mise en œuvre par les États capitalistes et les firmes étrangères, les bureaucraties gouvernementales sont encouragées à dépenser somptueusement, même les revenus publics, pour autant qu'elles maintiennent la loi et l'ordre et assurent l'acheminement des matières premières et des profits vers les pays capitalistes. Ainsi ces gouvernements bureaucratiques civils ou militaires des anciennes colonies, dépendants de subsides étrangers, remplissent-ils la fonction de corps sociaux à l'égard des classes capitalistes internationales.

Comme l'histoire le montre, ces corps sociaux gouvernementaux engendrés par la bourgeoisie internationale, bien qu'exerçant des fonctions d'autorité, ne parviennent pas à se libérer de la tutelle de leurs maîtres. Celle-ci s'exerce par des moyens d'intervention brutaux, secrets ou publics, par la corruption des corps sociaux militaires, publics ou privés, pour tenir ces gouvernements en lisière ou les remplacer. Si des gouvernements issus des mouvements populaires d'indépendance sont passés au service de la classe capitaliste internationale, aucun ne s'en est jamais détaché. Après tout, beaucoup doivent leur « indépendance » à la volonté américaine d'arracher aux États européens leurs chasses gardées coloniales, autant qu'à l'assistance mitigée et intéressée du stalinisme.

*

Le retrait du capital international du continent africain depuis les environs de 1975, pour tous les drames sociaux qu'il suscite, accorde en revanche aux bourgeoisies locales un poids économique et politique relativement plus grand par rapport aux bureaucraties d'État. Il encourage aujourd'hui ces bourgeoisies à défier les bureaucraties au pouvoir. Presque partout sur le continent africain, la rivalité ré-exacerbée entre bourgeoisies et bureaucraties d'État se manifeste : les « conférences nationales », la revendication « démocratique », l'appel au multipartisme en sont les expressions pacifiques ; les guerres, attribuées à des ethnies de circonstance ou à des guérillas dites populaires, en sont les manifestations sanglantes.

## 2. Les nations potentiellement rivales

D'autres pays, dits « en voie de développement », mais d'un autre registre, avaient entrepris leur révolution industrielle dès avant la 2ème guerre mondiale et connu un développement économique accompagné de l'émergence de classes bourgeoises et prolétaires puissantes. C'est le cas, par exemple, des grands pays d'Amérique Latine. Il s'agissait, en vérité, de démocraties bourgeoises déjà bien constituées et présentant pour cette raison une menace pour la domination américaine dans la zone. Par une suite de coups d'État et d'assassinats politiques agencés par les services spéciaux américains, et grâce à la complicité des corps militaires locaux, elles furent placées sous la tutelle inavouée des États-Unis. Les qualifications et le comportement des armées locales indiquent clairement quelles en furent les fonctions : celles de corps de police entraînés à lutter contre les fractions de la population civile politiquement les plus conscientes[1]. Leurs connaissances des moyens répressifs, et en particulier de la torture enseignée par l'A.I.D américaine, dépassent de loin leur qualification stratégique et leur capacité d'affrontement contre d'autres armées, qui est presque nulle. Formées donc à des fins résolument politiques, ces corps militarisés ont d'abord remplacé presque partout les gouvernements civils. La destruction physique de « l'ennemi intérieur » par la terreur, la torture, l'enlèvement et l'assassinat a été la tâche de ces nervis en uniformes, comme elle avait été la tâche des SA et des SS en Allemagne nazie. Mais en menant à bien la liquidation de l'encadrement de l'opposition démocratique, l'armée répressive perd aussi sa raison d'être en rendant possible le retour à des institutions électives décontaminées : son remplacement par le corps rival des politiciens professionnels revient à l'ordre du jour.

[1] La méthode est inspirée de celle qui fut appliquée au Viêt-nam : la liquidation systématique des responsables du Viêt-cong dans tout le pays.

L'avenir de la bureaucratie comme corps social dirigeant, dans les pays dépendants, est lié à la concentration du capital dans les grandes puissances. A mesure que le capital international s'étend, il devra subjuguer un nombre croissant de pays, donc aussi des pays de plus en plus avancés, s'appuyant en alternance sur des corps répressifs et des démocrates professionnels. Dans tous les cas, les bourgeoisies locales perdent l'initiative politique au profit de la classe capitaliste internationale.

## III. CONCLUSIONS

La théorie des corps sociaux permet de distinguer les composantes organiques d'un système social et de les ordonner selon une cohérence qui les lie de façon constitutive et réciproque aux classes dont ils émanent.

La distinction qualitative entre classes sociales et corps sociaux fait réapparaître la pertinence de la polarisation des classes sociales qui semblaient s'être dissoutes dans le processus de transformation historique de la société capitaliste. En réduisant la classe dominante à une très petite minorité en même temps qu'elle étend son exploitation à l'échelle mondiale, cette évolution tend, en effet, à rendre les rapports de classes moins apparents. L'Europe, l'Amérique du Nord, le Japon concentrent une population faite surtout des diverses fractions de la classe capitaliste dominante et de ses nombreux corps sociaux. Seule une minorité relativement privilégiée du prolétariat réside dans ces pays, tandis que l'énorme majorité, inorganisée, exposée et sans défense, subit de terribles conditions d'exploitation dans les contrées dominées du Tiers-Monde et en Europe de l'Est. Les transformations sociales perceptibles au sein des nations dominantes ne reflètent pas l'évolution générale de la société capitaliste : ceux des observateurs occidentaux qui restent trop étroitement attentifs à l'évolution interne de leur propre pays se croient les témoins de la disparition, tantôt du prolétariat, tantôt des classes sociales, et diagnostiquent l'effet de leur myopie comme un phénomène inhérent à la société capitaliste.

La mise en perspective des corps sociaux révèle donc une configuration du capitalisme international articulé comme suit :

- Au pôle capitaliste, une petite minorité d'entrepreneurs et de financiers nationaux et internationaux constitue la classe dominante dans sa diversité. Elle reçoit la survaleur extraite du prolétariat à l'échelle mondiale et en dispose à son gré. Parmi les coûts de cette immense entreprise d'exploitation figure la rétribution de ses corps sociaux qui, directement ou indirectement, gèrent pour elle cette exploitation ou en rendent les conditions possibles. Cette activité est, à cet égard, correctement qualifiée de *service* et non de

*travail*, car les corps sociaux ne sont pas engendrés par le système capitaliste à fin première d'être exploités, mais à fin d'assistance aux tâches d'exploitation, d'encadrement et de répression que doit assumer la classe dominante. Les fonctions spécialisées des corps sociaux émanant de la bourgeoisie, et le contenu du rapport matériel qu'ils ont avec leurs employeurs, font apparaître leurs aspirations politiques comme des déviances de l'idéologie bourgeoise.

- L'analyse à partir du pôle prolétarien, qui ne se place pas dans une perspective symétrique, fait apparaître les corps sociaux qui en émanent comme à vocation plus politique que technique, mais tendanciellement figés dans une forme bureaucratique et conservatrice. Voués à l'émancipation du prolétariat, ces corps tendent à renoncer au combat d'avant-garde au profit d'une fonction de médiation entre classes qui préserve plus sûrement leur existence, même aux dépens de la classe dont ils émanent. Les hiérarchies bureaucratiques d'ex-URSS, de Chine et de leurs satellites, participent du même processus. Ils sont la transformation d'une avant-garde révolutionnaire en corps de gestion gouvernementale, aujourd'hui prêts aux compromissions ultimes avec l'ancien ennemi de classe, prêts à lui vendre leurs concitoyens destinés à en être un moderne sous-prolétariat. Cette subordination relativise ce que fut l'opposition Est/Ouest et précise, en même temps, le rôle des nomenklatura par rapport aux populations qu'elles prétendent encore vouloir gouverner.

Ce modèle global dépasse la vision que l'on donne de la société capitaliste découpée aux échelles « nationales ». Il lie organiquement les classes et les corps sociaux les uns aux autres, selon leur fonction et leur spécificité, et dans leur perspective historique. Il permet une appréciation de la portée de leur intervention politique, appréciation qui n'est pas fondée sur des « motivations » supposées, mais sur l'examen des conditions historiques et économiques de leur existence et de leur perpétuation.

Dans les pays capitalistes dominants, les corps sociaux secrétés par la bourgeoisie font politiquement contrepoids aux classes prolétarisées. Ils sont davantage concernés électoralement que celles-ci, sans être radicaux. Ceux qui, sensibles à la justice sociale, souhaitent des changements, ne veulent rien y perdre. Les autres refusent d'en prendre le risque. Produits du système capitaliste et, surtout, de la classe des « patrons », ils semblent incapables d'en remettre fondamentalement en cause la domination, même, nous l'avons vu, quand ils semblent en être l'enjeu. La position politique individuelle de ceux qui composent les corps sociaux engendrés par la bourgeoisie varie selon qu'ils se croient socialement acceptés ou rejetés par celle-ci. Ce qui fait peut-être aujourd'hui ce qu'on appelle la « sensibilité de gauche ou de droite ».

Cet essai se rapporte à une période historique déjà en voie de transformation. Au cours de celle-ci, le capitalisme a accordé beaucoup d'avantages à ses corps sociaux qui composent la majorité des populations du premier monde. La place médiane qu'ils occupent dans notre société capitaliste, et leur vague conscience de n'appartenir à aucune classe, alimentent leur conviction que les classes sociales, si elles ont jamais existé, ont disparu au profit d'une société post-moderniste dont ils seraient les véritables « acteurs sociaux ». Mais, à se croire placés, par leurs fonctions, au cœur — ou peut-être à la fin — de l'histoire, ils risquent d'être aveugles à la perte progressive de leurs privilèges de serviteurs du système et à leur recul définitif vers la prolétarisation. L'extension croissante du chômage à ces catégories est l'indice de la rupture de son rapport tacite de clientèle avec la classe capitaliste. Déjà, ils sont gravement menacés par la substitution de l'exploitation systématique du travail intellectuel à celle du travail manuel. Les corps sociaux sont en voie d'être à leur tour exploités, au sens technique du terme, c'est-à-dire voués non plus seulement à l'hyperactivité, mais au travail strictement surveillé et précisément calibré.

*

Le présent modèle s'arrête au stade actuel de l'évolution sociale internationale. Il laisse pourtant présager d'autres changements susceptibles de modifier profondément les rapports de classes.

Livré à lui-même (c'est-à-dire à ses thuriféraires), le capitalisme moderne s'ouvre sur un futur prévisible.

Le système économique peut fonctionner avec un marché limité à une population d'environ 30 % de la population mondiale, inégalement répartie dans le monde[1]. Le marché de luxe est bel et bien celui qui est moteur en économie capitaliste, comme déjà Malthus l'avait pressenti. Ce marché comprend, globalement, la classe capitaliste et ses corps sociaux. Le reste de la population mondiale, essentiellement le prolétariat et sa masse de réserve, doit être physiquement réduit dans la proportion qui excède les besoins de la production et qui s'accroît avec la productivité du travail. Une fraction des corps sociaux actuels est menacée de cette prolétarisation.

[1] Ce sont, en gros, les consommateurs qui sont capables de s'acheter une voiture neuve (la mesure prise en février 1994 pour relancer l'économie, par E. Balladur, premier ministre français, fut précisément d'encourager à l'achat d'une voiture neuve grâce à une prime de 5 000 FF accordée à ceux des consommateurs français qui se trouvaient dans une position de prospérité relative, et non aux plus démunis).

La liquidation progressive et délibérée d'une partie du prolétariat mondial s'accomplit, dans les zones où la population est considérée comme excessive, par l'application de programmes d'ajustement structurel dont on feint d'ignorer les effets démographiques et de détérioration des conditions matérielles d'existence : blocage des salaires, élévation du prix des subsistances, disparition des services publics voués à la reproduction et à l'entretien de la vie (hôpitaux, maternités, sécurité sociale), amenuisement des moyens de lutte contre les grandes endémies et contre les fléaux. L'Afrique subsaharienne est la première cible désignée, suivie par l'Amérique Latine. Victime des effets de cette terrible politique, ce prolétariat mondial est largement privé des moyens de lutter contre la surexploitation. Dispersé à travers le monde, travaillant dans des usines dépeuplées ou dans l'informalité d'activités non contrôlées et/ou sous-capitalisées, sans qualification et concurrencé par le travail à haute productivité qui se localise de préférence dans les pays capitalistes ou dans certains secteurs stratégiques (mines, par exemple), il doit offrir sa force de travail au plus bas prix. Il se compose de plus en plus largement de femmes harassées et d'enfants sans protection. Subissant l'illétrisme, la précarité absolue de l'emploi, la dispersion dans la sous-traitance du secteur dit informel; ce prolétariat ne connaît pas les conditions de mobilisation qu'offrait en Europe la grande industrie concentrée du XIX siècle. Ses réactions sont violentes mais sporadiques, plus proches de la délinquance que de la politique et rapidement dissoutes dans les drogues qui lui sont rendues accessibles sans restriction. La démission des syndicats européens, qui ont renoncé à la solidarité internationale, l'indifférence ou l'impuissance des organisations internationales envers l'application des lois sur le travail, en particulier celui des enfants, privent les prolétariats du tiers-monde de l'appui de tous ceux qui sont paralysés par la peur irraisonnée, mais largement entretenue, de favoriser par leur intervention une catastrophe démographique.

Un autre changement perceptible est *la gangstérisation des affaires*. Il n'y a pas de limites théoriques à la libre concurrence. C'est au coup par coup que la société bourgeoise dresse en permanence des barrières entre les affaires et le crime. La politique de déréglementation (*dérégulation*) et de libéralisation à outrance de l'économie mise en œuvre par les gouvernements ultra-capitalistes de Reagan et Thatcher a gravement affaibli ces barrières et déplacé les pratiques économiques vers les zones où s'exerce une concurrence sans loi. La prostitution, la production et la commercialisation à grande échelle de la drogue engendrent des profits démesurés qui pervertissent tous les circuits bancaires et financiers et pénètrent toutes les branches légales du business. Elle place si haut la barre qui distingue les affairistes entre eux que les pires corruptions s'observent dans les milieux bourgeois et politiques les mieux

famés. En même temps, l'ouverture brutale du marché capitaliste dans les pays ex-staliniens, dont la législation n'a pas été adaptée, favorise l'émergence d'un capitalisme crapuleux qui s'ajoute à celui qui existe à l'Ouest. Enfin, l'association des trafics d'armes et de drogues contribue à créer un nouveau pouvoir économique mondial disposant des moyens extrêmes et suprêmes de la concurrence, c'est-à-dire le meurtre et la guerre — pouvoir dont on constate qu'il est assez fort déjà pour tenir tête en Yougoslavie à toutes les institutions internationales que la bourgeoisie avait cru s'être données pour gérer son « nouvel ordre mondial ».

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

Paris, juillet 1994.

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***

— C.M., 1984 — La reproduction sociale, *Cahiers internationaux de sociologie*, 77: 383-395.
— C.M., 1986 — Anthropologie de l'esclavage ; le ventre de fer et d'argent, PUF.
— C.M., 1975 — *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.
— C.M., 1991 — La leçon de Malthus, *in* Gendreau et al., eds., *Les spectres de Malthus*, 1991, Paris, EDI-CEPED-ORSTOM.
— C.M., 1992 — Pour qui naissent les Africains, *Le Monde diplomatique*, déc. 1992
— C.M., 1995 — Troubles de croissance, Paris, INED.

— BEHNYUM, N., [n.d.] — *Le parasitage de l'économie urbaine par les milices de Beyrouth.*
— BURNHAM, J., 1947 — *L'ère des organisateurs*, Paris, Calman-Lévy (trad. de l'américain *The manegerial Revolution*).
— COUVRAT, J.F. & Pless, N., 1989 — *La face cachée de l'économie mondiale*, Paris, Hatier.
— DEBORD, G., 1967 — *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel.
— ELWERT & al., eds, 1993 — *Guerre aux civils!* (à paraître).
— FRANK, G., 1981 — *Crisis*, London, Heineman, 2 vol.
— INGO WALTER, 1986 — *L'argent secret*, Paris, J.C. Lattès.
— POSEL, D., 1991 — Un nouveau langage de légitimisation, *in* Meillassoux et Messiant, eds., 1991, *Génie social et manipulations culturelle en Afrique du Sud*, Paris, Arcantère: 32-61.

# Sur les terrains de Claude Meillassoux

textes réunis et présentés par
Bernard Schlemmer

# Introduction

# L'actualité de Claude Meillassoux

**Bernard Schlemmer**

Le texte que l'on vient de lire, nous étions plusieurs amis et collègues de Claude Meillassoux à le connaître, et à trouver qu'il était d'une importance théorique considérable. Or, il n'a jamais paru que sous une forme abrégée[1], les éditeurs le trouvant trop long pour un article de revue (ou trop court pour un livre classique). L'auteur s'est contenté de cette solution, et s'en tenait là ; mais nous pensions, nous, qu'il était important de faire connaître les développements auxquels il avait dû alors renoncer.

La solution était d'inclure le texte intégral dans une publication collective, mais nombre d'entre nous ne se seraient pas risqués, après lui, à aborder une telle problématique. Il se trouve que nous étions aussi plusieurs amis et collègues qui désirions lui manifester notre attachement — par le seul moyen que notre profession reconnaisse, la production d'un ouvrage. Notre projet permettait d'offrir à « Du bon usage des classes sociales » une opportunité de paraître.

Sans aller jusqu'à centrer l'ouvrage autour d'une thématique précise — qui n'aurait pu être que celle abordée dans « Du bon usage des classes sociales » — nous avons souhaité le construire avec suffisamment de cohérence pour dépasser la pure et simple juxtaposition d'articles que justifie trop souvent la loi du genre.

Il comporte ainsi trois parties relativement équilibrées :

- une partie proprement anthropologique, abordant les différents champs que Claude Meillassoux a lui-même arpentés : l'anthropologie économique (avec le texte de Roland Waast et celui de Christian Geffray), l'anthropologie historique (texte de Pierre-Philippe Rey), l'anthropologie de l'esclavage (texte de Pierre Bonte), et l'anthropologie politique (avec le texte de Jesus Garcia-Ruiz, et celui de Martin Verlet) ;

---

[1] Cf. Meillassoux, 1994.

- une partie portant sur les problèmes de la responsabilité du chercheur, de l'engagement, de l'éthique professionnelle et politique, problèmes dont on sait qu'ils sont indissociables de la démarche scientifique de Claude Meillassoux (Jean Copans, Jacques Marchand, Catherine Quiminal et Bernard Schlemmer) ;

- une partie, enfin, réservée aux autres disciplines, pour rendre justice à l'influence que les travaux de Claude Meillassoux ont pu avoir sur celles-ci, et que les auteurs invités désiraient faire reconnaître ; témoigneront ainsi : Catherine Coquery-Vidrovitch, pour l'histoire ; Étienne Balibar, pour la philosophie (avec un texte miroir de Gérald Gaillard confrontant anthropologie et psychanalyse) ; Francis Gendreau et Jacques Véron, ensemble, pour la démographie ; Robert Cabanes, ainsi que Pierre Tripier, pour la sociologie ; et Benjamin Coriat, enfin, pour l'économie.

Les auteurs ici rassemblés se sont donc cooptés et, j'y reviendrai plus loin, ils ont bien conscience de n'avoir aucun titre à « représenter » tous ceux qui auraient souhaité s'associer à cet hommage, aucune autre justification à y être seuls présents que le fait d'appartenir, par les hasards de la profession, aux mêmes réseaux de collaboration et d'amitié. Christian Geffray en eut le premier l'idée, mais n'eut le temps de prendre que quelques contacts, avant son départ sur un terrain de longue durée au Brésil. Quand j'ai lancé « l'appel d'offre » qui aboutit aujourd'hui, j'ignorais cette démarche initiale, mais il est clair que le terrain était préparé ; grâce à C. Geffray et à son impulsion initiale, l'idée était bien dans l'air, et les autres auteurs se joignent ici à moi pour l'en remercier.

Aussi, lorsque nous avons lancé cette idée d'un ouvrage en hommage à Claude Meillassoux, les réponses ont été enthousiastes, et nous n'avons eu aucun mal à réunir les auteurs : les très rares réponses négatives étaient justifiées par un emploi du temps exceptionnellement chargé, par rapport aux délais relativement courts que, dans notre appel à communications, nous avions imposés. Ces délais, depuis, se sont largement relâchés — ainsi va la loi du genre — et ceux qui avaient renoncé à remettre un texte à cause des dates (initialement) limites nous en veulent encore : qu'ils veuillent bien nous pardonner !

Que nous pardonnent également les nombreux auteurs qui auraient accepté avec le même empressement, et que nous n'avons pas contactés ; non qu'ils aient été jugés moins dignes, tant s'en faut, mais parce que le nombre des communications ne pouvait dépasser un certain seuil, rapidement atteint.

C'est pour la même raison de « volume à ne pas dépasser » qu'on ne rencontrera pas, au long de ces pages, d'auteurs non français, malgré le — ou plutôt : à cause du — nombre élevé de ceux que nous aurions pu solliciter, et qui auraient souhaité l'être.

Là encore, nous demandons leur indulgence : ils auraient été beaucoup trop, et les pressions que nous avons dû repousser le prouvent à suffisance : c'est un autre volume qui mériterait d'être mis en œuvre pour rendre compte de l'influence que l'auteur de *Femmes, Greniers et capitaux* (traduit en six langues) occupe à l'étranger.

*

Ce livre constitue donc une reconnaissance de dette : les auteurs réunis dans le présent volume ont conscience de devoir quelque chose à Claude Meillassoux ; ils ont voulu manifester leur filiation à l'œuvre, et leur attachement à l'homme.

Ce faisant, ils ont bravé les modes, et je tiens à les en remercier. Il n'est plus guère en vogue, aujourd'hui, de se réclamer de l'anthropologie économique, pire encore, de l'anthropologie économique marxiste, pour ne pas dire — horresco referans — du marxisme. Quant à se réclamer d'un homme qui, arrivé à la retraite, n'est Président de rien, ne détient pas de titre honorifique (à l'exception de la médaille d'argent du CNRS, décernée en 1984 pour l'ensemble de ses travaux, mais accompagnée alors d'une restriction budgétaire drastique à son endroit !), ni n'occupe aucune fonction de direction de recherche, de laboratoire, de publication...

Or il est de fait que Claude Meillassoux, connu du milieu universitaire dans le monde entier, ne multiplie pas les distinctions honorifiques officielles. Il fait partie de ces chercheurs qui se coulent difficilement dans un moule institutionnel, ayant notamment trop d'exigence morale pour accepter des responsabilités administratives quand ils savent, par expérience, qu'ils ne pourront en assumer totalement la charge, la bureaucratie opposant — avec un rapport de force inégal — sa propre logique à la logique scientifique. Il a en outre toujours voulu et su garder la liberté totale de parole — ce qui, bien entendu, n'a pas toujours été apprécié par les hiérarchies constituées du monde de la recherche : comme chacun sait, avec ce type de chercheur, il est leur est difficile de trouver leurs marques ; faut-il leur rappeler que, sans ce type de chercheur, la science ne se ferait pas ?

Son itinéraire, en outre, ne suit pas le trajet habituel du chercheur dont la voie semble déjà tracée : si la sienne l'avait été, c'est dans une toute autre direction qu'elle l'aurait engagé, et rien ne prédestinait Claude Meillassoux à bouleverser ni le paysage anthropologique ni le monde de la recherche marxiste. Après des études — voulues par son père à l'Université de Michigan, où il reçut une formation en économie, dans la tradition de l'économie libérale la plus classique, sanctionnée par un *Master of Arts* -

*Economics* (1950)—, il débuta en effet sa vie professionnelle d'abord au service de l'administration du plan Marshall, puis comme collaborateur d'experts commerciaux américains, avant d'être engagé dans une société de marketing et de publicité des Champs-Elysées...

Mais, écœuré par l'amoralité de ces milieux d'affaire, il franchit, en 1958, le pas qui en fait un enfant définitivement perdu pour la bourgeoisie : il se consacre, dans un même mouvement, à la réflexion théorique sur « les damnés de la terre » — en devenant africaniste — et à l'action politique — en devenant militant du Centre d'Action de la Gauche Indépendante (le CAGI, ancêtre de l'UGS, l'Union de la Gauche Socialiste)... On sait ce qu'il en résultera, dans le milieu des sciences sociales.

La place de Claude Meillassoux dans le champ disciplinaire de l'anthropologie (et, plus largement, des sciences sociales et humaines), à la fois éminente et isolée, est ainsi paradoxale. Le rôle prééminent qu'il y a joué est en effet largement reconnu : on ne trouve guère de « dictionnaires », ou d'« histoires » de l'anthropologie — et pas seulement en France — qui ne lui fassent une place honorable. Il y est distingué comme le père de l'anthropologie économique « à la française », comme celui qui aura révolutionné et « remis sur ses pieds » l'anthropologie économique marxiste. L'événement, bien entendu, a sa date-fondatrice, 1960, et son texte-mythe, l'incontournable « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance », véritable « coup de tonnerre dans un ciel serein » (parlant de Meillassoux, il était temps d'introduire une citation de Marx...!).

Pour autant, ce « père-fondateur », s'il a bien bousculé le champ de la recherche, n'aura pas de « disciples », et lui-même le souligne : c'est abusivement que l'on parle d'une « école française d'anthropologie économique ». A peine reconnaît-il qu'il existe un courant de pensées, dont il veut bien admettre qu'il a été l'un des représentants marquants. Mieux : une analyse bibliométrique montrerait probablement qu'il est plus connu, ou du moins plus souvent cité, à l'étranger qu'en France, et peut-être presque aussi souvent en dehors qu'à l'intérieur du champ strict de l'anthropologie. En France, et dans le champ de la discipline, tout se passe comme si les anthropologues, ou plutôt l'anthropologie française — dirais-je volontiers pour ne pas personnaliser mon propos — le tenait à la fois pour une personnalité de premier plan, mais aussi pour une personnalité devenue embarrassante. Paradoxe : Claude compte de très nombreux amis — et, nous l'avons dit, nous aurions pu ajouter de nombreux noms à ceux ici réunis — mais, dans le même temps, il y a bien, inavouable et implicite, une sentence d'ostracisme prononcée à son égard, sans qu'aucun procès ait jamais été ouvert. Claude Meillassoux serait « dépassé » : il constituerait une référence historique d'une excep-

tionnelle importance, certes, mais pas une référence dont il faille se réclamer quand on aborde les problématiques actuelles de la discipline. On est dans le domaine du non-dit, mais l'affaire se voudrait entendue et il n'est pas de bon ton de citer cet auteur.

*

Si cette présentation sans doute excessive s'attirait de cinglantes répliques, elle l'aurait bien cherché : c'est bien un débat, en effet, que nous désirons ouvrir ici, et c'est à quoi tend cet ouvrage, construit de façon un peu différente des « *mélanges* » habituellement offerts à une sommité scientifique par ses disciples respectueux en ce sens que, loin d'éviter la controverse, nous aurions plutôt tendance à la provoquer ; et à polémiquer avec l'extérieur aussi bien qu'entre nous, d'ailleurs, Claude compris. Vis-à-vis d'une personnalité aussi tranchée et aussi combative que la sienne, rien ne nous aurait paru plus déplacé — et plus injuste — qu'un hommage déférent, en forme d'éloge offert par de révérencieux émules !

*

Anthropologie française versus Claude Meillassoux : si l'affaire ne parvient pas à s'instruire, c'est peut-être d'abord parce que, si la partie défenderesse est bien identifiée, il n'en va pas de même de la partie appelante, les codemandeurs éventuels ne s'entendant nullement pour ester collectivement en justice.

D'un côté, l'intimé virtuel est une personne physique, bien identifiée : Claude Meillassoux, né le 26 décembre 1925, à Roubaix ; anciennement chercheur du CNRS, actuellement à la retraite mais exerçant toujours ses activités de recherche.

De l'autre côté, les appelants potentiels ne forment nullement un groupe cohérent.

Il y a, bien évidemment, ceux dont le « style de science » est profondément éloigné du sien[1]. Cela fait déjà beaucoup de monde. Mais, depuis que le débat avec le structuralisme s'est, faute de débatteur, pratiquement éteint — Meillassoux étant sans doute le dernier combattant de la cause anti-structuraliste —, même ceux-là, et moins encore leurs successeurs, ne pensent plus guère à lui comme à un rival : c'est à peine s'ils se souviennent de lui comme d'un collègue de la même discipline qu'eux, tant les approches ont divergé et tant ils ont le sentiment qu'il exerce un autre métier que le leur.

---

[1] Par « style de science », nous entendons ce complexe que définissent aussi bien les approches théoriques et méthodologiques que les engagements personnels, les démarches cognitives générales, le système de valeurs et de références, etc. Cf. Gaillard, 1997: 17-18.

Mais il y a aussi la gauche. En fait, c'est, là encore, à un certain « style de science » que nous nous référons, qui met au cœur de sa réflexion l'étude des transformations sociales en cours, plutôt que les structures pérennes de la société, et avec tout de même l'idée de peser en quelque façon sur leur évolution : bien entendu, le terme de « gauche » est abusivement réducteur, à dessein. A dessein, car cette réduction-là, nous pouvons nous la permettre — surtout si l'on se reporte à l'époque où les travaux de Meillassoux faisaient controverse — sans cesser de nous faire comprendre et sans risquer de perdre nos lecteurs : mais au-delà, comment oser simplifier ! Rappelons à grands traits quel était le tableau : une fracture distinguait les chercheurs pour qui la science se devait de garder sa neutralité de ceux pour qui elle se devait avant tout d'intervenir ; une fracture opposait ceux pour qui il convenait d'intervenir avec les armes de l'expertise à ceux pour qui il fallait avant tout se mettre « au service du peuple » ; on aura compris qu'une fracture divisait la gauche révolutionnaire de la gauche réformiste ; mais il convenait encore de ne pas confondre marxistes avec non-marxistes ; et, parmi les premiers, les tenants de la théorie de la coupure épistémologique de 1845 avec ses opposants ; et, parmi ceux-là, les partisans du jeune Marx avec les zélateurs du *Capital*...

*

J'emploie ici l'imparfait : c'est que la situation a bien changé. Les débats scientifiques ont quitté la scène politique, décidément trop ingrate, et les anthropologues qui s'étaient le plus engagés, contre la guerre d'Algérie, celle du Viêt-nam, contre l'impérialisme et le néo-colonialisme, jettent aujourd'hui, tel l'avocat du sapeur Camembert, « un voile pudique sur ce passé glorieux » (Christophe, 1884: 174).

Mais la gêne, l'embarras que provoque Meillassoux, naîssent de ce que lui, justement, n'a renoncé à rien, ni à ses convictions théoriques, ni à ses engagements politiques et moraux.

Il se réclame encore de Marx, par exemple, avec la même certitude — ce n'est pas peu dire — que celle que l'on manifestait volontiers hier ; et il argumente ! Se rend-il seulement compte qu'il nous renvoie, chacun, à nos incertitudes les mieux enfouies : est-ce ma pensée qui a évolué, en creusant sans dévier le sillon tracé par une réflexion rationnelle, autonome et rigoureuse, ou n'ai-je pas plutôt subi des dérives et passé, sans m'en rendre compte, des compromis avec le paradigme dominant du libéralisme ?

Et le pire, c'est que sa démarche théorique et sa démarche pratique sont cohérentes, conjointes, indissociables ! Comment distinguer la part de la conviction morale, de la prise de position

politique, de la logique méthodologique ou de la réflexion théorique, dans le cheminement qui l'a conduit à travailler sur les mécanismes économiques qui transforment un aléa climatique défavorable en une véritable catastrophe pour les populations[1] ? sur les rapports de production capitalistes révélés par l'Afrique du Sud de l'apartheid[2] ? ou sur l'extension et l'exploitation croissante du travail des enfants[3] ? Et chacun se trouve confronté à sa propre pratique, à son propre bilan. Il est la statue d'un Commandeur qui réveille en chacun sa mauvaise conscience : n'est-ce pas une raison suffisante pour vouloir nier son existence présente, l'enfouir sous les oripeaux de l'histoire ?

Or, l'on peut penser que l'actualité est en train de rendre justice à ses analyses, et que Claude Meillassoux est en passe de *re*-devenir un auteur d'actualité. Si son discours était si souvent refusé par la gauche intellectuelle, en effet, c'est que son radicalisme heurtait les convictions réformistes de tous ceux qui restaient convaincus qu'une politique de gauche offrirait une alternative, des solutions crédibles et fiables, sans pour autant vouloir une improbable révolution. Or depuis, en France, la gauche est parvenue au pouvoir. Et, quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur cette expérience, il faut bien reconnaître qu'elle n'a pas démontré avec éclat la capacité de la voie social-démocrate à mettre fin au développement d'un capitalisme de plus en plus dominant, arrogant, et mondial. Le terrain particulier de l'Afrique — le terrain de Claude Meillassoux — nous offre ici un exemple particulièrement probant : la situation s'y est inexorablement dégradée, au cours de ce quart de siècle écoulé (qui avait débuté par la proclamation de la « décennie du développement » !) et la coopération avec ce continent a pourtant été gérée, en France, presque à égalité par des gouvernements de droite et par des gouvernements de gauche. Dans l'un et l'autre cas, avec sa mauvaise habitude de traduire en français ce que dit en langage orwellien l'idéologie dominante, Meillassoux (1990) voit « le succès de la politique d'aide au surdéveloppement des pays riches » !

Le radicalisme de sa critique, il est vrai, peut rendre décourageantes les analyses qu'il porte sur le système économique mondial. C'est sans aucun doute à lui, principalement, que pense G. Dupré lorsque, parlant des recherches menées par l'anthropologie économique française, il écrit : « Pratiquement, la démonstration de l'inexorable pouvoir de domination du capitalisme à laquelle se ramènent tous ces travaux [...] désarme ceux qui, en Afrique, voudraient prendre en charge la transformation radicale de leur société ». Mais passer ainsi du constat de l'ampleur démo-

[1] Cf. Meillassoux, 1974.
[2] Cf. Meillassoux, 1975, et 1979.
[3] Cf. Meillassoux, 1996.

ralisante de la tâche au rejet de la démonstration, c'est faire comme si, faute d'un messianisme que le marxisme n'offre plus, il importait du même coup de se débarrasser également de ses instruments d'analyse, jugés politiquement trop démobilisateurs (ce qui revient à dire, du même coup, qu'ils sont, d'un point de vue scientifique, bien efficaces !).

En sorte que ce qui se révèle, finalement, c'est bien que, même si — à défaut d'être, à proprement parler, pessimistes — ces analyses heurtent le besoin d'une vision lénifiante, elles n'en offrent pas moins un cadre théorique qui permet de penser lucidement cette fin de siècle, et qu'elles n'ont pas fait, tant s'en faut, la preuve de leur inadéquation. Et comme la critique du réformisme consensuel peut aujourd'hui être détachée de tout soupçon d'adhésion à une pratique révolutionnaire discréditée — à l'instar des révolutions hélas dévoyées qu'a connues le monde depuis 1917 — le désir de se confronter à nouveau à un débat théorique commence à se faire jour. L'absence d'une pratique révolutionnaire aujourd'hui crédible a le défaut de n'offrir aucune solution toute faite : fallait-il pour autant s'interdire la lucidité ? Est-ce vraiment celle-ci qui faisait obstacle à de nouvelles pratiques ? Gageons que l'on se référera de plus en plus à Claude Meillassoux, précurseur.

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***


— CRISTOPHE, 1984 — *Les facéties du sapeur Camember,* Paris, Bibliothèque du petit Français
— DUPRÉ, G., 1982 — *Un ordre et sa destruction,* ORSTOM, mémoires.
— GAILLARD, J., KRISHNA, V.V., WAAST, R., eds, 1997 — *Scientific Communities in the Developing World,* SAGE.
— MEILLASSOUX, C., ed., 1974 — *Qui se nourrit de la famine en Afrique* ?, Maspero, Paris.
— MEILLASSOUX, C., 1975 — *Femmes, greniers et capitaux,* Maspero, Paris.
— MEILLASSOUX, C., 1979 — *Les derniers Blancs - le modèle sud-africain,* Maspero, Paris.
— MEILLASSOUX, C., 1992 — Succès de la politique d'aide au surdéveloppement des pays riches, (O successo da politica de ajuda ao sobredesenvolvimento dos países ricos), *in* ARANTES, AA., RUBEN, GR., y DEBERT GG., eds., *Desenvolvimento e direitos humanos : a responsabilidade do antropologo,* Campinas, Editore da Unicamp, pp. 27-48.
— MEILLASSOUX, C., 1994 — Classes et corps sociaux, in BIDET, J. et TEXIER, J., eds., *Le nouveau système du monde,* Actuel Marx-Confrontations, Paris, PUF, pp. 175-196.
— MEILLASSOUX, C., 1996 — Économie et travail des enfants (pp. 55-66), et Conclusion (pp. 475-491), in SCHLEMMER, B., *L'efant exploité - oppression, mise au travail et prolétarisation,* Karthala-Orstom.

# Les champs de l'anthropologie parcourus par Meillassoux

# Salaires et prix

# dans le nord malgache au 20e siècle.

**Roland Waast**

*Les travaux de Claude Meillassoux ont ouvert un important champ scientifique : celui de l'anthropologie économique qui, des années durant, fut le terrain d'un courant de pensée et de recherches intenses. Nombre des contributeurs de départ se sont tournés depuis vers de nouveaux objets, d'autres appartenances disciplinaires. Je ne fais pas exception. Mais je tiens que ma pratique reste profondément imprégnée de la démarche alors constituée. Or, si on continue d'accorder un rôle historique à « l'École française d'anthropologie économique », ses approches sont méconnues ; et son champ trop déserté. Je crois prématuré d'en entreprendre l'éloge (la démarche est vivante) ; et je sais difficile d'appeler à re-lire des textes anciens. J'ai donc choisi de présenter ici un inédit qui en relève. Je souhaite qu'il aide à faire lit de quelques faux procès à l'anthropologie économique.*

*Contrairement à l'assertion courante, on notera que les préoccupations du local, de l'histoire, des « acteurs » et du « sujet », comme on dirait aujourd'hui, y sont bien présentes. L'ambition est néanmoins d'échapper, à la fois, à la fatalité du jeu des structures et à la contingence pure de l'action individuelle. Il s'agit ici de mettre au jour des « opérateurs » du changement. « L'innovation », qui pourra devenir transformation historique, est bien l'objet d'étude ; mais elle ne se joue pas en terrain libre : les contraintes de la reproduction sociale l'orientent, que ce soit sur le plan des représentations (celles d'une trajectoire sociale souhaitable), ou sur celui des voies qui aboutissent (rituelles, matrimoniales, politiques, de protestation et de reconversion).*

*Les plans du social, articulés, évoluent de façon non concor-*

*dante. C'est pourquoi le changement n'a pas de « loi ». Ses « opérateurs » sont inattendus. L'histoire de la société en forge la particularité. Mais leur possibilité, et le terrain où ils vont apparaître, tiennent à des contradictions repérables de cette même société, qui minent logiquement sa reproduction (ici les dissymétries aînés/cadets, et masculin/féminin). L'événement ne se dissout pas dans les représentations. L'action est nécessaire à la transformation, et chaque événement historique découvre des failles, où s'accumulent les comportements hérétiques qui produiront le changement. Mais les régularités tendancielles ne se dissolvent pas, non plus, dans les aléas d'histoires croisées.*

*Le domaine économique est central pour notre anthropologie. Cependant, sa « régulation » (pour reprendre la terminologie d'économistes actuels), et même sa reproduction peuvent être sous la commande d'autres champs du social. C'est précisément ce qui oblige à de longs détours (ici par le plan politique), pour « endogénéiser » ces dispositifs et comprendre l'économique. Celui-ci est toujours pluriel (divers modes de production sont liés), et impur (des dispositifs non économiques sont nécessaires, pour tenir ensemble ces modes de production). Voilà qui donne au texte son actualité : comment aujourd'hui penser le « maëlstrom de l'économie-monde » (Wallerstein), sinon comme combinaison politique de modes de production différemment encadrés ? Rebond novateur, de récents programmes de recherche commencent de s'y attacher*[1].

*En interprétant le fait économique, avec ses contradictions différentes en plusieurs sortes de sociétés — en persistant à s'intéresser à ce domaine vital — Claude Meillassoux est plus que jamais précurseur. C'est qu'il ne renonce ni aux peines de la construction des faits, ni à l'ambition théorique ; et qu'il sait s'écarter des dogmes, pour mettre à jour les contrôles sociaux cachés. L'article qui suit ne témoigne pas seulement de son influence, mais, je le pense, de l'actualité de cette démarche.*

*
* *

Ce texte commente l'évolution du « pouvoir d'achat d'un manœuvre » dans le nord de Madagascar depuis la conquête coloniale (1896). Quoi de plus essentiel, dès qu'une économie devient tant soit peu marchande ? On notera que l'évolution se fait ici par grands sauts, avant ou arrière, entre lesquels s'installent des régimes

[1] Voir par exemple (ORSTOM, 1995), la présentation d'un programme de recherches qui explore le lien structurel associant l'économie-monde à une vague de paternalismes-clientélismes montants ; et qui vise à qualifier, en chaque lieu, comment ceux-ci se forment et quel lien social les caractérise (y compris économies informelles, souterraines et mafias).

plus réguliers. Les théories du marché ne permettent pas de le comprendre. Nous en chercherons l'explication dans l'articulation de plusieurs modes de production en présence, et dans les modalités de *reproduction* de la société à chaque période.

L'histoire coloniale est un laboratoire. La société coloniale est typiquement pluri-structurelle (ce qui ne veut pas dire que la nôtre ne l'est pas). On n'en comprend pas les dispositifs, si l'on manque à voir que des logiques différentes y structurent les aspirations, la maxime d'action des fractions qui la composent. La confrontation de ces logiques crée en chacune des brèches imprévues. Elle ouvre la carrière à des mœurs et comportements inédits. Elle révèle que chaque structure (lignagère, royale, capitaliste coloniale...) a ses contradictions, sur lesquelles peuvent s'appuyer des pratiques subversives (parfois involontaires). Par périodes, un rapport de forces se fixe, des régularités, par exemple économiques, s'établissent. Mais déjà sont à l'œuvre les pratiques préparant un nouveau régime. C'est ce que nous essaierons de montrer ci-après.

**Les sources.**

Notre sujet suppose de disposer de sources fiables, concernant en longue période salaires et prix à Madagascar.

Mais au début de la colonisation, la notion même de *salaire* est mal discernable. Il y a certes un prix des « prestations » : journées obligatoires de travail exigées et payées par le gouvernement pour l'exécution de travaux publics. On parle certes de main d'œuvre (précieuse synthèse de L. Jacquier en 1904), mais pas encore de salaires (le mot n'apparaît que vers 1910). Les *Annuaires de Madagascar* (à partir de 1895) puis les *Bulletins économiques de Madagascar* (à partir de 1909) consignent de manière éparse des données sur le prix de journée (spécialement dans les mines). Aux *Archives nationales Malgaches* (ANM, dans la suite du texte) divers dossiers contiennent d'épisodiques informations, entre1897 et 1928. Maintenant classés sous une rubrique *travail-main d'œuvre*, ces documents portent d'autres intitulés d'époque : *prestations* ; *engagés* ; *recrutement* ; *migrants intérieurs* ; *immigration*. Un trait frappant est que la durée de la « journée » (ou de la « tâche ») exigible est éminemment variable d'un lieu à l'autre (c'est à dire suivant les sociétés locales sollicitées) ; et que la rémunération l'est autant, au moins jusqu'en 1920.

Pour cette première période, notre chance a été d'accéder aux archives privées d'une grande plantation (l'actuelle *Compagnie Nosy-Béenne*), comportant des livres de paye depuis 1905. C'est d'ailleurs cette découverte qui est à l'origine de la présente recherche. S'ajoutent à ce fond des rapports sur « la pénurie de main d'œuvre », des « souvenirs » des premiers directeurs, des notes sur

les procédures de recrutement, et sur les pratiques des colons environnants pour se procurer du travail.

Entre deux guerres, les données sont plus nombreuses. L'administration prête son concours au recrutement régulier de travailleurs : les *archives de district* en rendent compte. En 1925 se créent des « conseils d'arbitrage », traitant des conflits individuels du travail. Ils sont relayés en 1938 par des Offices locaux du travail, proposant « suivant les usages de la région » (mais dans le cadre d'une réglementation générale), une définition des « conditions normales du travail » et de la rémunération minimale qui s'y associe. L'inspection du travail voit le jour. Les sources, non seulement réglementaires mais de contrôle, constituent des séries suivies. Les *Annuaires statistiques* publieront désormais le prix minimum officiel de la journée de travail, région par région en distinguant ville et campagnes. Ces chiffres sont toujours publiés, de 1939 à 1970.

Un certain nombre d'interviews reste nécessaire, pour saisir, au delà des données officielles, l'imaginative pratique de plusieurs sortes d'acteurs : celle d'un colonat à deux vitesses (dont partie accepte ou encourage l'occupation de ses terres, sous condition d'une cession de « journée » à moindre prix) ; celles de différentes fractions de la société locale, plurale, avec ses autochtones et ses immigrés ouvriers ou planteurs. Si la rémunération du travail parait s'unifier entre deux guerres, c'est paradoxalement sur la suite qu'il faut interroger les protagonistes, pour interpréter des informations contradictoires sur la rémunération du travail : au point qu'il conviendra, au delà de 1950, de tracer des courbes divergentes pour la représenter selon les catégories d'employeurs concernées.

Nous référons ici le plus possible aux Archives conservées à Madagascar. Nous avons préféré les séries aux données éparses. Le suivi de prix de journée ne nous parait juste qu'à l'échelle d'une région (ici celle du Nord-ouest de Madagascar). Il faut en effet prendre garde à la variabilité des rémunérations d'un lieu à l'autre — au moins jusqu'en 1920 —, pour des raisons qui apparaîtront de fond au moment de notre interprétation. Nous avons donc choisi des sources locales (celles nationales calculant parfois des moyennes au sens douteux). Nous avons privilégié, en première période, les livres de comptes de compagnies privées sur les sources gouvernementales ; et, entre deux guerres, les Archives du travail sur les monographies de district (trop irrégulières).

L'établissement de *séries de prix* à la consommation ne présente pas les mêmes difficultés. Les Archives sont ici prolixes. Dès la conquête, les chefs de district suivent l'évolution des prix locaux pour une liste type de produits, comprenant vivres, fabrications artisanales et biens importés. Ces données sont fidèlement reprises

dans les *Guides du colon*, dans les *Annuaires* puis dans le *Bulletin économique de Madagascar* jusqu'en 1909. De 1910 à 1939, l'information n'apparaît plus qu'épisodiquement dans le *Bulletin* ; mais les *Archives nationales* (celles de Madagascar : ANM, série Statistiques ; et celles de France, dépôt des archives d'outre-mer à Aix-en-Provence : AIX, Série 2 D, classée par régions) restent une source régulière. Elle est relayée par des recueils (Annuaire statistique de Madagascar : 1939-1951, Livre blanc de l'économie Malgache : 1950-1960, Inventaires socio-économiques de Madagascar : 1960-1970). Une source, pour nous privilégiée de 1939 à 1955, est constituée par les archives de l'office local du travail d'Ambanja (AMB), trouvées sur place[1]. Les archives de la Compagnie Nosy-Béenne nous ont occasionnellement permis des contrôles, sur des produits comme la quincaillerie, les tissus, le riz et la viande donnés en « ration » à certains employés (1905-1943, comptabilité par fermes). L'enquête directe sur place nous a permis d'autres contrôles, de 1965 à 1972.

Enfin, *quel indice choisir pour le coût de la vie ?* C'est un point délicat. Que consommaient les travailleurs à différentes époques ? Le prix du riz (nourriture de base) pourrait servir d'étalon. Mais avant 1920, nombre de travailleurs locaux autoproduisent leur nourriture ; et longtemps après, beaucoup de travailleurs immigrés, quasi-métayers sur les concessions coloniales, y cultiveront les vivres qui leur sont nécessaires. Le vêtement est par contre un besoin constant des travailleurs en toutes époques : les fabrications artisanales disparaissent très vite, et le prix du mètre de toile pourrait servir de mesure. Mais on peut juger que la qualification du besoin par un seul item est trop réductrice. L'Office local du travail propose, à partir de 1925, un *« budget-type »* du manœuvre. Il est frugal. On peut le croire réaliste, pour les immigrants qui venaient alors travailler dans la région. Comme les employés autochtones de la première heure (mais avec de moindres moyens), ils s'employaient à économiser le plus possible sur leur consommation « nécessaire », pour acquérir des biens symboliques socialement réinvestis à leur retour au pays : le nombre de jours de travail suffisant à couvrir le budget-type annuel proposé témoigne de l'existence de ce « surplus ». Après la deuxième Guerre mondiale, les besoins se diversifiant, il faudrait, pour être réaliste, prendre en compte de nouvelles dépenses : écolages pour les enfants, transports, soins médicaux... Nous préférons garder une base unique, pour comparer différentes périodes.

---

[1] Voir en fin d'article les principales sources consultées. En fonction de la découpe historique qu'imposait la forme de nos courbes, nous avons choisi, *en chaque période, une source de référence unique* : Annuaires et Bulletins, jusqu'à la 1° Guerre ; archives de régions et districts, entre deux guerres ; archives du travail d'Ambanja, de ce moment à l'Indépendance ; recueils statistiques pour finir (jusqu'en 1970). La jonction de ces séries est faite (après vérification de leur cohérence sur plusieurs années recouvrantes) à la date où leur écart est moindre.

Figure 1 : Indice des salaires et du coût de la vie (1892-1972)

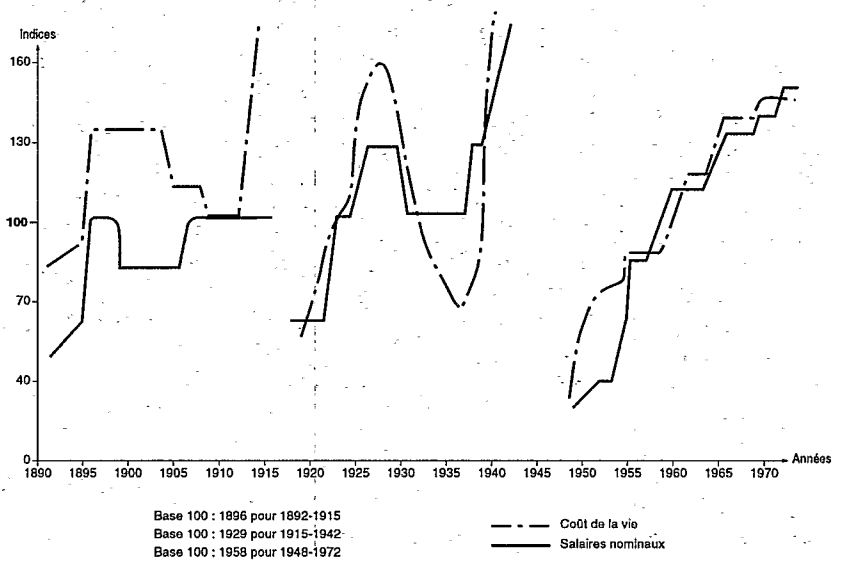
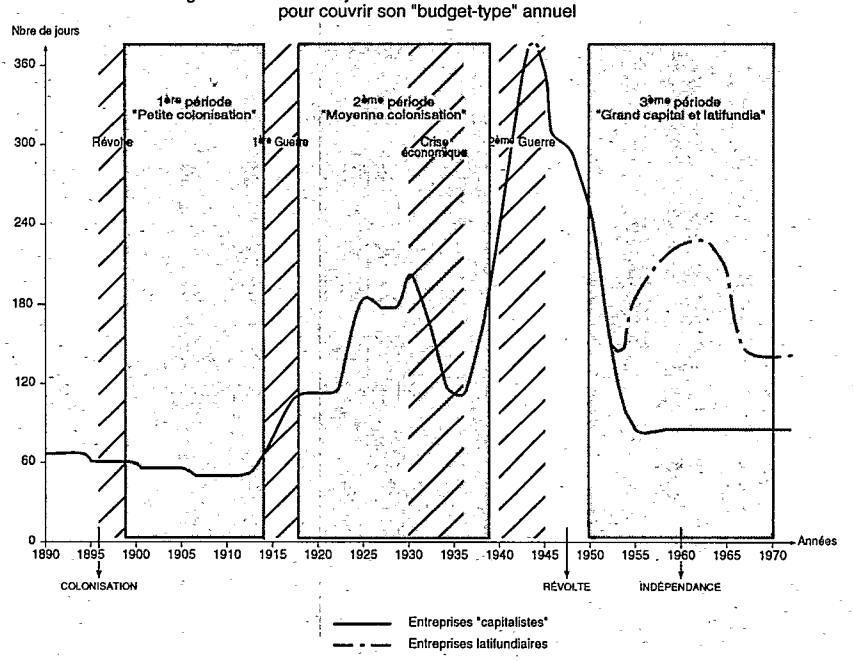



Figure 2 : Nombre de jours de travail nécessaire à un manœuvre pour couvrir son "budget-type" annuel



Nous avons calculé le pouvoir d'achat exprimé dans chacun des trois indices (riz, toile, budget-type). Les courbes correspondantes sont *homologues*[1]. Nous n'en présentons qu'une : celle du « pouvoir d'achat » rapporté au « budget-type »[2]. Nous en donnons pour représentation le nombre de jours de travail nécessaire pour couvrir un budget annuel.

**Budget-type retenu (manœuvre célibataire) :**

*Alimentation (par jour) :*
viande 2e catégorie : 50 g ; riz : 600 g ; manioc : 200 g ; légumes : 100 g ; graisse : 20 g ; sel : 15g.

*Chauffage, éclairage (par mois) :*
pétrole : O,5 l ; allumettes : 2 boîtes.

*Habillement, couchage (par an) :*
3 nattes, 1 couverture, 10 m de toile, 1 pagne, 5 kg de savon.

*Ameublement (tous les 3 ans) :*
1 marmite, 2 plats émaillés, 2 cuillères et 1 couteau.

*Hors budget* :
(logement fourni, soins médicaux : à la charge de l'employeur).
Impôts ; fêtes familiales : 2 ou 3 par an.

**2. Les courbes.**

Nous représentons figure 2 la courbe obtenue. Le nombre de jours de travail nécessaire pour couvrir le budget-type est évidemment à l'inverse du pouvoir d'achat : plus il est faible, plus fort est le pouvoir d'achat.

*Trois époques* apparaissent clairement distinctes : l'avant première Guerre, à haut pouvoir d'achat ; l'entre deux guerres, où le pouvoir d'achat oscille autour d'un très bas niveau ; l'après deuxième guerre, où il varie par sauts, à niveau intermédiaire entre les deux précédents.

Chaque période semble caractérisée par un ordre de grandeur du pouvoir d'achat, et par une loi propre de ses variations : les deux critères sont typiques de l'époque considérée.

---

[1] Avec de légers décalages, surtout entre deux guerres : nous les commenterons en parlant de cette période.

[2] Pour évaluer celui-ci, nous avons pris pour base *les séries rapportant les prix les plus bas*, de manière à ne pas sous-estimer le pouvoir d'achat des travailleurs en quelconque période. L'aloi des produits entrant dans le budget change légèrement, selon les époques et les sources. Mais ces produits sont peu variés, disponibles en toutes périodes, et d'une qualité constante en chaque période étudiée.

La transition d'une époque à l'autre intervient sous le couvert de crises *politiques*, à l'échelle souvent mondiale (ici les guerres de 1914 et 1939) ; nous verrons qu'elle est préparée par des changements sociaux, intervenus localement dans la période qui se clôt.

Pour interpréter aussi bien le type et la stabilité d'un régime qui s'institue, que ses changements radicaux à la période suivante, nous devrons analyser les *relations travail/capital* : c'est à dire le lien local entre les entreprises capitalistes, qui cherchent à prospérer, et les sociétés environnantes, censées leur fournir des « bras ». Nous aurons donc à présenter l'analyse anthropologique de ces sociétés, et celle de leur transformation de période en période : long détour, qu'on nous accordera si l'on veut bien admettre que les mécanismes de formation des salaires resteraient opaques sans cela.

## L'interprétation.

### *Un problème : avant 1914, l'échec de la grande colonisation.*

Sitôt la nouvelle colonie conquise (en 1896), le général Galliéni, nommé Gouverneur, s'employa à la mettre en valeur. La France ne voulait pas supporter longtemps le coût du corps expéditionnaire, ni charges récurrentes. Il fallait organiser une activité économique taxable. Galliéni ne la voulait pas seulement commerciale, mais productive. Plutôt qu'à un petit colonat (dispersé, démuni, difficile à contrôler et à protéger faute de voies de communication), sa préférence allait à la grande colonisation, valorisant de vastes espaces sous autorité unique. Il orchestra une puissante campagne de publicité ; il joua de ses relations en France pour susciter des sociétés candidates ; il était prêt à faciliter leur installation, en délimitant de grands territoires qui pouvaient leur être concédés ou vendus à prix avantageux[1].

Précisément, la propagande en France du « parti colonial » avait présenté Madagascar comme un Eldorado : l'administration s'attendait à un afflux de capitaux métropolitains. Et les capitaux espérés se présentèrent bien. Du moins y eut-il des prospections, des sociétés créées, de réels investissements consentis. Or, la plupart

[1] En 1905, 6 millions d'hectares étaient concédés à la « grande colonisation », soit 10% du territoire. Moitié l'était dans le vaste sud à la Compagnie française d'agriculture de Fort-Dauphin ; un autre quart revenait, dans l'ouest, à la compagnie Suberbie ; le nord-ouest comptait pour un huitième (700 000 hectares) : on s'y trouva rapidement confronté à un véritable problème foncier, la région étant toute affermée autour des routes et dans sa partie côtière. Les terres étaient soit cédées à titre gratuit (si l'attributaire contribuait significativement aux travaux de la colonie), soit vendue à 2F l'hectare. La plupart des attributions étaient toutefois subordonnées à la réalisation d'un cahier de charges : la mise en valeur n'ayant pas suivi, on revint sur ces concessions, qui dix ans plus tard se trouvaient réduites au dixième. C'est notamment le cas dans le Sambirano.

de ces « compagnies » firent en moins de dix ans (1896- 1905) de retentissantes faillites.

Tel fut le sort de la *Graineterie de Madagascar*, constituée à Diego-Suarez au moment même où était lancée la conquête. Cette société se proposait, avec un capital de 5 millions de francs-or, d'élever du bétail (sur une vaste concession certes propice, puisque c'était déjà un pâturage autochtone) ; il s'agissait d'alimenter une conserverie industrielle, qui fournirait du corned-beef à l'armée. La *Compagnie franco-malgache*, avec un capital de 3 millions, fut bientôt fondée de façon concurrente, avec le même dessein et le projet d'une seconde conserverie. En 1902, cette dernière compagnie avait déjà engagé des frais pour 1,5 million de francs, en matériel importé (bétail sélectionné, clôtures, machines) et salaires d'expatriés. Mais « son objet social n'avait pas connu l'ombre d'une réalisation ». Bien d'autres firmes disparurent, leur capital dévoré, sans plus de résultats : ainsi de la *Compagnie forestière et minière* (intéressée par les bois et minéraux) ou de sa cousine, la *Société française d'exploitation de gisements miniers*, dont J. de Coudenhove, arrivé dans le nord en 1905, a le vague souvenir et mentionne qu'elle n'avait pas, à cette date, « laissé la trace d'une quelconque exploitation ». S'il n'y a pas de mise en valeur, ce n'est pas, ici, que l'on a surestimé les richesses naturelles exploitables ; ni que les capitaux ont manqué ; ni que les vocations ou les compétences coloniales ont fait défaut. Le problème est bien de trouver une main d'œuvre autochtone, non pas qualifiée (elle l'est, pour les cultures locales et l'élevage envisagés), mais régulièrement attachée à l'entreprise. Certains candidats à la colonisation le comprirent. *Michelin* fit ainsi preuve de sagacité. Cette Société (l'une des premières en France à miser sur la transformation industrielle du caoutchouc), s'était proposé d'investir 200 000 francs-or, sur une concession promise de 20 000 hectares dans le Cercle d'Ambilobe. Elle envoya prudemment sur place une mission d'expertise. Le caoutchouc local fut reconnu d'excellente qualité ; mais il fallait « craindre beaucoup de se heurter, dans l'exécution de travaux qui demanderaient un très grand nombre de travailleurs, à la grande pénurie de main d'œuvre qui existe dans la grande Ile ». Michelin ne voulut donc plus qu'organiser la *collecte* du produit brut à exporter. Galliéni coupa court aux négociations. Le gouvernement feignait d'ignorer qu'il faut aux entreprises un marché du travail ; les fils qui y ramènent le salarié doivent être invisibles ; en un mot ce marché doit être libre. Or nul autochtone n'est encore dans l'obligation de vendre ses « bras » aux colons. Au contraire, les productions locales retiennent aisément leurs membres, au moyen de dispositifs assurant leur propre reproduction. L'administration rencontrait elle-même les pires difficultés pour recruter et retenir — d'abord de force — la main d'œuvre nécessaire à ses grands chantiers d'équipement (construction de

routes et chemins de fer). Galliéni dut réquisitionner, pour cela, tous les hommes valides pour une corvée d'un mois de travail par an. A partir de 1902, le nombre de ces journées fut diminué, et elles furent (bien) payées ; mais la force demeura encore un temps nécessaire pour obliger assez de travailleurs à se présenter. La grande colonisation aurait souhaité bénéficier de mêmes corvées — « rachetant » celles dues à l'État. Galliéni s'y résigna par endroits, puis s'y refusa. Il n'entendait pas confondre services public et privé. Il n'avait d'ailleurs pas assez de soldats pour faire face.

Dès 1903, au nord-ouest, le chef de circonscription note, désabusé, que « l'idée est complètement abandonnée de poursuivre avec des frais généraux importants une grande entreprise de colonisation ; il n'y a plus maintenant l'apparence de grosses entreprises... Chaque société renonce à tous projets d'exploitation par elle-même des concessions de terrain »[1]. Nombre de ces concessions sont donc annulées, ou considérablement amputées, au constat de leur non mise en valeur. « La Compagnie Delhorbe, et la Société française d'études et d'entreprises, après avoir fait des dépenses assez importantes, d'une manière peut-être peu judicieuse », seules ou à peu près rescapées des premières firmes aventureuses finissent vers 1905, faute d'ouvriers, par lotir et revendre les terrains qui leur restent « à des Boers importés et à des compatriotes appartenant à la classe pauvre, attirés à l'aide de promesses fallacieuses ».

Les premières années coloniales nous ramènent bien à cette leçon : le sort de la colonisation dépend de sa relation avec les sociétés locales ; d'une dialectique liant leurs dispositifs politico-économiques. Le cas du Nord-ouest Malgache en permet la démonstration, comme un cas d'école. C'est vers la société sakalava environnante, vers son organisation, qu'il faut rapidement nous tourner pour comprendre les obstacles à la prospérité capitaliste.

### *Avant 1914, en pays sakalava : une chefferie historiquement menacée.*

Lorsqu'intervient la colonisation, le nord-ouest malgache est partagé entre plusieurs chefferies, sous la direction de branches cousines descendant des rois Maroserana. Ceux-ci, au 18e siècle, promoteurs d'une idéologie royale qu'ont probablement conçue leurs conseillers arabes, avaient ordonné et surmonté l'anarchie lignagère régnant sur la côte ouest du pays. Par conquêtes successives, absorbant les vaincus et les fondant en un peuple, ils ont étendu leur régime à tout ce rivage. Sous leur égide, les « *Sakalava* » se sont fait connaître au 19e siècle comme de redoutables auteurs de raids : enlevant les troupeaux de leurs voisins,

[1] ANM, Compagnies et sociétés, Dossier 3/4.

faisant des captifs et percevant tribut. Leur hégémonie a été près de s'étendre à tout le pays, avec les attaques (finalement repoussées) contre le tout jeune royaume d'Imerina établi sur les plateaux centraux, qui — reposant sur une sorte de mode asiatique de production — devait se révéler plus obstiné et solide. L'histoire de Madagascar est dès lors marquée par la compétition de ces deux puissances, armes à la main. Les Merina, qui ont noué relation avec des éducateurs européens (missionnaires, ingénieux artisans...), modernisé leur armée, leurs techniques et leurs mœurs, ont peu à peu établi leur autorité sur une grande part de l'Ile. Ils seront les plus déterminés adversaires de l'invasion coloniale. Les Sakalava ont été cantonnés dans la région de l'ouest, aux rives du canal de Mozambique : zone de traite arabe intense, d'Afrique en Asie par l'Océan indien. Des querelles dynastiques survenant, la royauté a éclaté en chefferies : chacune se lie à des négociants arabes, partenaires historiques[1]. Les princes tirent maintenant le principal de leurs revenus de prélèvements qu'ils opèrent sur la traite d'armes et d'esclaves vers l'intérieur du pays ; des douanes qu'ils imposent au commerce côtier, et des biens qu'ils taxent ou dont ils se réservent la fourniture aux traitants : bois, bœufs, vivres produits par leurs esclaves ; sans préjuger des bénéfices de raids, parfois encore organisés à l'encontre de leurs voisins. Mais la menace est plutôt inversée : c'est celle d'une conquête de leur territoire par les Merina, plusieurs fois tentée, en maints lieux réussie. Les Sakalava du Nord, qui y ont provisoirement échappé, cherchent des alliés[2]. Leurs rois viennent donc, au nord-ouest, peu avant l'expédition coloniale, de passer traité avec la France : ils reconnaissent sa suzeraineté en échange de sa protection. Ils passent donc pour des alliés aux yeux des nouveaux conquérants. C'est d'eux qu'il s'agit ici désormais.

Dans l'ordre social, la population se répartit en trois « états » : nobles (chefs de guerre), roturiers (éleveurs itinérants et agriculteurs sur brûlis), esclaves (ou *Makoa* : captifs de guerre ou de traite). La société est fortement charpentée autour de la personne sacrée du roi. Une cosmogonie fait correspondre les ordres naturel et social (Lombard, 1988). Les ancêtres royaux sont les plus hautes forces bénéfiques du cosmos accessibles. Le roi est leur médiateur. C'est autour des cérémonies périodiques de reconstruction de son identité que la prospérité de la nation se consolide ; et c'est par de telles cérémonies que les catastrophes naturelles, les désordres

---

1 Certains ont ici d'anciens comptoirs — comme à Nosy Be, face à Zanzibar. Leur traite porte sur des esclaves : les « Makoa », enlevés au Mozambique ; sur des armes et sur des produits : anacarde, plantes à parfum, cultivées parfois sur les îles voisines de Madagascar. Leurs bateaux s'approvisionnent dans ces îles, en bois et en vivres. Cf. Waast, 1980.

2 Leurs cousins Antankarana du nord de l'Ile aussi. Les premières démarches des uns et des autres se sont tournées vers le Sultan de Zanzibar : trop faible, ou prudent, celui-ci les a déçus. Aussi se sont-ils retournés vers des européens : les français plutôt que les anglais, avec lesquels les Merina sont plus liés. Cf. *Cahiers Malgaches*, 1941.

sociaux graves ou les défaites guerrières peuvent être surmontés. A ce titre, le Prince est possesseur de l'ensemble du territoire (où il lève un impôt symbolique), et des gens qui l'occupent (qui lui doivent allégeance, participation aux cérémonies dynastiques, et aux expéditions guerrières qu'il engage). Ce statut exceptionnel rejaillit sur la famille royale (au sens large : la noblesse). Ses membres appellent le plus profond respect, et sont intitulés à diriger les actions de force. Certains sont désignés pour représenter la personne du Prince dans les parties éloignées de la chefferie : ils y rendent la justice, et tiennent des cérémonies propitiatoires de premier recours.

Les roturiers, organisés en lignages, sont associés au pouvoir. Les détenteurs des charges gouvernementales essentielles (Waast, 1972) sont issus de leurs rangs : puisés dans des lignages particuliers (dits « véritablement sakalava »), ils sont élus par l'assemblée des « aînés » (*tale*). Ce sont eux qui choisissent le roi parmi les prétendants légitimes : la règle de succession à la chefferie, qui ne disqualifie aucune lignée même féminine, oblige à cette procédure. La vie des hommes du commun est — sauf expéditions guerrières décidées à l'occasion — celle d'essarteurs et d'éleveurs itinérants, organisés en société lignagère relativement autonome : pas de tribut, pas de droits dus, sinon la participation aux cérémonies « nationales », et le devoir militaire. L'aîné de lignage, gérant le troupeau de son groupe (non pas ressource alimentaire : mais trésor indispensable aux rites et à l'obtention d'épouses) a l'autorité sur ses « cadets » et sur leur famille, dont les membres doivent prestation de leur surplus à convertir en bœufs par ses soins.

Les esclaves sont principalement attachés aux familles nobles ; ils sont surtout chargés de tâches productives : garde des troupeaux nobles, culture vivrière ; parfois de tâches domestiques et rituelles (entretien du culte des reliques royales). Ils ne forment pas lignages, ne possèdent pas de bœufs : c'est leur maître qui leur prête son identité.

Quelles sont les maximes de vie, dans la société que nous venons ainsi de rapidement esquisser ? En simplifiant et dégageant par excès quelques « types », nous comprendrons mieux les réactions sakalava à la première colonisation. Il faut ici distinguer par « états ». Pour les nobles, l'ambition est politique. Il s'agit au mieux de succéder au roi régnant — fût ce par ruse ou violence : ce n'est pas sans exemples. Plus couramment, il s'agit de tenir son rang : de s'assurer une réputation, de montrer ses qualités guerrières ; de rendre son voisinage prospère (souvent en l'entraînant dans des raids réussis), et de maintenir l'ordre sacré — naturel et social. En tout, il faut faire preuve de munificence : inviter à de fastueuses cérémonies, entretenir des troupeaux considérables, susceptibles au besoin de servir de réserve à ceux des roturiers.

Pour les cadets roturiers, l'espoir est de s'autonomiser au sein du lignage : d'accéder au statut de chef de segment, voire de chef de lignage indépendant. La condition est d'acquérir en propre un troupeau, suffisant à rentrer dans le système d'échanges cérémoniels entre lignages.

Pour les esclaves, le souci est d'accéder au statut « libre », c'est-à-dire à la construction en groupes lignagers. Ceci suppose aussi de disposer, non tant de terres, qui sont en abondance, que de troupeaux, permettant de répondre aux obligations cérémonielles qui font la personne : le problème est toujours de pouvoir prendre place dans le cycle des cérémonies lignagères.

L'instauration du régime colonial perturbe la reproduction de cet ordre. L'esclavage est aboli ; la traite des armes interdite ; les raids et vols de bœufs sont réprimés ; les impôts, taxes et douanes sont confisqués par le nouveau pouvoir. C'est menace de ruine pour les nobles, empêchés de soutenir leur statut. En outre, un tiers du territoire utile, dans ce riche nord malgache, est concédé à des colons ou à des « Compagnies » européennes, qui entendent l'interdire au « vagabondage » des bœufs et à l'essartage. C'est menace de ruine pour le mode de vie lignager, dans les deltas et vallées fertiles de la Mahavavy, du Sambirano, ou d'Analalava, à proximité des tombeaux royaux qui sont lieux de culte et de fixation. Enfin, après avoir vainement réclamé l'intervention de la force publique pour chasser les autochtones de leurs concessions, les grands colons obtiennent temporairement de l'administration que leur soit concédée la disposition des prestations dues à l'administration. Ils laissent alors « la vie traditionnelle aller son cours » sur leurs vastes concession, à condition que les résidents, comptés comme employés, leur cèdent régulièrement des journées de travail : à défaut, des bœufs sont saisis. C'est la preuve de la confiscation aux nobles de leur domaine ; aux chefs de lignage de leur territoire ; et c'est la fin de l'extorsion exclusive de surtravail, que les premiers font peser sur leurs esclaves, les seconds sur leurs parents. Les dispositifs de reproduction de la société sakalava sont ainsi brutalement visés. La réaction sera vive, en deux temps. D'abord, nombre d'hommes libres, et des lignages entiers, déplacent leurs bœufs et leur résidence. Ils refusent les prestations ; ils vont s'établir en des territoires difficiles d'accès (hauts de Mahavavy, de Ramena, du Sambirano). Les nobles, les esclaves, les hauts lignages roturiers sont moins mobiles : ils ne peuvent trop s'éloigner des lieux royaux de culte. Mais ils fomentent une révolte. Celle-ci éclate dès 1898. Il faudra plus d'un an à l'armée, venue de Tananarive, pour mettre un terme à la guérilla sanglante, qui s'est déplacée dans les montagnes environnantes. Encore la région passe-t-elle pour être peu sûre. L'habitat s'est dispersé. Nombre de lignages restent installés dans les hautes vallées. La

tolérance consentie aux colons de percevoir les prestations à la place de l'administration est abolie. Ces prestations sont nettement réduites (15 jours par an au lieu de 30) ; puis supprimées, sans avoir fait l'objet d'exigences excessives de la part des administrateurs. Pour apaiser définitivement l'instabilité, en 1905, la région se voit finalement concéder un statut particulier : celui, rare en colonies françaises, d'un « protectorat intérieur ». Il s'agit d'une sorte d'administration indirecte, reconnaissant au roi et à ses délégués tous pouvoirs coutumiers. Ce régime ne cessera qu'en 1924 : mais les nobles continueront de servir de relais de la colonisation, comme collecteurs d'impôts et chefs de canton : fonctions auxquelles ils ont été seuls formés, et qui leur sera réservée.

***Une articulation trouvée par de petits colons : le salaire doit inclure une rente, versée aux autorités traditionnelles qui « patronnent » les bras qu'elles consentent à céder.***

Dans ces nouvelles conditions, quelle pouvait être la cession de bras consentie au colonat européen par la société autochtone ? Il faut ici revenir aux maximes d'action de ses diverses composantes. Les *hommes libres* mènent leur vie lignagère dans les territoires souvent reculés des hautes vallées (propres aux pâtures). Cette vie est d'autant moins perturbée que la circulation des biens matrimoniaux ou cérémoniels (les bœufs) reste contrôlée, étanche à l'argent : aussi la vente de travail ou de produits apparaît-elle indigne, proscrite. Les *esclaves* se trouvaient dans une autre situation. Ils venaient d'être officiellement émancipés. Certains n'envisageaient pas de cesser le service des princes et du roi[1]. D'autres, plus nombreux, jusqu'alors employés à la production, songèrent à se transformer en hommes réellement « libres » : c'est-à-dire à se former en lignages, prenant leur place dans la société roturière. Il leur manquait la profondeur généalogique, mais surtout le troupeau, nécessaire à l'insertion dans les cycles d'échanges matrimoniaux et cérémoniels entre familles. Ce sont eux qui prennent le plus d'intérêt à gagner de l'argent : sur des marchés périphériques (à la capitale régionale de Diego), ils peuvent convertir leurs gains en bœufs, gardés en pays Tsimihety, sur l'autre flanc de la montagne[2]. Mais ces Makoa désireux de s'émanciper ne peuvent se couper de la société où ils veulent s'insérer : il leur y faut un statut de transition. Aussi demeurent-ils sur le domaine de leurs anciens

[1] Ceux chargés de fonctions, au palais ou dans les cérémonies dynastiques ; leur statut tenait dans la poursuite de ces soins.

[2] Les administrateurs vont donc pouvoir se féliciter, dans leurs monographies de toute la côte ouest, à défaut d'emprise sur les Sakalava « décidément paresseux », de l'ardeur manifestée par les Makoa au travail salarié et aux cultures marchandes. Leurs successeurs constateront, vingt ans plus tard, que l'ardeur n'était qu'une flambée, liée à la nécessité pour ces esclaves de se constituer un trésor lignager.

maîtres et ne s'engagent-ils chez les colons que s'ils y sont autorisés : à petite dose. Justement, les nobles et le roi lui-même trouvent un double intérêt à *patronner* leur activité. D'une part, leur capacité à redistribuer suppose la disposition d'un surplus, auquel faire participer les hommes libres (bœufs prêtés, fêtes offertes) ; mais leurs sources traditionnelles de revenus sont taries (raids, tribut sur la traite). Aussi tirent-ils avantage de la possibilité où ils sont, et eux seuls, de céder aux colons des « bras » : non les leurs propres, mais ceux des Makoa de leurs domaines, auxquels ils prêtent identité. Encore faut-il qu'ils y aient intérêt, plutôt qu'à les garder : non seulement en termes d'argent, mais de capacité à reproduire une domination sur toute la société sakalava. C'est le second versant de la question : en se rendant indispensables aux planteurs européens, les rois et nobles s'assurent une double position de force : dans le jeu d'intérêts différents et de pouvoirs distincts du colonat et de l'administration, ils sont devenus nécessaires aux uns comme aux autres ; ainsi peuvent-ils limiter leurs exigences, celles de trop de bras à céder, ou celles d'un trop étroit contrôle de leur gouvernement dans le cadre du « protectorat ».

Ce que (p. 76) traduit à partir de 1905 le niveau des salaires (ou la courbe du pouvoir d'achat), c'est l'articulation qui se trouve alors à tâtons entre de petits colons et la société sakalava. « Toute idée de grande colonisation est maintenant abandonnée. » Les plus grandes concessions ont été annulées. Le Gouvernement ne concède plus de terres qu'à des agriculteurs éprouvés, qui se livreront à des cultures à la réussite avérée[1], par surfaces bien plus restreintes (50 à 500 hectares) en terrains fertiles mais dispersés. C'est donc un colonat petit ou moyen qui se retrouve en scène. Chaque colon noue des relations avec le noble dont le propre fief — de taille souvent comparable — est le plus voisin de sa terre. Il obtient de lui la « location » de certains de ses dépendants. Outre quelques ouvriers permanents, il s'assure ainsi l'appoint de bras indispensable aux périodes de grands travaux (fécondation de la vanille, récolte du café... qui exigent un fort coup de main dans une période restreinte). Les salaires versés sont élevés. C'est ce qu'enregistre notre courbe. Mais ils ne reviennent pas aux seuls travailleurs. Ils sont au contraire remis au noble qui les a « recrutés » et prélève sa part ; à moins que l'ouvrier qui les perçoit ne se charge lui-même de ristourner son dû au patron, ou qu'il ne soit tenu de cotiser largement aux cérémonies que celui-ci organise. Les relations qui se nouent de la sorte, entre « chefs traditionnels » et colons d'un même voisinage, n'interviennent d'ailleurs très souvent qu'après la constitution entre eux de liens personnels : *fatidra* (fraternité de sang, nouée grâce à une

[1] Riz, manioc, vanille, ylang, café, caoutchouc, cacao, déjà expérimentés sur petits lots par des Réunionnais, chassés par les crises économiques et venus sur l'île voisine de Nosy Be dès 1850. Cf. Decary, 1960.

cérémonie déjà recherchée des traitants) ; et surtout *mariage* : celui-ci suscite les rapports les plus durables. Devenu gendre, le colon pouvait à la fois compter sur l'obligeance moins précaire de son beau-père, et participer de son autorité sur les hommes environnants ; il se gardait ainsi des vols, s'assurait une clientèle — y compris commerciale s'il ouvrait une petite boutique : il se trouvait l'allié politique du noble — associé à ses obligations cérémonielles, et défenseur de son « peuple » devant l'administrateur.

Nombre de petites entreprises recoururent à ce procédé, et certaines prospérèrent. C'est de ces fermes personnelles, employant une main d'œuvre familiale et soutenues par l'appoint de bras cédés par les nobles voisins, que sortit entre deux guerres une « moyenne colonisation ». Celle-ci repose sur un véritable salariat. Mais sa condition de possibilité initiale consiste dans la rente que ses promoteurs ont d'abord accepté de servir aux autorités de la société locale. La masse de la « rente » ainsi versée semble à peu près égale à celle des rémunérations revenant aux travailleurs eux-mêmes, si l'on en juge par l'enquête directe aujourd'hui (sujette à caution), et par quelques souvenirs consignés par de premiers colons[1]. L'articulation ainsi établie, entre colonisation et société sakalava, comportait toutefois contradictions et limites. D'une part, les Makoa, dans la mesure où réussissait l'accumulation de bœufs nécessaire à leur vraie libération, ne pouvaient qu'ensuite se retirer des activités mercantiles. D'autre part, à trop collaborer avec la colonisation, les nobles ne pouvaient que ternir l'image même de la royauté, aux yeux d'un peuple indépendant : des querelles dynastiques suivront, entre branches porte-drapeau de l'anticolonialisme, et branches qui se feront les auxiliaires du pouvoir administratif. En une génération, l'articulation trouvée par la petite colonisation avec la société sakalava s'épuisait. De même qu'on ne voyait guère comment l'entreprise coloniale pouvait se poursuivre après 1900 — la révolte du Sambirano et l'échec des grandes concessions — de même faudra-t-il, vingt ans plus tard, des éléments inédits pour que l'histoire de la mise en valeur ait une suite. Une ère nouvelle — que la brusque rupture dans nos courbes traduit vers 1920 — ne peut plus tirer sa raison des affaires intérieures à la région, mais de ce qu'y produisent les affaires extérieures. C'est ce que nous analyserons maintenant.

### *1915-1945 : les migrations intérieures à Madagascar, et la mise en place d'un marché colonial du travail à l'échelle de l'Ile.*

La première guerre mondiale fut extraordinairement propice aux colons du nord-ouest. Certains surent développer des productions, bientôt industrialisées, qui trouvèrent d'inespérés débouchés

[1] CN. Mémoires de J. de Coudenhove

sur un marché intérieur isolé (sucre, café, manioc) ; ou qui approvisionnèrent la métropole, dans des conditions que la concurrence internationale en temps de paix n'aurait pas permises (fécule, tapioca). Les bénéfices tirés de cette grande prospérité, ajoutés à ceux de quelques bonnes années précédentes, furent réinvestis et permirent la création de premiers ateliers, multipliés après guerre[1]. Telle est l'amorce d'une industrialisation agro-alimentaire à Madagascar : car il ne faut pas compter sur des investissements métropolitains pour initier le développement économique[2]. Mais si l'on saisit l'origine des capitaux, on se demande sur quel afflux de main d'œuvre pouvait bien s'appuyer un si soudain essor. D'autant que notre courbe montre la déflation dramatique des salaires : comme si, maintenant, une armée de réserve était aux portes des entrepreneurs.

Or, dans la région, les autochtones ne se louent pas plus qu'avant guerre. Au contraire, les descendants d'esclaves, à mesure qu'ils ont accumulé suffisamment de richesses pour constituer des troupeaux et s'ériger en lignages, disparaissent du « marché » : celui du travail comme celui des cultures marchandes. Le bouleversement qui intervient, la transition qui y a conduit, ne peuvent prendre leur origine qu'ailleurs dans le pays.

C'est le cas. Des faits décisifs sont intervenus *au centre et à l'est du pays*. En premier lieu, l'administration coloniale de la première heure n'a pas hésité à y requérir vivement les « prestations » dont elle a besoin pour ses grands chantiers de travaux publics : ouverture des routes reliant la capitale (Tananarive) aux chefs-lieux de région : Tamatave à l'est, Miarinarivo à l'ouest, Antsirabe au sud, Majunga au nord-ouest ; et surtout, construction du chemin de fer qui relie la côte (est) à la capitale établie sur les plateaux centraux. Ce chemin de fer, long de 500 kilomètres en terrain difficile, nécessita près de 15 ans d'efforts (1899-1913). Il occupa jusqu'à 10 000 hommes par mois. Les assujettis aux prestations furent déplacés de toute la côte est, et des plateaux centraux pour y participer. Les autres ouvrages, entrepris simultanément, n'étaient guère moins colossaux. C'est sur la côte est — spécialisée dans la fourniture de main d'œuvre, à défaut de se prêter aux grandes concessions — qu'on requit la plupart des

[1] La première installation de production de sucre est celle de Melville : elle date de 1919 ; celle du Riamla, dite « La Bourdonnais », suit de près. Des « usines à manioc » (en fait de gros ateliers de séchage, puis de production de fécule) se créent dans le Sambirano à partir de 1909 (Millot, CNIA) et jusqu'en 1920. Il faut aussi mentionner les distilleries de rhum et de plantes à parfum dans toute la région ; et les conserveries — notamment de bœuf en boîte à Diego-Suarez.

[2] C'est dix ans plus tard, une fois la rentabilité confirmée, que des capitaux français assez puissants se laisseront convaincre de s'investir dans la colonie. Ils donnent une autre ampleur à l'entreprise de départ : en particulier se créent plusieurs entreprises sucrières — usine et plantations — financées par la CEGEPAR, en 1925, à Nosy-Be (nord-ouest), et par la Compagnie des sucres Saint-Louis, à Namakia (ouest), en 1929, tandis que celle de Brickaville (côte est) était financée dès 1923 par un colon local, sur ses fonds personnels.

travailleurs. Et c'est le sud-est qui supporta le plus continûment la charge des travaux entrepris[1] : au point que la production vivrière y fut désorganisée, que des famines menacèrent, et que les administrateurs furent partagés sur la nécessité de maintenir pareille pression pour lever la corvée. Dès 1901, la durée des « prestations » fut ramenée à 15 jours annuels. La possibilité de déporter les prestataires disparut. Le recrutement forcé cessait et les chantiers durent payer leurs travailleurs[2]. On pourrait penser que les ouvriers manquèrent instantanément. Il n'en fut rien. On avait déjà pu observer, les années précédentes, que des assujettis originaires du sud et du sud-est se réengageaient au delà du temps obligatoirement passé sur le chantier. C'était aussi le cas d'esclaves des plateaux, qui s'étaient faits porteurs sur les chantiers pour vivre, une fois leur libération proclamée. Le mouvement se confirma, le chemin de fer ne manqua jamais de bras.

Il s'était passé ceci : d'abord enlevés de force à leur société d'origine, les prestataires du sud-est, hommes jeunes, avaient trouvé dans un salariat temporaire le moyen d'acquérir les biens cérémoniels et dotaux qui leur étaient inaccessibles chez eux. Ainsi pourvus, ils pouvaient en quelques années revenir au pays, et se faire reconnaître chefs de lignage ou de segment lignager, susceptibles de parer aux besoins festifs de leur entourage, comme de répondre aux sollicitations cérémonielles de leurs pairs. Cette dynamique est potentielle en tout système lignager : comme l'a montré Claude Meillassoux, les « cadets » y sont tenus de céder leur surtravail à des « aînés », qui sont seuls habilités à le convertir en un trésor de biens spéciaux, circulant entre chefs de lignage, et permettant en retour notamment la cession des épouses nécessaires à la perpétuation du groupe (Meillassoux, 1960: 38-67). Ce dispositif admet des variantes. A Madagascar, sur les côtes en particulier, la sphère des biens spéciaux inclut essentiellement des bœufs. Ceux-ci ne sont pas seulement requis pour régler les dots ; ils sont aussi nécessaires pour confirmer, en de multiples occasions, la qualité de personne, de citoyen, le statut de chacun dans sa société ; et pour restaurer au besoin sa santé menacée, son innocence soupçonnée. D'autres cérémonies, où paraissent aussi les troupeaux et où des bœufs sont sacrifiés, restaurent l'intégrité menacée du lignage (à la mort d'un des siens par exemple : l'enterrement étant l'une des cérémonies les plus périlleuses et spectaculaires, qui doit rejouer l'histoire du monde depuis le chaos pour retrouver l'ordre des choses, et remettre en place chaque partie de la société ; cf. Althabe, 1973). En tous les cas, l'ensemble des lignages alentour

[1] Devant leur considérable mortalité, il avait fallu retirer bientôt des chantiers les originaires des hautes terres, d'Imerina en particulier. Les originaires du nord-est se soustrayaient pour leur part à leurs obligations, en migrant vers les régions mal contrôlées de la province de Maroantsetra, au nord.

[2] Fort bien d'ailleurs : 0, 8 F par jour et 1F s'il s'agissait d'Antesaka recrutés dans leur région.

est pris à témoin : car c'est l'honneur et le rang du lignage qui sont en jeu, mais aussi l'ordre lignager qu'il s'agit de constamment restaurer. Les invitations aux cérémonies festives sont donc larges, coûteuses, indispensables : elles nécessitent le recours à une richesse de groupe, et pas seulement personnelle, dont l'aîné est gestionnaire et trésorier. Ces dispositifs sont asymétriques. On comprend que des branches cadettes aient le souci de s'ériger en groupes indépendants ; ou que des puînés souhaitent accéder à « l'aînesse », qui leur est en principe fermée : si la manœuvre réussit, le système lignager n'en est d'ailleurs pas menacé, mais élargi, incluant plus de groupes — ou d'autres. Aussi les manipulations généalogiques ne manquent-elles pas.

Aux débuts de la colonisation de Madagascar, cette contradiction potentielle se redouble d'une autre, dans certaines sociétés du sud-est du pays. Précédemment régies par des chefferies, au sein desquelles existait une sévère hiérarchie de statuts et de rangs, elles viennent entre 1880 et 1896 d'accomplir une révolution sociale, abolissant royauté et noblesse. L'obsession de « démocratie », et l'effort pour redéfinir une structuration de la société conduiront à l'instauration d'un système étonnant, dont nous devons la révélation à G. Althabe. Sous les apparences d'une chefferie maintenue dans ses pompes, ce sont à tour de rôle des groupements régionaux de lignages roturiers qui se succèdent périodiquement dans les fonctions et les honneurs attachés à la royauté. Ils doivent supporter les charges cérémonielles afférentes à leur intronisation, puis à l'exercice de leur dignité. Des sous-groupes lignagers de plus en plus fins vont peu à peu chercher à faire reconnaître leur autonomie, s'alliant en « grandes maisons » dans leur voisinage avec des homologues de toutes origines ( y compris de descendance serve, après que la colonisation les eût proclamés libres) pour « prendre tour » dans l'ordre de succession aux charges les plus élevées. En manifestant leur prise de participation politique, ils signifiaient leur attachement à la société de leurs origines, mais aussi l'accès en son sein à une auto-détermination. Lentement ce système cérémoniel s'emballa, jusqu'au point constaté par G. Althabe vers 1970 : la succession à la chefferie et à ses fonctions associées s'effectue chaque année, et tourne entre segments courts de lignage au sein de « maisons », qui sont de tout petits voisinages ; avec pour conséquence d'entraîner la ruine du nouveau roi et de sa parenté proche au jour même de l'intronisation. Ce dispositif n'est pas général dans le sud et le sud-est. Mais il montre que les sociétés traditionnelles ont plusieurs sortes de contradictions. Leur système est aussi résistant. Il offre aux « aînés » une parade, pour retarder ou contrôler tout changement : il leur suffit de laisser les dûs cérémoniels entrer en *inflation*. Eux-mêmes n'en sont pas excessivement gênés, dans la mesure où leur rôle est d'y faire cotiser leurs dépendants, et de faire circuler entre aînés les biens spéciaux (bœufs

cédés à titre de dots), ou de les détruire (bœufs sacrifiés aux cérémonies lignagères). Si la capacité contributive des dépendants s'accroît dans une région, le niveau d'exigences entre aînés peut aussi s'élever, et les individus restent dans la difficulté pour accumuler à leur propre compte une quantité et une variété de biens suffisant à faire d'eux de nouveaux chefs de lignage, des chefs de famille ou des responsables politiques largement autonomes. Cette dynamique peut se déclencher, que la société soit secouée par la révolution sociale ou par les violentes réquisitions d'hommes.

De telles réquisitons ont précisément pesé sur les jeunes hommes du sud-est du pays. Forcés de quitter leur région, ils ont découvert les chantiers, et la possibilité — en s'y engageant au delà de leur temps de service — de gagner de quoi se procurer rapidement les biens spéciaux qui, ramenés chez eux, leur vaudraient une ascension sociale inédite. Mais cette ascension sera bientôt retardée (sinon tout à fait contrôlée) du fait de l'inflation progressive des dûs cérémoniels : les candidats à l'émancipation sont ainsi régulièrement renvoyés vers le marché du travail, pour parvenir à leurs fins.

Aussi dès 1910, les grands chantiers publics achevés, les originaires du sud-est recherchèrent-ils de nouveaux lieux de travail. Ils se portèrent tout au long de la côte est jusqu'à l'extrême nord, d'où ils redescendirent en direction de l'ouest. Les concessions de la petite colonisation, seules à subsister, n'avaient que peu d'emplois à leur proposer. Ce sont des exploitations minières démarrant à ce moment qui sur la plus vaste échelle vont recueillir cette manne de main d'œuvre. Ainsi devinrent possibles les grands chantiers d'orpaillage et d'exploitation de graphite, comme les mines d'Andavakoera, au sud-ouest de Diego-Suarez, découvertes en 1907 et qui employèrent aussitôt plusieurs milliers d'ouvriers venus du sud-est du pays. Tandis qu'en 1902 les salariés étaient rares, en 1913 la province de Diego en comptait de 7 à 8 000, dont plus de 2 000 occupés sur les exploitations d'or du district autonome d'Ambilobe. Le mouvement ne fit que se confirmer les années suivantes ; et les fermes européennes installées non loin détournèrent — fût-ce pour les quelques mois de pointe des travaux de récolte — partie du courant migratoire qui convergeait régulièrement vers les chantiers septentrionaux.

Sans doute n'est ce pas sans difficultés que les domaines du nord-ouest, en foudroyante expansion grâce à la première guerre mondiale, trouvèrent la main d'œuvre nécessaire à leur crise de croissance. Mais ils savaient désormais à quel réservoir puiser. La faillite bientôt des mines d'or, le déclin du graphite dans les années 1920, allaient d'ailleurs un peu plus retourner vers eux les courants migratoires déjà établis. Au besoin, le colonat organisera un recrutement direct dans les zones de l'Ile devenues pourvoyeuses de main d'œuvre. Les archives éclairent ces étapes.

Dans un rapport rétrospectif concernant la main d'œuvre, adressé à la « Compagnie Sucrière de Nosy Be » qu'il cherche alors à constituer avec des capitaux métropolitains, l'un des colons entreprenants de la première heure, G. de la Motte Saint Pierre, note en 1924 « une grande difficulté de tous temps à recruter des originaires de la région pour les exploitations européennes ». Mais, ajoute-t-il, depuis sa propre installation sur place en 1903, « tout le monde s'est toujours plaint du manque de main d'œuvre, et on est toujours arrivé tant bien que mal au bout de ce que l'on voulait... (Ce fut) à véritablement très bon marché en argent...dès qu'apparurent la main d'œuvre Antaimoro d'abord, et Betsileo ensuite, empressées à la recherche d'un travail rémunéré sur les chantiers aurifères et les exploitations agricoles du Nord ». L'administrateur Noulens, dans sa monographie de la province de Nosy Be (1920), confirme ces appréciations. Il apporte des précisions. Après que se soit « établi un va-et-vient de travailleurs entre Nosy Be et leur pays d'origine (sud-est de l'Ile), sans grandes variations à un niveau restreint qui toutefois suffisait amplement aux demandes encore peu nombreuses », la première guerre mondiale détermina une tension sur le marché du travail. Le nombre des engagés diminua, « tandis que les besoins augmentaient dans des proportions inquiétantes ». Il faut l'attribuer aux « vides causés par la mobilisation », aux ravages d'une grippe pernicieuse, et surtout « au manque de monnaie métallique (celle qu'exigeaient en paiement les employés temporaires), alors qu'enchérissaient tous les produits, y compris de culture indigène »[1]. En 1919, estime Noulens, « 2 000 travailleurs au minimum faisaient défaut sur les exploitations de la province ». La province ne dispose encore que de mille ouvriers permanents (dont un tiers autochtones : bon nombre étant des Makoa, en passe de se retirer du marché du travail) ; et le double environ de temporaires. Or, c'est le moment d'un changement d'échelle des entreprises : celui où des « sociétés » et des « compagnies » créent une industrie agricole, se substituant à ce qui n'était encore que domaines familiaux et artisanaux[2]. La situation fut débloquée par un « recrutement direct », autorisé par l'administration, mais organisé aux frais et aux soins du « syndicat agricole des îles de Nosy Be et du Sambirano ». Dès 1920, 1 200 contrats d'engagement furent signés « dans les provinces qui fournissaient déjà le plus grand nombre de travailleurs : Farafangana et Betsileo ». Peu après, 2 000 autres allaient être ainsi trouvés, pour satisfaire aux besoins de la Sucrière de Nosy Be et des entreprises environnantes chargées de l'approvisionner en cannes. L'opération « libérait les colons de toute crainte immédiate ». Ce soulagement ne va pas sans

[1] Les bœufs en particulier.

[2] Le boom créant des exploitations coloniales d'envergure se produit de 1920 à 1925. Le potentiel productif du colonat plafonne ensuite, jusqu'à sa brève relance, en 1950 (création la plus notable : la Société des sucres de la Mahavavy, dans le nord, par les Sucres Saint-Louis). Cf. Koerner, 1969: 165-93.

incertitude. On craint encore (Noulens) « l'exode général d'une population flottante à l'humeur vagabonde » (souvenir de la vague migratoire d'avant-guerre). Il est donc recommandé aux colons, « pour ne pas enrayer et détruire le mouvement d'immigration qui vient d'être amorcé, d'éviter tout froissement et toute désillusion à leurs nouveaux travailleurs ». C'est aussi l'impression de G. de la Motte qui, s'adressant à la direction de *la Sucrière*, avertit que « le nec plus ultra serait de nous faire auprès de ces immigrants une si bonne réputation qu'ils renouvellent sur place leur contrat pour une période égale (2 ans), et que le reste se fasse remplacer automatiquement par parents et amis de leur pays, sans être obligés d'aller à nouveau les recruter nous-mêmes ».

En fait, une ère nouvelle vient de s'ouvrir. Non seulement la noria de travailleurs venant de l'est (puis du sud) vers les régions de colonisation ne s'interrompra plus ; mais bon nombre d'entre eux *s'installent* maintenant dans le nord, comme petits planteurs ou comme ouvriers permanents des exploitations européennes. Ils ne rentrent plus au pays qu'en visite, à intervalles de plus en plus éloignés. Certains se marieront dans la région, puis — étape décisive — s'y feront inhumer. De ce moment seulement (fin de la première guerre mondiale), on peut dire (mais les colons n'en sont pas sûrs encore) qu'un marché du travail « libre » est créé. Il est national, non pas local. Les effets en marquent profondément la courbe du pouvoir d'achat.

D'un côté, *les salaires ont été réduits au plus bas*. Les chantiers du chemin de fer réglaient au dernier des manœuvres 0,8 Franc quotidiennement (1 Franc s'il s'agissait d'Antesaka recrutés dans leur pays d'origine) ; les entreprises de la petite colonisation au nord payaient des journées de 1 Franc à 1,5 Franc, dès 1900 et jusqu'à la première guerre. Ce tarif journalier n'augmentera pas d'un centime jusqu'en 1939, alors que les prix des produits importés ou vivriers locaux ont doublé, voire triplé, au sortir de la guerre ; et que les produits coloniaux trouvent à se vendre cinq fois plus cher sur les marchés métropolitains. La stabilité nominale des salaires, combinée à pareille inflation, a permis l'abaissement vertigineux du pouvoir d'achat des travailleurs agricoles entre 1914 et 1920. On peut considérer qu'à cette date, le niveau plancher de pouvoir d'achat que leur concède « le Capital » (car il vient bien de s'en constituer un, avec un marché du travail devant lui) est atteint. Désormais, le pouvoir d'achat des manœuvres oscillera autour de ce niveau, selon les périodes de prospérité ou de crise du mode capitaliste de production, affranchi de toute dépendance à l'égard de la société sakalava locale. C'est le premier point, central, qu'il nous fallait ici souligner.

D'autre part, la *variation de ce pouvoir d'achat* est à l'inverse de ce que voudrait la loi de l'offre et de la demande sur un pur marché du travail. Pour comprendre ce paradoxe, il faut recher-

cher comment se forment ici prix et salaires. La période est caractérisée par une évolution synchrone de la production et des prix (fig. 1), selon le modèle courant dans la France de l'époque — industrielle et « concurrentielle ». La métropole, client et fournisseur majeur à l'import-export, règle de fait les pulsations d'une économie de plantations toute extravertie. Les crises vivrières sont elles-mêmes amorties par la possibilité, qui existe désormais, d'importer le riz manquant d'autres régions ou de l'extérieur[1]. Par contre, *emploi, salaires et coût de la vie ne s'ajustent pas* comme en France, simultanément, sur des marchés de grande flexibilité. Les « syndicats » de planteurs qui se sont formés peuvent recruter directement, dans le vivier semble-t-il inépuisable des sociétés du sud-est. Face à eux, les travailleurs sont isolés : contrats d'engagement individuels, longs, avec salaire peu révisable ; pas de négociations collectives, pas d'indexation sur le coût de la vie, dont l'idée commence en France à se faire jour. En l'absence d'organisation des travailleurs, les salaires sont maintenus « au plus bas » : s'ils baissent, en période de crise, c'est moins profondément que la production, car on redoute des troubles politiques ; s'ils sont tirés vers le haut, c'est moins par la prospérité, que du fait d'une agitation politique en cours[2]. Ces mécanismes régulateurs traduisent l'emprise du capitalisme *colonial* sur la société malgache (mais surtout sur les sociétés du sud de l'Ile) ; en même temps, ils révèlent l'imperfection de cette domination. Les salariés du sud continuent d'avoir une vie autonome, produisant partie de leur nécessaire, et visant moins l'amélioration de leur niveau de vie que la possibilité de procéder à des investissements sociaux signifiants dans leur région d'origine. Des sociétés locales entières se reproduisent indépendamment du marché : ainsi, au nord-ouest, en va-t-il de la société sakalava autochtone, encore largement inentamée dans ses « réserves indigènes ». C'est ce défaut d'articulation avec *chacune* des sociétés locales, et de prise de possession de « toute la vie » des salariés, que la période suivante corrige : après la deuxième guerre mondiale, un nouveau régime de salariat s'instaure. Mais cette innovation n'est possible que parce que l'articulation du capitalisme avec les sociétés malgaches repose sur des

---

[1] Des « périmètres » de riziculture commerciale commencent d'entrer en production, sur les Plateaux et à l'ouest (Alaotra, Marovoay...). C'est seulement pendant la 2e guerre mondiale que l'extrême enchérissement des vivres, dans une Ile isolée, suscitera (ou plutôt potentialisera) une crise d'un autre type : les prix montant vertigineusement, tandis que la production des plantations s'effondre, sans débouchés.

[2] La question ouvrière prend ici très vite le tour d'une question politique. La spectaculaire manifestation dirigée contre le gouvernement général de Tananarive, le 9 juin 1929, avait certes des mots d'ordre sociaux. Mais elle est surtout anticoloniale. Les deux thèmes principaux, sur lesquels est axé le mouvement qui la porte, né autour de Ralaimongo, sont : la question foncière et celle de l'accès à la citoyenneté. Ils témoignent qu'à l'époque, la question ouvrière se trouve noyée dans l'ensemble du contentieux colonial ; et que le milieu ouvrier ne saurait être ni le lieu de contestations spécifiques, ni celui de la formation aux luttes. Plutôt, les ouvriers, dès qu'ils le peuvent, songent à « s'enfuir » de leur entreprise, soit en en changeant, soit en se faisant petits planteurs.

dispositifs nouveaux. Ce sont ces transformations que nous étudions au chapitre suivant.

*L'après seconde guerre mondiale (1945-72)*

Il faut d'abord consentir un détour : examiner ce qui se passe dans la société sakalava qui résiste encore au nord-ouest à l'emprise du colonat. Entre deux guerres, d'importants changements l'ont pourtant travaillée. D'une part, la rente que ses « notables » (nobles et chefs de lignage) étaient en mesure (avant la première guerre) d'extorquer aux colons en « patronnant » les travailleurs locaux qui leur étaient nécessaires, s'est éteinte. L'afflux d'engagés venant du sud de l'Ile l'a rendue obsolète. Les notables (et d'abord le roi et ses proches) ont peu à peu réagi, en faisant « immatriculer » à leur propre nom des terres de la « réserve indigène » : domaines réputés royaux, il est vrai, mais qui se trouvent privatisés (ce qui en changera la nature, lorsqu'ils seront hérités). Sur ces terres, les notables mettent d'abord au travail — toujours à leur bénéfice privé — les Makoa attachés à leur famille ; mais ceux-ci sont bientôt largement émancipés ; ils se fondent dans la société lignagère sakalava ; et les notables les remplacent, après la première guerre mondiale, par des salariés du sud. C'est que les plantations auxquelles ils se livrent ne sont plus destinées à fournir le riz et les produits rituels, partagés par le peuple et dépensés lors des cérémonies dynastiques ; mais à leur assurer une sorte de liste civile, précédemment dérivée de tributs qu'il n'est plus possible de percevoir. Il s'agit donc de plantations commerciales, dont le produit est monétaire et privé. La possession des terres reconnue symboliquement au roi sur l'ensemble du territoire où son intercession près des ancêtres garantit le bon ordre de la nature devient subrepticement propriété (concernant au moins certains domaines, dont l'extension s'accroît ; cf. Waast 1980a) : ce glissement indispose certains Sakalava, et une première brèche se creuse entre eux et les notables. Elle se redouble du fait que, privés de leurs ressources tributaires, ces notables sont tentés maintenant de prendre avantage de leur deuxième source de puissance : leur qualité, officielle, d'administrateurs « indirects » dans le cadre du protectorat intérieur concédé aux Sakalava après leur révolte de 1898. Des abus de pouvoir suivront, des concussions, au détriment surtout des immigrants (ici soumis aux notables locaux), puis insensiblement de Sakalava eux-mêmes. Le régime en est déconsidéré, aux yeux de ceux dont il était la conquête : il apparaît vicié. L'administration coloniale en fait d'abord l'instrument de sa paix, puis de la transmission de ses consignes, et de leur mise en application : jusque dans leurs aspects les plus impopulaires — collecte de l'impôt, y compris sur les bœufs... Les notables se font fermiers généraux, prélèvent leur dîme, mettent les récalcitrants à l'amende ; ils finiront par dénoncer les « agitateurs », ralliés au mouvement de

Ralaimongo[1]. Dès 1925, le protectorat intérieur parait au gouvernement général plus générateur de troubles et d'injustices que désormais utile au contrôle de la région : il est supprimé. Mais ce sont des fils de nobles et de notables, qui ont seuls fréquenté, à niveau élémentaire, l'école jusqu'alors boycottée par les Sakalava, qui seront longtemps nommés dans les fonctions d'auxiliaires locaux de l'administration jusqu'au niveau des chefs de canton. Les tendances que nous venons sommairement d'indiquer font comprendre la dénaturation progressive de la chefferie sakalava ; et la désaffection à son égard qui gagne les roturiers entre deux guerres. Une faille s'est ainsi introduite dans la société locale qui conduit le gros de la société — c'est à dire la société lignagère — à vivre de plus en plus sa vie propre dans les hautes vallées. L'étape décisive de son articulation au capitalisme colonial ne peut être franchie que si ses mécanismes de reproduction viennent à dépendre des marchés. C'est ce qui est resté longtemps improbable (s'agissant d'une société pastorale, autosuffisante grâce à la pratique complémentaire de l'agriculture sur brûlis de montagne). C'est pourtant ce qui va lentement se réaliser, par un processus amorcé entre deux guerres et qui explose après 1950.

J'ai largement documenté, et par ailleurs analysé ce processus : il s'appuie de manière typique sur les contradictions propres à l'ordre lignager (Waast, 1980b). Je n'en décris ici que les traits essentiels. Le principal mécanisme de reproduction de la société lignagère consiste dans le contrôle de la circulation entre lignages des femmes à épouser : celles-ci sont obtenues en échange de biens matrimoniaux, qui ne peuvent circuler qu'entre aînés. Le propre du dispositif sakalava est que ces biens se composent de bœufs de qualité (la qualité tenant à la couleur de robe, et à la forme des cornes). En outre, ce sont encore des bœufs qu'il faut offrir en sacrifice, et partager en banquets populeux, à toute occasion où pour chaque personne est en jeu la construction de son identité ou l'intégrité de sa vie : première coupe des cheveux (qui sanctionne la sûre naissance), circoncision (pour les garçons), mariage et surtout enterrement (le moment, ici, le plus dramatique, et le plus menaçant pour l'identité du groupe). Il faut aussi tenir compte des multiples accidents, qui mettent la vie en péril : indispositions, maladies, comportements déviants ou proscrits — car il s'agit toujours de vie sociale en même temps que personnelle. Les bœufs, par leur nombre et leur qualité, ne servent donc pas seulement à régler les dots. Leur disposition est aussi nécessaire pour confirmer et restaurer, en de multiples occasions, la qualité de personne, de citoyen, le statut de chacun et celui de chaque groupe dans la société, suivant des principes analogues à ceux déjà mentionnés pour les sociétés du sud malgache. Un troupeau personnel n'y saurait suf-

[1] Et plus tard à la révolte anticoloniale de 1947 (Waast, 1980a).

fire : il ne peut inclure le nombre, ni surtout la *variété* des bêtes, susceptibles d'être désignées par le devin comme appropriées à la situation à traiter. Aussi le cheptel est-il bien collectif, dont les femmes bien sûr n'héritent pas. Il est agrégé à l'échelle d'un groupe lignager et géré par son aîné (*tale*). Il s'accroît des acquisitions faites, grâce au surplus dont ses membres (« cadets », par convention) font prestation au groupe ; il est dépensé au gré des besoins personnels, arbitrés par l'aîné qui ménage l'avenir de la collectivité. Si la position exceptionnelle de ce dernier peut paraître enviable (même s'il n'en tire pas avantage personnel), celle des femmes est à coup sûr mineure : leur lot est d'être mariées, pièces « rapportées » dans un lignage étranger, sans prise sur les affaires de leur communauté d'accueil, et sous protection affaiblie de leur lignage d'appartenance. Elles peuvent être couvertes de bijoux ; elles n'accéderont pas à la possession du bien d'excellence : un troupeau. C'est précisément sur cette contradiction que se jouera la subversion de la société sakalava lignagère, entre 1930 et 1950.

Les femmes sakalava sont réputées particulièrement belles, aventureuses et avisées. Dans leur région du nord-ouest, depuis 1930, nombre de salariés migrants, venus du sud de l'Ile, se sont installés en célibataires sur les plantations européennes qui les emploient. Un certain nombre d'entre elles viendront les rejoindre, et vivre avec eux en concubinage. Elles les aident aux cultures vivrières et aux travaux domestiques ; elles ont des enfants ; elles bénéficient de quelque part du salaire perçu par leur mari, qu'elles convertissent en bœufs confiés à la garde d'un frère dans la « Réserve indigène » : ils constituent leur investissement social. Un peu plus tard (à partir de 1930), des immigrants se préoccupent — sans regagner leur région d'origine — de retrouver sur place une activité supprimée par la crise ; puis (à compter de 1935) d'échapper aux exploitations coloniales qui les occupent, en se livrant à une activité de petite plantation marchande plus lucrative et plus indépendante. Encore leur faut-il être reçus pour cultiver en territoire sakalava, où les terres sont propices, mais le droit de vivre, coutumier. Sauf à risquer la ruine (le lâchage intempestif d'un troupeau ravage une plantation), mieux vaut exciper d'un lien de parenté (donc de protection) lignagère. Renouant avec le détour qui avait servi les premiers petits colons, les candidats planteurs chercheront à faire état de leur qualité de gendres. Certains le sont de fait ; mais de façon irrégulière. Tout le problème est celui de cette régularisation. Si les aînés n'y sont d'abord guère disposés, les « cadets », gardiens d'un troupeau acquis par leurs sœurs « dévoyées », y sont plus favorables. Capables, grâce à ce dépôt, de s'ériger en chefs de groupe lignager de manière anticipée, ils acceptent les premiers de sanctionner les épousailles de jeunes femmes sakalava avec des cultivateurs commerciaux immigrés, admis dans la « Réserve ». Cette reconnaissance reste précaire. Un

divorce peut la remettre en cause, et c'est pratique autorisée sur la côte ouest. Elle deviendra courante, puis de règle, à un rythme de plus en plus fréquent. Le dispositif s'installe en effet, de 1935 à 1945 ; puis il s'emballe, après la deuxième guerre. Pour les jeunes femmes sakalava, un parcours idéal est de se marier d'abord avec des immigrants planteurs — qui sont maintenant leurs concubins chez elles : et d'obtenir d'eux assez d'argent pour se constituer un troupeau (fût-il provisoirement confié à un frère, en mal d'émancipation). Par la suite, les parents ne manquent pas de faire pression pour que la jeune femme divorce et se remarie, générant de nouvelles dots. Mais à mesure que le système s'institutionnalise, elle-même est en position de négocier, chaque année, son divorce ou son non divorce avec parents et mari. Si elle reste fidèle au second, elle lui demande de lui offrir des cadeaux, ou mieux de lui établir des cultures pérennes (café, cacao...). Si elle cède au désir des parents, c'est en exigeant cession d'une part croissante des dots qui en résulteront. Riches en bœufs et en plantations, quelques femmes seront en mesure de se transformer elles-mêmes en *tale* (responsables d'un groupe de parenté reconnu). La plupart d'entre elles, après quelques années, échappent à la circulation matrimoniale : elles prennent sans dot un jeune concubin qui entretient leur plantation privée et marchande. Leur condition a fondamentalement changé. Symétriquement, les jeunes hommes sakalava se trouvent en compétition matrimoniale avec les immigrants. Ils sont moins bien placés pour régler des dots (tardivement concédées par leurs « aînés ») ; ils sont pourtant soumis à la même procédure du divorce fréquent. Ils se préoccupent à leur tour de passer à l'agriculture marchande, voire au salariat ; et de s'émanciper promptement. Les groupes lignagers, engagés dans les cycles cérémoniels et matrimoniaux, sont de profondeur généalogique de plus en plus courte. Les dépenses correspondantes entrent en nette inflation. La société sakalava lignagère, par le biais de la *rente matrimoniale*, financée par l'agriculture commerciale et devenue part intégrante de sa reproduction, est à son tour articulée aux marchés.

Ces dispositifs ne portent effet que progressivement. Ils se cherchent dès l'entre deux guerres ; mais c'est seulement à partir de 1950 que l'inflation dotale (et la fréquence des divorces) témoignent de leur institutionnalisation. Par contre, appuyés sur une contradiction essentielle de la société lignagère, ils apparaissent irréversibles. En d'autres régions, d'autres processus ont produit de semblables effets[1]. A partir des années 1950, la reproduction des sociétés locales n'est plus assurée que sous condition de leur cession, sur une base sans cesse élargie, de nouveaux bras aux entreprises ou de produits commerciaux aux marchés. En même

[1] Cf. sur ce point important Cabanes, 1982, Fauroux, 1975, Schlemmer, 1983 et Waast, 1967.

temps, l'élargissement de la consommation (rituelle ou de survie) est devenu structurel. Dans ces conditions, un nouveau capitalisme peut se développer : plus puissant et mieux équipé, lié aux marchés mondiaux, mais tirant aussi profit d'un marché intérieur.

C'est l'objectif du gouvernement français, entrevoyant les Indépendances, d'intéresser à Madagascar des firmes de ce type. La prospection ne produit pas tous ses effets. Bien des projets demeureront dans les tiroirs du Plan. Le pays restera modestement industrialisé — et quasi seulement dans le domaine agro-alimentaire. Pourtant, les entreprises qui s'installent (ou qui changent alors d'échelle) instituent bien un nouveau « régime capitaliste ». C'est ce que traduit la portion de notre courbe des salaires, au delà de 1950. Quelques-unes des nouvelles usines, parmi les plus notables, ont été attirées une fois encore par le nord-ouest. C'est le cas d'une sucrerie au potentiel à lui seul égal à celui des précédentes existantes, établie près d'Ambilobe par le groupe Saint-Louis ; et celui des chantiers navals de Diego, modernisés et bien placés sur la route de l'Océan indien — même s'ils restent de taille modeste aux normes internationales. Notre statistique du pouvoir d'achat, dans sa partie « haute » au delà de 1953, traduit les salaires versés aux coupeurs de cannes par la SOSUMAV (l'entreprise d'Ambilobe). On notera (fig. 1) qu'à partir de cette date, prix et salaires nominaux évoluent de façon très synchrone : c'est la grande nouveauté par rapport à la période précédente. Cette quasi-indexation des salaires n'est pas de hasard. D'une part, des syndicats ouvriers se sont formés ; ils se révèlent organisés, et gardent pourtant leur autonomie vis à vis des mouvements politiques (même si l'approche de l'Indépendance, à laquelle ils sont favorables, donne du poids à leurs revendications propres). D'autre part, le caractère collectif des négociations de salaires est maintenant reconnu. Le gouvernement y veille, et tient statistique du coût de la vie, dont la prise en compte est un élément désormais indiscuté. Comme dans les métropoles à la même époque, les salaires nominaux ne connaissent pratiquement plus de baisse : s'ils sont plutôt entraînés vers le haut par la prospérité des entreprises[1], ils ne fléchissent pas aux périodes de mévente. C'est l'inflation des prix qui leur retire du pouvoir d'achat.

Il est essentiel de noter (c'est ce que, fig. 2, traduit notre courbe « basse » du pouvoir d'achat, qui se différencie au delà de 1953) qu'une partie des entreprises précédemment installées dans le nord-ouest ne peut suivre ce nouveau régime réglant les salaires. La « moyenne colonisation », orgueil de l'entre-deux guerres, dépérit et va bientôt disparaître. Elle s'était jusqu'alors tenue à la pointe du progrès. Elle avait saisi l'occasion de la première guerre

[1] Journaux et syndicats réclament explicitement, en 1970-1972, qu'elles fassent part aux employés des bénéfices de plusieurs bonnes années.

mondiale pour défricher et construire ses premiers ateliers ; et celle de la crise de 1930 pour dévorer la petite colonisation, s'étendre, diversifier ses cultures, commencer de se mécaniser. Depuis 1945, elle n'investit plus : elle n'a pas les moyens financiers des équipements modernes (ceux d'une sucrerie aux normes de l'heure, ceux d'une culture conduite de façon scientifique) ; elle n'a pas l'expérience de marchés mondiaux non protégés ; elle ne veut peut-être pas croire[1] à une prospérité postérieure au régime colonial. Ses contrats de fourniture de cannes, jugées trop chères et d'insuffisante qualité, seront interrompus en 1961 par les usines de sucre. Les plantations de caféiers et cacaoyers ne sont plus guère entretenues ni renouvelées. Pour conserver des « bras », sans trop de frais, la moyenne colonisation donne en métayage une part croissante de ses domaines ; les ouvriers sont autorisés à s'installer sur la concession, et à y établir leurs propres cultures, non seulement vivrières mais pérennes. En retour, les hommes sont tenus de fournir des heures de travail régulier à la compagnie : « tâche » évaluée, selon les années, à l'équivalent de 6 heures par jour (en 1954), puis de 5 et même 4 (à partir de 1959 ) : soit pour finir des demi-journées de travail, payées comme telles au tarif officiel. Ainsi s'explique le « décrochage » des salaires payés par la moyenne colonisation. Celle-ci est entrée dans une profonde *involution latifundiaire*. Elle joue de sa propriété de vastes domaines, propres aux cultures commerciales que de nombreux Malgaches souhaitent désormais entreprendre, pour faire le plus clair de son chiffre d'affaires. Un redressement est tenté, à partir de 1968 : des compagnies financièrement plus solides (la *Marseillaise* et la *SCOA*, aux activités commerciales axées sur l'ancien empire français) acquièrent les domaines, et tentent de rénover les plantations pérennes. Mais on ne peut facilement expulser les métayers, ni replanter d'un coup les caféiers ou cacaoyers épuisés. Le dispositif latifundiaire est donc largement reconduit, à côté d'une part modeste de terres en régie directe. La survie de ces entreprises reste encore douteuse ; et la courbe que nous présentons peut être en tous cas poursuivie.

**Conclusion.**

Nous avons voulu montrer que le régime réglant les salaires, dans des entreprises « capitalistes », ne répondait pas à une règle stable ; et surtout pas à la loi, prétendument universelle, proposée par la théorie néolibérale. Pour comprendre ce régime, il est indispensable de connaître l'état des relations du « capitalisme », en chaque période, avec les modes de production différents auxquels il s'articule. L'exemple colonial est particulièrement éclairant. Dans une première phase, et dans la région la mieux colonisée du

[1] Du moins les familles fondatrices, auxquelles elle reste liée.

nord de Madagascar, nous avons montré que le niveau des « salaires » versés aux journaliers inclut la *rente de protection*, que les entrepreneurs doivent céder pour disposer de « bras » aux autorités de la société traditionnelle environnante. Celle-ci, dans sa majorité roturière, conduit un genre de vie pastoral, qui se reproduit dans l'indifférence aux entreprises marchandes. Entre deux guerres, cette rente est annihilée par l'afflux d'ouvriers, d'abord arrachés par violence dans une autre région de l'Ile, puis régulièrement ramenés au travail par la dépendance au marché où sont tombés les dispositifs rituels de reproduction de leur société. Les salaires s'effondrent alors de moitié, et l'oscillation du pouvoir d'achat est réglée par un rapport entre l'activité économique, les prix et les salaires, typique de cette période. La *conjoncture politique* à la colonie y joue un rôle décisif. Passée la deuxième guerre mondiale, le « régime » des salaires change à nouveau. Cette nouvelle phase n'est possible que grâce à la domination, où cette fois le capitalisme est parvenu, dans son articulation avec les diverses sociétés locales : en particulier avec la société sakalava du nord-ouest, au travers de la *rente matrimoniale* que celle-ci fait figurer parmi ses dispositifs de reproduction. La formation de cette rente résulte des opportunités que le marché offre aux femmes, minorées dans cette société, de se libérer. C'est toujours finalement *l'articulation des modes de production* en présence (parmi lesquels le capitalisme), qui règle le niveau et la loi des salaires. Les contradictions de chaque production sont aiguisées dans cette co-existence ; elles donnent forme à son évolution. Le capitalisme change lui-même de nature d'une période à l'autre, en fonction des luttes et des obstacles qui lui sont opposés.

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.***


— ALTHABE, G., 1973 — *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, Maspero.
— BALANDIER, G., 1960 — Structures traditionnelles et changements économiques, *Cahiers d'études africaines*, vol 1, n°1: 1-14.
— CABANES, R., 1982 — Histoire d'un développement « réussi » : le nord-est de Madagascar, *Revue Tiers Monde*, tome 23, n° 90, 2e trim: 325-29
— *Cahiers Malgaches*, 1941 — Tananarive, n° spécial, « Centenaire du rattachement à la France des Iles Nossi-Be et Mayotte ».
— DECARY, R., 1960 — *L'Ile Nosy-Be de Madagascar, histoire d'une colonisation*, Paris, Ed. maritimes et d'outre-mer.
— FAUROUX, E., 1975 — *La formation sociale sakalava, histoire d'une articulation ratée*. Paris, Thèse, ORSTOM, 405 p.
— KOERNER, F., 1969 — La colonisation agricole du Nord-ouest de Madagascar (1914-1967), *Revue économique de Madagascar*, n° 3-4, Tananarive.
— LOMBARD, J., 1988 — *Le royaume sakalava du Menabe - essai d'analyse d'un système politique à Madagascar, 17e - 20e*, ORSTOM, 151 p.
— MEILLASSOUX, C., 1960 — Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance, *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 1, n° 4
— MEILLASSOUX C., 1964 — *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris, Mouton, 382 p.
— MEILLASSOUX C., 1975 — *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 251 p.
— MEILLASSOUX C., 1977 — *Terrains et théories*, Paris, Anthropos, 344 p.
— ORSTOM, 1995 — *Chroniques du Sud*, n° 15, juillet, n° spécial « Savoirs et Pouvoirs » (SCHLEMMER, B., ed.), 223 p.

— REY P.P., 1971 — *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspero, 526 p.
— SCHLEMMER, B., 1983 — *Le Menabe. Histoire d'une colonisation.* Paris, ORSTOM, 266 p.
— WAAST, R., 1967 — « Plaine de Tananarive : la parenté ; & synthèse sociologique », ORSTOM, Tananarive, multigr., 151 + 35 p.
— WAAST, R., 1972 — « Histoire économique, politique et sociale du Nord Malgache ; tome 1 : du 17° au 19° siècle ; tome 2 : 20° siècle », ORSTOM Tananarive, 178p & 256 p.
— WAAST, R., 1980a — Le développement des sociétés occidentales malgaches, *in* WAAST, R., FAUROUX, E., SCHLEMMER, B., LE BOURDIEC, F., RAISON, JP. et DANDOY, G., *Changements sociaux dans l'ouest malgache*, Paris, ORSTOM, Mémoire n°90, 251 p.: 35-80
— WAAST, R., 1980b — Les concubins de Soalala, *in* WAAST, R., FAUROUX, E., SCHLEMMER, B., LE BOURDIEC, F., RAISON, JP. et DANDOY, G., *Changements sociaux dans l'ouest malgache*, Paris, ORSTOM, Mémoire n°90, 251 p.: 153-188

***ARCHIVES :***
1. Archives nationales de Madagascar, Antananarivo (ANM) :
*D. Cabinet civil.* Travail, main d'œuvre ; Travaux publics ; Supplément. *D. Affaires politiques.Série « Statistiques »*, sous-série économie. *Série Compagnies et sociétés.*
2. Archives du district du Sambirano, déposées à la sous-préfecture d'Ambanja (AMB) :
Dossiers *Office du travail* (1939-60) et monographies de district (1925-1938).
3. Archives de la Compagnie Nosy-Béenne, déposées à son siège local, Bejofo, près d'Ambanja (CN).
4. Bibliothèque nationale de Madagascar, Antananarivo (BN) :
Journal officiel de Madagascar. Sources officielles imprimées (voir ci-dessous). Rapports, notamment : Laubé (1919) et Noulens (1920).
5. Archives nationales de France, Dépôt des archives d'outre-mer, à Aix-en-Provence (AIX) : *Série 2D.*
6. Sources imprimées (consultables à la Bibliothèque nationale de Madagascar) :
Guide du colon et du soldat (1895-98). Annuaires de Madagascar (1896-1909). Bulletin économique de Madagascar (1910-38). Annuaire statistique de Madagascar (1939-51). Livre blanc de l'économie malgache (1950-60). Inventaires socio-économiques de Madagascar (Secrétariat d'État au Plan : 1960-68). Entreprises et produits de Madagascar, *Tananarive Journal éd.* (notamment n° 4). Jacquier, L., *La main d'œuvre à Madagascar*, Paris, 1904.

# Un modèle de reproduction sociale chez les amérindiens des basses-terres amazoniennes

## (Uru Eu Wau Wau, Yanomami...)

**Christian Geffray**

Les remises en perspective théoriques effectuées par les anthropologues sur le continent africain dans les années cinquante ou soixante ont pu être regardées avec sympathie par leurs collègues américanistes, mais peu d'entre eux y ont trouvé matière à alimenter leur propre réflexion. On sait qu'alors, en Afrique, les anthropologues travaillaient à l'horizon de la décolonisation et de la « reprise d'initiative » des colonisés, tandis que l'Amazonie devenait un peu la terre d'élection du structuralisme, la démarche des chercheurs s'arrêtant volontiers aux portes du changement social[1]. De nombreux facteurs ont pu contribuer, à cette époque, à transformer la simple distinction géographique en une série d'oppositions d'école : les africanistes diraient peut-être que la situation sociologique et historique des populations auprès desquelles travaillaient leurs collègues en Amazonie, la faiblesse ou l'ambiguité des éventuelles « reprises d'initiative » de celles-ci, n'avait guère favorisé la rupture avec un regard exotisant longtemps revendiqué et théorisé comme tel. Par ailleurs il est vrai, la cohérence intime de l'approche structuraliste, son exigence affichée de rigueur et son affinité avec l'entreprise de refondation théorique des sciences humaines en France à la même époque, alimentaient suffisamment son rayonnement et son autonomie théoriques : les américanistes n'étaient nullement subordonnés à la démarche de leurs pairs africains... Reste que le déplacement du regard amorcée par G. Balandier au Congo, dont on sait la portée épistémologique décisive pour nombre d'anthropologues en Afrique, a eu du mal à se frayer un chemin de l'autre côté de l'Atlantique, au point que parfois, aux yeux de leurs collègues, les américanistes semblaient l'objet d'une mystérieuse emprise cultu-

[1] Voir sur ce point les observations d'Anne Christine Taylor, 1984.

raliste, lors même que l'ambition structuraliste visait, à sa manière, à en subvertir la fatalité américaine (de vrais débats, mais aussi des malentendus, en ont résultés, culminant peut-être avec la publication du *Sauvage à la mode* en 1979[1].

Claude Meillassoux a administré sa part de l'héritage de Balandier (disons la posture « anexotique »), en assumant les risques d'une construction conceptuelle plus systématique dont l'inspiration, sinon la matrice, fut la pensée de Marx. Une pensée revisitée sans complaisance il est vrai, passionnément laïcisée, ce que ses contradicteurs n'ont pas toujours aperçu, dans laquelle il a finalement délimité le lieu d'une omission. Il importe de s'organiser pour travailler et subsister ensemble sans doute, et cette exigence pèse lourd dans la vie sociale, comme le pensait Marx, mais il convient aussi — et c'est tout autre chose — d'entretenir la possibilité et le renouvellement continu d'un tel exercice social de la production dans le temps : à la mort des uns et à la naissance des autres par exemple, sachant que les femmes seules enfantent, que les enfants et les vieillards consomment sans travailler, que pour travailler il faut éventuellement le temps d'apprendre et celui d'enseigner... La mise au jour et la caractérisation rigoureuse de cette sphère distincte de la vie sociale, la *reproduction sociale*, a constitué probablement une des contributions majeures de Meillassoux ces dernières décennies : la diversité des objets sociaux reconstruits sous le tranchant de cette distinction conceptuelle, au premier rang desquelles il faut compter la parenté, l'esclavage, la colonisation et l'immigration, et le nombre de barrières disciplinaires renversées dans son déploiement explicatif, l'économie, l'ethnologie, la démographie, l'histoire, témoignent de la fécondité et de l'ampleur de la démarche.

Quoiqu'il en soit, lorsque je rencontrai moi-même des populations amérindiennes au cours d'une série de visites effectuées en Amazonie brésilienne, lorsque je lus avec plus d'attention à cette occasion les travaux de mes collègues américanistes, et bien que soucieux de tenir l'esprit ouvert à une réalité profondément nouvelle, je ne pus faire autrement que de rechercher dans les faits, les dires et les textes, les traits sociaux familiers de mon expérience africaniste, et de réfléchir au sens de leur absence. Cette réflexion toute préliminaire, entreprise à fins d'éclaircissement personnel, m'a semblé aboutir avec l'intuition que les faits pouvaient s'ordonner, là encore, sous les auspices de cette séparation presque topologique, des deux sphères distinguées par Meillassoux : pro-

[1] Amselle, 1979. Voir aussi Copans, 1990, p. 73.

duction et reproduction sociales. La lecture de la thèse de Bruce Albert sur les Yanomami (Albert, 1985) m'a particulièrement servi il est vrai, au point d'avoir le sentiment d'effectuer parfois une sorte de traduction des processus sociaux mis en évidence par lui, dans le langage conceptuel hérité de ma propre expérience. Mais je livre cette réflexion pour ce qu'elle est, une hypothèse un peu hâtive peut-être, surgie de l'inévitable cuisine concoctée dans les coulisses d'une recherche, mais pour ce qu'elle révèle aussi, à mon sens, de la fécondité de la pensée de Claude Meillassoux dans un domaine que l'on incline parfois à lui soustraire : les sociétés non domestiques. Je présenterai d'abord quelques informations recueillies en compagnie des Uru Eu Wau Wau, dont la situation présente a nourri mon hypothèse[1].

## Les Uru Eu Wau Wau : Tawukaranhà et Amandaua

Le nom « Uru Eu Wau Wau » a été attribué aux Tawukaranha par les fonctionnaires de la FUNAI (Fondation nationale de l'Indien) qui les ont contactés en 1981, avant de connaître le nom qu'ils se donnaient eux-mêmes. Une autre population Indienne a été contactée par la même expédition dans la foulée, les Amandaua, qui se sont trouvés englobés dans la même Aire Indigène unique, estampillée sur la carte « Uru Eu Wau Wau » et couvrant 1 800000 hectares de forêt, non loin de la frontière bolivienne (y compris l'étendue du parc national de Pacaas Novos)[2]. Les Tawukaranha vivent aujourd'hui sur un plateau qu'ils avaient occupé jadis, jusqu'aux années quarante, avant d'en être chassés par des collecteurs de caoutchouc. A cette époque, ils descendirent du plateau en direction de l'actuelle ville de Ji Parana, à huit jours de marche, où ils vécurent jusqu'à l'arrivée dans la région d'une nouvelle vague de colonisation, plusieurs centaines de milliers d'hommes, débarqués au début des années 70 dans le sillage de l'ouverture de la route BR 364 reliant Cuiaba à Porto Velho.

---

[1] Comme celle des Asheninka et des Yanomami. J'ai pu visiter successivement en Amazonie brésilienne, au cours de l'année 1991, les Asheninka et Jaminaua des confins du Pérou, les Uru Eu Wau Wau près de la frontière bolivienne, et un groupe Yanomami non loin du Vénézuela. Ces brèves enquêtes ont été effectuées dans le cadre d'une prise de contact préliminaire et globale avec la situation amazonienne ; en ce sens, elles concernaient aussi bien les populations forestières non-indiennes, les collecteurs de caoutchouc, les chercheurs d'or, la situation sur les fronts pionniers agricoles, le rôle du commerce ou de l'Etat (c'est sur ces derniers thèmes que mon travail a porté par la suite). Je tiens à remercier ici Bruce Albert, Memélia Moreira et Sydney Possuelo, sans qui les visites les plus délicates, qui furent aussi les plus édifiantes, n'auraient pas été possibles.

[2] Les deux groupes parlent la même langue, confectionnent les mêmes objets selon les mêmes techniques, ils sont partagés l'un et l'autre en deux « moitiés » exogames identiquement dénommées « Arara » et « Mutum », et les Tawukaranha reconnaisssent pour eux-mêmes la valeur matrimoniale des moitiés Amandaua : un Arara Tawukaranha ne peut épouser en

De part et d'autre de la route, comme de tous les axes de colonisation qui en étaient issus, les rencontres avec les Indiens furent à nouveau inévitables, brutales et souvent meurtrières. C'est à cette époque que la « grand-mère » du jeune homme qui me servait d'interprête a perdu la plupart de ses proches, le jour où sa *maloca* fut encerclée et incendiée par des Blancs, qui mitraillaient les Indiens à mesure qu'ils se présentaient à l'ouverture de leur maison en flamme pour s'enfuir[1]. Alors les survivants remontèrent sur le plateau, bientôt suivis par les colons les plus aventureux, chercheurs d'or et autres chasseurs de peaux, et il y eut de nouveau des accrochages et des morts. La pression coloniale croissait sur les forêts occupées par les Indiens, quelques initiatives de représailles indigènes entraînèrent mort d'homme chez les Blancs, et la FUNAI entreprit finalement une « opération d'attraction » auprès des Indiens pour contrôler la situation. Sur la défensive, cachés, les Tawukaranha observèrent d'abord le manège des intrus, attendant plusieurs mois avant d'accepter de s'emparer des couteaux, haches, bassines et autres objets métalliques que les fonctionnaires de l'expédition suspendaient en forêt pour attester leur bienveillance.

Les Tawukaranha, qui vivaient naguère ensemble dans une *maloca* unique, sont aujourd'hui dispersés en six groupes distincts et comptent au total soixante six personnes. Vingt deux hommes et femmes furent tués lors des affrontements avec les Blancs ces vingt dernières années, et on mentionne le décès de huit autres personnes, emportées par le choc épidémiologique consécutif aux premiers contacts permanents avec les Blancs (grippe). Mais un autre problème grave est aujourd'hui posé aux survivants, qui domine toutes leurs préoccupations. Face aux trente hommes en âge d'être mariés en effet, il n'existe que huit femmes nubiles : la plupart des hommes n'a pas d'épouse et ne peut espérer en trouver une au sein de la communauté. La guerre et les épidémies ne sont probablement pour rien dans le drame de ces hommes sans épouse ni enfant, car les engagements violents ont plutôt épargné les femmes. Mais celles-ci étaient peu nombreuses à la génération de la mère de mon interprète déjà, et elles avaient mis au monde plus de petits garçons que de petites filles...

---

principe qu'une Mutum Amandaua ; les deux groupes appartiennent à la même société.

[1] L'« oncle » du jeune homme a été tué et son corps coupé en deux par des Blancs, il y a une vingtaine d'années, lorsque les Tawukaranha vivaient encore ensemble dans la même *maloca* (grande maison commune, oblongue et couverte de palmes). Des collecteurs de caoutchouc ou des chasseurs de peaux ont perpétré ce meurtre et ce sont les mêmes, peut-être, qui ont écorché Juicar, son « grand-père », avant de tendre sa peau sur un cadre de bois et de jeter ses chairs dans les eaux du ruisseau. La mère du jeune homme a relaté ces évènements dans sa langue, monocorde, et j'ai enregistré sa déclaration sans la comprendre. Elle a parlé une heure, puis elle s'est assise dans son hamac et a relevé sa chemise sur les épaules pour montrer la marque des coups de fusil reçus dans le dos.

Ces dérèglements sont inévitables au sein de populations numériquement si modestes, et lorsque celles-ci subsistent jusqu'à nos jours, dans de tels effectifs restreints, même conjoncturellement équilibrés, elles doivent être regardées peut-être comme les rescapées d'une histoire et de drames inconnus plus anciens. On peut imaginer que ces gens sont les héritiers d'une population forestière plus vaste, qui a subi l'effet d'évènements séculaires autrement décisifs que les escarmouches meurtrières des dernières décennies. Quoiqu'il en soit, sans femme, à ce moment précis de leur histoire où ils commencent de frayer en paix avec les Blancs, les Tawukaranha durent abandonner le travail des champs et la vie commune[1] : une paire de fratries plus âgées subsiste actuellement au cœur de l'Aire Indigène, enfouie, tandis que de petits groupes de frères plus jeunes vivent dispersés aux confins du territoire où ils tentent, vaille que vaille, de subsister par la pêche, la chasse et la cueillette en forêt, en y adjoignant le fruit du troc, de la mendicité ou des travaux journaliers auprès des Blancs. Le chef de l'ancienne *maloca* remet des biens aux vieux de l'arrière à l'occasion, et chez les plus jeunes, les audacieux tâchent de trouver, maladroits et poignants, leur improbable salut dans l'amour d'une Blanche.

Les Amandaua sont moins nombreux que les Tawukaranha, quarante personnes au total, et ils ont souffert plus durement du choc épidémiologique, comparativement, puisque quinze d'entre eux sont morts de grippe après l'établissement du premier contact pacifique. Pourtant, leur population est plus harmonieuse que celle des Tawukaranha, les hommes adultes sont tous mariés (onze), et il y a même, comme dit l'interprète, « trop de femmes » chez eux : quinze femmes nubiles, et deux ou trois petites filles en réserve...

---

[1] Le manioc était planté en octobre, et les Indiens commençaient à consommer quotidiennement six mois plus tard. Les hommes défrichaient, plantaient, et effectuaient les deux ou trois sarclages requis jusqu'à ce que les arbustes « referment ». Les femmes participaient à l'arrachage des tubercules, au transport jusqu'à la *maloca*. Elles confectionnaient les repas pour leurs époux et les enfants non mariés et, de temps à autre, préparaient des réserves de semoule de manioc pour les hommes à la veille des grandes chasses, ou en prévision du voyage annuel que le groupe effectuait sur les berges des rivières. Ils vivaient alors à des journées de marche de la *maloca*, sous des auvents *(tapiri)* édifiés sur les plages où, toute la journée, les hommes pêchaient. En même temps que le manioc, dans le même champ ou à côté, on plantait du maïs que l'on cueillait vert, sur pied, et que l'on mangeait bouilli ou grillé dès le mois de janvier. S'il en restait encore en septembre, à la veille des pluies, on ramassait tous les épis secs pour confectionner une farine consommée dans les trois jours. Là encore, les femmes n'apparaissaient vraiment qu'à la collecte. Elles s'occupaient plus volontiers des patates douces, plantées dans les champs ou aux abords de la *maloca*, une nourriture sûre qui ne pouvait faillir : le manioc pouvait venir à manquer, *a fortiori* le maïs, mais pas les patates, plantées comme les autres en octobre, arrachées pour la confection des premiers repas de janvier, et se reproduisant pratiquement toutes seules, sans replant annuel. On présente le manioc comme un aliment de soudure : « on va au manioc quand il n'y a plus de patate ». Les Tawukaranha ont cultivé quelques bananiers après la rencontre avec la FUNAI, et ils entretenaient trois ou quatre pieds d'urucu et de coton, dont ils filaient les balles pour assembler les flèches et tresser les hamacs.

Ils continuent de résider ensemble dans les grandes habitations collectives, contrairement aux Tawukaranha, sans dispersion de leurs fratries. Deux *malocas* jumelles ont été bâties l'une à côté de l'autre, et chacune est occupée par une paire de fratries alliées, situées de part et d'autre d'une ligne médiane imaginaire partageant longitudinalement les édifices : d'un côté les hamacs et foyers d'une fratrie Mutum, de leurs épouses et enfants, et en face, de l'autre côté, les hamacs et foyers des Araras, de leurs femmes et enfants. Ils n'ont pas abandonné l'horticulture non plus, un grand champ a été défriché par les hommes, et l'espace ainsi ouvert aux cultures est subdivisé en quatre. Chaque « demi-*maloca* » (groupe composé des hommes d'une fratrie, les épouses et enfants) exploite en effet sa propre parcelle de l'espace commun, dont le fruit est préparé quotidiennement par ses femmes et consommé par ses membres. Les « demi-*malocas* » mangent le produit de leurs parcelles respectives sans grappiller trop dans le récipient des voisins, constituant autant de petites unités de production et de consommation horticoles (ce sont ces unités, semble-t-il, qui se sont séparées à l'éclatement de l'ancienne *maloca* Tawukaranha). La chasse, en revanche, engage la collectivité Amandaua toute entière. Des hommes partent en forêt à peu près quotidiennement, par roulement aléatoire et à mesure des besoins, à trois ou quatre, et la viande qu'ils ramènent est invariablement répartie entre *tous* les foyers Arara et Mutum des deux *malocas*, quels que soient l'appartenance et le bonheur des chasseurs. Les Tawukaranha agissaient naguère de même, et comme eux, les Amandaua ont coutume d'abandonner quelques temps les champs et les *malocas*, chaque année, afin de se rendre sur les plages d'une rivière poissonneuse. Cette année là pourtant (1991), et ce fut la première fois dans leur histoire, Uarina (chef Amandaua) a interdit la villégiature annuelle « aux *tapiris* » et retenu les siens dans les *malocas*, car il y avait du travail pour les hommes sur les plantations de banane, de café et de haricot. Les Amandaua exploitent en effet, pour leur compte, les terres illégalement ouvertes dans l'enceinte de l'Aire Indigène par des colons, expropriés plus tard par la FUNAI. Les onze hommes se consacrent à ces activités nouvelles tandis que les femmes, plus assidûment que naguère peut-être, entretiennent les traditionnelles parcelles vivrières des *malocas*.

Il y a donc des femmes disponibles chez les Amandaua, où trois Tawukaranha sont d'ailleurs parvenu à se marier. Mais ceux-ci doivent alors mêler leur destin à la vie commune de leur belle-famille et renoncer à vivre auprès de leurs parents : s'ils enlèvent

leur femme, comme deux d'entre eux l'ont déjà fait, ils s'exposent aux flèches de leurs hôtes lésés. Chez ces derniers pourtant, « il y a parfois deux épouses pour un seul homme, des femmes ont été mariées à des enfants, et une femme a même épousé un homme de sa propre moitié Arara, plutôt que de marier un Tawukaranha Mutum »... s'indignait mon interprète, qui a lui-même demandé la main d'une jeune Amandaua. Les parents s'y sont opposé, les Amandaua ne cèdent rien et gardent leur femmes...

Les flèches des Tawukaranha ont de longues pointes de bambou biseautées à la cavité badigeonnée de poison, enchâssées sur de grandes hampes de roseau dur et fin, empennées d'une plume de harpie et serties de duvets d'ara à hauteur des liens de coton. Ils savent faire la guerre et manquent rarement l'occasion de s'en prévaloir. Les derniers combats qui les opposèrent aux Amandaua se sont déroulés dans les années 70 : car à cette époque déjà, les Tawukaranha convoitaient les femmes des Amandaua « comme ils les convoitent actuellement »[1]. Les Tawukaranha pressentaient sans doute la ruine sociale qui les affecte maintenant, ou ils en souffraient déjà. C'est dans ces dispositions en tous cas, qu'ils s'engagèrent dans ce jeu d'observation et d'approche avec l'expédition de la FUNAI, qui dura plus de six mois, jusqu'au jour où ils s'emparèrent des présents et résolvirent — c'était devenu inévitable — d'éprouver une fois pour toutes les intentions des Blancs. C'est alors, dans le feu des évènements et forts de leur condition nouvelle, c'est-à-dire en maîtres de l'accès aux biens des Blancs, qu'ils se retournèrent pacifiquement vers les Amandaua dont les *malocas* étaient encore hors de portée de la FUNAI, plus au sud, sur le rio Sào Miguel, pour leur proposer un marché (selon Uarina) : les Tawukaranha livreraient aux Amandaua la clé des Blancs, *ils leurs ouvriraient l'accès aux couteaux et aux bassines, à condition que ceux-ci acceptent de leur céder des femmes en épousaille...*

Les Amandaua sont pauvres bien sûr, leur état de santé précaire, ils subissent la pression du front colonial aux portes des

[1] Information non confirmée par les Tawukaranha : selon Uarina, chef des Amandaua, quatre populations distinctes habitaient dans la région avant le contact pacifique avec les fonctionnaires de la FUNAI. Outre les Amandaua et les Tawukaranha, il y avait les Ijujurahi qui « parlaient la même langue et fabriquaient le mêmes flèches » qu'eux, et les Urupararékuara. Les Ijujurahi s'étaient alliés avec les Tawukaranha pour assaillir ensemble les Amandaua, et selon Uarina, les uns et les autres en voulaient à leurs femmes. Alors les Amandaua, préférant prendre l'initiative, avaient attaqué « préventivement » les Ijujurahi, qui n'existent plus aujourd'hui (à moins que les trois ou quatre Indiens en perdition sur les confins orientaux de l'Aire Indigène, et dont on signale l'existence à la FUNAI, ne soient les survivants de ces combats). Il ajoute par ailleurs que les Amandaua s'étaient « cru menacés » par les Urupararékuara, sans préciser si, là encore, ses guerriers avaient procédé à un assaut préventif.

*malocas* et s'exposent aux rebuffades, aux railleries ou au mépris parfois haineux de certains colons[1]. Mais ils mangent à leur faim le produit de leurs champs, préparé par de dignes épouses, consommé dans la compagnie insouciante des enfants et dans la chaleureuse pénombre des grandes maisons communes. Ils jouissent d'un accès modeste mais relativement aisé, somme toute, aux vêtements, allumettes, poudre, plomb et cartouches, sandales, hamacs, couvertures, couteaux, vaisselles, savon, sel, sucre... Et la FUNAI les préserve actuellement de l'escroquerie des marchands. Les Tawukaranha, en revanche, ont beaucoup perdu dans cette affaire : leurs rivaux sont parvenus à tisser promptement leur propre accès autonome aux biens des Blancs, et dans des conditions autrement plus favorables, finalement, que celles dont ils pouvaient se prévaloir eux-mêmes au départ. Et bien sûr, au comble de la frustration des Tawukaranha, *les Amandaua n'ont pas cédé leurs femmes*, à moins que les époux ne consentissent à devenir, en quelque façon, les invités modestes et obligés de la *maloca* de leur épouse. L'amertume des Tawukaranha est profonde, elle peut expliquer le rapt des deux épouses Amandaua, les provocations meurtrières de ce guerrier, qui a mortellement flèché un colon dans l'espoir d'incriminer les Amandaua aux yeux des Blancs, ou le comportement du jeune homme qui m'a guidé jusque chez les Amandua et refusé d'entrer dans leurs *malocas* « pleines de puces ». Ses hôtes ne lui adressaient pas la parole et craignaient encore, disaient-ils, qu'un Tawukaranha ne leur ravît une femme. Les enfants se sauvaient comme des moineaux lorsqu'il levait la tête[2].

## Production et reproduction

Le drame des Tawukaranha tient à l'absence de femmes nées dans leur *maloca*, ou tout aussi bien d'ailleurs, à l'absence d'un nombre significatif de femmes surnuméraires chez les Amandaua. Les choses auraient été plus simples pour eux sans doute, s'il avait existé deux ou trois autres *malocas* dans leur voisinage, en plus des

[1] Le responsable de la FUNAI a d'ailleurs la charge de sauvegarder, vaille que vaille, l'intégrité publique des Indiens lors des échauffourées d'ivrognes Blancs, et de les prémunir des blessures d'amour propre irréparables.

[2] Les Tawukaranha disposent tout de même d'un atout dans la débâcle, auquel ils sont farouchement attachés : le nom qui leur a été dévolu pour faire leur entrée sur la scène brésilienne et dans les classeurs de l'administration d'État : Uru Eu Wau Wau. Car c'est également le nom qui a été attribué à l'entité territoriale procédant de leur « attraction » par la FUNAI, et si les Tawukaranha-Uru Eu Wau Wau sont bien chez eux dans l'Aire Indigène du même nom, cela signifie aussi que les Amandaua n'y sont pas : ils y sont tolérés par la force des choses par les Tawukaranha, et ne peuvent se prévaloir de la même légitimité. Les Tawukaranha ne se font pas faute de rappeler qu'ils sont les seuls dépositaires du label Uru Eu Wu Wau, et qu'à ce titre ils auraient dû occuper eux-mêmes, et non les Amandaua, le site confortable de ces derniers, situé dans l'enceinte légale de « leur » Aire Indigène.

Amandaua, pour former ensemble un groupe d'alliés harmonieux, s'il avait existé 800 Indiens dans l'Aire Indigène, comme l'imaginaient les militants indigénistes locaux... Et si, aux côtés de cet hypothétique ensemble de *malocas* alliées, il avait existé d'autres formations analogues associant plusieurs *malocas*, et d'autres encore plus loin, rassemblant au total 15000 personnes distribuées en plus de 300 unités résidentielles, comme c'est actuellement le cas chez les Yanomami...

Alors certainement, le destin social des Tawukaranha eût été différent. Mon interprète comme les autres aurait fini par rencontrer une épouse, qui aurait peut-être vécu à ses côtés dans la *maloca* où ils aurait repris une activité horticole... Les Amandaua eux-mêmes auraient peut-être agi différemment : eux qui ont tout mis en œuvre pour ne pas s'exposer au destin funeste des Tawukaranha, pour ne pas risquer de basculer et d'être entraînés dans leur chute, peut-être ne se seraient-ils pas crispés si jalousement sur leurs femmes, s'il y avait eu plus de monde autour ? Sans doute n'auraient-ils pas abandonné les Tawukaranha à leur perte.

Les *malocas*, ces résidences forestières, peuvent être subdivisées chez les Uru Eu Wau Wau comme chez les Yanomami, en plusieurs petits groupes de production et consommation horticoles, dont les membres sont liés par la parenté. Mais ces *maloca* sont toujours aussi, par ailleurs, des collectifs de redistribution du produit de la chasse, et c'est la chasse, selon les anthropologues, qui définit conjointement la limite démographique et territoriale de leur établissement (Albert, 1985: 15-19).

La consommation de son produit, comme le temps qui lui est dévolu dans le cycle annuel des activités, l'emportent d'ailleurs sur l'horticulture dans le calendrier du travail et de la consommation — sans compter la pêche et la collecte (Albert, 1985: 12). En sorte que ces ensembles résidentiels semblent pouvoir être regardés, dans les sociétés envisagées ici, comme autant de groupes de production et de consommation, à dominante cynégétique. Et chacun d'entre eux, compte tenu de ses effectifs modestes, doit s'assembler et s'allier avec quelques autres pour former une population plus vaste, afin de parer aux accidents démographiques et garantir le renouvellement de son existence sociale dans le temps. Il faut pouvoir se marier à l'extérieur, comme en témoigne la préoccupation des Tawukaranha, s'il n'y a plus de partenaire possible dans le groupe. Bruce Albert a montré comment, pour les Yanomami, l'établissement de relations amicales entre *maloca*

étrangères a bien pour objet, chaque fois, d'élargir les réseaux matrimoniaux respectifs de chacune d'entre elles. Ces alliances interviennent pour suppléer les insuffisances constitutionnelles du groupe : « l'exogamie locale (...) est rendue indispensable par l'impossibilité démographique et sociologique de satisfaire au modèle idéal de la monade communautaire » (Albert, 1985: 207)[1].

Mais passées les limites de chaque « monade », il ne semble pas que la vie sociale s'ordonne selon les exigences d'un accès institué aux femmes. Institutionnellement en effet, chaque groupe est endogame (« monade ») et c'est aussi toute la difficulté des Tawukaranha : il y a des mariages réglés à l'intérieur de chaque groupe de production (à dominante cynégétique), mais les règles du mariage ne président pas aux relations établies *entre* ces différents groupes. Autrement dit la parenté, ou quelque institution qui établît symboliquement l'endogamie productive de ces populations, semble impuissante à satisfaire, dans son giron institutionnel, les exigences de la reproduction domestique dans le temps de chacune des *malocas*, prise isolément. Car les mariages contractés à l'extérieur ne perpétuent pas, par définition, les *malocas* dans le respect et l'intégrité de leurs normes endogames, ils ne sont pas au principe institutionnel de leur existence sociale, contrairement à la situation lignagère africaine...

La vie sociale de ces populations n'apparaît pas réductible, en effet, aux structures lignagères africaines qui m'étaient alors plus familières — seule expérience anthropologique dont je puisse m'autoriser pour soutenir mon propos : on ne distingue rien qui ressemble à cette institution filiatique qui, sous d'autres cieux, engendre le lignage. Les Indiens « aiment beaucoup leurs enfants » sans doute, mais le contrôle de leur destin — et du ventre des femmes qui leur donnent naissance — ne polarise pas comme en Afrique toute la vie et les institutions sociales. L'accès institué aux femmes-faiseuses d'enfants, relève là-bas d'un collectif de doyens qui en administrent et comptabilisent la redistribution entre eux, au passage des générations. Ils procèdent ainsi à la formation et au renouvellement ordonné de leurs communautés domestiques respectives : ces groupes de *production* dont ils sont les chefs. L'ancestralité est constamment requise pour légitimer, orienter et comptabiliser ces procédures matrimoniales, pour concevoir et

[1] Voir aussi Clastres, 1974: 43-68. Clastres souligne l'existence récurrente de groupes sociaux plus vastes que les « monades », mais sans l'interpréter comme une exigence de la reproduction sociale de celles-ci (qu'il nomme « dèmes ») : il pose l'exogamie locale comme l'expression du désir positif d'ouverture et un « moyen de l'alliance politique » (p.57) au lieu de voir dans cette dernière, comme Albert, un effet de l'impératif malheureux d'exogamie locale.

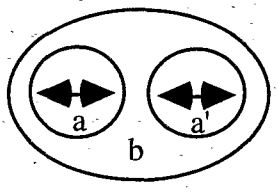
instituer l'appartenance des enfants nés ou à naître de ces unions. L'institution lignagère est coextensive et solidaire de ce dispositif historique de reproduction sociale... C'est d'ailleurs à l'administration de ces échanges que se tient, là-bas, tout le pouvoir : celui des doyens- maîtres du mariage.

Or les principes matrimoniaux — en vertu desquels se constitue et se renouvelle socialement l'ensemble des groupes de production « exogames » africains — s'exercent ici comme reclus dans l'enceinte de chaque groupe de production farouchement « endogame ». Tous les traits distinctifs et structurels du dispositif lignager sont d'ailleurs simultanément absents : pas d'autorité gérontocratique, pas de stockage du produit, pas de fonction redistributive au principe d'une soumission du travail... Et puis il y a ce symptôme majeur : pas d'ancêtre. La généalogie ancestrale, qui constitue la trame symbolique des évènements de la vie politique et sociale lignagère en Afrique, n'existe pas. Et à écouter les Indiens, à lire les anthropologues, on a le sentiment que le nom des morts peut même faire l'objet d'une sorte de censure. Certes, les groupes de production forestiers amazoniens, pas moins que les groupes africains, ne peuvent se soustraire aux exigences de l'alliance matrimoniale avec leurs pareils... Mais si l'on envisage le seul point de vue de l'institution de la circulation des femmes — la parenté —, une opposition de structure fondamentale peut être mise en évidence entre les deux configurations sociales : la circulation *instituée* des femmes, qui s'effectue en Afrique entre les groupes de production, s'effectue en Amazonie *à l'intérieur* de chacun des groupes de production, sans qu'aucun puisse néanmoins se soustraire à l'exigence sociologique et démographique de se marier ailleurs, et donc de s'insérer pareillement dans un groupe de reproduction plus large. Mais ce n'est plus la parenté, alors, qui ordonne l'existence de ce rassemblement.

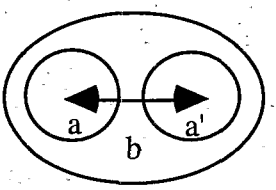
Si ce n'est pas la parenté c'est quoi ? Quel est le sort de ces Indiens surnuméraires, chez les Yanomami par exemple, qui rompent les vœux endogames de leurs « monades » originelles pour se marier avec un partenaire étranger, dans un autre groupe de production ? La situation des Yanomami est moins angoissante que celle des Uru Eu Wau Wau en effet : il y a de nombreux habitants en forêt, qui trouvent toujours à se marier, les « surnuméraires » ne sont pas, comme les Tawukaranha, seuls au monde à contempler, irascibles et misérables, la forteresse coloniale. Or il s'agit tout de même de mariages : l'accès aux femmes ne s'en trouve-t-il pas institué finalement, par leur truchement, *entre* les groupes de production ?

**Circulation des femmes :**
**production et reproduction sociales en Afrique et en Amazonie**

Situation amazonienne




Situation africaine
(lignagère)




Légende : a, a' : groupes de production
b : groupe de reproduction
circulation instituée des femmes

La résidence des ménages exogamiques n'est guère définie chez les Yanomami (pas plus que chez les Uru Eu Wau Wau, où les mariages malheureux des Tawukaranha avec les femmes Amandaua révèlent la même préoccupation et la même incertitude résidentielles). A chaque fois, le destin du ménage se présente comme un enjeu ouvert et négociable, et fait l'objet de tension entre deux groupes alliés. Celui auprès duquel le jeune ménage installe finalement sa résidence est le bénéficiaire de ces controverses, et certains de ses membres parviennent ainsi à s'attacher les services de gendres extérieurs tout en conservant leurs fils mariés à leurs côtés. Ces hommes-là se trouvent investis d'une autorité, ou pour le moins d'un ascendant, sur une paire de fratries (fils et gendres), qui peuvent être l'embryon d'une nouvelle collectivité endogame... Une petite « monade » parvient parfois à grandir en effet, et à se développer aux côtés du groupe endogame initial et sans se confondre avec lui dans le sein du même groupe de production : elle forme alors ce que les anthropologues appellent chez les Yanomami, comme chez les Asheninka, une « faction ». La faction endogame peut croître, mais elle ne peut vraiment mûrir. Elle ne peut s'épanouir librement dans l'enceinte du même groupe de production que la matrice co-résidente, elle aussi endogame, dont elle est issue. Car avec la maturation vient l'heure des tensions et des querelles, jusqu'au moment inévitable, souvent

douloureux, où le groupe de production originel expulse finalement la faction de ses flancs, et donne naissance à un nouveau groupe, dont la structure sociologique est identique, et qui part établir ailleurs sa résidence indépendante. Il est remarquable que le jeune groupe de production ne doit pas le jour à l'usage d'un accès institué aux femmes. Il a même fallu, pour qu'il existe, que toute réciprocité matrimoniale soit originellement bafouée, puisqu'il résulte d'un *avantage* résidentiel inaugural, conquis naguère à la contractation d'un mariage exogamique. Ce premier mariage s'est effectué contre les normes matrimoniales, hors ou contre l'institution de parenté, s'est négocié dans la tension et le jeu d'un libre rapport de forces. Puis les mariages suivants ont été contractés dans le cadre des dispositions endogames ordinaires, en sorte que l'accès règlé aux femmes qui s'amorce alors ne vient pas nécessairement instituer, durablement, les liens matrimoniaux entre les deux groupes alliés originels. Le seul résultat institutionnel tangible, dans l'accomplissement du processus, ne peut être que l'enfantement d'un troisième groupe de production indépendant.

En définitive, la rupture originelle de l'endogamie ne prend son sens que de sa restauration finale, accomplie avec la naissance par *clônage* d'un nouveau groupe de production endogame. Et il ne s'agit pas ici — comme dans les sociétés lignagères — d'un processus de segmentation résultant du simple croît démographique, s'effectuant dans le respect des normes matrimoniales : le clônage amazonien résulte plutôt du dérèglement de la structure démographique, et de la subversion des normes du mariage. Le « clône » conserve souvent des liens matrimoniaux avec ses anciens co-résidents, au sein d'un même ensemble de reproduction. C'est plus simple et facile, mais ce n'est pas obligatoire : inspiré par un puissant désir d'autonomie, le groupe de production nouveau-né peut aussi renouveler de proche en proche la totalité de ses alliances. Bref, les pratiques visant à la reproduction sociale demeurent étrangères à toute circulation instituée des femmes, qu'on les envisage sous l'angle de leurs mobiles immédiats (mariages exogamiques démographiquement correctifs), ou du point de vue de leur destin organique (reproduction par clônage). L'accès institué aux femmes n'étant pas un principe suffisant de reproduction sociale, la parenté s'exerce hors du champ de celle-ci, ce qui — encore un fois — est très bizarre pour un esprit familier de la vie sociale africaine. Les conséquences structurelles de cette bizarrerie ne sont pas moins déconcertantes, puisque la parenté se trouve déportée, de ce fait, hors-champ de la politique et du pouvoir lui-même. Le sens et l'exercice de tout pouvoir ne

procèdent-ils pas, chez les Indiens comme ailleurs, de la mise en scène et de l'administration des exigences de la reproduction sociale ? On comprend bien dès lors, que la parenté joue un « rôle secondaire » dans la vie politique Yanomami, comme l'écrit Bruce Albert, puisqu'elle est étrangère à la structure du champ politique lui-même : « c'est bien en effet à travers les limites socio-démographiques de la norme d'endogamie locale que s'élaborent les réseaux d'alliance inter-communautaires qui constituent l'espace privilégié du champ des relations politiques Yanomami. C'est entre les individus marginalisés par les normes idéales de mariages au sein de leurs groupes locaux respectifs que se contractent ces unions inter-communautaires qui forment le champ de relations dans lequel et par lequel se joue la politique "extérieure" Yanomami » (Albert, 1985: 208).

Les détenteurs du pouvoir, ceux qui sont en mesure de satisfaire et d'ordonner les exigences de la reproduction sociale, le font sans paraître se soumettre à l'impératif aveugle d'une institution *ad hoc*, ni s'en autoriser. Rien n'est inscrit, ni donc jamais tout à fait acquis dans ce domaine, où toute alliance exige d'être continuellement reconquise, confirmée et confortée, sauf à se retourner dans la guerre comme au revers d'un gant. Entre l'alliance et la guerre, les administrateurs de la reproduction sociale doivent savoir jouer en virtuoses sur toute la gamme des « altérités ». A défaut de loi commune au sceau de laquelle « autrui » puisse être paisiblement enregistré, il convient en effet d'éprouver régulièrement la fidélité des membres des groupes de production voisins, en mettant en scène et en orchestrant, au fil des évènements, les figures alternatives de la confiance et de la défiance. Et, à lire encore les anthropologues, on a le sentiment que ce sont précisément ces procédures imaginaires de mise à l'épreuve de la loyauté et de la constance, qui sont par elles-mêmes le mobile et la fin de l'édifice symbolique où la vie politique prend son sens. Les fêtes de voisinage et la guerre, autant de pratiques éprouvant la fidélité, anticipant ou sanctionnant la trahison des partenaires du groupe de production, au sein de l'ensemble de reproduction et au-delà. Autant de pratiques soigneusement ritualisées cette fois, par le truchement desquelles s'accomplit finalement la reproduction sociale. On finit bien par aménager et maîtriser symboliquement ainsi, et donc socialement, la possibilité et la nécessité de se marier ailleurs que chez soi et à l'encontre de l'inclinaison commune.

La guerre prend place dans la panoplie des procédures de mise à l'épreuve ritualisées de la fidélité ou de la fiabilité des voisins, alliés ou ennemis actuels ou virtuels. En ce sens, elle ne

résulte pas de la confrontation d'intérêts antagonistes ; il n'existe pas d'armée, pas de stratégie ni de « montée aux extrêmes » au cours des engagements sporadiques. Et elle n'est pas non plus le simple effet mécanique de la nécessité de se pourvoir en femmes étrangères, ou de défendre les siennes contre la convoitise des autres, même si elle favorise *de facto* une part aléatoire de la redistribution des femmes[1]. Dans cette affaire, par définition, l'allié comme l'ennemi n'est pas connu par la généalogie. De même, logiquement, nul n'a à connaître de son propre statut ou de son identité en les rapportant à un ordre symbolique du nom des morts — censuré chez les Yanomami (Albert, 1985: 117-118, 394 sq.). Certes, chacun peut être conduit à venger la mort d'un être cher assassiné. Mais la réparation de l'homicide par l'homicide engage la dignité, et la respectabilité à venir de l'ensemble du groupe de production comme tel, et non l'honneur d'une lignée. Les solidarités dans l'alliance et la guerre mobilisent la *maloca*, et l'amour-propre d'un proche endeuillé est mis à l'épreuve au regard de ses membres, à celui des voisins et au sien propre, non aux yeux sévères de l'impossible ancêtre. Il peut exister sans doute, une sorte de comptabilité des homicides permettant de prendre acte, symboliquement, de l'évolution de l'état des lieux au sein d'un ensemble de reproduction, ou entre un tel groupe et ses voisins. Mais aucun esprit ancestral n'est ici en cause, si l'on entend par là la matrice de l'identité sociale des vivants. Il n'existe pas de mémoire à prémunir ou à blanchir, ni d'autre nom à préserver que celui de la *maloca*.

Ce trait sociologique original, la vanité de tout usage social du signifiant paternel chez les Indiens si l'on veut, explique peut être la fascination (ou le rejet) que le comportement de ces gens a longtemps provoqué chez leurs visiteurs... L'inanité généalogique et l'inexistence des rêts policés du lignage, l'absence de tout assujettissement *social* à la métaphore paternelle : tout cela n'est peut-être pas étranger à ce goût prononcé de l'autonomie individuelle, que les uns et les autres trahissent à tout moment dans leur comportement ordinaire. La force et la vigilance de l'attachement à l'intégrité de cette autonomie séduit et inquiète les voyageurs. Et cette préoccccupation s'exprime avec une vigueur toute particulière sur la scène politique, au fil des procédures ritualisées attestant la confiance et la défiance qui en structurent le champ. Là, il semble même qu'on interprête avec application les figures canoniques d'une pure dialectique de l'autonomie (et de la reconnaissance) :

[1] Ou bien, directement, la redistribution violente des enfants, d'après les recherches encore inédites de Patrick Menget sur la guerre chez les populations des basses-terres amazoniennes.

en dernier ressort, chacun doit pouvoir mettre en scène son propre mépris de la mort, quitte à démontrer pratiquement, le cas échéant, qu'il n'a effectivement peur ni de tuer ni de mourir. Mais cette dialectique dépouillée et ritualisée ne franchit pas toutes les étapes de la « conscience de soi » : car le vaincu peut mourir, partir, s'effacer en attendant l'heure opportune de la vengeance (de reprendre l'initiative dans la dialectique de l'autonomie), il peut aussi vieillir doucement dans une modeste et paisible indignité... Mais personne ne s'avise de se soumettre son *travail*. Les vainqueurs ne prennent pas d'esclave.

Les meneurs, ceux qui conquièrent la plus grande autonomie en se faisant reconnaître dans le champ politique, sont donc de grands guerriers. Ils ne sont d'ailleurs pas toujours indifférents au travail, puisque ce sont eux qui peuvent, le plus aisément, rassembler autour de leur personne et dans une résidence unique, ces fils et ces gendres dont ils polarisent les prestations, et qui composent une faction, l'embryon d'un clône. La reconnaissance acquise dans le champ politique, dans la mesure où elle avantage le guerrier dans les rapports de force matrimoniaux, trouve finalement à s'épanouir dans les domaines de la production en le portant à la tête d'une nouvelle « monade »... Si tant est, il est vrai, que le guerrier en ait le « talent et le désir », et soit assez convaincu de ses ambitions pour en convaincre aussi les autres : bon *orateur* ; à condition qu'il résiste aussi à la tentation de rien garder par devers lui et s'avère donc un pur redistributeur ne négociant pas ses services : *généreux* ; à condition même qu'il soit un peu drôle, *spirituel*, et qu'on ne puisse donc réduire toutes les coordonnées de sa personne aux pures et dures exigences du champ politique. Ces dernières commandent néanmoins toutes les autres, et il se doit d'y avoir d'abord satisfait : *vaillant* (Albert, 1985: 97-98).

**L'impuissance coloniale**

L'hypothèse présentée ici ne donne pas raison de ses présupposés : pourquoi la *maloca* en effet, si l'on admet même son caractère de rassemblement productif cynégétique, est-elle endogame ? Elles est incomplète, sinon fragile, mais si elle devait en quelque façon être étayée et vérifiée auprès d'autres populations amazoniennes, elle ouvrirait peut-être la voie à une réflexion supplémentaire, portant sur les effets originaux de la colonisation brésilienne. Car une question demeure entière : la sauvagerie ou la lubricité originales, complaisamment prêtées au colonisateur parfois, pas plus que l'extrême sensibilité physiologique des Indiens aux virus importés, ne permet de se représenter de façon satisfai-

sante pourquoi ces derniers, ou plus exactement leurs *sociétés*, semblent devoir disparaître chaque fois comme telles, en quelques générations, parfois en quelques années, au lendemain du premier « contact » avec les Blancs.

Le terme « contact », utilisé par les chercheurs (cf. Cardoso de Oliveira, 1978) comme par les fonctionnaires de la FUNAI, et si lourd de la mort sociale des populations « touchées » en Amazonie, n'a guère de signification sociologique en Afrique, comme d'ailleurs au Mexique, au Guatemala ou au Pérou, où des sociétés amérindiennes elles aussi, ont pourtant été soumises comme telles par le colonisateur. La violence et les avanies subies par les Indiens des Andes ou d'Amérique centrale n'ont pas empêché leur perpétuation sociale pendant des siècles sous le joug du colonisateur. Pourquoi n'en a-t-il pas été de même au Brésil ? Le colonisateur n'a-t-il pas voulu, ou bien n'a-t-il pas pu se soumettre ces sociétés qui semblaient éclater à la pointe de son épée comme une baudruche, et dont les membres se sont distribués au fil de l'histoire, comme instantanément désocialisés, entre les esclaves, les concubines et les morts ? Beaucoup ont pu abandonner presque tout d'un coup, d'une génération à l'autre, toute leur défroque historique pour s'en remettre à la loi d'un marchand cordial dont ils composaient la clientèle exotique et lointaine, fragiles mais resocialisés dans son ombre en répudiant leur propre existence sociale passée. Ceux-là, qu'on appelle au Brésil « *caboclos* », entendent encore comme une insulte la dénomination malheureuse « indio » et ils se sont révélés prompts par le passé, le cas échéant, à prendre les armes à leur tour contre ceux de leurs pareils qui n'étaient pas encore devenus « Blancs » et qui, restés en forêt ou plus haut sur les fleuves, s'étaient soustraits au « contact ».

Mais précisément, les populations des Andes ou d'Amérique centrale n'ont-elles pas été assujetties, comme en Afrique, à un pouvoir domestique institué, maître des mariages, s'autorisant d'une fonction redistributive et en mesure de se soumettre par là, socialement et durablement, le travail des dépendants ? N'ont-elles par vécu comme là-bas, dans des sociétés du « lignage » ? Et cela n'a-t-il pas été d'ailleurs, comme la condition préalable au surgissement des configurations étatiques brillantes dont ces populations avaient été historiquement le théatre ? Une telle autorité domestique instituée, comme la fonction de redistribution dont elle procède, n'existent pas parmi les populations du Brésil. Pas plus que l'usage social de la métaphore paternelle, que certaines d'entre elles ont découvert avec les jésuites (Menget, 1986) ou les marchands. Sociologiquement, il n'existait pas d'interlo-

cuteur pour les colonisateurs : pas de détenteurs d'une autorité centralisée, institutionnellement acquise et durable, susceptible de s'allier avec lui, tout en trouvant son compte dans la sujétion du travail des siens à l'autorité étrangère. S'il est vrai qu'en Afrique, le travail des dépendants lignagers était d'autant plus aisément accessible pour les colons, qu'il était déjà socialement soumis à la chefferie des lignages, alors il n'y avait pas de travail disponible en Amazonie : l'autorité ne procédait pas essentiellement, dans ces sociétés, d'un tel dispositif d'assujettissement. La nature du pouvoir et l'insoumission sociale du travail parmi ces populations, ne sont-ils pas suffisants pour comprendre l'impossibilité où s'est trouvé le colonisateur, d'utiliser leurs capacités de travail, immobiles et socialement inaccessibles, sans procéder à la dissolution des sociétés qui les contenaient ? On saisirait mieux alors le sens d'une remarque commune qui m'avait, venant d'Afrique, plongé dans une grande perplexité : les Indiens préféraient se laisser mourir, dit-on, lorsqu'ils étaient capturés jadis par les Blancs, plutôt que de travailler comme esclaves sur leurs domaines.

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***

— ALBERT, Bruce, *Temps du sang, temps des cendres ; représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*, Éditions de l'ORSTOM, Paris 1985, 833 p.
— AMSELLE, J.L., ed., 1979 — *Le sauvage à la mode*, Le Sycomore, Paris.
— CARDOSO de OLIVEIRA, R., 1978 — *A sociologia do Brasil indigéna*, Tempo Brasileiro.
— CLASTRES, P., 1974 — *La société contre l'Etat*, Éditions de Minuit, Paris.
— COPANS, J., 1990 — *La longue marche de la modernité africaine*, Khartala, Paris.
— MEILLASSOUX, C., 1988 — *Anthropologie de l'esclavage ; le ventre de fer et d'argent*, PUF, Paris.
— MENGET, P., 1986 — Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1653-1759), in BLANCKAERT C., ed., *Naissance de l'ethnologie ?* Cerf, Paris, pp. 175-192.
— TAYLOR, A.C., L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie, in RUPP-EISENREICH, B., *Histoire de l'antrhopologie : XVI°-XIX° siècle*, Klincksiek, Paris, 1984, pp. 213-233.

# Les gens de l'or et leur idéologie

## l'itinéraire d'Ibn Battuta en Afrique occidentale au XIVe siècle

**Pierre-Philippe Rey**

Il y a plus de vingt ans, en 1972, Claude Meillassoux, en s'appuyant sur l'itinéraire qu'effectuait Ibn Battuta au milieu du XIVème siècle, avait proposé une hypothèse originale quant à la localisation de la capitale de l'empire de Mali à cette époque (Meillassoux, 1972). Il s'inscrivait ainsi dans un débat ancien, qui avait animé l'Anthropologie historique coloniale à ses débuts[1]. L'hypothèse de Meillassoux, contestée sur le champ par Raymond Mauny[2], n'a eu par la suite aucun écho et l'ensemble des historiens de l'Afrique de l'Ouest continue à considérer que le site actuel de Niani est bien celui, comme l'avaient postulé Vidal et Delafosse, de la capitale visitée en 1352 par le voyageur marocain, même si les fouilles archéologiques menées sur ce site n'ont permis jusqu'à présent d'affirmer l'existence d'une grande cité à cet endroit que pour une époque plus tardive.

Aujourd'hui, il me semble nécessaire de reprendre une nouvelle fois le débat réanimé par Claude Meillassoux en 1972 :

a) L'itinéraire d'Ibn Battuta est important « en soi », le voyageur marocain étant le seul témoin direct de la vie de l'Afrique Occidentale à cette époque lointaine qui nous ait laissé une description personnelle de ce qu'il avait vu. Les autres témoignages, tels ceux (de commerçants notamment) sur lesquels s'appuient à la même époque Al Umari ou Ibn Khaldun, ne nous sont parvenus que par leur intermédiaire. Il en était de même au cours des siècles antérieurs.

b) Mais surtout cet itinéraire, parce qu'il suit le réseau des pistes les plus habituellement fréquentées par les commerçants de l'époque, nous restitue un monde africain structuré et unifié par ces réseaux de commerce, indépendamment même de l'autorité

---

[1] Opposant notamment Delafosse et Vidal, cf. *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, passim, 1923-1924.

[2] Tout en admettant que certains de ses arguments ne manquaient pas de poids.

politique de l'Empire de Mali. Or, depuis la fin de la période coloniale, les études d'histoire et d'anthropologie historique sur l'Afrique occidentale progressent surtout à partir des capitales des divers États Africains constitués en 1960, ce qui a pour effet de compartimenter l'Histoire dans l'espace. Je suis cependant frappé par le fait que, pour réunir les chercheurs tributaires chacun de la logique des différents micro-États actuels, il faille désormais recourir à l'autorité de la géographie physique — le principe unificateur de l'histoire de l'Afrique Occidentale est constitué par l'unité du bassin d'un fleuve — plutôt qu'à la très ancienne réorganisation de l'espace par l'homme lui-même.

L'itinéraire d'Ibn Battuta renvoie au contraire doublement à l'activité subjective de l'homme :

- subjectivité collective, capable d'affronter par plusieurs itinéraires différents (notamment ceux qu'emprunte le voyageur marocain à l'aller, puis au retour) l'« autorité » de la géographie physique, c'est-à-dire de surmonter, par les diverses façons de traverser le Sahara, le déterminisme physique qui s'oppose à cette traversée ;

- subjectivité individuelle du voyageur, également, qui certes n'aurait pu se déployer sans le dur labeur antérieur de la subjectivité collective, mais qui demeure néanmoins la manifestation du libre arbitre de l'esprit humain, car rien, sinon sa propre volonté, n'obligeait Ibn Battuta à parcourir le monde comme il l'a fait.

C'est cette activité subjective qui me semble aujourd'hui le point de départ le plus solide pour lutter contre l'émiettement de l'histoire Africaine : je pense en effet qu'il existe une unité de l'ensemble Maghreb-Afrique occidentale islamisée, évidente sur une multiplicité de points de la vie quotidienne (architecture religieuse et profane, rythme du temps, diffusion des techniques de l'habillement ou de l'alimentation...) et que cette unité ne répond à aucun déterminisme géographique mais résulte simplement d'un projet subjectif déployé sur plus d'un millénaire par deux collectivités musulmanes concurrentes, les Ibadites, qui maîtrisent le Sahara dès le VIIIème siècle, et les Malékites, qui mettent en place leurs propres réseaux à partir du mouvement almoravide du milieu du XIème siècle.

Chacun de ces deux groupes a un projet politique spécifique, que l'on pourrait qualifier en termes hégéliens ou gramsciens : construction prioritaire d'une société civile en ce qui concerne les Ibadites, construction prioritaire d'États impériaux successifs en ce qui concerne les Malékites à partir du mouvement almoravide. C'est la concurrence même de ces deux projets subjectifs qui a unifié cet espace, cette concurrence laissant parfois la place à une convergence, au cours de périodes où cette subjectivité collective est portée à son efficacité maximum ; la dernière de ces périodes est celle de la lutte de libération nationale du peuple algérien, pré-

parée 25 ans avant le déclenchement de l'insurrection de 1954 par une convergence entre Ibadites et Malékites au sein du mouvement des Ulema algériens ; on connaît l'écho que cette lutte de libération a eu dans l'ensemble de l'Afrique Occidentale musulmane, écho que la tragédie algérienne actuelle n'a pas encore assourdi... On conçoit dès lors que se replonger dans l'étude de l'itinéraire d'Ibn Battuta n'ait rien d'une spéculation purement académique.

**La subjectivité collective des « gens de l'or » et celle de leurs concurrents**

Depuis une douzaine d'années nous avons entrepris avec une équipe de jeunes chercheurs de Paris VIII, de revisiter l'histoire africaine en prenant le point de vue de la subjectivité, collective et individuelle, de ceux qui l'ont faite. Nous sommes partis de la première islamisation en profondeur du Maghreb et de l'Afrique de l'Ouest, assurée à partir du VIIIème siècle de l'ère chrétienne par le courant ibadite, et nous nous sommes vite aperçus que ce processus d'islamisation n'avait pas sa raison en soi mais dans un projet philosophique ou politique plutôt que religieux ou économique, conçu au nord du Sahara par un ensemble de groupes berbères (notamment les Hawwara et les Zanata) et au sud du Sahara par un ensemble de groupes mandé (notamment les Soninké et les Malinké). Ce projet subjectif commun existe manifestement au Maghreb antérieurement à l'islamisation et, vraisemblablement, il en est de même en Afrique occidentale ; avant l'Islam, il ne s'exprime au Maghreb que de façon négative, par le refus de toute organisation politique de type étatique, dont témoignent les multiples insurrections contre Rome ; il est peu probable, contrairement à ce que pensent certains historiens "ferbéristes", que ces insurrections aient visé l'instauration d'États centralisés alternatifs ; elle n'en avaient pas moins un sens politique très clair.

A l'arrivée de l'Islam au Maghreb se produit un phénomène paradoxal : d'abord rejeté par les Berbères les armes à la main, en tant qu'idéologie d'un nouvel envahisseur étatique, l'Islam, au cours des quarante premières années du VIIIème siècle de l'ère chrétienne, s'enracine chez eux, à la fois largement et profondément ; mais il s'agit d'un Islam dissident, celui des Kharedjites, qui permettra aux Berbères de se débarrasser définitivement de la domination arabe en Afrique du Nord dès la grande insurrection berbère et kharedjite de 742, et qui manquera de peu le même résultat au même moment dans le territoire depuis peu islamisé de la péninsule ibérique[1].

[1] Au demeurant, l'insurrection berbère et kharedjite de 742 en Espagne explique, bien plus que la bataille de Poitiers qui la précède de dix ans, l'arrêt de l'expansion musulmane en Europe (c'est-à-dire en France) ; dès 750, la dynastie omeyyade, repliée en Espagne après avoir été chassée de Damas par les Abbassides, choisira de s'appuyer principalement sur l'élément berbère à l'intérieur et sur les relations avec l'imamat berbère ibadite (le principal

Le courant berbèriste au Maghreb, et particulièrement en Algérie, est en train, fort heureusement, de redécouvrir l'importance de cette islamisation initiale sous la forme kharedjite[1] ; car les Kharedjites sont responsables non seulement de la conversion de la quasi totalité du Maghreb au troisième monothéisme mais aussi, quelques décennies plus tard, de la conversion d'une partie importante des populations africaines au sud du Sahara, conversion qui accompagne l'ouverture et le parcours régulier, par ces mêmes Kharedjites, des trois grandes pistes de commerce transsahariennes de cette époque[2].

Or, dès l'époque des Imamats de Tripoli (756-761), Tahert (776-909) et Sidjilmassa (757-950), les Kharedjites de ces deux obédiences (ibadite et sufrite) ne construisent pas des États[3], mais des confédérations de clans gérées selon les règles de l'ancienne démocratie clanique berbère, que les Kharedjites, dès leur arrivée au Maghreb, ont intégrée à leur doctrine[4].

Après la chute de leur imamat de Tahert sous les coups des Fatimides (chiites), les Ibadites renonceront non seulement à construire une forme quelconque de pouvoir étatique mais aussi à la guerre sainte offensive[5]. Cette renonciation à la guerre comme moyen de conversion et de domination et à l'État comme principe d'organisation politique s'accompagne d'une exaltation du rôle du savoir (dans les sciences profanes comme dans les sciences religieuses) et de sa diffusion par la scolarisation. Dans l'esprit des Ibadites jusqu'à aujourd'hui, un réseau d'écoles est un moyen bien plus solide pour assurer l'influence de leur doctrine qu'une conquête militaire suivie de la mise en place d'un État. Cette valorisation du savoir rejoint à nouveau l'idéal démocratique caracté

---

courant du Kharedjisme) de Tahert à l'extérieur pour se maintenir.

[1] Les deux courants kharedjites présents au Maghreb à cette époque sont les Ibadites qui fondent les imamats successifs de Tripoli et Tahert et les Sufrites qui fondent l'imamat de Sidjilmassa, rapidement lié étroitement à Tahert.

[2] Dans l'ordre de leur ouverture respective : Tripoli - lac Tchad ; Tahert - Ouargla - Tademekka - Gao ; Sidjilmassa - Awdaghost - Ghana.

[3] Ce qui se constate aisément lorsqu'on compare leurs structures politiques avec celles du petit État Aghlabide de Kairouan importé directement d'Orient et simple relais des Abbassides.

[4] Sans grande difficulté d'ailleurs car elle correspondait à leur propre système philosophique et politique en Arabie du Nord. Pierre Cuperly explique de façon très claire les choix politiques, à la naissance de l'Islam, des Kharedjites d'un côté, des Chiites de l'autre, à partir des pratiques politiques préislamiques des Arabes du Nord et des Arabes du Sud (1991, p. 17) : « L'antagonisme tribal Nord-Sud recouvrira, globalement, une opposition entre les Chiites, qui recruteront leurs partisans principalement dans les tribus d'Arabie du Sud, et les Hârigites, dont les adeptes relèveront surtout des tribus arabes du Nord (...) Les tribus arabes du Sud s'enracinent dans une civilisation antique qui fut portée à idéaliser leurs rois jusqu'à leur conférer une consécration quasi-divine, tandis que les tribus du Nord ne furent pas sans être influencées, selon toute probabilité, par un modèle démocratique de communauté qui prévalut dans la préhistoire de l'Iraq. Cet enracinement dans le passé tribal préislamique put faciliter l'ouverture, chez les Ibadites, à des éléments allogènes, en donnant à tous, en principe, des chances égales au rôle de leader, et ainsi contribuer à favoriser l'institution d'un imamat fondé sur le principe de la non discrimination tribale et la seule autorité du Livre de Dieu ».

[5] En témoigne leur principale Aqîda, celle d'Al Djannâwunî (Djebel Nafusa, XIIème siècle).

ristique de ce courant religieux : « L'imam doit être le plus savant parmi vous, même si c'est un esclave noir » est pour eux une formule de référence.

Notre hypothèse de travail est que ces choix constituent l'élément décisif à partir duquel s'organise tout le reste :

- l'adoption de l'Islam tout d'abord ; celui-ci doit, pour être accepté par de tels groupes, se couler dans le moule de leur idéologie politique. La certitude qui les anime de détenir la forme de pensée la plus rationaliste, donc la plus efficiente, leur permet une grande tolérance à court et moyen terme, sûrs qu'ils sont de triompher dans le long terme qui, seul, les intéresse : par exemple les Ibadites considèrent qu'il vaut mieux obéir à un pouvoir idolâtre qui respecte leurs croyances et leur laisse développer leurs activités, plutôt qu'à un pouvoir musulman relevant d'un autre courant de l'Islam, qui les priverait de leur autonomie de pensée et d'action ;

- le développement des activités économiques et notamment du commerce à longue distance ensuite : parce qu'ils renoncent à l'État et à l'organisation militaire qui l'accompagne, les Ibadites doivent créer un rapport de forces sur un autre terrain avec les États musulmans relevant des courants dominants, sunnisme et chiisme. Au milieu du VIIIème siècle de l'ère chrétienne, ils créeront ce rapport de forces à partir du Maghreb, en ouvrant et en contrôlant, sur plus d'un millénaire, les routes du commerce transsaharien (et particulièrement du commerce de l'or, avec l'Afrique Occidentale), et à partir d'Oman en ouvrant celles de la navigation dans l'Océan Indien, depuis la côte des Malabar en Inde jusqu'à Sofala au sud du Mozambique (là aussi, le commerce de l'or avec l'Afrique Orientale et Australe joue un rôle essentiel).

La logique qui a prévalu lors de l'expansion du Kharedjisme, de l'Arabie du Nord au Maghreb, prévaudra aussi lors de son expansion du Maghreb à l'Afrique Occidentale : alors que les Sunnites avaient envoyé des armées nombreuses pour conquérir le Maghreb, pour finir par se faire battre par les Berbères[1], les Kharedjites avaient envoyé quelques missionnaires[2] — qu'ils appellent « hamalat al ilm », porteurs de la science — pour finir par entraîner derrière eux l'ensemble des Berbères jusqu'à la conquête fatimide. De la même façon les Ibadites berbères, traversant le Sahara, n'ont à aucun moment cherché à conquérir militairement l'Afrique occidentale mais se sont contentés de prêcher leur doctrine[3]. Après trois siècles de monopole des échanges avec le Bilad al Sudan, ils se sont heurtés aux Almoravides, autre ensemble berbère converti, lui, au courant sunnite (école malékite),

[1] Ce qui les avait finalement amenés à ne conserver que la tête de pont de Kairouan contrôlée de 800 à 909 par les Aghlabides.

[2] Parmi lesquels le Persan Abderrahman Ibn Rustam, fondateur de l'imamat de Tahert.

[3] Comme le montrent nombre de témoignages de leurs lettrés publiés par Tadeusz Lewicki.

qui tentaient de conquérir l'Afrique Noire les armes à la main et y ont échoué de façon répétitive.

J'ai montré dans certains articles antérieurs (1989 et 1994) que le conflit entre ces deux courants de l'Islam avait structuré pendant un demi-millénaire[1] l'ensemble Maghreb-Afrique Occidentale. Mais cette période d'affrontement a été précédée — de 750 à 1075 — et suivie — de 1591 jusqu'à la conquête coloniale européenne — d'une structuration exclusive de cet espace par le réseau d'origine ibadite.

L'objectif de cet article est de montrer que l'idéologie diffusée par les Ulema dioula d'Afrique occidentale (ceux que les géographes berbères et arabes appelaient les Wangara) ne doit rien, contrairement à ce que croient la plupart des historiens, à l'influence des confréries soufi, mais est directement issue du Kharedjisme (principalement sous sa forme ibadite) berbère. Ce corps de doctrine des Ulema dioula est référé chez les meilleurs spécialistes, tels Philippe Curtin (1972), Lamin Sanneh (1976) et surtout Ivor Wilks (1968), à Al Hadj Salim Suware. Meillassoux (1972: 391) s'appuie d'ailleurs sur Wilks en ce qui concerne Suware. Or, s'il y a divergence entre ces auteurs (principalement entre Sanneh et Wilks) sur la datation de la vie et de l'action de Suware, l'accord est par contre complet et général sur le contenu de sa doctrine, particulièrement dans ses aspects politiques : refus de l'implication dans un quelconque pouvoir étatique ; refus de la guerre sainte comme moyen de diffusion de l'Islam ; importance primordiale donnée au savoir et à la scolarisation ; création de réseaux d'écoles (point souligné fortement par Binger à propos de sa visite à Kong) comme moyen de contrôle d'une aire géographique ; refus du charlatanisme et de la vénalité, ce qui vise principalement (comme de la part des Ibadites) les confréries soufi, dont l'expansion a été beaucoup plus tardive en Afrique Noire qu'au Maghreb. On retrouve donc terme à terme les grands axes politiques de la doctrine ibadite, même si, à partir du début du XVIIème siècle, c'est sous couvert de l'orthodoxie malekite que cette philosophie politique est diffusée par les Ulema dioula[2].

---

[1]De 1075, date du début des conquêtes almoravides en Afrique Occidentale, jusqu'en 1591, date de l'effondrement des derniers héritiers intellectuels des Almoravides, les Ulema de Tombouctou, lors de la conquête de l'Empire Songhay par le Maroc Saadide.

[2]Notons que, si le refus des confréries soufi, de leur charlatanisme et de leur vénalité n'est pas exprimé dans l'Ibadisme initial au Maghreb, c'est tout simplement qu'elles n'existaient pas à cette époque, puisque la plus ancienne, la Kadiriyya, ne saurait être apparue avant le XIIème siècle (Abd Al Kader Al-Jilani, 1079-1116, est sinon son fondateur effectif, au moins son éponyme). Mais depuis l'apparition des confréries et jusqu'à aujourd'hui, les Ibadites s'interdisent d'adhérer à une quelconque d'entre elles. Cependant, pour des raisons de lutte commune contre l'impérialisme colonial en Cyrénaïque et en Tripolitaine, certains d'entre eux, tel Suleyman Al-Baruni, ont entretenu avec la Senussiya des liens complexes mêlant l'alliance et la compétition (Cuperly, 1972: 272).

Chez les Dioula, depuis fort longtemps, le refus du charlatanisme et de la vénalité correspond à un refus des confréries, qui accompagne un rationalisme semblable à celui des Ibadites. On est donc étonné que cette dimension rationaliste de l'« Islam noir » le plus ancien soit le plus souvent occultée. Comment l'un des meilleurs spécialistes peut-il écrire: que « sans doutes ces voies " initiatiques " correspondent mieux aux besoins des Soudanais que la simple érudition malékite » ? (Triaud, 1973: 201). Il y a là une sorte d'a priori naturaliste qui ne résiste pas à l'examen rigoureux des faits historiques.

La démonstration que nous allons entreprendre en reprenant la tentative de Meillassoux pour reconstituer l'itinéraire d'Ibn Battuta vise à développer et préciser nos travaux antérieurs quant à l'origine effectivement ibadite de la doctrine dioula.

La rencontre entre l'Ibadisme et ce que Wilks ou Sanneh appellent le « Suwarisme » ne serait alors plus un héritage passant du Nord au Sud, mais une véritable convergence de pensée et d'action.

Cette philosophie politique sera donc pour nous le fil conducteur pour appréhender la logique d'expansion de cet ensemble, et en particulier les choix « économiques », par exemple l'ouverture ou la fermeture de telle ou telle piste transsaraharienne, le développement de l'une d'entre elles plutôt que d'une autre...

Ceci concerne en particulier la période 1075-1591 durant laquelle la conception anti-Étatique qui va de l'Arabie du Nord au Maghreb et en Afrique Occidentale avec le courant ibadite doit combattre son concurrent principal, l'Étatisme des Almoravides et de leurs héritiers idéologiques et politiques.

Nous avons cependant choisi de désigner le groupe sujet collectif qui est au cœur de ce travail par une appellation qui semble renvoyer à l'économie plutôt qu'à la subjectivité politique : « les gens de l'or ». Nous verrons que ceci ne signifie aucune concession à l'économisme, car le rapport de ce groupe à l'or est un rapport essentiellement politique, et en tout cas profondément anti-économiste (l'or est quasi totalement thésaurisé). Le choix du nom « les gens de l'or » sera justifié au cours de cet article à partir des noms qu'ils se sont eux-mêmes donnés dans le cadre de leur propre système de compréhension du monde.

## La première partie de l'itinéraire d'Ibn Battuta et les Saghanogho

### *Où des commerçants berbères sont désignés par des patronymes Soninké*

Meillassoux s'est intéressé à l'itinéraire « aller » d'Ibn Battuta, celui qui le mène jusqu'à la capitale du Mali puis jusqu'à Tombouctou. Le pivot de sa démonstration est l'identification de Zaghari, ville où Ibn Battuta rencontra simultanément des marchands Wangara, des Ibadites blancs nommés *Saghanogho* et des Malékites blancs nommés *Touré*. Plus particulièrement, la démonstration de Meillassoux s'appuie sur l'existence de Saghanogho dans la région concernée, existence attestée par les traditions orales avant le XIVème siècle, donc avant le voyage d'Ibn Battuta. Mais il ne s'agit pas dans ces traditions orales de Saghanogho blancs. De nombreux auteurs se sont interrogés, depuis Delafosse, sur cette relation entre d'une part les Saghanogho et les Touré blancs observés par Ibn Battuta et d'autre part, les dénominations soninké identiques désignant à travers les mythes fondateurs de Ghana et de Mali des groupes de noirs, de nombreux siècles avant le voyage d'Ibn Battuta. Mais cette question n'a jamais été posée sérieusement, en affrontant le paradoxe qu'elle doit dévoiler : comment est-il possible que des noms qui sont ceux de composantes avérées d'un grand ensemble noir aient servi en 1352 à désigner deux groupes de blancs ?

« Touré », en langue mandé, signifie « étranger » et donc le paradoxe se résoud en : comment se fait-il qu'un nom qui signifie « étranger » dans une langue donnée désigne également un clan constitutif de l'ensemble humain parlant cette langue ? On rencontre dans un nombre considérable de langues l'attribution comme patronyme à certaines familles d'un nom qui signifie « étranger » ou « extérieur à la communauté ». On conçoit donc facilement que « Touré » ait pu désigner à la fois de véritables étrangers, les Berbères blancs notamment, et des Mandé dont le nom propre est « Étranger ».

Il n'y a pas de sortie aussi simple du paradoxe en ce qui concerne les Saghanogho, mais le parcours que nous allons suivre va nous permettre de le résoudre pour eux aussi. Repartons de l'article de 1972 de Meillassoux : nous allons voir que, si son hypothèse centrale, qui consiste à déplacer de quelques 500 km vers le Nord-Ouest, par rapport à la thèse admise par tous les historiens de la région, la capitale de l'Empire de Mali et l'itinéraire suivi par Ibn Battuta pour y parvenir, n'est certes pas tenable face aux sources orales et, surtout, face au texte d'Al Umari, par contre le raisonnement qu'il emploie nous permet de découvrir le site d'une capitale plus ancienne des rois de Mali, et cette fois en parfaite cohérence aussi bien avec les traditions orales, notamment

celles relatives à la capitale des Keita avant Soundiata Keita et donc avant leur installation à Niani, qu'avec les textes écrits, notamment ceux d'Al Bakri (11ème siècle) et Al Dardjini (début du 13ème siècle) sur la conversion d'un roi de Mali (ou Malal) à l'Islam ibadite.

Pour conforter ce raisonnement, nous allons être amenés à suivre le mouvement qui amène un certain nombre de clans soninké à Diarra du Kingi et Niani, puis de là à Dia dans le Macina, d'où une partie repartira plus tard fonder Manfara Kaba[1]. Outre les traditions orales et les textes écrits, nous utiliserons aussi (sans développer complètement ce point ici) le cheminement des innovations techniques, et notamment celles qui concernent le coton. Nous verrons que les « gens de l'or » et les « gens du coton » cheminent souvent côte à côte.

Antérieurement à l'arrivée à Diarra du Kingi, un certain nombre de groupes soninké seraient venus, selon Meillassoux, de Tishitt et Walata. Il s'agit là du berceau très ancien du groupe soninké, comme l'admettent les préhistoriens[2]. Avant la conquête de Ghana par Sumanguru Kante, cette région a connu, avec la mise à sac d'Awdaghost par les Almoravides, un conflit sévère entre groupes musulmans d'obédiences religieuses différentes. Al Bakri nous renseigne sur le conflit entre groupes berbères à cette occasion, mais il est très vraisemblable que les Soninké ont connu à l'époque le même type d'affrontements, ce qui a pu amener les vaincus à fuir cette région dès le XIème siècle pour gagner les zones aurifères du Bambuk et peut-être déjà Diarra du Kingi.

### *Le témoignage d'Al Umari*

Venons-en à la principale objection que l'on peut faire à l'hypothèse de Meillassoux concernant la « ville de Mali » visitée par Ibn Battuta. Non seulement, comme le souligne Mauny dans sa critique du texte de Meillassoux reproduite en note par ce dernier : « la tradition des Keita se rapporte bien à la région de Niani, ainsi que les *Tarikh*, et non à Mali-sur-Gambie », mais encore le texte d'Al Umari, écrit moins de dix ans avant le voyage d'Ibn Battuta, exclut radicalement l'interprétation de Meillassoux :

- tout d'abord, comme le signale Gaudefroy-Demombynes (1927: 52), les différentes orthographes de la capitale de Mali selon les divers manuscrits du *Masalik* d'Al Umari donnent Bini, Biti, Bina ou Bita, qui se lisent facilement *Nyeni* mais certainement pas *Mali* ;

---

[1] Parmi ces clans se trouvent, à une place éminente, les Saghanogho qui, plus tard encore, repartiront de Manfara Kaba pour devenir, avec leur principal savant, Mohammed Al Mustapha de Boron, les réorganisateurs des réseaux musulmans de l'espace qui englobe actuellement le Nord-Est de la Côte d'Ivoire, le Nord-Ouest du Ghana et l'Ouest du Burkina-Faso.

[2] Cf., pour une synthèse récente, Boubacar Diallo : 1993, notamment pp. 137-138.

- surtout, le texte d'Al Umari connait, et explicite (ibid.: 57), l'opposition linguistique entre Mali et Nyeni : « *La région du Mali* est celle où se trouve la résidence du roi, *la ville de Nyeni*, et d'où dépendent toutes les autres régions ; elle porte d'ailleurs le nom officiel de Mali, parce que c'est la capitale des régions de ce royaume », (souligné par nous, P.P. R.)[1].

On peut donc déduire de tout cela :

1) que les auteurs arabophones (Al Umari, Ibn Battuta, comme antérieurement Al Dardjini ou Al Bakri), quand ils ne sont pas eux-mêmes berbères, sont du moins informés en permanence par des Berbères et que c'est la variante berbère du mot *Manden* qui leur est indiquée à différentes époques et qu'ils transcrivent par *Mali* ;

2) que la « ville de Mali » signalée en 1179 par Al Dardjini n'est pas la « ville de Nyeni » signalée par Al Umari au milieu du XIVème siècle et n'est pas non plus la « région de Mali » signalée aussi bien par Al Umari que par Ibn Battuta ;

3) que Al Umari et Ibn Battuta parlent par contre du même Mali car il est impossible qu'Al Umari, mort en 1349 (soit 3 ans avant le voyage d'Ibn Battuta) et qui écrit forcément entre 1341 et 1349 puisqu'il parle du règne de Mansa Suleyman qui commence en 1341, puisse avoir recueilli des témoignages concernant un autre lieu que celui visité si peu de temps après (et d'ailleurs toujours sous le règne du même Mansa Suleyman) par Ibn Battuta[2].

---

[1] Ceci est très important car, dans l'un des textes antérieurs où Mali est désigné (Al Dardjini), il est question de la « *ville* de Mali » (medinat Mali) visitée en 1179 par le grand père de l'auteur, commerçant ibadite qui en convertit le roi. Et Ibn Battuta, qui cite le nom de Mali un nombre considérable de fois, n'emploie jamais l'expression « la ville de Mali », mais présente Mali comme *la capitale* du royaume. Al Umari nous permet de sortir de la confusion : c'est la *région* de Mali (le « Manden » des traditions orales) qui est considérée comme la *capitale* de l'Empire du même nom, mais la *ville* elle-même, résidence du roi, porte bien un autre nom, Nyeni. On doit donc en déduire que la « ville de Mali » désignée par Al Dardjini (qui se réfère à un événement datant de 1179), ainsi sans doute que le « Malel » évoqué antérieurement par Al Bakri, ne sont pas identifiables au Mali d'Al Umari et d'Ibn Battuta. Selon Djibril Tamsi Niane (1985: 153, note 28) : « Mali provient de l'altération de Manden par les Fulbe ; Mellit en est la variante berbère ». Les linguistes Robert Nicolai et Denis Creissels (1993: 249) considèrent de même que « Mali est une simple variante » de Manden.

[2] Reste le problème des fouilles archéologiques. Si Niane (1985 : 169) ne met pas en doute l'identification de la Nyeni d'Al Umari avec le site fouillé près de l'actuel village de Nyani depuis 1968 par une mission guinéo-polonaise, Jean Devisse, lui, est moins catégorique : selon lui, ces fouilles (1993: 145) « ont montré qu'il existait une occupation ancienne du site — qui remonterait au 6ème siècle — et une urbanisation forte dont les dates obtenues — autour du 16ème — permettent difficilement de reconnaître la ville visitée par Ibn Battuta ». Cependant si, comme le signalait déjà Mauny en 1972, ces fouilles ne permettent pas jusqu'à présent de confirmer l'existence de la ville de Niani à l'époque d'Ibn Battuta et d'Al Umari sur ce site, elles n'infirment nullement la présence d'une telle ville dans le voisinage de ces fouilles. Les preuves apportées par la toponymie et par les traditions orales ne sont donc nullement remises en cause, et nous n'avons aucune raison d'abandonner la thèse quasi uniformément admise par tous les spécialistes : la ville où séjourna Ibn Battuta est bien celle que son contemporain Al Umari nommait Nyeni et elle est située sur le site de l'actuel Niani.

### *La « ville de Mali » d'Al Dardjini, le « Malal » d'Al Bakri, et Mali sur Gambie selon Claude Meillassoux*

Quoiqu'avec beaucoup de précautions[1], Meillassoux (1972: 394) suggère un site précis pour le Mali d'Ibn Battuta, tout proche de la Gambie. Mauny trouve l'idée séduisante, mais fragile : « Quant à identifier la capitale médiévale du Mali avec la localité de ce nom sur la rive ouest de la haute Gambie, cette hypothèse demande à être étudiée de près par les spécialistes car si certains points soulevés par Meillassoux semblent bien plaider en sa faveur, il reste cependant plusieurs objections ». Parmi ces objections, la plus importante, pour Mauny, concerne la tradition orale des Keita.

Or, si l'on en croit cette tradition orale, nous voyons qu'avant Soundiata Keita, Niani n'est pas occupée par les Keita mais par les Camara[2]. C'est pour récompenser les Camara d'avoir été, autour de leur chef Mansa Kara Noro, les premiers à se révolter contre Sumanguru Kante, roi des Sosso, que Soundiata Keita décide, après la victoire, d'installer la capitale de l'Empire à Niani. Toujours selon ces traditions, l'ancienne capitale des Keita, où régnèrent plusieurs générations de Keita avant Soundiata, s'appelait Dakajala (Niane, 1985: carte p. 152, texte p. 153 note 28 et p. 160). Cette ville était située en zone montagneuse (ibid. p. 160) et, selon la carte (ibid. p. 152), proche de la Bakoye. L'« ancien Manden » (c'est-à-dire celui d'avant Soundiata)[3] dans lequel se trouvait Dakajala, entourait cette cité.

La guerre qui opposa le Manden aux Sosso se situant entre 1220 et 1235, comme on peut le déduire des informations recueillies par Ibn Khaldun un peu plus d'un siècle plus tard, le déplacement de la capitale du Mali à Niani n'a pas lieu avant cette date. Comme les traditions nous disent que « plusieurs générations de rois Keita avaient élu résidence » à Dakajala, on doit en déduire qu'à l'époque d'Al Idrissi (avant 1152) et d'Ali ben Yakhlaf, grand père d'Al Dardjini, qui aurait converti à l'Islam un « roi de

---

[1]Ceci est exprimé en note et sous forme interrogative : « Le village de Mali, situé au nord des contreforts du Futa Jallon, exactement à 20 kilomètres — 10 miles — de la Gambie, comme l'indique Battuta, serait-il le lieu de cette ancienne capitale ? Faute d'information sur cette localité, cette hypothèse demanderait à être vérifiée sur place ».

[2]Voir notamment Djibril Tamsi Niane, 1985: 156 et 160 et en particulier note 4 de la p. 160.

[3]Que Niane (1985: 150-153), s'appuyant à la fois sur les traditions orales et sur les géographes arabes Al Bakri (XIème siècle) et Al Idrissi (XIIème siècle), distingue du Do (nom transcrit par les géographes arabes) ou Dodugu (pays de Do selon la tradition orale). Si l'on admet, comme les linguistes cités ci-dessus, que Mellit est la déformation berbère de Manden, on est amené à envisager que le « Mali » ou « Malel » des auteurs arabes antérieurs à Soundiata soit l'ancien Manden des Keita et que, d'autre part, cet ancien Manden puisse avoir eu pour capitale le village actuel de Mali, proche de la haute Gambie, et sur lequel Meillassoux a attiré notre attention. Une indication, « Cette ville était d'accès difficile, enserrée dans les montagnes », des traditions orales citées par Niane (1985: 160) à propos de l'ancienne capitale des Keita, Dakajala, correspondent d'ailleurs fort bien au site du village actuel de Mali, situé dans le massif du Tamgui dont le point culminant (1538 m) est à quelques kilomètres.

la ville de Mali » en 1179, cette « ville de Mali » qui possède un « roi » a toutes chances d'être la capitale des Keita. Examinons de plus près, à partir de là, le texte d'Al Dardjini. On a souvent souligné les ressemblances entre ce texte et celui d'Al Bakri, écrit plus d'un siècle avant, qui raconte la conversion d'un « roi de Malel » à l'Islam. Plusieurs auteurs, Schacht, Triaud, et même Cuoq dans la 2e édition (1985: 472) de son *Recueil de Sources Arabes...* se sont appuyés sur ces ressemblances pour postuler qu'Al Dardjini avait repris à son compte, en l'attribuant à son grand père ibadite, une conversion à l'Islam orthodoxe décrite plus d'un siècle avant par Al Bakri. J'ai déjà (1989: 219) attiré l'attention sur le fait que, selon toute vraisemblance, la « conversion d'un roi de Malel » rapportée par Al Bakri date plutôt du Xème que du XIème siècle et concerne certainement déjà une conversion à l'Ibadisme et non au Sunnisme[1].

Il en résulte que l'opposition faite par Schacht, Triaud et Cuoq entre les deux conversions rapportées ne saurait avoir trait à l'appartenance religieuse au sein de l'Islam du convertisseur et du converti : dans les deux cas, c'est bien à l'Ibadisme que le « roi de Malel » cité par Al Bakri, comme le « roi de la ville de Mali » cité par Al Dardjini ont été convertis.

De plus, si les deux textes d'Al Bakri et d'Al Dardjini se ressemblent sur certains points (le roi se contente de répéter les gestes du musulman et répond « Amin » après chaque formule, l'un et l'autre montent sur une petite colline), celui d'Al Dardjini donne beaucoup plus de détails et, contrairement à ce que pense Cuoq, ces détails ne sont pas « romancés », mais vont tout à fait dans le sens d'une localisation de « medinat Mali » sur le site de l'actuel village de Mali[2]. Plutôt que d'imaginer qu'Al Dardjini s'est ap-

---

[1] En effet, comme l'a montré Tadeusz Lewicki (1965: 9-14), l'essentiel de ce que connaît Al Bakri de l'Afrique Noire lui vient du géographe andalou du Xème siècle Yusef ibn Al Warraq (904-973), qui a inspiré aussi Ibn Khaldun. Et Al Warraq tenait lui-même de commerçants ibadites, dont Abu Rustam, originaire du Djebel Nefusa, nombre de ses informations sur l'Afrique Noire. Plus largement d'ailleurs, Al Warraq a été longuement informé sur l'Histoire du Maghreb et de l'Afrique Noire par Ayub, le fils d'Abu Yazid (« l'homme à l'âne » ), chef de la grande révolte des ibadites radicaux (Nukkar) contre les Fatimides de 943 à 947. Après la défaite et la mort de son père, Ayub, avec bon nombre de Nukkarites, a été accueilli à la cour du calife Omeyyade de Cordoue Al Hakam II, comme le rapporte Isa Ibn Ahmad Al Razi (Claudio Sanchez-Albornoz, 1946, trad. française, 1985: 329). Ayub, très versé en généalogies berbères et dont le père, Abu Yazid, était né à Tademekka, près de Gao au Sud du Sahara, fils lui-même d'un commerçant originaire du Djerid, a transmis ses connaissances à Al Warraq et est ainsi devenu une des principales sources indirectes aussi bien d'Al Bakri que d'Ibn Khaldun en ce qui concerne les Berbères et l'Afrique Noire. L'œuvre d'Al Warraq a été perdue et il n'en reste que ce que ses successeurs ont recopié.

[2] En effet, Al Dardjini nous indique que la colline sur laquelle montent le roi et le musulman pour prier se trouve près d'un fleuve situé non loin de la ville : or le village actuel de Mali est situé à quelques kilomètres de la haute Gambie. Le *Tarikh el Fettash* (trad. Houdas et Delafosse, 1914: 66), qui donne Dieriba et non Dakajala comme nom de l'ancienne capitale des Keita, signale également qu'elle est située près d'un fleuve, à une distance qu'on peut estimer à une vingtaine de kilomètres puisqu'en partant de bon matin, on est de retour au milieu de l'après midi ; cette distance est bien celle qui sépare le village actuel de Mali du

proprié un récit correspondant à une conversion plus ancienne décrite par Al Bakri, on peut donc penser que les deux conversions, celle du Xème et celle du XIIème siècle, ont été accomplies selon un rituel identique, qui était peut-être prévu par la secte dans des cas semblables, d'où les ressemblances entre les deux récits. Les effets des deux conversions ne sont d'ailleurs pas les mêmes : celle du Xème, rapportée par Al Bakri, ne concerne que le roi et sa famille, les sujets restant polythéistes. Celle du XIIème siècle affecte toute la ville, et les habitants « persévèrent dans l'Islam » après le départ de celui qui les avait convertis. On peut donc admettre que ces deux conversions distantes de deux siècles ont eu lieu sur le même site.

Cela est d'autant plus vraisemblable qu'Al Bakri signale la division du pays en deux royaumes, Malal et Daw, ce qui est repris au milieu du XIIème par Al Idrissi. Si les données d'Al Bakri sur ce point viennent aussi, comme c'est probable, d'Al Warraq, la structure géopolitique de la région n'aurait pas changé du Xème au XIIème siècles, ce qui s'accompagne vraisemblablement d'une stabilité de la capitale des Keita sur le même laps de temps[1].

Notons que cette hypothèse de stabilité du Manden dans l'espace, du Xème au XIIème siècle, implique que l'irruption des Almoravides dans la région — postérieure, on le sait, au texte d'Al Bakri et donc, en tout état de cause, aux informations qu'il donne sur la structuration en deux États, Daw et Malal — n'aurait eu aucun effet sur la structure géopolitique de la région. Par contre, elle a eu des effets sur le plan religieux car leur objectif principal était l'or du Bambuk, pour le contrôle duquel ils devraient éliminer le plus possible l'influence ibadite ; la première conversion d'un « roi de Malel » (Xème siècle) à l'Ibadisme était d'ailleurs plus fragile que la seconde (XIIème siècle), comme nous venons de le noter. On peut penser que les Almoravides n'ont pas cherché à convertir les populations noires productrices d'or et que celles-ci

---

fleuve Gambie. Dans le texte d'Al Dardjini, les chutes de pluie provoquées par les prières du musulman entraînent immédiatement une inondation telle qu'il fallut une embarcation pour venir chercher le roi et le musulman sur leur colline : or, pour qu'un tel phénomène se produise après une chute de pluie, il faut être situé dans une zone montagneuse où le ruissellement sur les pentes fait monter immédiatement le niveau des cours d'eau. Par ailleurs, le roi est dit posséder douze mines d'or : le village de Mali est très proche des mines d'or du Bambuk, juste au delà de la Faleme.

[1] Les traditions orales (Niane, 1985: 154 ; Devisse, 1993: 146) disent que Soundiata Keita a été précédé par 16 « rois » Keita et « toutes (...) mettent l'accent sur l'introduction très précoce de l'Islam au Manden » (Niane, 1985: 154). Si l'on compare ce nombre à celui — reconstitué d'après Ibn Khaldun (Cuoq, 1985: 344-345) — des Manswa, depuis Soundiata jusqu'en 1388, on trouve que 15 mansa couvrent une période de 165 ans environ. Mais il y a parmi eux beaucoup de règnes de quelques mois, dont la brièveté est sans doute due aux conflits aigus pour la succession au pouvoir, conflits qui n'existaient probablement pas au même degré auparavant, dans une situation beaucoup plus clanique. L'hypothèse d'une durée de deux siècles et demi pour les 16 « rois » antérieurs à Soundiata permettrait donc de remonter à l'époque d'Abu Yazid au Maghreb et d'Al Warraq à Cordoue, soit au milieu du Xème siècle, pour la première conversion à l'Islam d'un roi de « Malel », celle citée par Al Bakri.

sont retournées à leurs pratiques religieuses antérieures, que seule la famille du « roi » avait d'ailleurs quittées. S'il en est ainsi, la deuxième conversion, en 1179, correspond à un retour des Ibadites, quelques années seulement après l'effondrement de l'empire almoravide sous les coups des Almohades, sur des lieux qu'ils avaient dû fuir un siècle auparavant.

L'hypothèse d'un contact commercial (et donc sans doute aussi religieux) entre les « Wangara » (c'est-à-dire la fraction commerçante du Manden) et les Nukkarites, Ibadites les plus radicaux (dont Abu Yazid était le chef lors de la grande révolte contre les Fatimides de 943 à 947) est confortée par deux passages du *Kitab Rudjar* d'Al Idrissi, qui font forcément allusion à des faits antérieurs à 1154, date de la mort d'Al Idrissi :

« Le pays des Wankara est un pays de l'or, célèbre pour la pureté et l'abondance [de son or] (...) La plus grande partie est achetée par des gens d'Ouargla et du Maghrib al-Aksa, qui le transportent aux ateliers de monnaie dans leur pays pour le frapper en dinars » (trad. Cuoq, 1985: 134-135), § 210).

« Ouargla est une ville ; y habitent des tribus riches et des commerçants fortunés qui parcourent le Bilad al-Sudan jusqu'au pays de Ghana et des Wankara. C'est de là qu'ils tirent l'or (tibr), qu'ils frappent dans leur pays au coin de leur ville. Ce sont des Wahbites Ibadites Nukkar, des Khawaridj (des schismatiques) de l'Islam » (ibid.: 1985:164, § 274).

Ces textes donnent à penser qu'avant 1154, c'est-à-dire avant la chute de Almoravides, les Wangara commercent pour partie avec les Almoravides eux-mêmes (Maghreb al-Aksa) et pour partie avec les Ibadites Nukkar de Ouargla. On peut donc en déduire que, si l'offensive almoravide a amené un recul de l'influence religieuse des Ibadites au Manden, elle n'a pas réussi à détruire leur réseau de commerce, ce qui explique comment leur retour religieux a pu se faire sitôt après la chute de l'Empire almoravide.

Ces mouvements des Ibadites doivent être rapprochés de ceux des Saghanogho : si les Saghanogho étaient ibadites au milieu du XIVème siècle, selon Ibn Battuta, ils l'étaient *a fortiori* antérieurement[1]. Il est probable que, pour atteindre la région de l'ancien Manden, le pôle à partir duquel s'est diffusé l'Ibadisme a été Awdaghost.

D'après l'explicitation des données d'Al Bakri par Lewicki, on l'a vu, Awdaghost était peuplée de groupes berbères ibadites jusqu'à l'arrivée des Almoravides qui les massacrèrent tous. Or,

[1] Puisque l'influence ibadite au XIVème siècle dans cette région est certainement plus restreinte qu'elle ne l'était au XIIème et surtout au Xème : au Xème siècle l'imamat de Tahert venait à peine d'achever sa longue hégémonie sur le Maghreb et les Ibadites conservaient encore le monopole sur les pistes du commerce transsaharien qu'ils n'ont perdu qu'avec l'irruption des Almoravides au milieu du XIème siècle.

depuis le néolithique (Diallo, 1993: 137-138), des courants migratoires soninké partent de la région de Tishitt-Walata-Awdaghost en direction de Wagadu (Kumbi Saleh), puis du Manden pour aller jusqu'aux régions de Dia et Djenné. Meillassoux évoque d'ailleurs la poursuite de telles migrations soninké de Tishitt et Walata vers Diarra du Kingi au XIIIème siècle (le clan Diawara dominant à Diarra à la fin de cette époque serait arrivé de Tishitt) et au XIVème-XVème (les Giriganke de Tishitt se réfugient à Diarra à cette époque). On peut donc postuler sans risque majeur que ce couloir migratoire a été emprunté par les Soninké ibadites des régions d'Awdaghost, Tishitt et Walata depuis le IXème siècle[1], migration qui a certainement pris un caractère plus massif à l'arrivée des Almoravides que les Soninké ibadites ont fuis pour éviter le sort de leurs cosectaires berbères.

C'est à ce point que les informations données par Meillassoux sur Diarra du Kingi prennent un relief particulier :

« Il ne résida jamais à Gumbu de famille Saxanoxo (Mission, 1965). Les Saxanoxo sont implantés plus à l'Ouest, au Kingi et au Gijume. Au Kingi, en effet, les Saxanoxo sont alliés (jongu) des Jawara qui régnaient sur Jara. Ils sont aussi les jongu des Niaxate du Gijume qui occupaient Jara avant les Jawara. Jara se trouvait alors en outre en rapport commercial avec Tishitt et Walata depuis l'époque où les Niaxate commandaient à Jara (Mission, 1965) — ce qui serait donc antérieur au XIVème siècle. Selon le *gesere* (griot) Jiri Silla de Yerere (Mission, 1965), les seuls marchands qui fréquentaient alors Jara étaient de Tishitt et venaient de Biru (Walata), échangeant le sel contre les *ira n doora* (bandes de coton) et le mil. Les rapports commerciaux comme la tradition confirment l'existence d'une importante route commerciale entre Tishitt et Jara du Kingi » (Meillassoux, 1972: 391-393).

Or le même Jiri Silla, griot geseru, rapportait en 1981 que : « Les Nyamakalo sont également très hiérarchisés : au sommet se trouvent les Geseru. Ils sont attachés aux Wago, fondateurs de l'empire du Wagadu, mais aussi aux Niakate et aux Jawara de Jara »[2]. Du reste la présence des griots Geseru est un « marqueur » de l'origine soninké de diasporas même très lointaines[3]. On voit quelle est la place symétrique des griots Geseru et des ulema Saghanogho dans toute la région : liés les uns comme les autres aux groupes soninké qui exercent successivement le pouvoir à Wagadu (Kumbi Saleh) puis à Diarra du Kingi (les Wago, les Niakate, les Diawara), ils sont les deux faces

[1]D'après les travaux de Faouzia Belhachemi, notamment sa thèse de 1992, les Ibadites et les Sufrites ne développent la piste de Sidjilmassa à Awdaghost qu'après la fermeture de la piste de Tripoli-Zawila-Lac Tchad sur l'ordre d'Ibn Tulun, datée par elle entre 881 et 884.

[2]Premier séminaire international de SCOA, Niamey, 1981. Cité par Diallo, 1993: 140.

[3]Ainsi D. Bregand (thèse qui doit être soutenue en mai 1997) en trouve jusqu'au Nord de l'actuel Bénin, parmi les groupes Wangara qui se croient et se disent d'origine Dendi.

de la mémoire de ce pouvoir, mémoire orale pour les Geseru, mémoire écrite pour les Saghanogho.

Leur présence à Diarra du Kingi, en alliance étroite avec les pouvoirs soninké successifs qui s'y sont installés avant le XIVème siècle, à une étape importante d'une route de migration et de commerce dont le point de départ est la région d'Awdaghost-Tishitt, n'est évidemment pas fortuite : elle ne vise pas seulement le contrôle de l'échange sel-mil évoqué par Meillassoux, dont Ibn Battuta indique la pratique jusqu'à Taghâza (trad. Defremery et Sanguinetti, 1982: 396-397), mais *surtout* le contrôle de l'échange sel-or avec le Bambuk voisin[1].

La présence des Saghanogho noirs le long de la route qui va de Tishitt et Awdaghost à Wagadu et, de là, à Diarra du Kingi, en alliance avec les pouvoirs soninké (Wago, Niakate, Diawara) installés tout au long, est une figure que l'on retrouve de façon récurrente aussi bien chez les Ibadites berbères que chez les Saghanogho, jusqu'à l'aube de la colonisation[2] : le pouvoir religieux représenté par les Saghanogho, qui contrôle l'activité économique des commerçants et de plus en plus, avec le temps, le pouvoir politico-militaire, est l'élément organisateur des routes de commerce qui sont aussi celles de l'islamisation. Installés le long de la piste principale millénaire des migrations soninké, les Saghanogho noirs ibadites ont piloté leurs amis berbères jusqu'au delà de la zone de l'or du Bambuk, dans cette capitale montagneuse des Keita de l'ancien Manden, dont Diarra du Kingi verrouillait l'accès[3].

---

[1] Sur cette base, le voyage d'Ali ben Yakhlaf, — grand père d'Al Dardjini et commerçant ibadite — du Djebel Nafusa à la « ville de Mali », en 1179, comme celui au « Malel » de son prédécesseur du Xème siècle, autre marchand ibadite (peut-être Abu Rustam lui-même, lui aussi originaire du Djebel Nafusa) et leur prosélytisme prennent un sens très clair : si ces deux sites peuvent être identifiés avec le village de Mali actuel, ce que nous avons tenté de démontrer, on aurait donc eu deux conversions successives à l'Ibadisme de cette ville, capitale de l'ancien Manden des Keita, avant et après l'irruption des Almoravides. Ces conversions, dues dans les deux cas, d'après les textes, à des Ibadites blancs, supposent que ceux-ci aient pu circuler librement dans cette région et, donc, que la route qui y menait depuis Awdaghost était contrôlée par des pouvoirs qui leur étaient favorables.

[2] Cf. sur ce point Binger, 1980, à propos des Saghanogho de Kong.

[3] Au Xème siècle le roi et sa cour ont été une première fois convertis. Mais dans la deuxième moitié du XIème siècle, l'offensive almoravide a contraint les Saghanogho ibadites à fuir provisoirement plus loin à l'est, laissant probablement en place derrière eux le réseau de commerçants qu'ils contrôlaient. Les Almoravides ont eu accès aux mines du Bambuk, grâce à la production desquelles ils ont inondé le Maghreb et l'Europe de leurs célèbres dinars d'or. Mais la capitale de l'ancien Manden, située au delà de ces mines, dans le massif difficilement accessible du Tamgui, n'a pas été affectée. Toutefois, privée de contact avec ses savants islamisateurs, elle a oublié l'Islam ou, peut-être, comme cela s'est produit tant de fois par la suite, a-t-elle évolué vers une forme de syncrétisme entre l'Islam et les pratiques religieuses antérieures. Dès la chute des Almoravides, les Saghanogho ibadites se sont réinstallés à Diarra du Kingi aux cotés de leurs anciens alliés, les Niakate, puis aux cotés des Diawara quand ceux-ci se sont substitués aux Niakate pour l'exercice de la domination politique sur la région. Dès lors, leurs amis ibadites berbères, dont Ali ben Yakhlaf en 1179, ont immédiatement renouvelé la conversion du « roi de la ville de Mali » et, cette fois, de l'ensemble de la ville, ceci afin de reprendre le contrôle direct du commerce de l'or extrait des « douze mines d'or » que le roi de cette ville possédait dans le Bambuk voisin.

Ainsi, sans concerner le site du Mali d'Ibn Battuta, l'article de Meillassoux nous permet d'apporter un éclairage nouveau sur la période bien moins connue de l'Histoire du Manden-Mali, celle des 16 « rois » Keita qui précédèrent Soundiata et sur la scansion de leur relation avec l'Islam, constamment signalée comme très ancienne par les traditions orales, ce qui n'implique pas qu'elle ait été continue.

L'importance de cette remise en perspective de l'Histoire de la région tient à ce qu'elle permet de comprendre comment, après le choc de l'irruption almoravide, se fait la transition entre Ghana et Mali. Le fil conducteur est l'alliance, autour du commerce de l'or, entre les pouvoirs soninké migrant le long de la piste principale de ce commerce et le pouvoir de l'ancien Manden, maître direct des mines d'or. Cette alliance est rendue possible par un médiateur permanent (qui est peut-être d'ailleurs l'autorité réelle d'un bout à l'autre du processus), le pouvoir religieux, représenté par les Saghanogho et véritable organisateur du réseau. Mais elle se traduit certainement aussi au niveau du pouvoir de la parole, tant celui-ci semble cheminer constamment en parallèle du pouvoir religieux[1].

### *La poursuite vers l'Est du mouvement des Saghanogho et de la diaspora soninké*

On peut se demander vers où se sont repliés les Soninké ibadites, et particulièrement les Saghanogho venus de Wagadu dans la région de Diarra aux IXème-Xème-XIème siècles, durant la période postérieure (XIème-XIIème) où les mines du Bambuk, et donc la piste qui y conduit, passèrent sous contrôle almoravide.

Des indications des traditions orales peuvent nous permettre une hypothèse vraisemblable. Selon ces traditions, il existe en effet, au départ de Niani, deux routes : une vers le Nord, nommée Mandensila, l'autre vers le Nord-Est, grande piste caravanière nommée Sarakulesila (Niane, 1985: 160 et carte p. 161). La route du Nord-Est, « route des Sarakule » (c'est-à-dire des Soninké), se dirige vers Djenne et Dia et il est tout à fait possible qu'elle ait déjà existé à l'époque où Niani était encore sous contrôle des Camara, avant de devenir la capitale de Soundiata Keita. L'ancienneté des migrations soninké vers Dia et Djenne, déjà signalée, pousse en effet à chercher par quelle route ces Soninké sont passés pour atteindre ces points, et il semble bien que la route par Niani soit la plus ancienne dont les traditions orales aient conservé le

[1] De ce point de vue il serait certainement nécessaire d'étudier les relations entre les Geseru, griots soninké des Wago, des Niakate et des Diawara d'une part et d'autre part les Diabate, griots malinké des Keita, mais aussi griots des Saghanogho comme nous le constatons nous même jusqu'à aujourd'hui dans le pays marka du Dafing, de migration soninké très ancienne, au Sud de Dia et Djenne.

nom. Par ailleurs, Dia — contrairement à ce que suppose Meillassoux, qui ne s'appuie sur ce point, et pour cause, que sur des traditions récentes — a bien été un important centre religieux des Soninké ; mais ce rôle a pris fin lorsque leur chef religieux, Al Hajj Salim Suware, accompagné de l'ensemble des Ulema soninké, s'est retiré de Dia pour s'installer à Manfara Kaba[1].

Le départ de Al Hajj Salim Suware de Dia est clairement lié, selon toutes les traditions, à une dégradation de l'Islam dans la région, du point de vue des Ulema dioula disciples d'Al Hajj Salim. Si nous admettons avec Wilks la date de la fin du XVème siècle pour cette migration, cette dégradation correspondrait à l'arrivée au pouvoir de l'Askia Mohammed au Songhay et à l'installation de l'autorité des Ulema Sanhadja de Tombouctou sur toute la région. Il ne s'agit donc pas d'une dégradation absolue de l'Islam mais d'une dégradation de la tradition antérieure de l'Islam dioula ; si cette tradition est jusqu'à cette date ibadite comme nous l'avons postulé, on conçoit que le triomphe des Ulema Sanhadja, héritiers des Almoravides, ait été perçu par les Ulema dioula comme une dégradation de leur situation, voire une

[1] Comme nous l'avons signalé antérieurement, ce retrait de Suware de Dia vers Manfara Kaba est admis par l'ensemble des spécialistes de la diaspora musulmane soninké (Wilks, 1968 ; Curtin, 1972 ; Sanneh, 1976). Le désaccord entre eux porte sur l'époque à laquelle Suware vivait et, par conséquent, sur la date de ce retrait de Dia, qui est à l'origine de la migration ultérieure des Diakhanké beaucoup plus loin à l'Ouest, jusqu'au Sénégal. La date retenue par Wilks et par Curtin, la fin du XVème siècle, pour le départ de Al Hajj Salim Suware de Dia vers Manfara Kaba nous semble beaucoup plus sûre que celle postulée par Sanneh ; ce dernier (1976: 66) s'appuie sur une datation déjà réfutée antérieurement par Wilks pour proposer le milieu du XIIème siècle comme époque de l'activité d'Al Hajj Salim Suware. Par ailleurs son assimilation de Suware avec le « Cheikh », ancêtre de Abd Al Rahmane Jakhite (ou Zagaite) dont la migration à Kano date de la fin du XVème siècle selon la chronique bien connue *Asl al Wanqariyin* (chronique du XVIIème siècle éditée récemment par Muhammad El Hajj au Nigeria), ne nous semble reposer sur aucun élément probant. Une indication (Sanneh, 1976: 57) d'un manuscrit récent — qui rapporte une tradition orale beaucoup plus ancienne — peut même nous permettre de conforter la datation de Wilks et Curtin : parmi les disciples de Al Hajj Salim Suware qui l'auraient suivi lors de son départ de Dia, ce manuscrit cite Ibrahim Sako. Or la tradition des Sako, relevée par nous à Safane en pays marka du Dafing, à 350 km environ à vol d'oiseau au Sud-Est de Dia, fait état d'une dispersion des Sako concernant les 12 enfants de leur 6ème imam compté à partir de leur installation à Safane, Abdulaye. Selon un document en Arabe dont les Lettrés Sako de Safane m'ont remis une copie (qu'ils communiquent volontiers à tous ceux qui enquêtent sur leur histoire à Safane), l'arrière-petit-fils de cet Abdulaye aurait vécu en l'an 992 de l'Hegire, soit en 1584. Le texte recopié par les Lettrés Sako aurait été établi par leur ancêtre Ahmed Sansankoro, d'où le nom sous lequel ils désignent ce texte : *Tarikh Ahmed Sansankoro*. Or Ahmed Sansankoro était l'ami et le contemporain de Karamoko Tasilima, un membre de la famille Saghanogho dont les traditions orales des Peul du Macina (retranscrites dans l'ouvrage de H. Ba et J. Daget, *1962*) font état au début de l'installation de leur pouvoir, soit vers 1820. A cette époque, Karamoko Tasilima aurait été très âgé et on peut de ce fait dater le *Tarikh Ahmed Sansankoro* de la fin du XVIIIème siècle : on peut donc accorder à ce texte une certaine crédibilité en ce qui concerne la date de 1584 qu'il rapporte concernant un des ancêtres de l'auteur. Par ailleurs le lien permanent des imam Sako de Safane avec Dia et la filiation évidente de leurs enseignements avec la doctrine d'Al Hajj Salim Suware rendent tout à fait vraisemblable que l'un au moins d'entre eux ait été présent aux cotés de Al Hajj Salim lors du départ de ce dernier de Dia pour Manfara Kaba. La dispersion des 12 fils d'Abdulaye, trois générations avant 1584, peut donc bien correspondre à la migration des Suwariens (pour reprendre une formule de Wilks) hors de Dia et de sa région au sens large et ceci nous mènerait bien vers la fin du XVème siècle pour cette migration.

menace de reprise des persécutions que leurs ancêtres avaient subies quatre siècles plus tôt[1].

Après leur départ, la région de Dia a dû connaître une complète dégradation religieuse, car il n'était pas question pour ceux qui restaient de se rallier à la version almoravide de l'Islam, et il n'y avait plus parmi eux de savants susceptibles de maintenir le niveau de leurs connaissances antérieures : nous examinerons bientôt les formes prises par cette dégradation au Sud de Dia. Ceci explique pourquoi les informations recueillies par Meillassoux sur Dia, ou même celles de Paul Marty, plus anciennes d'une quarantaine d'années, présentent les marabouts de Dia comme ayant, à l'opposé de la doctrine d'Al Hajj Salim Suware, un « penchant vers la magie islamique [et vers] le charlatanisme et la sorcellerie » (Meillassoux, 1972: 391)[2].

Dans ces conditions, l'installation à Dia de Saghanogho ibadites (en l'occurrence blancs ; mais Ibn Battuta ne s'est pas préoccupé de savoir si les Wangara dont il signale la présence au même moment dans ce même lieu ne portaient pas, ou tout au moins certains d'entre eux, le même nom) pourrait être bien antérieure, et dater du repli des Saghanogho vers l'Est, au moment de l'offensive des Almoravides et de leurs alliés en direction des mines d'or du Bambuk, soit de la fin du XIème ou de la première moitié du XIIème siècle[3].

### *Le mouvement d'ensemble des Saghanogho jusqu'au passage d'Ibn Battuta à Zaghari*

Nous appuyant sur Al Bakri, Al Dardjini et Ibn Battuta, nous avons identifié à trois reprises la présence d'Ibadites blancs entre l'ancien Manden et Dia-Zaghari, du Xème au XIVème siècle :

---

[1] Et les avait amenés à fuir les régions de Dia et Djenne, trop étroitement contrôlées par les Askia et à se réfugier dans le pays manden traditionnel que les Sanhadja n'avaient jamais atteint, à Manfara Kaba.

[2] Au demeurant, le fait que Dia ait été le point de départ de Suware et le lieu éponyme des Diakhanke est suffisamment attesté par toutes les traditions pour que la remarque de Meillassoux contestant à Dia le rôle de capitale religieuse n'ait de valeur qu'à partir du départ de Suware et des autres Ulema soninké. Par conséquent, dès lors que ce départ n'a lieu qu'à la fin du XVème siècle, rien n'empêche, bien au contraire, que Dia ait été un centre d'islamisation au milieu du XIVème siècle, date du passage d'Ibn Battuta et que celui-ci y ait rencontré des Wangara, des Saghanogho et des Ture, donc rien n'empêche que Dia soit bien le Zaghari d'Ibn Battuta, comme la plupart des historiens l'admettent.

[3] Bien qu'elle soit beaucoup moins fiable que la date précédemment évoquée, car située beaucoup plus loin dans le temps par rapport à la période de rédaction du *Tarik*, une date fournie par la copie du *Tarikh Ahmed Sansankoro* que nous ont remise les Lettrés Sako pourrait là encore donner à réfléchir : l'ancêtre fondateur de la lignée Sako à Safane, Malik, se serait installé au Dafing en 513 de l'Hégire, soit en 1120... Sans accorder à ce type d'information plus de crédibilité qu'elle n'en a, on peut y voir au moins un nouvel élément allant dans le sens de la présence des groupes soninké-sarakolle (Sako est de l'avis unanime un groupe d'origine sarakolle) à la longitude de Dia et même un peu plus à l'Est avant l'époque du passage d'Ibn Battuta à Zaghari.

- au Xème siècle, conversion d'un « roi de Malal » par un musulman, sans doute un commerçant berbère ibadite[1] ;

- à la fin du XIIème siècle, en 1179, le grand père d'Al Dardjini, commerçant berbère ibadite, convertit un « roi » de la « ville de Mali », ville que nous pensons avoir identifiée avec l'ancienne capitale des Keita dans l'ancien Manden, le « roi » lui-même étant alors un des derniers prédécesseurs, Keita de Soundiata. Le « roi de Malal » converti au Xème siècle serait, lui, un des premiers Keita ; le « Malel » et la « ville de Mali » seraient la même cité à deux siècles de distance, sur le site du village actuel de Mali sur la haute Gambie ;

- au milieu du XIVème siècle Ibn Battuta rencontre à Dia-Zaghari des blancs (berbères) ibadites.

Entre ces deux sites nous identifions — mais seulement sur la partie qui va de Niani à Dia — une piste appelée Sarakullesila.

Cette présence des Ibadites blancs accompagne dans tous les cas celle des Saghanogho :

- situés sur la piste d'accès à l'or du Bambuk depuis Awdaghost, ville ibadite jusqu'à l'arrivée des Almoravides, les Saghanogho sont les alliés des Niakate qui commandaient le « Kaniaga » (Kingi) selon le *Tarikh al Fattash* (trad. Houdas et Delafosse, 1914: 70) jusqu'à l'arrivée des Diawara[2] ;

- la présence des Saghanogho à Diarra du Kingi, certaine à la fin du XIIIème puisqu'ils y sont les alliés des Niakate, est donc très probable fin du XIIème, à l'époque du voyage du grand père d'Al Dardjini, et possible dès le Xème, époque de la conversion d'un « roi de Malel ».

- Saghanogho et Ibadites blancs sont confondus sous la plume d'Ibn Battuta, au milieu du XIVème siècle, à Dia-Zaghari.

De cet ensemble d'éléments nous déduisons donc le cheminement suivant des Saghanogho et de l'Ibadisme :

1) Originaires de la région d'Awdaghost-Tishitt-Walata comme les autres clans soninké du Kingi, les Saghanogho convertis par les Berbères ibadites d'Awdaghost sont devenus les patrons religieux de la piste du commerce de l'or reliant Awdaghost et Tishitt à Diarra du Kingi, sous le contrôle politico-militaire des Niakate. Cette piste, qui commande l'accès au Bambuk, est, de la fin du IXème au milieu du XIème, la piste principale de l'échange sel-or sous contrôle Kharedjite (ibadite et éventuellement sufrite puisque

---

[1]Comme on peut le déduire du texte d'Al Bakri en sachant que l'information lui vient vraisemblablement d'Al Warraq, qui la tient lui-même des Ibadites.

[2]Selon Houdas et Delafosse, traducteurs de cet ouvrage, « la famille soninké des Niakate ou Niakhate passe en effet pour avoir exercé le pouvoir au Kingui...depuis le XIème siècle environ jusqu'à la fin du XIIIème » (ibid., p. 70, note 1).

le débouché d'Awdaghost au Maghreb est alors Sidjilmassa, sous contrôle sufrite jusqu'au début du Xème). Par cette piste, un commerçant ibadite berbère parvient dans la première moitié du Xème siècle jusqu'à l'ancien Manden (Malel) où il convertit à sa doctrine un des premiers rois Keita.

2) A l'arrivée des Almoravides, les Saghanogho se replient vers l'Est, avec un ensemble d'autres clans religieux soninké. Ils passent par Niani, ville alors contrôlée par les Camara et gagnent Dia par une piste appelée (peut-être dès cette époque) Sarakollesila ; d'autres clans soninké lettrés, tels les Sako, poursuivent peut-être dès cette époque plus loin vers le Sud-Est pour s'installer à Safane au Dafing.

3) Une fois écroulé l'Empire almoravide, des Saghanogho, sans abandonner leurs nouvelles implantations, se réinstallent dans le Kingi. A la fin du XIIème, Ali ben Yakhlaf, commerçant berbère originaire du Djebel Nafusa, recommence la conversion de l'ancien Manden et de ses rois Keita à la doctrine ibadite. A la fin du XIIIème siècle, lorsque les Diawara remplacent les Niakate au pouvoir dans le Kingi, les Saghanogho sont derechef les alliés du nouveau pouvoir.

4) A l'époque du passage d'Ibn Battuta les Saghanogho sont aussi bien implantés au Kingi qu'à Dia.

Reste cependant en suspens la résolution de la deuxième partie du paradoxe que nous avions signalé au début de cette IIème partie : pourquoi le nom Saghanogho désigne-t-il à la fois un groupe soninké présent dès le début de l'islamisation (VIIIème siècle de l'ère chrétienne) en Afrique au Sud du Sahara et un groupe de Berbères blancs au milieu du XIVème siècle ? La réponse à cette question nécessite que nous prolongions dans le temps notre examen du mouvement d'ensemble des Saghanogho.

## Les Saghanogho du milieu du XIVème siècle au début du XVIIIème siècle

Nous ne suivrons pas entièrement, ici, l'ordre chronologique, mais nous commencerons par examiner les effets du retrait des Ulema soninké les plus savants de la région de Dia et Djenne autour de Al Hajj Salim Suware à la fin du XVème siècle.

### *Le départ des Ulema soninké de Dia et de la région située au Sud de Dia à la fin du XVème siècle*

Pour comprendre les effets de ce retrait, il faut avoir étudié l'histoire de familles de lettrés implantées sur plusieurs siècles dans une région éloignée des centres intellectuels. On constate que le savoir est discontinu au cours du temps dans de tels lieux : à une époque donnée apparaît un Lettré qui laisse un souvenir durable et

quelques textes, puis pendant un ou deux siècles ses descendants peuvent être à peine capables de lire ou d'écrire l'Arabe ; puis apparaît un nouveau Lettré d'envergure etc... Comment une telle Histoire syncopée est-elle possible ? Tout simplement parce que, une fois par siècle ou une fois tous les deux siècles, un clerc plus ambitieux que les autres décide de se rendre dans l'un des centres de diffusion du savoir situé à quelques centaines de kilomètres et en revient plus tard armé de connaissances renouvelées. Si ce centre de savoir disparaît, comme c'est le cas avec le départ de Al Hajj Salim Suware de Dia, cette possibilité de ressourcement disparaît aussi et l'ensemble de la région retourne à l'animisme ou, au moins, à un syncrétisme qui s'éloigne de plus en plus de l'Islam[1].

Les Ulema de Tombouctou n'ont donc eu aucune influence vers le Sud, sauf dans une zone comme Wagadugu, la capitale du Mogho Naba, qui n'avait jamais été islamisée auparavant. Cela s'explique en partie par le fait que ces Ulema sont, dans leur grande majorité, des Sanhadja ou des Peul et non des Soninké. Il existe cependant au moins une grande famille soninké parmi eux : celle des Bagayogo, et c'est justement eux qui parviendront à pénétrer en pays mossi. Mais ils n'auront par contre aucune influence dans toute la zone précédemment formée à l'école de pensée d'Al Hajj Salim Suware. En fait, entre les Ulema de Tombouctou, qu'ils soient Sanhadja, Peul ou Soninké, et ceux de Dia-Djenne, entièrement Soninké, il n'existe pas tant des différences ethniques qu'une différence idéologique. Les Ulema de Tombouctou, principaux instigateurs de l'expansion guerrière des Askia, diffusent un islam malekite issu directement de la conception étatiste et militariste des Almoravides. La doctrine de Suware est exactement opposée, comme nous l'avons indiqué au début de cet article, et par là, elle est l'héritière directe de la conception du monde développée par les Ibadites. Aucun homme issu de ce courant n'aura donc jamais l'idée d'aller étudier à Tombouctou[2].

---

[1] Nous avons vu que, si le départ des Ulema soninké de Dia a eu de telles conséquences, ce n'est pas du fait de l'absence de tout centre intellectuel musulman dans la région après leur départ, puisque le XVI-XVIIème siècle sont présentés par tous les Historiens comme une époque de revivification et d'expansion de l'Islam dans cette région. Mais il faut faire attention au fait que cette unanimité des historiens repose sur la lecture des seuls textes tombouctiens (les deux *Tarikh*, les œuvres d'Ahmed Baba...), et non pas sur une enquête systématique dans les centres religieux secondaires. Ce que cette enquête systématique — que notre équipe de recherche mène en plusieurs points du Burkina et que Wilks a menée au Nord-Ghana, particulièrement dans la région de Wa qui appartient à la même aire de diffusion de l'Islam que celle que nous étudions — nous apprend, c'est que le XVIème et le XVIIème siècle sont dans tous la région située au Sud de Dia et de Djenne une période de régression de l'Islam et qu'il faut attendre la fin du premier tiers du XVIIIème siècle, avec le retour des Ulema savants de Manfara Kaba, sous la tutelle de Mohammed al Mustapha Saghanogho venu s'installer à Boron, pour assister à la renaissance d'un Islam « éclairé », dans la filiation d'Al Hadj Salim Suware.

[2] Même ceux des Soninké qui, comme le cadi Mahmoud ben Abou Bakr Baghayogo, père d'Ahmed Baghayogo (cf. *Tarikh es Sudan*, trad. Houdas, 1981: 33), officièrent à Djenne tout en appartenant à l'école de Tombouctou, n'eurent aucune influence sur les autres Soninké, ni sur les populations qui étaient dans la mouvance de l'école de Suware.

Le bilan du retrait de Suware de Dia est le suivant : tous les groupes dioula ou marka restés sur place après ce départ, qui étaient certainement constitués des gens les moins savants issus de cette mouvance, ont amorcé une série de métissages avec les populations autochtones qui ont donné lieu, sur le plan démographique, à un ensemble de groupes ethniques mixtes et, sur le plan religieux, à un ensemble de syncrétismes.

La réflexion sur l'ensemble Bobo-Dioula — et plus particulièrement sur leur clan dominant, les Sanou — va nous permettre d'apporter un éclairage plus précis sur ce métissage simultané des Dioula et de l'Islam après le départ d'Al Hajj Salim Suware. Mais ce qui est vrai pour les Sanou de Bobo-Dioulasso est vrai pour le plus ancien groupe Traore de Nasa-Wa ou pour les Traore Toussian de Takaledougou.

### *Le cas des Bobo-Dioula*

D'après les traditions de Bobo-Dioulasso, lorsque Famagan Dan Tieba Ouattara, arrivé de Kong, entreprend en 1729 la conquête de la ville et la construction d'un État jumeau de Kong, il trouve sur place des Bobo-Dioula animistes dont l'un, Molo Sanon, se ralliera au conquérant. Les Sanon, ou Sanou, constituent d'ailleurs le clan dominant des Bobo-Dioula[1].

Or la relation entre les Saghanogho et les Sanou à Bobo-Dioulasso, à la fois d'alliance privilégiée et de compétition pour le pouvoir religieux, soulève une question historique de première importance : en effet, jusqu'à aujourd'hui, les Saghanogho de la région de Bobo-Kong sont également appelés Sanou. Leurs griots, les Diabate (qui sont aussi, rappelons le, les griots des Keita), ne

---

[1] Bien qu'animistes, les Bobo-Dioula se réclament d'un ancêtre musulman lointain, dont la plupart taisent le nom, mais qui est connu de quelques uns sous le nom de Al Hajj Mamourou ou Al Hajj Mamourouba. Il aurait visité Jérusalem et fait le pèlerinage de la Mecque et se serait fixé à Donona à son retour. C'était un bon musulman, cultivé et pieux. Mais après sa mort les Bobo-Dioula abandonnèrent l'Islam et à l'arrivée des Ouattara, la tradition musulmane s'était perdue (cf. Ciré Ba : *Sya ou Bobo Dioulasso*, manuscrit ronéotypé reconstitué d'après les traditions orales). Selon les informations recueillies par Wilks en 1966, les Sanou avaient enchâssé une canne d'office d'imam et la purifiaient périodiquement par des sacrifices. Il est vraisemblable que cette canne était une des reliques que leur avait laissé leur ancêtre Al Hajj Mamourou. Nous ne disposons d'aucun élément pour mesurer la distance temporelle qui sépare Al Hajj Mamourou de l'arrivée des Ouattara à Bobo-Dioulasso en 1729. D'après Al Hajj Marhaba Saghanogho de Bobo-Dioulasso, c'est à cette même date de 1729 que les Saghanogho vinrent s'installer à Kong, après un périple sur plusieurs générations qui les a fait revenir de Manfara Kaba. Notons que la plupart des informations sur lesquelles s'appuie Wilks dans son article « The transmission of islamic learning in Western Sudan » viennent de Al Hajj Marhaba, comme Wilks le souligne lui-même à la fin de cet article en exprimant sa gratitude à Al Hajj Marhaba. De Kong, les Saghanogho ne tardèrent pas à venir s'installer à Bobo-Dioulasso, où ils exercèrent les fonctions d'imam qui leur furent enlevées à la fin du XIXème siècle par les Sanou, revenus à l'islam orthodoxe sous l'influence des Saghanogho. Wilks a étudié à partir d'un ensemble d'*isnad* ou *sidsilla*, c'est-à-dire des chaînes d'enseignement qui servent de diplômes aux imams à la fin de leurs études, le rôle fondamental joué par le réseau des Saghanogho à partir de l'arrivée à Kong de Mohammed Al Mustapha Saghanogho, venant de Boron.

les désignent même que sous ce nom de Sanou, qui semble être leur nom le plus ancien. Vincent Monteil (1965: 532) a d'ailleurs signalé ce passage de l'un des noms à l'autre[1] : « Les 500 manuscrits de l'Institute of African Studies sont, pour 35% d'entre eux, de caractère plus ou moins historique : chaînes de transmission (*silsila*) ; listes de rois ou d'imams ; généalogies ; chroniques (*tarikh*). Parmi les généalogies figure celle des Saghanogho, cités par Ibn Battuta comme " ibadites blancs " (trad. de Défremery et Sanguinetti, 1858, tome IV: 395). Ces Saganogo — parfois abrégés en Saano (C. Monteil, 1929: 128) — sont, actuellement, représentés, à Accra, par Mohammed Mustafa Marhabâ, ancien cadi du Ghana, puis mufti de Bobo-Dioulasso, directeur d'une médersa et prétendant descendre des Omayyades d'Espagne »[1].

Le point qui nous importe dans cette citation de V. Monteil est évidemment la référence au caractère intervertible des deux noms Saghanogho et Saano ou Sanou. Or cette intervertibilité a déjà été utilisée par son père, Charles Monteil (1965: 490) à propos d'une question historique qui nous concerne ici au premier chef : il s'agit du retour de Bighu[2] à Djenne, à la fin du XVème siècle, de Fodie Mohammed Saghanogho al-Wangara. C. Monteil, sur la base d'indications données par les Lettrés de Djenne, a identifié ce personnage sous le nom de *Saghanogho*. Mais il est désigné comme Foudiya Mohammed Foudiki *Sanou* El-Ouankori, dans le texte arabe du *Tarikh es Sudan* publié par Houdas et Delafosse (1981: 16-19) comme dans la traduction française qu'ils en ont fourni (pp. 30-33). De même, dans le texte arabe (p. 92) comme dans la traduction française (p. 173) du *Tarikh el Fettach* par les mêmes auteurs (1981), il est désigné comme Fodigui Mohammed *Sâno*.

A la fin du IXème siècle de l'Hégire, l'Askia Mohammed, allié aux Ulema de Tombouctou, renverse la dynastie des Sonni. Après la chute de Sonni[3], Fodie Mohammed Saghanogho, inquiet des troubles que ces changements politiques et religieux suscitent à Bighu, se réfugie dans la région de Djenne où il pense être plus en sécurité vu l'influence qu'y exerce le réseau tissé par les Ibadites et dominé à cette époque par El Hadj Salim Suware,

---

[1] Depuis l'époque où Vincent Monteil écrivait ces lignes, Mohammed Mustafa Marhabâ Saghanogho est décédé ; son corps repose à Dar es Salaam, centre religieux situé à la périphérie de Bobo-Dioulasso où les Saghanogho se sont installés depuis plus de deux siècles. Nous avons recueilli à Bobo-Dioulasso et à Safane plusieurs versions de la généalogie des Saghanogho à laquelle fait allusion Vincent Monteil.

[2] Ou Bito, selon le *Tarik es Sudan*, capitale de la commercialisation de l'or extrait en pays akan et en pays lobi, ville fondée, selon Wilks (1962: 338), vers 1400 ; Wilks indique également que, selon les études linguistiques de Welmers, Kong aurait été fondée à la même date. Le lien entre Bighu et Djenne est connu en Europe depuis Valentim Fernandes (XVème siècle) pour avoir été la base de la prospérité de cette dernière ville, qui jouait le rôle de relais et d'entrepôt pour l'or qui repartait ensuite vers Tombouctou.

[3] Dont j'ai montré, après d'autres mais avec de nouveaux arguments, dans un texte récent, l'alliance étroite avec les Ibadites (P.P. R., 1994).

installé jusque là à Dia, à quelques kilomètres de Djenne. Mais la situation que Fodie Mohammed Saghanogho trouve à Djenne n'est pas celle qu'il attendait. Au même moment, et pour les raisons mêmes qui l'avaient amené à quitter Bighu, El Hadj Salim Suware vient lui-même de quitter Dia avec tous ses disciples les plus savants. Fodie Mohammed Saghanogho, malgré ses efforts pour rester incognito, efforts qui visaient peut-être à lui permettre de rejoindre la diaspora conduite par El Hadj Salim Suware, est découvert[1], et contraint à occuper une position officielle au service du nouveau pouvoir de l'Askia, et par conséquent au service du courant religieux des Ulema de Tombouctou, adverse du sien.

Le *Tarikh es Sudan* signale d'ailleurs le rôle joué par l'un des principaux Ulema Sanhadja de Tombouctou, héritier direct des Almoravides, dans la « promotion » de Fodie Mohammed Saghanogho aux fonctions de cadi de Djenne : « Lorsque le saint homme en Dieu, le jurisconsulte Sidi Mohammed-ben-Omar-ben-Mohammed-Aqit vint à Dienné, il vit Foudiya et admira beaucoup sa conduite. De retour à Tombouctou il en fit un grand éloge. Ce fut à la suite de cela que lors de son retour de pèlerinage, le prince des croyants Askia-El-Hâdj-Mohammed investit Foudiya des fonctions de cadi de Djenné. Il fut dans cette ville le premier cadi chargé de régler les contestations des habitants selon la loi musulmane. Auparavant les différents étaient portés devant le khatib qui les tranchait en conciliant les parties. *Telle est la coutume des nègres, mais les blancs prennent pour juge les cadis.* C'est ainsi que les choses se pratiquent jusqu'à nos jours » (ibid. pp. 32-33, souligné par nous, P.P. R.).

Fodie Mohammed Saghanogho s'acquitta de cette tâche avec le plus de mauvaise grâce possible, refusant systématiquement de rencontrer quiconque et notamment l'Askia et réussissant même à refuser de manger avec lui un jour où l'Askia avait réussi à le contraindre à partager son repas (ibid., pp. 31-32). Mais il ne put cependant s'échapper ni échapper au rôle qu'on lui avait imposé.

Si l'on admet que les Saghanogho — et Fodie Mohammed lui-même, un de leurs principaux savants, — étaient encore ibadites et contrôlaient depuis un siècle la piste de l'or qui va de Djenne à Bighu[2], cette histoire prend un sens très clair. On voit très

---

[1] « Dans le cours de ce voyage, Foudiya Mohammed atteignit Tourâ, bourgade située entre Dienne et Chini, où il demeura. De là, tous les Vendredi, il se rendait à Dienne pour y accomplir ses dévotions et personne ne savait qui il était.Un jour un des grands personnages de l'entourage du sultan le vit en songe...il alla raconter dans tous ses détails son songe au sultan, qui lui donna l'ordre de guetter l'homme et, dès qu'il l'aurait vu, de le lui amener. Quand le courtisan vit celui qui lui avait été décrit en songe, il l'amena au sultan en lui disant : "c'est bien le personnage qui répond au signalement que j'ai vu dans mes rêves". Le sultan enjoignit à Foudiya de demeurer dans la ville de Dienne » (*Tarikh es Sudan*, trad. Houdas, 1981: 30-31).

[2] En passant vraisemblablement à cette époque par le Dafing, puis par les lieux où allaient être édifiées par la suite Wa et Bole.

directement exprimée par le *Tarikh es Sudan* l'utilisation de Fodie Mohammed Saghanogho par l'Askia et par les Ulema de Tombouctou pour faire passer Djenne de « la coutume des nègres » (c'est-à-dire de l'Islam démocratique Dioula, où les différents sont tranchés par accord des parties selon le modèle de la djemaa berbère prolongé géographiquement grâce à l'Ibadisme[1]), au système juridique des « blancs » (c'est-à-dire à celui des Ulema Sanhadja véhiculant l'idéologie étatiste des Almoravides et l'imposant à un prince noir, l'Askia Mohammed). On sait que ce système permit par la suite aux Ulema de Tombouctou de contrôler complètement les Askia jusqu'à la chute du système, un siècle plus tard.

Les Malekites récupérèrent alors non seulement sa personne de son vivant pour mettre au pas Djenne, ancienne capitale économique du réseau wangara ibadite, comme sa sœur jumelle Dia était la capitale religieuse de ce même réseau, mais ils récupérèrent également sa tombe[2] pour lui faire jouer un rôle miraculeux[3] tout à fait contraire à la doctrine ibadite. C. Meillassoux (1972: 391) signale qu'il existe de même à Dia une « tombe » de El Hadj Salim Suware — alors que celui-ci n'est pas mort à Dia mais à Manfara Kaba où il a été enterré — où l'on procède au culte syncrétique de la « pierre de Dia » posée sur cette tombe, culte d'ailleurs antérieur à Suware lui-même selon ses informations[4].

Mais un savant du réseau wangara retenu de force à Djenné par l'Askia ne suffit pas à maintenir en vie ce réseau. Emprisonné dans ses fonctions officielles, Fodie Mohammed Saghanogho ne put empêcher l'une après l'autre ses différentes mailles de se déliter, dans un retour général aux pratiques préislamiques ; le passage d'un Islam savant en ces lieux ne laissera que quelques traces : ici un Coran, là un bâton de pèlerin, souvent utilisés de façon syncrétique.

Je pense que le cas des Sanou de Bobo Dioulasso relève de ce processus de dégradation de l'Islam après le départ des grands Ulema soninké de Dia en compagnie d'El Hadj Salim Suware. En effet, à l'arrivée des Wattara en 1729, on a vu que les Sanou conservaient le souvenir d'El Hadj Mamuruba. Ce personnage a toute chance d'avoir vécu avant la régression générale de l'Islam

---

[1] Le khatib, qui sert de « conseiller » aux parties, est le prédicateur de la mosquée, c'est-à-dire quelqu'un qui n'a de fonction que religieuse et non pas étatique.

[2] La fin des trois pages du *Tarikh es Sudan* consacrées à Fodie Mohammed Saghanogho recoupe l'information donnée sur lui par le *Tarikh el Fettach.* : « Quant aux prières faites sur son tombeau, elles sont toutes exaucées d'une façon complète. Ce tombeau est situé dans une cour de la mosquée, près du mirhab qui est situé dans le mur qui ferme la mosquée au nord » (trad. Houdas et Delafosse, 1981: 33). Selon le *Tarikh el Fettach* : « Le tombeau de Fôdigui Mohammed Sanô, situé dans la ville de Dienné, où ce personnage a été enterré dans la qibla de la grande mosquée, derrière la chaire » (trad. Houdas et Delafosse, 1981: 173).

[3] « Prophétisé » dans le songe qui le fit découvrir, cf. supra.

[4] En note 12, Meillassoux fait référence à Wilks en ce qui concerne Suware.

qui affecte toute la région, puisqu'après sa mort les Bobo Dioula en viennent à des pratiques syncrétiques, utilisant une de ses reliques, état dans lequel les trouvent les Wattara et les Saghanogho venus avec les Wattara de Kong. El Hadj Mamuruba serait alors un contemporain d'El Hadj Salim Suware et de Fodie Mohammed Saghanogho ou Sanou. Mais il est de plus l'ancêtre des Sanou Bobo Dioula que les Wattara trouvent en place en 1729. *Cet ancêtre des Sanou est donc très vraisemblablement un Dioula Saghanogho ou Sanou* qui, comme son contemporain Fodie Mohammed Saghanogho ou Sanou, pouvait être désigné par l'un ou l'autre de ces deux noms. Si tel est bien le cas, *la profondeur temporelle de l'émergence des Bobo Dioula se précise :* leur apparition date du début du XVIème siècle lorsque, après la migration des principaux Ulema Dioula, ceux des Dioula qui sont restés sur place ont fait souche par alliance avec des populations locales (ici par mariage avec des Bobo), ce qui a abouti simultanément à un métissage de l'Islam lui-même avec les cultes préislamiques locaux. Le rôle religieux dominant joué par les Saghanogho-Sanou de l'époque de Fodie Mohammed et d'El Hadj Mamuruba est alors passé à leurs descendants Bobo Dioula qui ont conservé le nom Sanou, ainsi que la mémoire de leur ancienne islamisation et du dernier de leurs ancêtres authentiquement musulmans.

***Les gens de l'or***

Il nous reste maintenant à nous interroger sur le nom même de Saghanogho-Sanou.

Pour « Sanou », l'étymologie est très claire. Jean Devisse (1993: 347) la détaille longuement — sans référence au nom propre correspondant — dans son article intitulé sobrement *L'or* : « J'ai tenté, avec le concours du Père Prost, de voir si le vocabulaire pouvait contribuer à l'identification des itinéraires suivis par les marchands. L'expérience a porté sur trois groupes linguistiques — Gurunsi, Oti-Volta et langues non classées —selon les informations et le vocabulaire du Père Prost : trois zones bien différentes. L'une, à l'Ouest du Burkina-Faso, est dominée par les Senoufo : elle définit un axe qui se dirigeait vers Sikasso et Djenne, laissant Bobo-Dioulasso au Nord-Est ; le nom de l'or, dans cette région, est soit Sɛɛ, soit Tɛɛ, soit Tɛ ; pour les Lobi, dont la zone d'exploitation de l'or se situe entre cet axe et le suivant, le nom de l'or est Dɛ. Une deuxième zone, centrée sur le royaume de Ouagadougou, définit aussi un axe Sud-Nord, contrôlé par les Mossi, qui s'enfonce vers le Sud en direction du Ghana ; les noms de l'or sont ici, du Sud au Nord : Salme, Salama, Salema, Salma, Salem, Saj, Sibasema ou Salem, Sanam (nom en Moré) et Sanôm (nom en Kurumba). Il n'est pas sans importance de rappeler que le nom de l'or à Djenné est Sanubilem. Il ne semble pas arbitraire de reconnaître là un grand axe, prépondérant, du commerce de

l'or, rassemblé au Sud aux mains des Yarse et des souverains Moose. Entre ce pays et le précédent se situe une zone d'incertitude où les nominations se rattachent parfois au deuxième axe (Sãnõ, Sanu), parfois au premier (Dye, Tye, Diɛ) ».

Pour éclairer la fin de cette citation, partie qui nous intéresse le plus directement, il suffit de se reporter à la carte : la zone d'incertitude dont il est ici question, située entre Sikasso et Ouagadougou, est précisément la zone de Bobo-Dioulasso et de Safane, descendant au Sud jusqu'à Bighu, où les Saghanogho-Sanu contrôlaient le réseau du commerce de l'or. Le rapprochement entre le nom propre Sanou et le nom commun sanou donné à l'or dans cette région se trouve d'ailleurs explicitement exprimé dans les traditions orales des Bobo-Dioula de Bobo-Dioulasso recueillies par Ciré Ba[1] relatives à l'arrivée de Famagan Wattara à Bobo-Dioulasso en 1729 : selon ces traditions orales, Molo Sanon était un commerçant de cola et de sel qui voulait se venger d'un groupe de Bobo qui avaient pillé sa caravane et tué sa femme ; il proposa pour cela une alliance à Famagan et, pour la sceller, lui offrit une tabatière en or ; c'est pourquoi les descendants de Molo prirent le nom de Sanou, qui signifie or.

Nous savons[2] que ce nom de Sanou était déjà porté dans la région vers 1495, et il ne date donc certainement pas de 1729 : d'ailleurs toutes les autres traditions orales de Bobo-Dioulasso montrent que les Sanou le portaient déjà à l'arrivée de Famagan. Mais ce qui est intéressant, c'est l'étymologie explicitement présentée du nom propre Sanou, attribution à un groupe humain du nom commun *sanou*, or. Comme, selon les analyses de Jean Devisse et du Père Prost, ce même nom de l'or se retrouve sans presque varier jusqu'à Djenne (où l'or est appelé Sanubilem), *on voit que l'axe Dia-Djenne-Bighu contrôlé par les Sanou-Saghanogho à la fin XVème siècle*[3] *est aussi l'axe le long duquel le nom Sanou ou Sãnõ (= Saghanogho) ou Sanubilem signifie tout simplement : l'or.* S'il en est bien ainsi, nous avons enfin résolu l'énigme des Saghanogho blancs : si Sanou-Saghanogho signifie l'or dans cette région, avant la dispersion des Diakhandé qui emmènera ce patronyme très loin à l'Ouest, alors il est tout à fait compréhensible que ce nom ait été attribué aussi bien à des Ibadites blancs qu'à leurs correspondants wangara noirs, si les uns et les autres pratiquaient le commerce de l'or ensemble[4]. *Donc*

---

[1] *Sya ou Bobo Dioulasso*, texte ronéotypé déjà cité.

[2] Grâce au *Tarikh es Sudan* et *Tarikh el Fettach.*

[3] Et plus vraisemblablement depuis la création de Bighu et de Kong vers 1400, les Saghanogho étant pour leur part présents à Dia au moins en 1352, date du passage d'Ibn Battuta, mais peut-être déjà un ou deux siècles avant.

[4] Nous savons en effet que les Ibadites qui se rendaient au Bilad El Sudan étaient essentiellement des commerçants de l'or, comme en témoignent les textes rassemblés par Lewicki et traduits par Cuoq en ce qui concerne la période des IXème-XIIème siècles. Pour cette même période nous savons aussi par Al Idrissi que les Wangara de la région de Dia-Djenne faisaient

*Sanou-Saghanogho désigne indifféremment « les gens de l'or », noirs ou blancs.*

On constate que la méthode proposée par Devisse est confortée par l'étude des noms de ceux qui contrôlaient le commerce de l'or : on sait en effet que les deux pistes principales pour aller de Dia-Djenne à Bighu passaient l'une par Bobo-Dioulasso (Sia) et Kong, l'autre par Dafing et les lieux où furent construits ultérieurement Wa et Bole. Ces deux pistes ont dû apparaître en 1400, date de la construction simultanée de Bighu et de Kong. C'est le long de ces pistes, nous indique Devisse, que l'or est appelé Sanu, Sãnõ ou Sanubilem. Mais ce sont aussi ces mêmes pistes que contrôlent les Saghanogho-Sanou. Ce sont eux qui ont pris l'initiative de leur ouverture, et ils sont donc là, eux aussi, depuis 1400 environ. Les plus savants d'entre eux quittent la région avec El Hadj Salim Suware en 1495 (à l'exception du pauvre Fodie Mohammed Saghanogho qui manque le train), mais c'est encore le long de ces pistes que les Saghanogho revenus de la région de Manfara-Kaba au début du XVIIIème, sous la conduite d'El Hadj Mustapha Saghanogho, déploieront leur réseau de medersas, dont Wilks a si brillamment étudié l'expansion.

### *Gens de l'or et gens du coton*

Sans développer ce point au même degré que les précédents, il nous faut signaler l'association que nous avons retrouvée à un certain nombre d'étapes entre les Saghanogho-Sanou et certains clans porteurs des différentes techniques du coton (filature, tissage, teinture).

On peut dater l'introduction de la filature du coton en Afrique de l'Ouest grâce à la présence de fusaïoles en terre cuite qui sont postérieures au XIème siècle[1]. Les plus anciens tissus en coton retrouvés dans les tombes dites « Tellem » de la boucle du Niger datent de la même époque. Par contre, au Sahara nigérien, on a retrouvé du tissu de coton datant du VIIIème-IXème siècle[1]. Le cheminement de ce coton suit le processus d'islamisation et débouche notamment, en pays mossi, sur la constitution du groupe yarga, groupe des commerçants-tisserands musulmans d'origine dioula[2].

On peut donc estimer qu'à une époque située entre le voyage d'Ibn Battuta (1352) et la migration de Fodie Mohammed Saghanogho (vers 1495), une partie des Saghanogho, rejoints ou suivis

---

le commerce de l'or avec les Ibadites Nukkar de Ouargla. Valentim Fernandes confirme que les Wangara s'adonnaient toujours préférentiellement au commerce de l'or au XVème siècle.

[1]Cf. R.M.A. Bedaux , 1993: 456 et 458.

[2]La thèse de David Guiré permet de préciser cette association entre filateurs-tisserands de coton d'un côté et Lettrés musulmans-commerçants de l'or de l'autre.

par une fraction des Guire, sont allés s'installer dans le Gourcy, où les seconds ont introduit leurs traditions de travail du coton qui remontait vraisemblablement à l'introduction de la filature et du tissage de cette fibre en Afrique Occidentale au XIème siècle.

L'importance de ce cheminement du coton dans la tradition mandingue est attestée par un mythe publié par Alpha Condé[1] : l'invincible bœuf du Do[2] ne peut être tué que par un fuseau à filer le coton. Comme le note Devisse commentant ce texte : « La mort apportée au règne de la brousse pleine de dangereux animaux par le fuseau, symbole du vêtement, ouvrant une époque nouvelle de la vie des Mandinka, est évidemment de grande importance » [3].

Or, dans la zone du Gourcy, la présence des Guire et des Saghanogho est permanente depuis leur première installation. Les Saghanogho du Gourcy ont des liens religieux avec la nouvelle vague des Saghanogho Dioula, de retour de Manfara Kaba au début du XVIIIème siècle, conduits par Mohammed Al Mustapha de Boron. On ne retrouve donc pas là la rupture de continuité qui apparaît dans le Sud de l'Empire songhay des Askia et des Pachas de Tombouctou entre 1495 et 1720 en ce qui concerne la présence des Saghanogho. Ceci donne à penser que le réseau de commerce au Sud de Djenne est resté en place après le départ d'El Hadj Salim Suware de Dia et que la seule continuité qui a été brisée est celle du savoir religieux et de la connaissance de la langue arabe. D'où sans doute le fait qu'à leur retour en 1729 à Bobo Dioulasso, les Saghanogho lettrés revenant de la région de Manfara Kaba se soient branchés sans hésitation sur leurs lointains cousins, les Sanou Bobo Dioula, qui avaient pris des libertés avec l'Islam, mais étaient restés membres du réseau commercial.

## Conclusion :

## l'accumulation d'or chez les Berbères Ibadites et les Wangara-Dioula, une stratégie purement politique et idéologique visant la construction de l'Universel

Lewicki (1985:19-21) a publié, annoté et commenté un ensemble de textes ibadites des XIème-XIIème siècles relatifs au commerce de l'or avec le Bilad al Sudan, textes que le R.P. Cuoq a par la suite traduits[4]. Ils manifestent à la fois l'extraordinaire

---

[1] En 1974 au CELHTO (Centre d'Étude Linguistique et Historique par Tradition Orale) de Niamey dans un ouvrage intitulé *Les sociétés traditionnelles mandé.*

[2] Le pays jumeau du Manden, selon Al Bakri et Al Idrissi, comme selon les traditions orales.

[3] Jean Devisse, Samuel Sidibe, 1993: 147. Il convient d'ailleurs de noter que ce rôle du fuseau, opposé ici aux animaux sauvages — alors qu'on sait le rôle joué par les chasseurs dans l'ancien monde mandé — se retrouve dans les contes européens, où il est opposé à l'agriculture (cf. les travaux d'Anna Angelopoulou, publiés en Grec et en cours de traduction en Français).

[4] *Recueil des sources arabes,* op. cit., pp. 172-175.

enrichissement de ces marchands, et la finalité totalement extra-économique, voire anti-économique de leur accumulation[1].

La thésaurisation des Ibadites s'est poursuivie aux siècles suivants. Ibn Khaldun raconte que, lorsque Ibn Ghania, descendant des Almoravides, tenta de reconquérir le Maghreb sur les Almohades, à la fin du XIIème siècle et au début du XIIIème, l'essentiel de son financement lui fut fourni par le pillage des trésors des ibadites. Son allié Karâkush agit de la même façon[2].

Les premiers textes que nous avons cités montrent que cette gigantesque thésaurisation qui résulte d'un trafic annuel de plusieurs tonnes entièrement contrôlé par quelques centaines de commerçants ibadites pendant quatre ou cinq siècles (nous sommes au début du XIIIème siècle et le commerce ibadite de l'or par la piste de Zawila a sans doute débuté au milieu du VIIIème siècle), a une finalité politico-religieuse, et non économique : il s'agit d'accumuler « le bien de Dieu », c'est-à-dire de préparer le jour où l'or accumulé permettra de faire triompher les idéaux de la secte. Peu importe que, de temps en temps, un conquérant, grâce à la torture, se saisisse de quelques tonnes de trésor : en quelques années la ponction est compensée et l'espoir continue à vivre. Il est clair que les Ibadites, ayant conscience de leur caractère définitivement minoritaire dans l'Islam, ont renoncé très tôt à une conquête guerrière du pouvoir (qu'ils avaient tentée avec un succès très provisoire en 747 en s'emparant de la Mecque et de Médine, dont ils n'avaient gardé le contrôle qu'une seule année). Ils ont substitué à cette stratégie guerrière une stratégie pacifique, dans laquelle l'accumulation d'or joue un rôle essentiel. Celle-ci n'est cependant qu'un aspect de ce que nous avons appelé au début de cet article une stratégie de contrôle de la société civile, et c'est pourquoi on ne peut pas la réduire à une stratégie économique.

On trouve chez les Wangara-Dioula la même stratégie d'accumulation d'or et les mêmes principes éthiques quant à son utilisation. Valentim Fernandes qui écrit en 1506-1507 et rapporte donc

---

[1] Par exemple :« Tamli (...) était un homme pauvre à ses débuts. Il entreprit le voyage de Tadmakkat, où il amassa une fortune considérable (...) Il se mit à envoyer, chaque année, de Tadmakkat, 16 bourses (*kais*), chacune contenant 500 dinars. Sur chacune de ces bourses, en cuir de bœuf, était écrit : Bien de Dieu, à remettre à Abu Imran (...) pour être distribué aux gens de son pays (...) Abu Nuh Saïd ben Yakhlaf (...) voyagea jusqu'à Tadmakkat et y rencontra Tamli. Ce dernier le fit entrer dans les salles de son trésor (... ) Le *shaykh*, de retour chez lui, parlait du trésor de Tamli : j'ai vu, racontait-il, les bourses tout étiquetées ; elles ressemblaient à des sachets ; elles étaient empilées les unes sur les autres, toutes pleines d'or. Sur chaque bourse, il était écrit : ceci est le bien de Dieu, louanges à Dieu Seigneur des mondes ». Un dinar étant pris ici non comme monnaie frappée mais comme mesure de poids, soit environ 4,25 g., 16 bourses de 500 dinars représentent au prix actuel de l'or un envoi annuel d'environ 2 000 000 F.

[2] On trouvera, dans la thèse de Faouzia Belhachemi (1992: 117-119), un résumé fort clair de ce qu'on peut tirer à ce sujet des informations fournies par Al Tidjani et Ibn Khaldun. Le prélèvement de 2 millions de dinar sur le djebel Nafusa effectué par Ibn Ghania représente, selon le calcul de la note précédente, 510 millions de F. actuels.

des faits du XVème et des toutes premières années du XVIème[1] siècle note[2] que : « Certains (Wangara) contrôlent un volume d'affaires équivalant à 60 000 miqal (283 kg d'or). Le commerce du sel de Tombouctou à Djenné rapporte facilement 10 000 mitqal[3]. Ils sont remarquablement honnêtes et n'ont pas besoin de papiers de confiance pour régler toutes leurs affaires, y compris les héritages ».

On est évidemment frappé de rencontrer dans les archives de Tahoua (Niger) en 1953 (rapport annuel de l'administrateur) les remarques suivantes qui manifestent la continuité de la conception des Ibadites Mzabites et des Wangara-Dioula, 800 ans après les documents ibadites publiés par Lewicki et 450 ans après les observations de Valentim Fernandes sur les Wangara-Dioula : « La petite colonie mozabite réalise un beau chiffre d'affaire, à en juger par les mandats postaux et chèques émis, lesquels s'élèvent à plusieurs dizaines de millions CFA. Leurs 11 boutiques travaillant à Tahoua ont écoulé courant 1953 47 tonnes de tissu dédouané à Agadèz. Cette quantité serait cependant légèrement inférieure à celle des années antérieures. Les Mozabites, rendus circonspects par diverses expériences malheureuses en pays haoussa, préfèrent en effet vendre moins mais au comptant. *Ils ont réduit le nombre de leurs clients auxquels ils faisaient crédit pour ne travailler qu'avec des dioulas présentant des garanties réelles et personnelles* » (souligné par nous pour attirer l'attention sur le fait que seuls les dioulas présentent suffisamment de garanties aux yeux des Ibadites Mzabites en 1953 pour qu'ils continuent à leur vendre à crédit alors qu'ils ne vendent plus qu'au comptant à leurs autres clients !).

Les autres aspects de cette conquête pacifique de la société civile, que nous avons retrouvés chez les Wangara-Dioula et particulièrement dans la diaspora soninké, sont :

- la diffusion des techniques : architecture religieuse[4] et profane ; techniques d'extraction de l'or ; d'irrigation[5] ; de navigation[6], du coton ;

- mais surtout, au dessus de la diffusion des techniques, celle des sciences : astronomie, médecine, mathématiques, géographie, etc.,

---

[1]Voir P. de Cenival et T. Monod, 1938.

[2]Comme le rappelle Devisse (1969: 393, note 306).

[3]Dix mille mitqal, bénéfice du commerce de sel entre Djenné et Tombouctou, représentent un peu plus de 47 kg d'or, soit en valeur actuelle 2 830 000 F, et 60 000 mitqal, volume d'affaire de certains Wangara du XVème siècle, représentent une valeur actuelle de 17 000 000 F.

[4]Voir Joseph Schacht (1954: 11-27) qui montre la diffusion à travers l'espace saharien et jusqu'au Sahel du type de construction religieuse inauguré par les Ibadites du Mzab ; voir aussi sur le même sujet P. Cressier et S. Bernus, 1986: 6-43.

[5]En particulier par la création d'oasis artificielles, grâce au système des foggara.

[6]Maîtrisées aussi bien par les Ibadites Omanais à travers l'Océan Indien que par les Ibadites de Tahert, principaux correspondants des fédérations de marins — en particulier celle de Pechina — de l'Espagne musulmane pendant toute la période omeyyade.

comme condition de ces techniques. On a déjà insisté sur la volonté d'une scolarisation généralisée, aussi bien chez les Ibadites de Tahert que chez les Dioula. Ce rôle donne au savoir une dimension universaliste, à l'opposé de la transmission initiatique pratiquée par les Chiites : l'école s'adresse à tous[1], tandis que la transmission initiatique vise à l'opposé la constitution de strates hiérarchisées. Nous avons parlé du système karmate, relevant du Chiisme Ismaelien, qui est à l'origine de la diffusion du compagnonnage et des corporations en Europe, ainsi que de ce qu'on appelle de façon erronée des « castes » en Afrique occidentale musulmane, en fait de simples corporations très fermées : on a là évidemment la source d'une conception de la technique qui poursuit jusqu'à aujourd'hui, à travers le monde, sa lutte contre la pensée universaliste et rationaliste.

Je pense personnellement que l'espace de rationalité universaliste constitué dès le milieu du VIIIème siècle au Maghreb, chez les Berbères, notamment Zenata et Hawwara, et en Afrique Occidentale, chez les Mandé, d'abord Soninké puis un ou deux siècles plus tard Malinké, est le point de départ de ce que l'on peut appeler « la route de la rationalité ». En ces lieux, en effet, sont reformulés pour la première fois sous une forme universaliste, due à un Islam non entaché d'étatisme, les éléments de rationalisme développés antérieurement dans les sociétés anti-universalistes de la Grèce et de l'Iran antiques. De là, ces éléments remonteront par l'Espagne musulmane — étroitement liée aux Ibadites pendant toute la période omeyyade — où ils culmineront au XIIème siècle avec Averroès et la Sicile, vers le reste de l'Europe et particulièrement la France. L'Allemagne hésitera, à l'époque de Frédéric II de Hohenstaufen, à s'intégrer à ce grand espace de la pensée rationaliste universaliste qui aurait pu se constituer en unissant monde chrétien et monde musulman au delà du Christianisme et de l'Islam. Cette tentative sera écrasée par la fureur conjointe des Papes et des Princes saxons et anglo-saxons qui écarteront pour cinq siècles (jusqu'aux Lumières et à la Révolution Française) l'Europe de ce chemin de la rationalité universaliste.

Cette bataille est loin d'être terminée, et savoir si l'Europe saura réinsérer en elle son Sud maghrébin et africain, d'où lui vient le concept de sa rationalité universaliste, ou basculera au contraire du côté du romantisme germanique anti-rationaliste et anti-universaliste[2], tel est l'enjeu du siècle et du millénaire qui s'ouvrent devant nous.

---

[1]Rappelons que pour les Rustemides de Tahert « toute ménagère devait connaître l'astronomie » et que pour les Saghanogho, imams dioula de Kong au moment du passage de Binger, tout esclave capable de demander sa libération par écrit en Arabe était immédiatement libéré.

[2]Combattu à l'époque de la Révolution Française comme à l'époque napoléonienne par les Universalistes Allemands Hegel et Goethe, mais réanimé au cours de ce siècle par Hitler en politique et par Heidegger en philosophie.

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***


— AL BAKRI — 1911-13, *Description de l'Afrique septentrionale*, traduction Mac Guckin de Slane, Alger (réimpr. Paris, 1965).
— AL DARDJINI, 1974 — *Kitab Tabakât al-Mashayikh bi-I-Maghrib*, Ed. Ibrahim Tallai, Alger-Constantine.
— AL HAJJ, M., 1968 — A seventeenth century chronicle on the origins of missionary activities of the Wangarawa, traduction, publication et commentaire du Asl al-Wanqariyin, *Kano Studies*, vol. I, n°4, pp. 7-8 (commentaire), 9-16 (traduction), 17-42 (publication).
— AL IDRISSI, 1866 — *Description de l'Afrique septentrionale*, traduction DOZY et DE GOEJE, 1968, Leyde, réimpr.
— AL UMARI, *Masalik el Absar fi Mamalik el Amsar*, traduction Gaudefroy-Demombynes, 1927 — Paris, Paul Geuthner, 284 p.
— BA, A. H. et DAGET, J., 1962 — *L'Empire Peul du Macina*, Paris, Mouton.
— BEDAUX, R. M. A., 1993 — Les plus anciens tissus retrouvés par les archéologues, in *Vallées du Niger*, pp. 456-463.
— BELHACHEMI, F., 1992 — « Anthropologie Économique et Historique des Touareg du Hoggar », Thèse, Université de Paris VIII, 2 tomes, 574 p.
— BINGER, C., 1980 — *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*, Paris, Hachette, 1992, copie fac simile, Société des Africanistes, 2 tomes, 514 + 418 p.
— CENIVAL, P. de et MONOD, T., 1938 — *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim FERNANDES*, Paris.
— CONDÉ, A., 1974 — *Les Sociétés Traditionnelles Mandé*, CELHTO, Niamey.
— CONRAD, D. C., 1994 — A town called Dakajala. The Suniata tradition and the question of ancient Mali's capital , *Journal of African History*, 35, Cambridge Univ. Press, pp. 355-377.
— CRESSIER, P. et BERNUS, S., 1986 — La grande mosquée d'Agadez : architecture et histoire , *Journal des Africanistes*, pp. 6-43.
— CUOQ, J.M., 1985 — *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIème au XVIème siècle*, Éditions du CNRS, 518 p.
— CUPERLY, P., 1972 — Muhammad Atfayyas et sa Risala sâfiya fi bad tawârih ahl wâdi Mizâb, *Institut des Belles Lettres Arabes*, n°2, n°130, pp. 261-303.
— CUPERLY, P., 1991 — *Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie*, Office des Publications Universitaires, Alger, 374 p.
— CURTIN, P., 1971 — Pre-colonial trading networks and traders : the Diakhanké in MEILLASSOUX C., ed. *L'évolution du commerce africain depuis le XIXème siècle en Afrique de l'Ouest*, Oxford University Press, Oxford, pp. 228-239.
— DELAFOSSE, M., 1924 — Le Gana et le Mali et l'emplacement de leurs capitales , *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'A. O. F.*, pp. 479-524.
— DEVISSE, J., 1969 — Routes de commerce et échanges en Afrique Occidentale en relation avec la Méditerranée. Un essai sur le commerce africain médiéval du XIe au XVIe siècle, *Revue d'Histoire Économique et Sociale*, Paris, n°1 et 2, pp. 42-73 et 357-397.
— DEVISSE, J., 1993 — L'or , in *Vallées du Niger*, pp. 344-357.
— DEVISSE, J. et SIDIBE, S., 1993 — Mandinka et mandéphones, in *Vallées du Niger*, pp. 143-150.
— DIALLO, B., 1993 — Les Soninko, in *Vallées du Niger*, pp. 134-142.
— EVANS-PRITCHARD, E. E., 1954 — *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford Univ. Press, VIII, 240 p..
— GAUDEFROY-DEMOMBYNES, 1927 — voir AL UMARI,
— HOUDAS et DELAFOSSE, 1981 — voir *Tarik el-Fettah*, et/ou *Tarik es-Soudan*
— HUNWICK, J. O., 1973 — The mid fourteenth century capital of Mali, *Journal of African History*, XIV, pp. 195-208.
— IBN AHMAD AL RAZI, 1946 — Al Hakam et les Berbères, in Sanchez-Albornoz, pp. 327-331.
— IBN BATTUTA : *Voyages*, tome III, traduction DEFREMERY et SANGUINETTI, 1982, François Maspero, Paris, 464 p.
— IBN KHALDUN : *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, traduction DE SLANE, 1982, 4 tomes, Paris, Paul Geuthner, réédition.
— IZARD, M., 1965 — Traditions historiques des villages du Yatenga : cercle de Gourcy, *Recherches Voltaïques*, 1.
— IZARD, M., 1985 — Les peuples et les royaumes de la boucle du Niger et du bassin des Volta du XIIe au XVIe siècle, in UNESCO, *Histoire Générale de l'Afrique*, IV: 237-263.

— LEWICKI, T., 1960 — Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibadites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au Moyen Age, *Folia Orientalia*, Cracovie, tome II, pp. 1-27.
— LEWICKI, T., 1965 — L'Afrique Noire dans le Kitab al-Masalik wa I-Mamalik d'Abu Ubayd al-Bakri (XIème siècle), *Africana Bulletin*, 2, pp. 9-14.
— LY TALL, M., 1977 — *Contribution à l'Histoire de l'Empire de Mali (XIIIème-XVIème siècles) : limites, principales provinces, institutions politiques*, Dakar, NEA.
— MARTY, P., 1920 — *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*, tome II, Paris.
— MEILLASSOUX, C., 1972 — L'itinéraire d'Ibn Battuta de Walata à Malli, *Journal of African History*, XII, 3, pp. 389-395.
— MONTEIL, C., 1929 — *Les Empires du Mali*, Maisonneuve, Paris.
— MONTEIL, C., 1965 — Notes sur le Tarikh es Sudan, éditées par Vincent Monteil, *Bulletin de l'I.F.A.N.*, série B, tome XXVII, n°3-4, juillet-octobre, pp. 479-530.
— MONTEIL, V., 1965 — Les manuscrits historiques arabo-africains, *Bulletin de l'I.F.A.N.*, série B, tome XXVII, n°3-4, juillet-octobre, pp. 531-542.
— NIANE, D. T., 1985 — Le Mali et la deuxième expansion manden, in UNESCO, Histoire Générale de l'Afrique, tome IV, pp. 141-196.
— NICOLAI, R. et CREISSELS, D., 1993 — État linguistique de la partie septentrionale de la boucle du Niger, in *Vallées du Niger*, pp. 249-259.
— REY, P. P., 1989 — Les classes sociales en Afrique de l'Ouest de 750 à 1600 (conflits religieux internes à l'Islam, compétition commerciale, succession et disparition des Empires), in *Une Galaxie Anthropologique. Hommage à Louis-Vincent Thomas*, Éditions Quel Corps ?, Montpellier, pp. 210-231.
— REY, P. P., 1994 — La jonction entre réseau Ibadite Berbère et réseau Ibadite Dioula du commerce de l'or, de l'Aïr à Kano et Katsina, au milieu du XVème siècle et la construction de l'Empire Songhay par Sonni Ali Ber, *Revue de Géographie Alpine*, Numéro spécial « Au contact Sahara-Sahel. Milieux et Sociétés du Niger », Vol. I, Grenoble, juillet, pp. 111-136.
— SANCHEZ-ALBORNOZ, C., 1985 — *L'Espagne Musulmane*, 1946, traduction française OPU/Publisud, 434 p.
— SANNEH, L., 1976 — The origin of clericalism in West African Islam, *Journal of African History*, XVII, 1, pp. 49-72.
— SCHACHT, J., 1954 — Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse à travers le Sahara, *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, XI, Alger, pp. 11-27.
— SOME, V., 1996 — thèse sur les Dagara Dioula, soutenue à Paris VIII le 20.12.
— Table ronde sur les origines de Kong, 1977 — *Annales de l'Université d'Abidjan*, Université Nationale de Côte d'Ivoire, Série J, tome I, Traditions orales, Abidjan, 512 p.
— *Tarikh Ahmed Sansankoro*, 1992 — copie manuscrite, Safane, Burkina-Faso, bibliothèque personnelle, 4 feuillets.
— *Tarikh el-Fettach*, traduction Houdas et Delafosse, 1981 — Maisonneuve, Paris, réédition en fac simile (1914), 364 p. pour la traduction et 186 p. pour la publication du texte arabe.
— *Tarikh es-Soudan*, édité et traduit par Houdas, 1981 — Maisonneuve, Paris, réédition en fac simile (1900), 540 p. pour la traduction, 326 p. pour la publication du texte arabe.
— TRAORE, M., thèse en cours à l'Université de Paris VIII sur les Toussian.
— TRIAUD, J. L., 1973 — Islam et Société Soudanaise au Moyen-Age, *Recherches Voltaïques*, n°16.
— *Vallées du Niger*, 1993 — ouvrage collectif, Réunion des Musées Nationaux, Paris, 580 p.
— VIDAL, J., 1923 — Au sujet de l'emplacement de Mali (ou Melli), *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, pp. 251-268.
— WILKS, I., 1962 — A medieval trade-route from the Niger to the Gulf of Guinea, *Journal of African History*, III, 2, pp. 337-341.
— WILKS, I., 1968 — The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan, in J. GOODY (éd.) : *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, pp. 162-197.

# Esclaves ou cousins

## évolution du statut servile dans la société mauritanienne

**Pierre Bonte**

Le problème de l'esclavage se pose avec une certaine acuité en République islamique de Mauritanie, ceci jusqu'à nos jours. La presse et les média s'en font régulièrement l'écho, sans toujours bien comprendre quels en sont les tenants et les aboutissements. Qu'un tel problème existe est cependant indéniable, si l'on se souvient qu'en 1980 une ordonnance du gouvernement militaire alors en place abolissait officiellement cette institution !

Cette permanence d'un problème de l'esclavage, alors même que les conditions socio-économiques qui l'avait produit ont disparu, que le salariat en particulier s'est généralisé, y compris dans le secteur rural, souligne la pérennité d'un phénomène qui se situerait dans le domaine de ce que les historiens appelleraient les mentalités. Elle signifie aussi que le contenu de cette notion, à l'époque précoloniale et coloniale, était infiniment plus complexe que ce que pourrait en conclure une vision empruntée à la *vulgus* occidentale.

### L'esclavage dans la société maure

Les nombreux travaux consacrés par Claude Meillassoux à l'esclavage africain[1], issus de recherches menées dans des sociétés proches de la société maure et des autres groupes ethniques que l'on trouve en Mauritanie, constituent une somme dont nous nous inspirerons dans les analyses qui suivent. Une mise en perspective anthropologique et historique est en effet nécessaire pour comprendre la nature du problème contemporain. C'est à l'établir que nous nous emploierons tout d'abord.

---

[1] Cl. Meillassoux, 1975 et 1986.

Le statut de l'esclave dans la société maure est dicté par les règlements en ce domaine de l'islam et de la *sharîᶜa*, le droit musulman. Dans le cadre ainsi tracé, dont la principale exigence est qu'un musulman ne peut être réduit en esclavage, se manifestent chez les Maures des traits spécifiques qui se traduisent d'abord dans des distinctions statutaires au sein même de la catégorie des esclaves (*ᶜabd*, plur. *ᶜabîd*). Il nous suffit pour en prendre conscience d'évoquer la diversité de la terminologie.

Le terme *ᶜabd*, générique, n'est pas toujours le plus employé, peut-être à cause de ses côtés dévalorisants, à moins que ce ne soit à cause de ses emplois métaphoriques sur lesquels nous reviendrons[1]. Le terme *khadîm* (fem. *khâdem*, plus employé que le masculin), que l'on pourrait traduire par « serviteur », revient plus couramment dans le langage quotidien[2]. *Tarbya*[3], est parfois employé pour désigner un esclave qui a été acheté ou obtenu par un autre biais, et qui a été élevé dans la famille. Le terme *nanman*[4] est utilisé pour désigner les esclaves qui sont le produit de l'élevage domestique, ceux qui sont depuis plusieurs générations dans la famille et que l'on ne vend pas. La connotation sexuelle est plus évidente encore avec le terme *jariyya,* qui désigne l'esclave concubine de son maître et dont elle peut avoir des enfants[5].

Cette terminologie anciennement fixée[6] souligne deux distinctions importantes qui organisent la catégorie de l'esclavage dans la société maure. La première opère selon que l'esclave est produit dans le cadre d'un « élevage » qui intègre plus ou moins fortement l'esclave aux valeurs domestiques, ou qu'il est un simple objet d'échange et de commerce. La seconde tient aux différences sexuelles, que nous retrouverons constamment soulignées : la femme esclave est selon la loi musulmane une concubine en puissance de son maître, affranchie si elle devient mère.

Il ne nous est pas possible dans le cadre de cet article d'examiner en profondeur la place du commerce des esclaves dans la

---

[1] En particulier dans les noms propres où il est associé à un nom d'Allah pour signifier la soumission absolue de l'individu à Dieu (ᶜAbd ar-Rahmân par exemple).

[2] De la racine arabe Kh.D.M. « servir quelqu'un, travailler pour quelqu'un ».

[3] De la racine arabe R.B.W. « élever un enfant, domestiquer un animal ».

[4] Terme d'origine berbère qui désigne les esclaves hérités dans la tente.

[5] De la racine arabe J.R.Y., « courir, s'écouler ».

[6] Faidherbe écrit en 1854 : « Les esclaves nègres que les Arabes et Zenaga achètent ou volent sur la rive gauche. On distingue les esclaves appelés *Abid Nanema* qui sont nés dans la famille, qu'on ne vend jamais et pour lesquels on a certains égards ; les *Abid Teurbia* qui ont seulement été élevés dans la famille et qu'on vend rarement ; et les simples *Abid* qu'on achète et qu'on vend comme des boeufs et dont on donne parfois vingt ou trente pour une beau cheval. L'esclave concubine s'appelle *Djaria* ; si elle a un enfant de son maître, on la désigne par le nom de *Om el-Ouled* (*umm al-awlâd*, la " mère des enfants "), et elle devient libre » (p. 109).

société maure en général, dans l'Adrar mauritanien sur lequel ont porté nos études en particulier[1]. Ces travaux soulignent les mutations économiques importantes qui se produisent dans la société adraroise à partir du milieu du XIXème siècle[2]. Le développement du commerce local, jusqu'alors surtout fondé sur le sel de la sebkha d'Idjil échangé contre des céréales dans la vallée du fleuve Sénégal ou au nord de l'actuel Mali, suscite une forte extension de la production dattière. S'ouvre alors la période du défrichement massif des *wadi* de l'Adrar afin d'y planter des palmiers-dattiers[3]. Ces défrichements nécessitent un apport important de main d'œuvre esclavagiste : outre les travaux de défrichement, les jeunes plants doivent en effet être arrosés régulièrement durant une période d'environ sept ans, avant que les racines du palmier n'atteignent la nappe souterraine.

L'achat de nombreux esclaves à partir du milieu du XIXème siècle apparaît dans les biographies que nous avons recueillies. Il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples[4] pour que se dessinent les sources de l'accumulation des esclaves dans certaines familles de l'Adrar, celles qui sont liées au commerce et à la phé-

---

[1] Cette étude est développée dans le cadre de la thèse d'État sur l'émirat de l'Adrar, dont la soutenance doit avoir lieu en 1997.

[2] Cf., sur ce point, Bonte, 1985, 1990a, et un texte récent « Fortunes commerciales à Shingîtî (Adrar mauritanien) au XIXème siècle » (Congrès international d'histoire économique et sociale, Panel « Saharan business and merchant capital in the nineteenth century », Milan, septembre 1994, *Journal of African History,* sous presse).

[3] Ce défrichement se poursuivra durant la période coloniale, favorisé par l'administration française, jusqu'aux années 1940 qui marquent un renversement de la tendance.

[4] Je m'en tiendrai à deux : Ahmed uld Muhammad Mahmûd, des Aghlâl de Shingîti, construisit à la fin du XIXème siècle l'une des principales fortunes commerciales de la ville. Il acheta à la fin du XIXème et au début du XXème siècle les esclaves suivants : *ᶜArba* achetée à Walâta, Bawba uld Mbayrîk, acheté à Shingîti même aux Aghlâl Ahl Sîdî Brahîm, Maymûri acheté à Nioro et qui, libéré ultérieurement, revint alors à Nioro, Yumma achetée aux Ahl Muhammad Salah des Aghlâl, Najmaᶜ achetée aux Rgaybât Lagwasîm à Shingîti vers 1930 pour 200 ouguiyas, Maymûra acheté aux Ahl Muhammad Salah à Shingîti pour les travaux agricoles et la garde des animaux, Swaylka achetée aux Ahl Limâm uld Bashîr des Aghlâl (le prix comprenait 20 ovins). Bawba a eu un fils et deux fils. Son épouse Mbarka et ses filles ont été enlevés par un *ghazi* rgaybât. La mère est revenue par l'intermédiaire des Tekna de Shingîti mais les filles sont restées au nord et ont eu des enfants là-bas. Cette femme était Khadayja, une *hartanîya* qui a épousé ensuite Maymûri ; elle en eut un fils Tahakorba qui repartit avec son père à Nioro puis revint sur intervention d'Ahmed. Yumma eut un fils qui fut un temps recueilli par un tirailleur sénégalais en garnison à Shingîti puis qui revint chez son maître. Najmâᶜ eut comme enfant Saᶜda, dont le père était Maymûri précédemment cité, Vatma, Salka et ᶜAbayda. Sawaylka est morte chez Ahmed mais ses enfants sont restés chez les Ahl Limâm uld Bashîr car ils n'avaient pas été achetés avec leur mère.Une autre grande fortune commerciale de l'Adrar, construite au début du XXème siècle, est celle de ᶜAbdallahi uld Bayrûk des Tekna : il acheta Assaqa aux Smâsîd d'Atâr et Iselmu aux Ahl Mhamed uld Dîk des Awlâd Qaylân Tursh pour un chameau, un pain de sucre et du thé, en outre Salîm fut acheté au Trarza. Il acheta aussi une servante Swaylka au Trarza très jeune ; elle eut six enfants qui sont restés dans la famille. Mbarka et Swaylka sont deux servantes achetées aux Smâsîd d'Awjevt. Marîya fut achetée chez les Ahl Atshaqa al-Khattât pour 3 500 F. Kwayrtât fut échangée auprès des Tekna de Shingîti contre un vieux serviteur et une certaine somme d'argent. Malûm enfin fut achetée par la mère de ᶜAbdallahi pour 12 000 dirhams marocains.

nyciculture, au XIXème siècle et durant toute une partie de la période coloniale, malgré l'interdiction à cette époque sinon de l'esclavage du moins du commerce des esclaves. Les achats se font soit sur place, soit vers le sud. Ils n'alimentent pas un courant continu, car les esclaves sont destinés à la production locale dans l'Adrar et les achats se font selon les besoins, coup par coup. Toutes nos données convergent pour souligner qu'il existe deux zones principales d'achat au sud. La vallée du fleuve Sénégal est la première, le commerce étant là aux mains d'autres tribus maures pratiquant des pillages réguliers sur la rive gauche[1]. La seconde zone de transaction, vraisemblablement plus importante, alimentée par les guerres de la seconde partie du XIXème siècle en cette région, est le Sahel malien, où le commerce des esclaves est organisé sur une grande échelle par les commerçants locaux auprès desquels s'approvisionnent les Maures contre du sel et des dattes[2].

Les achats d'esclaves sur place, auprès d'autres tribus de l'Adrar, n'étaient cependant pas négligeables, comme il ressort des exemples précédents, marquant l'importance de la reproduction locale des esclaves. Seules quelques familles commerçantes fortunées, disposant de plusieurs dizaines de palmeraies, avaient des besoins importants en main d'œuvre esclavagiste. Les autres familles disposant d'une esclave ayant eu de nombreux enfants étaient naturellement disposées à en vendre certains ; la proximité, comme dans le cas précédemment cité de Swaylka, esclave achetée par Ahmed uld Ahmed Mahmûd, sans ses enfants, favorisait ces

---

[1] Citons encore Faidherbe : « Avant 1854, la traite de la gomme avec les Maures se faisait à de grandes foires annuelles qu'on appelait les escales sous la surveillance d'un bâtiment de l'État ; l'escale se terminait tous les ans par une razzia que les Maures allaient faire sur la rive des Noirs. C'était sur les embarcations des traitants que fantassins et cavaliers traversaient le fleuve. Ils allaient surprendre et mettre à feu et à sang quelques villages du Walo, du Cayor ou du Diolof et ils revenaient à l'escale avec leur butin vivant. On voyait des cavaliers portant dans leurs bras ou sur le devant de la selle de jeunes enfants, la mère suivant, attachée à la queue du cheval, si elle n'avait pas péri dans la bagarre. Vers 1850, sous les murs de Dagana, au retour d'une de ces expéditions, deux cavaliers trarza se disputaient un enfant de quelques mois sur lequel ils prétendaient tous les deux avoir des droits. Ils allaient en venir aux mains quand survient un troisième maure qui, pour rétablir la paix, ne trouva rien de mieux que de supprimer la cause du conflit ; il prend l'enfant par un pied, le fait tournoyer deux ou trois fois dans l'air et lui brise la tête contre un arbre » (741). Il faut naturellement faire la part des exagérations intéressées des observateurs coloniaux. Mais ces pillages sont attestés à travers de nombreux récits d'archives. On notera avec intérêt la collusion entre les Maures et les traitants saint-louisiens en ce domaine.

[2] Mage, en 1864, relève que, sur le Niger, la barre de sel entière vaut 20 000 cauris, le prix d'un captif. Il note l'importance du cauri comme moyen de transaction dans toute la boucle du Niger, mais souligne qu'un autre équivalent usuel est le captif : « On discute des prix d'un cheval ou d'un boeuf en captifs et fraction de captif » (p. 66). Un esclave vaut en moyenne 20 000 cauris mais les prix s'échelonnent entre 4 et 40 mille cauris. Mage décrit le « bazar des esclaves » de Yamina, très fréquenté par les Maures : « C'est une grande hutte entourée de barrières. Une centaine d'esclaves des deux sexes, de tout âge, depuis des vieillards jusqu'à des enfants non sevrés, s'y trouvaient, les uns aux fers, les autres libres, et une douzaine de marchands ou courtiers de commerce étaient là pour vendre et acheter » (p. 66).

transactions[1]. Au sein de la société maure, les esclaves circulaient aussi en différentes circonstances sociales, en particulier à l'occasion des mariages et en conséquence de l'héritage féminin.

L'application de la *sharîᶜa* prévoit la possibilité d'indivision de cet héritage qui est appliqué en nombre de cas s'agissant des esclaves, l'accroissement de leur progéniture pouvant entraîner le partage à la génération suivante. Les cas de propriété indivis que nous avons recueillis sont nombreux[2]. Ils peuvent entraîner un partage du temps de travail de l'esclave[3]. Une autre forme d'indivision, qui s'inspire de la *sharîᶜa,* est la mise en *habûs* : celle-ci consiste en la perpétuation de la forme indivis d'un bien au profit d'une catégorie particulière de bénéficiaires, sous la surveillance d'un gérant qui veille à la répartition du revenu entre les ayant-droits. Le droit musulman prévoit cette pratique essentiellement pour les terres et les immeubles. En fait, les Maures, qui l'utilisent souvent pour les palmeraies, mettent aussi en *habûs* des troupeaux ou des esclaves.

L'esclavage s'inscrit donc étroitement dans les stratégies sociales et économiques de la société maure adraroise, où dominent, à partir de la seconde moitié du XIXème siècle, dans certaines tribus qsûriennes, les intérêts commerciaux. L'esclavage n'est certes pas limité aux grandes familles qsûriennes[4] qui construisent à cette époque des fortunes commerciales, accumulent palmeraies, troupeaux et esclaves, mais dans les autres familles et tribus il perpétue des fonctions domestiques limitées : exercice des travaux domestiques par les femmes, les hommes participant aux travaux agricoles et, dans une moindre mesure, à la garde des troupeaux. Encore en ce domaine est-il préféré le travail des Znâga ou des Harâtîn : « La garde des troupeaux est confiée aux haratines ou

---

[1] Une esclave peut ne pas habiter avec ses maîtres, tout en continuant à travailler pour eux, ce qui n'est pas toujours sans poser problème. Dans les cahiers d'audience du commandant de cercle de Shingîti, en date du 26 juin 1937, nous relevons ainsi cette plainte : « Muhammad al-Bashîr uld Muhammad Salah des Aghlâl porte plainte contre Maᶜtalla des Ahl Ahmed Mahmûd qui a déplacé à son insu la *tikît* (hutte) de sa domestique Marya, épouse de Maᶜtalla. Il demande que celle-ci soit invitée à rester chez lui et que Maᶜtalla ne cherche pas à la faire changer de la place qu'elle occupe depuis plus de 20 ans » (Archives de Shnigîti. Cahiers d'audience 1936-1937).

[2] Citons par exemple la transaction suivante : « Une servante de Lamrabot des Idaw al-Hajj d'al-Maddah, Swaylma, est restée indivise entre Lwa et Sîdî uld Lamrabot. Sîdî a échangé ses droits sur la servante contre un droit sur son fils Mbarîk qu'il a affranchi. Lwa a affranchi deux autres fils Bal-khayr et Alwamîn ».

[3] « Une famille de serviteurs issue d'une servante Mbarka a été partagée entre nous. Mbarka était fille de Vatma, *khâdem* des Ahl Sîdî Bâba des Ahl ᶜAbd Gawf (qui ont revendu leur part) et des Ahl Twayrjîma. Mbarka eut deux fils et une fille qui passent une année chez les Ahl Twayrjîma ».

[4] De *qsâr* (pl. *qsûr*) qui désigne en Mauritanie les cités caravanières anciennes, en Adrar Shingîti et Wadân, ailleurs Walâta, Tishît, etc.

aux zénegues, rarement aux esclaves nègres » (Caillé, 1979 : 106). Elle nécessite en effet initiative et intéressement de la part de ceux auxquels les troupeaux sont confiés une part de l'année, souvent, du fait des aléas de la vie nomade, loin du propriétaire.

Le développement de l'esclavage en Adrar à partir du milieu du XIXème siècle concerne donc en priorité les tribus qsûriennes et reste lié au développement des échanges locaux et d'une palmeraie dont l'essor correspond à celui des échanges. On aboutit ainsi à une forte concentration sociale et géographique des esclaves, qui n'est pas sans effet sur les conditions de leur reproduction locale.

Dans une société qui vit dans des conditions matérielles difficiles, aux limites de la survie biologique, soumise en outre à des crises climatiques et alimentaires récurrentes, le sort des esclaves est en effet étroitement dépendant des ressources disponibles. Dit plus brutalement, les esclaves sont les premiers à subir le choc de ces crises qui peuvent entraîner une très forte mortalité et la quasi-disparition des couches serviles ; le phénomène a déjà été mis en évidence par Tymowski (1978) à partir d'une analyse fine des chroniques de Walâta et de Tishît, deux *qsûr* plus méridionaux ; il se manifeste encore dans les années 1940, à Atâr et Shingîtî, lors de la crise climatique et alimentaire qui s'installe avec les années de guerre dans la colonie de Mauritanie : parmi les centaines de morts de l'année 1942-1943 la majorité appartient aux couches serviles de la population (Bonte, 1975).

Beaucoup plus que les mauvais traitements, qui existaient localement[1] mais étaient fortement réfrénés par la tradition islamique[2], l'impact de ces crises pesait sur le destin physique des esclaves, qui pouvaient disparaître massivement. Les achats locaux et extérieurs permettaient certes de reconstituer la main d'œuvre esclavagiste, mais cette fragilité de la reproduction locale peut contribuer à expliquer la place importante de l'affranchissement dans les stratégies économiques et sociales locales. En ce domaine encore, les règles du droit musulman sont étroitement suivies, laissant néanmoins apparaître certaines spécificités.

---

[1] Cahiers d'audience de Shingîti, 26 août 1939 : « Yarba uld Swaylîm des Tûrsh ᶜAlaya se plaint d'avoir été frappé par ses patrons... Il présente une blessure au crâne qu'il dit avoir été faite avec une hache et la cicatrice de quelques coups de griffe au cou. Il n'a pas de témoin et retire sa plainte » (Archives de Shingîti).

[2] Il est interdit aux maîtres de pratiquer des mesures de rigueur abusives (tortures, bastonnades), sinon de battre les esclaves sur le dos, hors moments d'énervement. On cite le cas de uld Twayrjîma qui prenait son tapis de prière, le mettait sur le dos de l'esclave et le tapotait légèrement en disant : tu as été battu... Il y a libération immédiate de l'esclave en cas d'abus physiques exercés sur lui (Menna uld Shaykh uld Hammuni, al-Aghlâl, 21/9/1981, Shingîti.

**L'affranchissement**

L'affranchissement de l'esclave est prévu et codifié en effet dans la *sharîᶜa,* et les dispositions de celle-ci sont appliquées dans la société maure. Selon le savant maure Mukhtâr uld Hamidûn cité par Webb (1983), il existe trois manières de libérer un esclave : *tabaru, tedbîr, al-mûkâtaba.*

Dans le premier cas, l'affranchissement est immédiat et non conditionnel ; il est considéré par Mukhtâr uld Hamidûn comme une sorte d'« acte de charité » parfois inspiré par des considérations religieuses. L'esclave accède alors immédiatement à l'état de liberté, *harriya*[1].

*Tedbîr*, terme classique assez peu usité dans le dialecte *hassanîya* des Maures[2], est un affranchissement conditionnel qui n'intervient qu'à la mort du maître, selon une échéance appelée *mudabbar*. La pratique est assez répandue dans la société maure et nous en avons rencontré plusieurs exemples. L'affranchissement *post mortem* implique l'interdiction de vente, sauf en cas d'endettement extrême du maître[3].

La troisième forme d'affranchissement, *al-mûkâtaba*, consiste dans le rachat de l'esclave grâce au pécule qu'il a accumulé[4]. C'est alors le maître qui décide du montant du rachat et qui a toute latitude pour le fixer. Théoriquement possible, cette pratique ne semble guère répandue dans la société maure et je n'en ai rencontré aucun exemple lors de mes recherches en Adrar[5].

Les situations assez répandues d'indivision, où plusieurs propriétaires détiennent des parts sur un esclave et sa descendance, compliquent la question de l'affranchissement. Si l'un des ayant-droits vend une part ou veut affranchir sa part de l'esclave, il doit racheter toutes les autres parts. Le fait qu'il y ait une part non affranchie rend le maître concerné civilement et pénalement responsable mais en fait aussi le seul héritier de l'esclave partiellement affranchi[6]. J'ai observé le cas d'une esclave des Ahl Baha des

---

[1] De la racine arabe H.R.R. qui donne *harrar*, « libérer, affranchir ».

[2] De la racine arabe D.B.R. « faire telle ou telle action après », qui donne *debbar*, « affranchir à la mort du maître ».

[3] Cette possibilité reste ouverte en ce cas, et l'on se réfère à la tradition du Prophète qui l'aurait pratiquée (Menna uld Shaykh uld Hammu, ni, al-Aghlâl, 21/9/1981, Shingîti).

[4] De la racine arabe K.T.B., « écrire » mais aussi s'agissant d'un esclave « faire des économies pour se racheter ».

[5] Elle est par contre couramment pratiquée s'agissant des redevances (*hrûm*, sing. *hurma*) versées par les tributaires *znâga*.

[6] Menna uld Shaykh uld Hammuni, al-Aghlâl, 21/9/1981, Shingîti.

Smâsîd d'Awjevt qui fut ainsi affranchie après que son maître ait racheté la part d'un dixième qui était détenue par son cousin.

Toujours en application de la loi musulmane, l'affranchissement « du ventre » correspond à la liberté qui est accordée à l'esclave concubine qui a un enfant de son maître. Le but est de rendre libre l'enfant né de cette union, mais les représentations sous-jacentes sont sans doute plus complexes puisque l'affranchissement intervient même en cas d'accouchement avant terme d'un enfant mort-né : il suffit en effet que le fœtus soit constitué.

Les cas observables sont très nombreux dans la société maure, où le concubinage avec la *jariyya* est fréquent. Ils ne sont pas cependant sans soulever de problèmes, en particulier avec la non-reconnaissance des enfants par leurs frères consanguins, nés d'une femme libre. Les traditions d'origine relatent souvent l'hostilité qui se manifeste à la mort du père, attisée par la jalousie de la mère *baydhanîya*[1]. L'ancêtre de la tribu des al-ᶜAbîd Ahl ᶜUthmân, constituée à la fin du XIXème siècle autour d'une famille de conseillers de l'émirat, aurait ainsi dû quitter sa tribu d'origine, les Tashadbît du Trarza, pour fuir ses frères consanguins qui voulaient le tuer parce qu'il était le fils d'une esclave. Les Awlâd Ibni, importante fraction de la tribu *znâga* des Tayzîga, disent descendre d'un fils d'Ahmed, l'ancêtre des Smâsîd, leurs voisins *zwâya* (« marabouts ») et d'un jariyya ; la différence de statut s'interprète ici comme la conséquence de cette différence d'origine. Plus près de nous, un cas relevé dans les Archives de Shingîtî marque les mêmes difficultés[2].

Sous ses différentes formes, l'affranchissement est très répandu, et les *harâtîn* (sing. *hartâni*) constituent une part non négligeable de la société adraroise ; dans le sud du pays maure, ils peuvent représenter jusqu'à 80% de la population de certaines tribus. Il correspond en effet à des stratégies sociales et économiques bien précises que je vais essayer maintenant de décrypter.

Une place particulière doit être faite aux stratégies qui commandent l'affranchissement du ventre. La part faite des motivations sexuelles, le fait d'avoir des enfants avec son esclave ressortit

---

[1] Les Baydhân, les « Blancs » s'opposent globalement aux Sûdân, les « Noirs » qui regroupent *ᶜabîd*, esclaves, et *harâtîn*, affranchis, avec une connotation de servilité. Je reviendrai sur cette opposition par la suite.

[2] Plainte de Kasamba mint Sîd'Ahmed ould Walî des Rgaybât en date du 19 octobre 1936. Sa mère est une concubine mais son père, son maître, a reconnu son enfant. Son frère consanguin, Waddad uld Sîd'Ahmed uld Walî, a vendu son fils Mahmû à Sîdî Brahîm uld al-Walî, actuellement à Shrayrik, et ses deux filles à Ismâᶜîl uld Bardi. Ce dernier a donné Khadayja à Khûna uld Brakal qui est à Tamga et a gardé Tislem. Elle demande la restitution des enfants et la reconnaissance de sa liberté » (Cahiers d'audience 1936-1937. Archives de Shingîti).

en effet de stratégies parentales et d'alliance bien précises, dont nous n'entreprendrons pas ici l'étude. On notera d'ailleurs que le mariage d'un homme avec une esclave de son épouse est interdit et jugé quasi-incestueux. Il faut aussi rappeler que l'affranchissement du ventre ne vaut que si l'esclave a un enfant de son propre maître. Ceux nés d'un autre homme libre ont le statut d'esclave si le propriétaire de la femme ne consent pas à leur affranchissement[1].

Les autres stratégies d'affranchissement reposent sur une distinction claire et souvent consciemment exprimée entre les positions des hommes et des femmes esclaves. Un point important doit auparavant être souligné : ces stratégies seront différentes avant la colonisation et après celle-ci, dans la mesure où, même sans supprimer véritablement le commerce des esclaves, celle-ci l'a considérablement réduit. La situation au XIXème siècle, difficile à restituer dans les détails, était caractérisée par une certaine facilité à reconstituer le stock d'esclaves, régulièrement décimé par les famines et épidémies, en n'accordant qu'une importance secondaire à la reproduction locale. Même si l'affranchissement existait depuis toujours, créant de très anciennes lignées de *harâtîn*, sur le statut desquelles nous reviendrons, il prend une nouvelle importance sous la colonisation comme une manière d'assurer la reproduction de l'esclavage domestique. C'est dans ce contexte que la différence de traitement des hommes et des femmes esclaves prend une dimension nouvelle.

Ce problème a été déjà mis en évidence par Abdallah ould Khalîfa dans sa thèse consacrée à Tijîgja (1991). Il note l'intérêt pour les propriétaires de l'affranchissement d'un esclave masculin, à condition qu'il épouse ensuite une femme libre (généralement de la catégorie des *hartanîya*) ou encore une esclave de son propre maître : la descendance s'intégrera à la clientèle du maître ou, dans le second cas, à ses esclaves. Cette même idée est exprimée clairement par certains des informateurs rencontrés sur le terrain : « nous affranchissons généralement les mâles et gardons les servantes. Les hommes travaillent dans les palmeraies, avec les troupeaux et les caravanes pour leur propre compte »[2]. Moins liés aux valeurs domestiques que les femmes-esclaves, les hommes se révèlent plus productifs hors de la relation esclavagiste. A cette première

[1] Les Ahl Fayda, *harâtîn* des Smâsîd d'Awjevt, sont d'origine tayzîga. Leur père, Ahmed uld Fayda, appartenait à cette tribu et il épousa une esclave des Ahl Brahîm, Salka, dans la seconde partie du XIXème siècle. Leurs enfants ont été affranchis par ᶜAbd al-Waddûd uld Brahîm par la suite.

[2] Muhammad Alamîn uld Swaylîm, Tekna, 15/06/1981, Shingîti.

motivation s'en ajoute une seconde : la reproduction de la main d'œuvre dépendante. Plusieurs stratégies sont alors possibles.

La première est celle de l'affranchissement de l'esclave qui épouse une femme libre, une *hartanîya* généralement, étant données les déterminations statutaires qui jouent dans le choix du conjoint au sein de la société musulmane[1]. Les cas d'espèce sont nombreux[2]. Ils dessinent les configurations des stratégies en jeu. Le mariage d'un esclave, dont la descendance se trouvera de ce fait libre, avec une *hartanîya* de la même tribu renforce la clientèle de celle-ci au profit des anciens maîtres. Si le mariage du serviteur a lieu dans une autre tribu, des stratégies de captation de la descendance peuvent se mettre en place : la tribu d'affiliation de la *hartanîya* détourne à son profit la descendance du serviteur.

Plus simple est la pratique qui consiste à faire épouser par un *hartâni*, un esclave affranchi, une servante. La descendance de ce mariage est incorporée à la main d'œuvre esclavagiste du maître de la femme, quitte à ce que celui-ci l'affranchisse ultérieurement pour ce concilier la clientèle que représente cette descendance[3].

L'affranchissement des hommes-esclaves, qui semble s'être précipité aux lendemains de la colonisation, quand se tarit la source de renouvellement des esclaves par achat, a ainsi une double finalité, ou plutôt se développe entre deux pôles. Le mariage des hommes affranchis avec des femmes esclaves pérennise la descendance de ces femmes au sein des familles des maîtres, tout en leur permettant de récupérer éventuellement la main d'œuvre libre du mari. Le mariage des hommes-esclaves avec des *hartanîya*, des femmes affranchies, dont la descendance appartiendra à la clientèle de l'ancien maître de la femme, grossit les clientèles et la main-d'œuvre disponible au profit de celui-ci. Tout dépend cependant de l'appartenance tribale de l'un et l'autre des maîtres et se manifestent ainsi des stratégies de captation de la main d'œuvre servile

---

[1] La règle musulmane veut en ce domaine qu'une femme ne puisse épouser qu'un homme de rang égal ou supérieur au sien. Cf. les développements sur ce thème dans Bonte, 1994.

[2] Citons en quelques uns. Chez les Smâsîd d'Atâr, les Ahl Bahaymed descendent d'une *hartanîya*, Swaylka, épousée par le serviteur d'une autre famille ; leur descendance leur revient dans la mesure où elle relève du statut de la mère et de ses rapport d'affiliation parentaux et tribaux. Les Ahl Mbayrîk descendent d'un serviteur des Ahl Ndayshûm, une fraction voisine des Idayshilli, qui avait épousé une *hartanîya* des Ahl Sîdî Bâba, Idaw al-Hajj d'al-Maddah ; ses anciens maîtres, de statut znâga lui ont « conseillé » de se placer dans la clientèle des Idaw al-Hajj. Chez les Ahl ᶜAbdi des Idawᶜalî de Shingîti, les Ahl Samba descendent d'un esclave qui épousa une *hartanîya*, Avkayrîna de la même tribu dont il eut un fils Ahmed.

[3] Un exemple nous éclairera : « le premier arrivé des Ahl al-ᶜAbayd — une famille de *harâtîn* des Idaw al-Hahjj d'al-Maddah — est un certain ᶜAlîyûn, issu d'une famille affranchie des Smâsîd d'Awjevt, les Ahl Anqal. Il s'est marié avec une servante des Ahl Sîdî Bâba et est resté avec eux. Sa descendance a été affranchie » (ᶜAbdi uld al-ᶜAbayd, Idaw al-Hajj, 11/08/1981, al-Maddah).

qui peuvent entraîner des déplacements d'une tribu à l'autre, d'une famille à l'autre.

La finalité de l'affranchissement est cependant de disposer d'une main d'œuvre qui, s'agissant des hommes en particulier, ne soit pas soumise au statut esclavagiste. Les limites de l'emploi de cette main d'œuvre, que nous avons déjà notées s'agissant de la production pastorale — où les Znâga sont préférés aux esclaves et même aux Harâtîn — se manifestent de même dans le domaine de la production agricole, en l'occurrence le travail des palmeraies.

Les investissements en travail sont particulièrement lourds et délicats dans le domaine de la phényciculture au moment de la plantation. Pendant sept ou huit ans, les palmiers doivent être arrosés journellement, avant qu'ils n'atteignent la nappe souterraine. Durant cette période, la mobilisation du travail est intense, et l'intéressement du travailleur est obtenu grâce aux contrats de complant qui le lient au propriétaire du sol. Celui-ci fournit le terrain et souvent les plants. Au terme de la croissance du palmier, lorsque l'arrosage n'est plus nécessaire, le travailleur reçoit la moitié des arbres, le propriétaire l'autre moitié et il reste propriétaire du terrain.

Le système est d'autant plus efficace pour le propriétaire que la maîtrise du droit musulman — il s'agit généralement d'une personne relevant des tribus *zwâya* qui maîtrisent l'enseignement et la culture islamique — lui permet souvent de spolier le travailleur d'une partie de ses droits[1]. La stabilité de la main d'œuvre est en outre beaucoup mieux garantie que par le travail esclavagiste, étant données les modalités d'intégration du *hartâni* à la tribu et à la clientèle de son ancien maître. Lorsque, avec la colonisation, la reproduction de cette main d'œuvre esclavagiste n'est plus aussi aisément assurée par le commerce, cette pratique d'affranchissement et de contrats de complant, qui existait déjà auparavant, tend à se généraliser. Les exemples sont multiples. L'un des plus connus est celui de Mukhtâr, des Ahl Jiddû des Smâsîd d'Awjevt qui, à la fin du XIXème siècle, resté orphelin très jeune et ayant vécu entouré d'esclaves, choisit 25 d'entre eux qu'il affranchit en même temps. Il attribua à chacun une *zrîba* (parcelle) et établit avec eux des contrats de complants. Autre exemple, chez les Idaw al-Hajj d'al-Meddah. L'ancêtre des Hartâni Ahl Zaydân, Mbayrîk venait du sud, où Ahmed Salîm uld Limâm l'avait acheté au cours d'une

[1] Cf. Bonte, 1985b, ainsi que « Droit musulman, production agricole et pratiques foncières en Adrar (Mauritanie) » (Table-ronde « Communautés locales face à l'État. Droit coutumier, droit musulman, droit national », Technique et culture, Paris, 4-5 mai 1994, à paraître dans les Actes de la table-ronde).

caravane. Il refusa de son vivant d'être affranchi mais revendiqua ce droit pour sa descendance. Son fils Zaydân fut affranchi par Ahmed Salîm lui-même il y a trois générations. Zaydân planta de son vivant quatre *zrâyb* en complant sur des terres qui lui avaient été attribuées par les Idaw al-Hajj.

Les motivations économiques qui président à l'affranchissement sont claires. Elles ne sont cependant pas exclusives. Il faut faire en particulier une place aux motivations religieuses. L'affranchissement d'un esclave est toujours un acte bénéfique du point de vue de l'islam. Le bénéfice est plus clair encore quand cet esclave se révèle être un bon musulman. L'anecdote suivante en témoigne : « Les Ahl Maᶜtalla ont été libérés vers 1880. Leur ancêtre était un serviteur qui appartenait aux Ahl Mulay Zayn, *shurva* de Wadân. Hamûd notre ancêtre a appris qu'il connaissait parfaitement le Qurân et il l'a acheté et affranchi immédiatement »[1]. Cette autre anecdote est plus édifiante encore : « Les Ahl Slaymân ont été affranchis à la fin du XIXème siècle par Daddahi uld Ahmed qui avait acheté Slaymân à des gens venant du sud. Il s'est aperçu qu'il connaissait le Qurân en le surprenant en train de feuilleter le livre sacré alors que lui-même rentrait à l'improviste de voyage. Il l'interrogea et il lui dit venir de Guinée et avoir été enlevé par des " gens de chameaux " alors qu'il gardait les vaches de ses parents. Son maître l'a immédiatement affranchi »[2].

**Le statut des harâtîn**

Si l'affranchissement est un acte codé dans la pratique islamique, y compris dans ses conséquence statutaires, le *hartâni* est un homme libre, il ne fournit pas immédiatement une inscription sociale et statutaire stable dans la société maure, ou plutôt le statut de *hartâni* recouvre des situations très diverses.

Il est peut-être temps de s'interroger au préalable sur la signification de ce terme, qui a fait l'objet des interprétations étymologiques les plus fantaisistes. Certains l'ont rapproché du mot arabe *harr*, « libre » et l'ont conçu comme un composé, *harr thânî*, « libre au second degré ». D'autres l'ont assimilé à la racine arabe H.R.T., « labourer », qui pourrait éventuellement renvoyer à leur spécialisation agricole, à condition de ne pas oublier que les Hartânî ne sont en aucun cas des laboureurs, mais plutôt des jardiniers et planteurs d'oasis[3].

---

[1] Muhammad uld Hamûd uld Salîk, Smâsîd Awjevt, 25/12/1980, Awjevt.
[2] Muhammad ᶜAbdallahi uld Ahmed uld Tolba, Smâsîd Atâr, 4/5/1981, Atâr.
[3] Parmi les autres interprétations, citons encore celle de F. Nicolas (1977), qui le fait dériver

Le terme est en effet largement répandu dans tout le Sahara occidental, mais aussi dans le sud-marocain et dans le sud-algérien, ainsi que dans une partie du Sahara central. Une enquête sur l'extension de ce terme a été lancée par le *Bulletin de liaison saharienne* en 1950, sous l'autorité du berbèrisant P. Marçais, et les premiers résultats ont été publiés en 1951. Ils comprennent une hypothèse qui a toutes les chances d'être la bonne : dans la zone où est utilisé le mot *hartâni* existe parallèlement, avec le même sens, le terme berbère *ahardan* (*achardan* chez les Touaregs)[1]. Il reste à expliquer l'origine de ce terme, et à retenir l'ancienneté de l'appellation qui peut désigner des esclaves affranchis ou, dans certaines régions, des populations noires autochtones anciennes.

Revenons-en au statut de l'affranchi, du *hartâni*, dans la société maure où, effectivement, il correspond très généralement au résultat de l'affranchissement[2]. Conformément, là encore, à la *sharîᶜa*, au droit musulman, l'esclave affranchi est intégré par le lien *al-wila*, comme client (*wala*) à la famille de son ancien maître qui devient son patron (*mawla*)[3]. Il intègre par la même occasion la tribu de celui-ci, dont il va grossir démographiquement et socialement les rangs. L'affranchi entre dans la *ᶜasabyya* de son ancien maître, le lien *al-wila* entraînant les mêmes obligations que le lien agnatique. Il est souvent fait référence, dans la société maure, à l'exemple d'Aᶜîsha, l'épouse du Prophète, qui voulait acheter une esclave pour la libérer. Les propriétaires lui donnèrent leur accord mais voulurent que la *wila* de l'esclave libérée s'exerce en leur faveur. Le Prophète consulté énonça alors que la *wila* était en faveur de la personne qui avait libéré l'esclave.

L'intégration dans la *ᶜasabyya* du maître, théoriquement fondée sur la réciprocité des droits et des devoirs — participation commune à la *diya*, assistance en de multiples occasions sociales, droit à l'héritage en l'absence d'héritier du partenaire, etc. — perpétue de fortes différences statutaires qui se traduisent sur le plan des pratiques sociales et juridiques. Ainsi le *hartâni* verse au patron la *fatra*, aumône légale, à la fin du mois de ramadhân (Abdallahi ould Khalifa, 1991). Si un *hartâni* n'a que des filles, ses maîtres hériteront de la part de ses biens qui, normalement,

---

d'un toponyme ou d'un nom tribal, celui des Harat, cité par Ibn Khaldoun, qu'il rapproche de *Kaharta*, important marché d'esclaves du Soudan. Les *Harâtîn* seraient les esclaves vendus au Sahara et au Maghreb par les Harat.

[1] Dans la langue berbère de Mauritanie, *hardjanan*.

[2] Même si certaines lignées de *harâtîn* sont si anciennement affranchies, depuis le XVIIème siècle à Wadân, par exemple, qu'on puisse être assuré qu'il s'agit d'anciens esclaves.

[3] De la racine arabe W.L.A. qui connote l'idée de proximité et dont sont issus de nombreux termes : voisinage, sainteté, gouvernement, etc.

iraient à ses fils, étant considérés comme ses *ᶜasab*. En contrepartie, le patron a certaines obligations : il doit la protection à ses clients *harâtîn* ; il doit leur constituer un petit pécule au moment de leur affranchissement pour permettre leur installation, etc.

Par l'affranchissement, le *hartâni* devient le « cousin » de son ancien maître, situation plus ambiguë qu'il n'apparaît car les aspects en apparence égalitaire de la *ᶜasabyya* ne sont pas incompatibles avec de fortes hiérarchies statutaires qui se manifestent plus particulièrement à l'occasion de l'alliance. Dans le système matrimonial arabe, qui ne reconnaît comme règle « positive » que le fait que la femme doive épouser un homme de rang égal ou supérieur, les « cousins » *harâtîn* sont exclus, hors circonstances sur lesquelles nous reviendrons, de toute possibilité de mariage avec les femmes *baydhanyya* de la tribu[1].

La plupart du temps, en effet, les *harâtîn* resteront intégrés à la tribu à un rang inférieur, que justifient les tâches manuelles, agricoles en particulier, dans lesquelles ils se spécialisent — les travaux pastoraux, à l'inverse, n'étant pas associés à ces tâches manuelles. Ils font partie de l'univers des *sûdan* dont nous traiterons ensuite les connotations symboliques et idéologiques. Cependant, au sein de cette catégorie des *harâtîn* exclusivement associés au travail agricole, de fortes différences de rangs existent. Plus particulièrement, dans des *qsûr* anciens comme Wadân, certaines lignées de *harâtîn*, affranchies depuis plusieurs siècles, riches en palmeraies et troupeaux, jouent un rôle important dans les *jamaᶜa* tribales[2]. A l'inverse, affranchis depuis peu, sans même parfois que l'acte d'affranchissement ait été établi dans des conditions légales, dépourvus de tous biens, d'autres constituent un sous-prolétariat agricole dont le statut n'est guère modifié par rapport à leur ancienne situation d'esclaves. Dans l'Adrar, ils seront les premiers à quitter les palmeraies en déclin pour s'installer dans les villes[3].

Associé aux activités agricoles, le contrôle foncier que perpétuent les anciens maîtres, soit dans le cadre de la tribu, soit, s'agis-

---

[1] Sur tous ces points cf. Bonte, 1994.

[2] Les Ahl Bûtyar et Ahl Qwaymû, maintenant installés au Tagânit, sont appelés *kâba*, car ils sont libérés depuis plus de trois siècles (Muhammad al-Hafûdh uld Qarshi, Idawᶜalî, 18/10/1981, Nouakchott). Les Humriyîn, descendants des *harâtîn* Idawᶜalî qui avaient pris part à la fondation de Tijîgja, sont porteurs d'une longue tradition de savoir-faire phénycicole. Certaines variétés de dattes *mrayziga* dérivent de Marzûg, nom d'une lignée de *Harâtîn* qui viendrait de Tabelbalât, dont se disent originaires les Idawᶜalî (Abdallahi ould Khalifa, 1991).

[3] La situation précédemment décrite est propre à l'Adrar, zone d'oasis ; dans les régions d'agriculture sous pluie plus méridionales, on retrouve les mêmes écarts statutaires mais les *harâtîn* tendent en outre à s'installer en campements plus ou moins sédentaires (*adabay*, plur. *adabwe*), au sein desquels les relations se distendent rapidement avec leurs anciens maîtres. Le contrôle foncier tribal assurant seul la permanence de la relation de clientèle.

sant des palmeraies, grâce à l'accaparement de la propriété foncière, apparaît en définitive comme le principal instrument du contrôle social qui se perpétue, après l'affranchissement, sur les anciens esclaves. Les contrats de complant, très utilisés dans la phényciculture, perpétuent la propriété foncière des *baydhân*. Sur les terrains agricoles de décrue, les *grayr*, qui ont joué un rôle important dans l'économie adraroire (Bonte, 1986), les *harâtîn*, n'ont souvent accès à la culture que contre livraison d'une partie de la récolte.

Ce n'est qu'en accédant à d'autres types d'activité que la seule spécialisation agricole, que les Harâtîn peuvent connaître des transformations statutaires qui, dans certains cas, rares, aboutiront à leur intégration dans la catégorie sociale des Baydhân. Examinons d'abord un cas un peu particulier, celui des Ahl Hmayn Salîm, une lignée démographiquement et politiquement importante des Kunta de Wadân qui, après les guerres opposant au début du XIXème siècle les Kunta à l'autre groupe tribal qui occupait Wadân, les Idaw al-Hajj, acquièrent une importante fonction politique dans le *qsâr* qu'entérinera l'occupation française. S'agissant d'une tribu *zwâya*, qui plus est liée à la diffusion de la confrérie soufie *qadîrîya* au Sahara occidental, il n'est pas étonnant que nous trouvions d'abord une motivation religieuse au destin de cette lignée : « Le père des Ahl Hmayn Salîm a été affranchi. C'était un serviteur de Muhammad Alamîn uld Sîd'Ahmed uld Hamûd. Celui-ci se rendait toujours en fin de nuit à la mosquée pour y faire la prière du matin. Il trouvait toujours, le précédant, son serviteur en train de prier. Il avait déjà planté pour lui une dizaine de *zrayb*. Il l'a appelé et lui a dit qu'il voulait l'affranchir. Hmayn Salîm a refusé mais son maître a insisté et il a fini par accepter »[1].

Une autre version met moins l'accent sur cette dimension religieuse de l'affranchissement, sans toutefois la nier, que sur les revendications statutaires : « Les Ahl Hmayn Salîm sont une famille cliente des Kunta de Wadân, venue avec Hamûd, l'ancêtre des Ahl Hamûd, et issue d'un esclave noir du sud, serviteur et disciple de celui-ci. Arrivé à Wadân, on bâtit une maison pour son maître et on voulut lui donner une chambre comme on le fait pour les esclaves. Il refusa et exigea une maison pour lui. Son maître, qui voyait en lui un homme sûr et de valeur, y consentit. Il continua à servir Hamûd et les Kunta. Cela remonte au moins à quatre générations, dans la première moitié du XIXème siècle »[2].

---

[1] Mustâva uld Kattab, Idaw al-Hajj, 20/6/1981, Wadân.
[2] Muhammad ᶜAlî uld Hmayn Salîm, Kunta, 20/6/1981, Wadân.

En fait, après les guerres qui les opposèrent aux Idaw al-Hajj et surtout aux Ahl Sîdî Mahmûd du Tagânit, issus des précédents, les Kunta, affaiblis et peu nombreux, en outre plus nomades que oasiens, laissèrent la direction du *qsâr* de Wadân, et la charge de sa défense, aux Hmayn Salîm, qui portaient les armes et géraient les affaires de la cité. Sans que ceci ne remette en question leur statut de *hartâni*, cette situation entraîna une forte promotion statutaire de la lignée, qui a connu par ailleurs un fort accroissement démographique.

Inscrits dans un tout autre contexte statutaire, les Ahl Boylil et les Ahl Jidda, apparentés généalogiquement, sont deux lignées de *harâtîn* des Awlâd ᶜAmmonni, la principale tribu *hassân*[1] de l'Adrar, celle au sein de laquelle est localisée la lignée émirale, les Ahl ᶜUthmân. Depuis plusieurs générations, ces deux lignées de *harâtîn* portent les armes et participent de plein pied aux combats avec la tribu à laquelle les lie leur *ᶜasabyya*. Même si leur intégration à la tribu se fait toujours au rang de *hartâni*, leur valeur guerrière et leur honneur sont suffisamment affirmés pour que leurs hommes aient pu nouer, dans les générations proches, des mariages avec des femmes *baydhanyya* de la tribu, pourtant réputée pour ses tendances endogames et le soin qu'elle prend à éviter les mésalliances.

Dans de nombreuses autres tribus de l'Adrar, il est vraisemblable que de nombreuses lignées de *harâtîn* sont devenues de même pleinement des « cousins », auxquels on cède des femmes, reconnaissant ainsi une égalité statutaire. Nombre de lignées nous ont ainsi été indiquées comme ayant cette origine, que nous ne citerons pas car les enjeux statutaires restent très forts dans la société maure actuelle et la stigmate de cette origine, dont j'étudierai les composantes au paragraphe suivant, est toujours susceptible de peser dans les situations de conflit qu'un simple discours ethnographique peut raviver.

La métaphore servile nous apporte un autre éclairage sur ces situations de promotion statutaire, d'autant plus qu'elle recouvre parfois une part de réalité. J'ai déjà évoqué la tribu des al-ᶜAbîd Ahl ᶜUthmân, les « esclaves des Ahl ᶜUthmân, la lignée émirale, organisée autour d'une famille très influente de conseillers de l'émirat qui descendrait du mariage d'un homme des Tashdbit du Trarza et d'une *jariyya*. Le terme ᶜabd renvoie ici métaphoriquement au dévouement aveugle de cette lignée à l'émirat, qu'elle

[1] Les Hassân représentent la catégorie sociale aristocratique et guerrière, qui se rattache aux Arabes hilaliens, et au sein de laquelle ont été fondés les émirats maures.

sert, quelle que soit la personne de l'émir. Tribu *makhzen*, étatique, pourrait-on dire, ou dans notre langage occidental de « grands commis » de cet État nomade. Mais la métaphore est aussi efficace qui a favorisé, autour de la lignée dominante de la tribu, celle des conseillers de l'émir, le rassemblement d'une série d'autres lignées, d'origine servile, entrées dans sa clientèle et poursuivant les mêmes objectifs. Dans d'autres émirats, cette fonction des *harâtîn*, leur attachement à leur groupe d'origine, a permis aux lignées émirales de s'entourer d'une clientèle fidèle, guerrière et exerçant l'essentiel des fonctions politiques. C'est plus particulièrement le cas au Brakna.

En définitive, la position des *harâtîn* dans la société maure, et leur inscription statutaire, relève d'un problème de classement, au sens qu'a donné Bourdieu à ce terme, ou plutôt, en l'occurrence, de re-classement, une fois l'affranchissement obtenu. Tout autant que l'autonomie socio-économique qu'ils peuvent acquérir, c'est la position statutaire qu'ils occupent qui détermine ce classement, ou plutôt, le degré d'autonomie dépend pour une part importante du rang auxquels ils se situent. De ce point de vue, les écarts sont considérables, ainsi que le relève un document d'archives en date du début des années 1920 et concernant le Tagânit : « Les haratin guerriers pouvaient être considérés autrefois comme des eznaga puisqu'ils remettaient, au retour de chaque expédition, une part de leur bétail aux guerriers leurs maîtres. Actuellement, ils ne sont pour ainsi dire plus tenus à aucune obligation. Groupés dans leurs campements isolés, ils peuvent tout à leur aise se livrer à leurs cultures ou élever eux-mêmes leurs troupeaux de chameaux, de moutons et de bœufs. Les autres haratin, par contre, vivent tous isolés dans les fractions auxquelles ils appartiennent. Chaque captif devenu libre demeure en général auprès de son ancien maître, et fait valoir les cultures, les palmiers, les troupeaux de ce dernier, moyennant une somme assez minime. Toutefois, il est encore assez souvent dédommagé de sa peine par des moutons ou une partie de la récolte que lui donne le marabout ou le guerrier. Il peut donc réussir à se constituer un petit troupeau et à se suffire à lui-même »[1].

Les écarts observés et les difficultés de localisation statutaire des Harâtîn au sein de la société maure tiennent aussi au fait que, dans nombre de cas, en particulier depuis la colonisation, la réalité même de l'affranchissement reste floue. Ainsi, chez les Idaw al-Hajj d'al-Meddah, qui comprennent quelques familles *baydhân* et

[1] Arch. nationales de Mauritanie. Série Q. Affaires économiques, Dossier 248. Ravitaillement de l'Adrar. Rapport du commandant de cercle du Tagant sur la traite (nd. avant 1926).

une vingtaine de lignées de Harâtîn, il nous a été fait observer qu'il n'existe aucun acte et que la date de l'affranchissement elle-même n'est pas toujours connue[1]. Il est vraisemblable que beaucoup de ces lignées n'ont jamais été affranchies réellement. C'est en accédant à la propriété des palmiers et du sol qu'ils acquièrent un statut de quasi-affranchi. Les cas de cette espèce sont nombreux dans les palmeraies de l'Adrar.

Bien que le maintien du contrôle foncier des anciens maîtres puisse permettre de les assimiler actuellement, pour une part, à une paysannerie sans terre, la perpétuation de la question de l'esclavage, concernant aussi bien les esclaves que les anciens esclaves affranchis, dans la société maure contemporaine, est autant d'ordre statutaire que d'ordre économique. La société maure émirale fortement hiérarchisée en ordres[2], auxquels on appartient par la naissance et en fonction de l'affiliation tribale, par le *nasab*, le rattachement généalogique, a toujours connu une forte mobilité sociale et statutaire (Bonte et *al*, 1991). J'ai déjà souligné que l'on assistait dans certains cas à une fusion de certaines lignées de Harâtîn dans la tribu d'origine de leurs maîtres, voire dans une autre tribu : parfois évoqué dans des circonstances dévalorisantes, le souvenir de leur origine est alors gommé, et ils sont considérés comme ayant le *nasab* de cette tribu. Le critère de cette transformation est la possibilité pour ces lignées d'épouser des femmes de cette tribu, ils sont des « cousins », *awlâd al-ᶜamm*, puisque c'est par ce terme que les contribules se désignent, et l'on sait que le mariage « arabe » relève de l'expression d'une préférence pour le mariage au sein de cette catégorie parentale (Bonte, 1994).

La mobilité des rattachements généalogiques dans le temps est l'une des manifestations de la mobilité statutaire dans la société maure. L'intégration à une autre tribu est ouverte par les mariages, et entérinée par les changements généalogiques. Depuis le XVIème siècle, la société berbère du Sahara occidental a connu un vaste mouvement d'arabisation généalogique, qui accompagne la mise en place de la hiérarchie des ordres et des émirats, et qui voit se multiplier jusqu'à nos jours les références à des ancêtres arabes, voire sharifiens, descendants du Prophète. S'il n'est pas aussi simple de faire des anciens esclaves des « cousins », c'est que se perpétuent des stigmates de la servilité sur lesquelles nous allons maintenant nous interroger.

---

[1] Ahmed Salîm uld Muhammad Alamîn uld Sîdî Bâba, Idaw al-Hajj, 31/1/1981, Al-Meddah.

[2] Hassân guerriers, Zwâya se consacrant à l'islam et aux activités économiques, Znâga tributaires des Hassân.

**Les stigmates de la servilité**

La question est complexe et nécessiterait en soi de plus longues investigations. Nous nous en tiendrons à l'exploration d'une piste qui peut se révéler prometteuse : la partielle assimilation de la servilité avec le monde féminin, dont nous avons repéré une manifestation structurale dans le traitement différent des deux sexes, les femmes maintenues en esclavage alors que les hommes sont plus couramment destinés à l'affranchissement. Les finalités sociales et économiques de cette distinction étaient là relativement claires ; elle repose aussi sur un ensemble de représentations que je tenterai de décrypter en deux domaines.

Le premier a trait à la question des origines, du *nasab*, question décisive dans la culture arabo-musulmane pour définir les identités (Bonte et *al*, 1991). Pour résumer les principales conclusions de travaux en cours, disons que cette culture, qui reconnaît la participation des deux sexes à l'identité des individus, dans ses représentations de la procréation par exemple, s'emploie constamment à privilégier les apports identitaires masculins et à masquer les apports féminins : la revendication identitaire du *nasab* est l'une des principales modalités de cette affirmation ; elle opère aussi pour établir un classement des individus et des groupes.

Ce classement peut toujours être modifié en fonction des qualités personnelles (*hasab*), par exemple, et du jeu des alliances matrimoniales qui facilitent l'assimilation des nasab : « *le contact des peaux,* dit un proverbe maure, *fait les ancêtres égaux* ». C'est par le biais de ces alliances matrimoniales que certains groupes de Harâtîn s'intègrent, nous l'avons vu, dans leur tribu d'origine, ou dans une autre tribu dont ils acquièrent le *nasab*.

Dans tous les autres cas, l'origine des *harâtîn* est marquée d'une situation originelle où ils sont des fils de femme. Certes est intervenu un géniteur, mais la reproduction domestique des esclaves met en avant la mère, par laquelle passe l'appartenance de la progéniture au maître : celui-ci dispose de la progéniture de ses servantes mais non de celle de ses serviteurs si celui-ci a des enfants avec l'esclave d'un autre maître. A l'origine des lignées de *harâtîn,* on trouve effectivement, le plus souvent, le nom d'une femme. Cette femme-esclave des origines est en outre très souvent une nourrice. La parenté de lait (*ridâ$^{c}$a*) occupe une place importante dans la culture arabe (Bonte, 1994) ; elle détermine des relations entre ceux qui ont allaité une même mère, qui ont les mêmes effets que la consanguinité la plus proche, empêchant en particulier l'établissement de liens matrimoniaux. En allaitant des enfants de

leur groupe domestique, les femmes-esclaves tissent ainsi un réseau d'interdits qui, tant dans la pratique que dans les représentations sociales, apparaît comme un obstacle à l'intégration des *nasab* par le biais de l'alliance matrimoniale.

La femme-esclave, la *jariyya*, est enfin une partenaire sexuelle en puissance de son maître, elle est la concubine par excellence. Ce droit sexuel absolu, reconnu par l'islam, sous réserve qu'il ne s'exerce pas par la contrainte, est un autre facteur d'assimilation des esclaves au monde féminin.

Nous touchons là à un ensemble plus complexe de représentations sociales qui s'alimente de toutes les tensions individuelles qui résultent, dans la société maure, par ailleurs fortement monogame[1], de la présence sexualisée des esclaves dans l'univers domestique. Ces tensions se retrouvent en un second domaine où se marquent les stigmates de la servilité, celui de l'islam, et de la distance qui s'établit entre le monde de l'islam et celui de la servilité : la sorcellerie.

Abdallahi ould Khalifa (1991) se fait l'écho, dans sa thèse sur les Idawᶜalî de Tijîgja, au Tagânit, des problèmes de sorcellerie qui agitent le *qsâr* à la fin du XIXème siècle. Les guerres de Samori Touré et d'al-Hajj Umar Tall provoquèrent dans ce *qsâr*, comme dans l'ensemble de la société maure, un afflux d'esclaves bon marché, qui accentuèrent les tensions sociales au sein de la cité. Les habitants de Tijîgja tuèrent un certain nombre de ces esclaves, les accusant de sorcellerie, comme en témoigne la chronique de la ville pour l'année 1887-1888. Une *fatwa* lue à la mosquée avait pour but d'arrêter les meurtres d'esclaves sous cette accusation de sorcellerie : « la preuve fut faite que les esclaves et les *harâtîn* des Idawᶜalî n'étaient pas des sorciers ». L'ouvrage *al-Wasît*, rédigé et publié au Caire par un ressortissant de Shingîtî en cette même fin du XIXème siècle, se fait l'écho de la même affaire : « Lorsque les habitants de Tijîgja s'aperçurent des méfaits de leurs captifs, ils préconisèrent de les mettre tous à mort ; mais la crainte de vouer leurs palmeraies à l'abandon en les privant d'une main d'œuvre précieuse et irremplaçable les fit renoncer à cette entreprise ».

La même agitation règne en cette fin du XIXème siècle et au début du XXème siècle dans les *qsûr* de l'Adrar, en particulier à Awjevt, réputée jusqu'à nos jours par les pratiques de sorcellerie qui y règnent[2]. Nous avons sélectionné dans les dossiers d'archives

1 Il est très rare que les femmes maures acceptent la présence d'une seconde épouse, pourtant permise par l'islam. Souvent les contrats matrimoniaux, au moment du versement de la prestation, la *sadaq*, prévoient la résiliation du mariage si le mari prend une seconde épouse.

2 « Oujeft. Il y a dans ce village une certaine agitation causée par des pratiques de sorcellerie

et dans nos propres expériences de terrain un certain nombre de cas de sorcellerie qui impliquent esclaves et *harâtîn*.

Le premier remonte aux lendemains de la conquête française de l'Adrar : quelques mois après l'occupation de Shingîti par le chef de bataillon Claudel un incident enflamme la population du *qsâr* et l'administration coloniale craint une réaction anti-française. Il adresse la lettre que nous résumerons ci-dessous à son supérieur hiérarchique, le Résident d'Atar : Dans la nuit du 17 au 18 août, la nommée S m. Sh.[1], accusée de sorcellerie, a été lynchée par une foule composée surtout de femmes et d'enfants. Elle est morte peu après. De l'enquête, il ressort que les habitants du *qsâr* lui reprochaient de jeter de mauvais sorts. Elle aurait été chassée d'Awjevt il y a une dizaine d'années pour les mêmes raisons. Dans la journée du 17, elle fut menacée par les gens de Shingîti qui voulaient l'obliger à aller guérir un enfant victime de ses maléfices. Elle s'enfuit alors du *qsâr* et se réfugia chez son oncle dans la palmeraie de Tindawᶜalî. Dans la soirée, elle fut ramenée de force à Shingîti par trois maures, dont un partisan du poste. Elle fut conduite de force dans la maison de l'enfant malade, malgré l'opposition de certains chefs religieux : « La sorcière ramenée de force à Chinguetti est d'abord conduite par le partisan (pour la protéger !) dans la case du cheikh tijaniya Muhammed Abdallaye ould Cheikh Ahmadou. Celui-ci se trouvait dans la maison du chef des Amgarij, prenant le thé. Les Idawᶜali présents lui demandèrent alors de sortir la femme de chez lui pour aller voir l'enfant malade. Le Cheikh répondit : "Écoutez ma parole ; laissez la femme tranquille et je soignerai l'enfant". Celui-ci ne fut pas écouté et la femme fut enlevée de force, amenée dans la case de l'enfant malade, d'où elle ressortit peu après, poussée par Mh. et Md., frères de la mère de l'enfant ». Malgré une certaine amélioration de l'état de l'enfant, elle se trouva à la sortie prise à partie par une foule hostile qui la mit à mort[2].

Toujours sous la colonisation, mais à la fin de celle-ci, en 1959, une affaire du même ordre, à Wadân, fait l'objet d'une enquête de police menée dans les règles, dont je résumerai les conclusions[3] : M. m B., fille de... et de ..., âgée de 40 ans, sans profession, déclare avoir battu My. sans intention de la tuer. My. aurait appartenu à

---

qui, selon certains, auraient été jusqu'à causer la mort de plusieurs personnes » (Arch. régionales de l'Adrar. Dossier 68. Rapports politiques. Rapport politique de l'Adrar. 3ème trimestre 1921).

[1] Nous avons choisi en ce domaine de ne pas citer les noms des personnes concernées.

[2] Archives de Shingîti. Cahier d'enregistrement 1911. Lettres du résident de Chinguetti au Résident d'Atar en date du 18 et du 27 août 1911.

[3] Archives de Shingîti. Dossier 4 M. Affaire My. Juin 1959.

une famille bien connue pour ses pouvoirs de sorcellerie. Elle avait déjà « mangé » mon petit-fils et causé sa mort, puis elle a « sucé le sang » de ma fille F. à plusieurs reprises. F. a perdu connaissance et lorsqu'elle est revenue à elle, elle était très faible et dut rester couchée sans parler ni bouger. Elle alla trouver alors... qui lui fit un grigri, et la santé de sa fille malade s'améliora, mais le lendemain elle tomba à nouveau malade. Elle fit venir My. qui fit des massages à F., lui imposa les mains, et F. guérit. Je l'ai laissée rentrer chez elle. Le lendemain, la fille retomba malade et elle retourna voir My. qui la suivit mais refusa de soigner la fille. Je l'ai frappé avec une corde de cuir tressé et elle consentit à soigner ma fille. J'ai dit alors à ma fille de la frapper à son tour, mais comme elle était très faible elle ne put lui donner que quelques coups. My., attachée et assise, fut alors interrogée pour expliquer comment elle avait ensorcelé le petit-fils et la fille. Il fallut la battre pour qu'elle parle et j'ai continué à le faire tout le temps qu'elle parlait. My. dit avoir rencontré dans la rue mon petit-fils porté par une servante et suivi par sa mère. Celle-ci a fait signe à la servante de cacher l'enfant. My. en a été mécontente et comme elle voyait un peu l'enfant en passant, elle a fait un signe de la main et elle l'a « mangé ». Elle avoue aussi avoir mangé la fille alors que celle-ci passait devant une maison où elle-même pilait du mil. My. l'a regardé simplement et F. a été mangée. My., qu'elle détache, mourut peu après.

L'instruction policière se poursuit ensuite, qui en arrive aux conclusions suivantes : My. a été la nourrice de M. m B. Déclaration de K. : « La coupable est My. dont toute la famille s'adonne à la sorcellerie ». Elle était présente lors du « passage à tabac » où ils ont essayé de lui faire avouer le nom d'autres personnes « mangées ». « Toute la famille de My. s'adonne à la sorcellerie. Sa mère avait mangé ma sœur ; elle-même a mangé mon fils et le fils de Ma., mais ce dernier a guéri. Le fils de My., qui s'est rendu à Atar pour se faire soigner par un marabout contre la sorcellerie, ainsi que sa fille, ont été aussi accusés d'être sorciers. » Les témoins soulignent que l'interrogatoire était public et qu'on faisait même entrer les gens qui passaient dans la rue. My. aurait avoué avoir mangé deux autres femmes. Tous les présents lui posaient des questions sur les gens qu'elle avait mangés. Mm. des Kunta : « Je l'ai entendue avouer avoir mangé F. et son fils ; elle avoua également s'être transformée en oiseau pour manger une autre personne », etc.

D'autres affaires du même ordre apparaissent dans les archives coloniales[1], et j'ai pu être témoin d'un cas identique durant mon séjour à Atâr en 1980. Elles présentent toujours des traits assez proches. Les accusations de sorcellerie, à une ou deux exceptions près, sont portées contre des femmes par d'autres femmes, qui appartiennent souvent au même univers domestique : dans le cas de Wadân, les accusations sont portées contre la nourrice de la personne qui les profère. Les victimes aussi sont des proches, relevant du même univers domestique ou du voisinage, dans la plupart des cas des femmes ou des enfants.

Ces données mériteraient des analyses plus approfondies. Retenons-en ce qu'elles révèlent. D'une part, des tensions entre maîtres et esclaves qui, à la fin du XIXème siècle, prennent un tour aigu. D'autre part, une polarisation de ce conflit sur l'univers féminin et domestique où la place d'esclave (femme) est à la fois la plus évidente et la plus contestable du point de vue d'autres valeurs qui organisent la société maure. Enfin, une assimilation potentielle des esclaves, des femmes en particulier, mais aussi de leur descendance affranchie, avec un univers de la sorcellerie qui se situe aux marges de l'islam. Plus enfouie que la première, celle qui concerne les origines, cette seconde stigmate de la servilité contribue elle aussi fortement à rendre difficile l'intégration statutaire des esclaves et affranchis dans la société maure.

## Conclusions

Le problème de l'esclavage a peu évolué durant la période coloniale, comme je l'ai montré dans un autre article (Bonte, 1990b) dont je résumerai les principales conclusions.

Le colonisateur, d'une manière bien hypocrite, tolère l'esclavage au nom des valeurs traditionnelles de l'islam et de la société maure ; tout au plus s'attache-t-il à réprimer les formes les plus évidentes de la traite. En fait, en Adrar du moins, la politique coloniale, centrée sur la sédentarisation et le développement du palmier, qui se poursuit jusqu'à la seconde guerre mondiale, nécessite une extension de la main d'œuvre esclavagiste. Sous la colonisation, l'esclavage connaît donc de beaux jours dans l'Adrar : « Tous les actes d'aman que nous avons accordés aux

[1] Par exemple à propos de la mort d'un *hartâni* des Aghlâl de Shingîti. En 1951 une femme, Z., des Smâsîd d'Awjevt, tomba malade d'un mal mystérieux aux yeux de la population du *qsâr*. On accusa un hartâni Md., habitant Awjevt, d'avoir ensorcelé la malade. Le fils de celle-ci, aidé de « complices », s'empara du *hartâni* pour le mener au chevet du malade afin qu'il le guérisse. Devant son impuissance, il fut roué de coups et en mourrut. Cette affaire n'est jamais parvenue devant la justice bien qu'elle ait eu de nombreux témoins.

Maures portent que nous respecterons leur état social, leurs biens. Nous avons donc reconnu une situation de fait. Les serviteurs restent dans la famille de leur patron, dont ils constituent la main d'œuvre. Les Smasid d'Atar, lorsqu'ils se sont présentés au Colonel Gouraud en janvier 1909, ont bien spécifié que leur seule fortune ne se composait que de moutons, d'ânes et des produits du sol, et que, sans leur main d'œuvre, leur principale ressource, leurs récoltes disparaîtraient. Il était donc bien entendu que les serviteurs resteraient avec eux. Avoir reconnu cet état de fait ne veut point dire que nous pouvions autoriser la traite, c'est-à-dire la vente de l'individu à des étrangers. Ce trafic, en dehors de ce qu'il a de répréhensible, est du reste contraire aux intérêts des patrons qui, par cette vente, perdent une main d'œuvre qu'ils ne peuvent plus remplacer, la paix que nous avons instaurée en Mauritanie ne permettant plus, en effet, de ramener des captifs du sud. Et cela les Maures le savent bien. Nous devons donc par tous les moyens en notre pouvoir empêcher la traite. Il est un point cependant sur lequel j'estime devoir attirer votre attention : il peut arriver que dans certains contrats entre Maures, pour la constitution d'une dot par exemple, il soit spécifié qu'un serviteur sera donné par l'époux. Il n'y a point dans ce cas, à mon avis, délit de traite. Le serviteur dont nous avons reconnu la condition reste dans la famille et ne quitte point le pays : ce n'est point une perte pour le patron »[1].

L'Indépendance, acquise en 1960, n'a pas réellement marqué un tournant. Les transformations sont venues d'ailleurs, de l'évolution des conditions du travail dans un pays qui a connu d'abord l'implantation d'industries minières, proches de l'Adrar et qui ont attiré une part importante de la main d'œuvre esclavagiste et affranchie, puis une forte urbanisation avec un déclin marqué du secteur rural (Bonte 1994b). La double dimension du problème esclavagiste, socio-économique et statutaire, s'inscrit dans une nouvelle donne durant les décennies qui ont suivi l'Indépendance, sans pour autant que les solutions n'apparaissent simples, en un domaine comme en l'autre.

L'évolution politique récente souligne à nouveau la primauté de la dimension statutaire, et la manière dont elle commande la dimension socio-économique. L'ordonnance abolissant l'esclavage, en 1980, précède d'un an la nouvelle ordonnance foncière qui, abolissant l'ensemble des droits traditionnels, permet aux *harâtîn* un accès direct à la terre. Le détournement de cette loi

[1] Du Lieutenant-gouverneur Gaden au chef de bataillon au commandant de l'Adrar, en date du 25 novembre 1918, Archives nationales de Mauritanie. Série Q. Affaires économiques. Dossier 248. Ravitaillement de l'Adrar.

foncière, qui a permis aux investisseurs maures de s'implanter dans la vallée du fleuve Sénégal où les travaux de régulation du cours du fleuve ont modifié les conditions d'exploitation (passage à l'agriculture irriguée) et le régime foncier, ne doit pas faire oublier le contexte politique et symbolique dans lequel elle s'est inscrite.

Ce contexte est dominé par les revendications politiques et statutaires des *harâtîn*, marqué par la naissance d'un mouvement politique autonome, al-Horr, la Liberté, qui souligne la place que les *harâtîn*, qui représentent près de 50% des arabophones de Mauritanie, veulent désormais occuper dans la société maure et dans la vie politique mauritanienne. Si cette revendication politique est claire, prise au sérieux par les partenaires politiques du mouvement — d'autant plus que la Mauritanie s'est engagée dans un processus de démocratisation de sa vie politique où le poids démographique des *harâtîn* prend une dimension nouvelle (Bonte et Guillaume, 1994b) —, les enjeux statutaires ne sont pas pour autant réglés. Les conflits ethniques qui se sont développés depuis 1989 en Mauritanie, opposant essentiellement les Maures et les Halpûlâr de la vallée du fleuve, traumatisés par les transformations sociales et foncières de la vallée, ont fait des *harâtîn* un nouvel enjeu : question de cousinage. Les *harâtîn* sont-ils des *sûdan* que leur négritude et leurs stigmates de servilité feraient basculer du côté du monde africain noir, ou sont-ils des arabophones, « cousins » des Maures, dont ils partagent l'hégémonie politique au sein de l'État mauritanien ?

Les événements récents ont tranché dans le second sens, la négritude invoquée par certains mouvements radicaux ayant tout simplement oublié, comme nous le rappellent les travaux de Meillassoux, que l'esclavage est un phénomène général en Afrique occidentale. La position des *harâtîn* dans la société maure n'est pas pour autant assurée : comment faire des anciens esclaves des « cousins » qui participent des origines arabes revendiquées par la majeure partie de la société maure ?

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***


— ABDALLAH OULD YOUBA OULD KHALIFA, 1991 — « Les aspects économiques et sociaux de l'oued Tijigja - de la fondation du ksar à l'Indépendance (1660-1960) », Thèse d'histoire, Université Paris I.
— BONTE, P., 1975 — Pasteurs et nomades. L'exemple de la Mauritanie, *in* COPANS, J., éd., *Sécheresses et famines au Sahel*, Paris, Maspéro, Tome II: 63-86.
— BONTE, P., 1985a — The constitution of the emirate and the transformations of systems of production in the Adrar (Mauritania), *Bull. Production pastorale et société*, Paris, 16 : 33-53.
— BONTE, P., 1985b — Esquisses d'histoire foncière de l'émirat de l'Adrar, *in* BADUEL, P., éd., *États, territoires et terroirs au Maghreb*, Aix-en-Provence, Éd. du CNRS: 323-346.
— BONTE, P., 1986 — Une agriculture saharienne : les ghrayr de l'Adrar, *Revue de l'Occident musulman et méditerranéen*, 41-42: 379-396.
— BONTE, P., 1990a, L'habitat sédentaire "qsûrien" en Mauritanie saharienne, *in* FRANCFORT, H.P., ed., *Nomades et sédentaires en Asie centrale. Apports de l'archéologie et de l'ethnologie*, Paris, Éditions du CNRS: 57-68.
— BONTE, P., 1990b — L'« ordre » de la tradition. Évolution des hiérarchies statutaires dans la société maure contemporaine, pp. *in* BADUEL, P., éd., Mauritanie entre Arabité et Africanité, *Revue du monde musulman et méditerranéen*, 54: 118-129.
— BONTE, P., 1994a, ed., — *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS.
— BONTE P., CONTE E., HAMÈS C. et ABDEL WEDOUD OULD CHEIKH, 1991 — *Al-Ansab. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
— BONTE, P., et GUILLAUME, H. 1994b — Mauritanie. Un tournant démocratique ?, N° spécial de *Politique africaine*.
— CAILLÉ, R., 1979 (1830) — *Voyages à Tombouctou*, Paris, Maspéro, La Découverte.
— FAIDHERBE, Cap., 1854 — Les Berbères et les Arabes des bords du Sénégal, *Bulletin de la Société de Géographie*, 1: 89-112.
— FAIDHERBE, Gal, 1877 — Le Zenaga des tribus sénégalaises - contribution à l'étude de la langue berbère, *Annales de Géographie*, 738-745.
— MAGE, Lt de vaisseau, 1868 — Voyage dans le Soudan occidental (Sénégambie, Niger) 1863-1866, Le Tour du monde. *Nouveau Journal des Voyages*, XVII: 1-112.
— MARÇAIS, P., 1951 — Note sur le mot hartani, *Bulletin de liaisons sahariennes*, 10-15.
— MEILLASSOUX, C., éd., 1975, — *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspéro.
— MEILLASSOUX, C., 1986 — *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF.
— NICOLAS, F., 1977 — L'origine et la signification du mot Hartani et de ses équivalents, *Notes africaines*, 144: 104-106.
— TYMOWSKI, M., 1978 — Famines et épidémies à Walata et à Tichit au XIXème siècle, *Africana Bulletin*, Varsovie, 27 : 35-63.
— WEBB, J.L.A. JR, 1983 — « Shifting Sands. An economic history of the Mauritanian Sahara », PhD, The John Hopkins University, Baltimore.

# La science pour un empire

## quand l'anthropologie se fait politique (1920-1940).

**Martin Verlet**

Interrogé sur son premier ouvrage, *L'anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Claude Meillassoux se plaisait à souligner qu'à aucun moment il n'avait songé à en faire le point de départ d'une quelconque école de pensée. La référence à l'anthropologie économique en l'occurrence fut, expliquait-il, purement occasionnelle. Celle-ci lui paraissait recouvrir assez exactement le champ particulier couvert par son travail de terrain. Toutefois, le livre, publié en 1964, après l'article de 1960 dans les *Cahiers d'études africaines* sur les économies d'autosubsistance, fut largement reconnu comme un acte fondateur. Nombreux furent ceux qui ressentirent que quelque chose de nouveau apparaissait à l'horizon de l'anthropologie, et plus particulièrement des études africaines.

Modestie ou malice mise à part, ce n'est peut-être pas sans raisons d'ailleurs que Claude Meillassoux se risque à se dénier tout rôle fondateur de ce courant particulier qui devait se faire rapidement connaître en tant que « l'anthropologie économique ». L'expression est quelque peu inadéquate et restrictive. En effet, s'il lança un programme ambitieux d'analyse des systèmes économiques africains et porta son attention sur les échanges à longue distance, le regard de Claude déborda largement le champ des rapports économiques au sens classique du terme, pour se porter sur les problèmes de la reproduction sociale, des communautés domestiques dans les sociétés segmentaires, de la parenté et de l'alliance, des classes sociales, des agencements politiques, pour jeter un regard critique sur les catégories utilisées, non seulement par les anthropologues, mais par les économistes, les démographes, les politologues, les sociologues. Nos collègues britanniques ne

s'y trompèrent pas qui, au terme d'anthropologie économique, préférèrent celui de « French Marxist anthropology » (*Critique of Anthropology*, 1979).

En outre, l'anthropologie économique fut loin de représenter un groupe homogène, un ensemble unifié (Clammer, 1978). Elle fut traversée par des débats, parfois même divisée par des controverses (Godelier, 1974). Elle ira en se différenciant (Kahn, Llobera, 1979). Sous l'influence de la relecture althussérienne de Marx au début des années 60, une tendance structuraliste s'affirma. Ultérieurement, la récupération par les économistes de l'anthropologie économique conduira à l'abandon de certaines de ses prémisses théoriques. Il n'en reste pas moins que, dans le contexte intellectuel du début des années soixante, où l'anthropologie avait pour référents principaux, internationalement les théories fonctionnalistes, en France l'anthropologie structurale, l'avènement soudain de l'anthropologie économique représenta un remarquable renouvellement. Si ce ne fut pas une *école* au sens strict du terme, ce fut un stimulant lieu de convergences et de confrontations, un chantier théorique singulièrement fécond. Or, de ce spectaculaire renouvellement, Claude Meillassoux, ne lui en déplaise, fut indéniablement la figure pionnière.

La fulgurante ascension de l'anthropologie économique contraste avec la difficile et plus timide relance, vers la même époque, de l'anthropologie politique. En 1967, Balandier publie son livre *Anthropologie politique* (Balandier, 1967). Simultanément paraissent d'autres travaux de synthèse (Swartz, Turner, Tuden, 1966 ; Cohen, Middleton, 1966). Or l'écho sera plus faible. Le renouvellement théorique et méthodologique se révélera de moindre ampleur. Les paradigmes fonctionnalistes restent prédominants. Le problème de la genèse de l'État continue de hanter l'anthropologie. Le regard se focalise aussi largement, en l'isolant, sur le registre des représentations du pouvoir, de ses rites, de ses symboles. A la naissance spectaculaire de l'anthropologie s'oppose ainsi, par contraste, la renaissance plus discrète, plus lente, de l'anthropologie politique.

C'est ce contraste, cette discordance des deux trajectoires qui sera le point de départ de nos interrogations. On peut tenter de l'expliquer par les choix thématiques, problématiques, voire les angles morts de l'anthropologie économique elle-même. Encore conviendrait-il de rappeler, en passant, que celle-ci ne s'est nullement désintéressée des phénomènes politiques. Un second type d'explications nous renvoie au paysage intellectuel et idéologique des années 60. Une troisième piste consisterait à s'interroger sur

l'évolution de l'anthropologie politique. C'est cette piste que nous emprunterons ici, réservant à notre conclusion de plus brèves considérations sur les deux premiers aspects.

L'anthropologie politique naquit comme un surgeon spécialisé de l'anthropologie sociale britannique dans l'entre-deux-guerres. C'est sur cette séquence formative, qui court des années 1920 à 1940, que nous concentrerons plus fortement notre attention. 1920 : au lendemain de la Seconde guerre mondiale, le colonialisme se fait gestionnaire ; l'Empire s'ouvre à la science ; Malinowski commence à s'imposer comme le fondateur de l'anthropologie sociale britannique ; à partir de sa chaire de la London School of Economics (LSE), dont il deviendra le titulaire en 1927, il se posera en chef de file d'une école d'anthropologues, ses disciples devenant, sur des terrains africains, les pionniers de l'anthropologie politique. 1940 : cette date est celle de la publication de *African Political Systems* (Evans-Pritchard, Fortes, 1940) qui représente l'acte de naissance officiel de l'anthropologie politique.

La naissance de l'anthropologie politique fut cependant placée sous un signe ambigu. Pour se constituer, pour se faire reconnaître, l'anthropologie sociale passe un pacte avec le pouvoir colonial. Elle se met au service de l'Empire. D'un côté, l'anthropologie sociale se dégage en tant que discipline et pratique scientifiques, elle se professionnalise, s'institutionnalise. Malinowski et son école fonctionnaliste se taillent un empire face aux autres courants qui avaient marqué la discipline (évolutionnisme, diffusionnisme, historicisme, anthropologie spéculative). De l'autre, l'anthropologue se pose en auxiliaire, en supplétif, en conseiller de l'Empire. L'anthropologie se fait pratique, appliquée.

Cet accommodement avec le pouvoir colonial, ce pacte impérial, cette instrumentalisation de l'anthropologie semblent être le prix consenti, par l'anthropologue, pour accéder à des terrains, par la discipline, pour se gagner un statut, par Malinowski, pour se constituer un empire scientifique. Ce qu'elle perdait en scientificité, l'anthropologie escomptait le récupérer en puissance. Ce moment ambivalent, paradoxal, jette une lumière particulièrement crue sur deux questions essentielles : celle des relations de l'anthropologie et du politique en tant qu'objet scientifique ; celle des rapports de l'anthropologue avec le politique en tant que détenteur d'un pouvoir (Verlet, 1994). Ce troc initial, science contre empire, ne fut-il pas aussi un leurre et une tare ? En se faisant politique, en s'associant à l'Empire, en se posant en médiateur entre le colonisé et le colonisateur, en se voulant l'inspirateur et l'expert d'un impérialisme éclairé, l'anthropologue ne contrariait-il pas le dévelop-

pement de sa discipline en tant que science ? Se faisant politique, au sens pratique du terme, l'anthropologie sociale malinowskienne ne retardait-elle pas l'autonomisation de l'anthropologie politique ? Elle en créait les prémisses, tout en ajournant son essor. M'interrogeant sur la renaissance retardée de l'anthropologie politique, c'est sa première naissance, avortée, que j'évoquerai.

**L'anthropologue du gouverneur.**

Curieusement, cette plongée dans la phase de genèse de l'anthropologie politique nous imposera un premier détour, par la Gold Coast coloniale des années 1920. Par ordre d'entrée en scène, Robert Sutherland Rattray (1881-1938) sera donc le premier.

En mars 1987, je travaillais longuement dans les archives de Tamale (Ghana National Archives, Tamale), dans la Région Nord du Ghana. Le rapprochement fortuit de deux liasses de documents attira mon attention. Toutes deux dataient de l'année 1928. La première contenait les comptes-rendus détaillés des réunions qui assemblaient périodiquement, autour du Regional Commissioner et de ses deux Provincial Commissioners, l'ensemble des Districts Commissioners (D.C.'s) des Territoires du Nord (Northern Territories ou N.T.'s) de la Gold Coast (Gna Tamale, 1928). Il s'agissait donc de ces usuelles conférences où tous ceux qui participaient au dispositif politique colonial échangeaient leurs informations et appréciaient les évolutions de la situation générale dans les N.T.'s. Or, loin de ressortir à la simple routine administrative, les débats, cette année-là, traduisaient une véritable révolte des officiers politiques. L'année précédente, ils avaient reçu du Gouverneur de la Gold Coast l'injonction de mettre en place au plus vite un système d'administration indirecte. Or, ils rechignaient. Il ne s'agissait pas d'un mouvement d'humeur passager, mais d'une véritable fronde, ayant à sa tête le Commissaire de Région lui-même. Elle devait couver sourdement durant plusieurs années.

La seconde liasse concernait les conditions du départ à la retraite du Capitaine Rattray. Dossier anodin, de simple liquidation de droits à une pension, à première vue. En fait, la liasse contenait des lettres de Rattray, de Newlands, le Secrétaire aux affaires indigènes de la Gold Coast, de Lord Lugard, de Malinowski. Un véritable débat était engagé sur le destin de l'anthropologie dans l'Empire. Qui devait remplacer Rattray ? Un anthropologue professionnel, spécialisé ? Ou bien des administrateurs coloniaux, après un bref stage de formation ? Les propositions de Rattray, l'ancien « anthropologue du Gouverneur », étaient claires : un

anthropologue formé, professionnel, indépendant du dispositif politique colonial. Claires aussi, celles de Malinowski, transmises par l'intermédiaire de Lugard : des D.C.'s sélectionnés qu'il se proposait d'initier à l'anthropologie par un stage accéléré de spécialisation, organisé dans le cadre de son Département d'anthropologie sociale à la London School of Economics (Malinowski, 1929). Les documents recueillis par ailleurs, au Ghana National Archives de Kumasi, au Public Record Office de Qew, dans les archives de la LSE, à la Rhodes House Library d'Oxford ne firent que confirmer les termes d'un débat qui commandait en arrière-plan le devenir de l'anthropologie politique. Ce chassé-croisé entre l'anthropologue colonial qui prend le parti de la science et de l'autonomie de l'anthropologie, et le scientifique qui choisit le dispositif du pouvoir impérial et plaide pour l'anthropologie coloniale, a de quoi surprendre. Cette surprise s'ajoutera à nos interrogations initiales.

Les deux liasses des archives de Tamale s'inscrivaient sur deux registres distincts : une réforme administrative, un départ à la retraite. Il m'apparut aussitôt qu'elles posaient les mêmes questions : celles de l'intelligence du politique en même temps que de son invention. Rattray, après avoir travaillé dans l'Ashanti, n'enquêtait-il pas alors sur les agencements sociaux et politiques dans le Nord de la Gold Coast ? Soucieux de se découvrir des assises locales et de fabriquer du politique, la puissance coloniale n'avait-elle pas besoin du renfort de l'historien, du linguiste, de l'anthropologue, et plus généralement du scientifique ?

Mais qui était exactement John Sutherland Rattray ? Atypique, excentrique, le personnage est foncièrement un marginal. Il reste énigmatique, presque mystérieux. Un auteur, N.P.F. Machin, avait tenté d'esquisser un portrait de Rattray en retraçant ses trajectoires biographiques. Mais l'ouvrage ne fut pas publié. Force est donc de s'appuyer sur des sources éparses pour déchiffrer cette énigme (Smith, 1938). Écossais, il est né en Inde en 1881. Son grand père et son père avaient fait partie du très prestigieux Indian Civil Service, ce qui aurait pu légitimer son choix d'une carrière coloniale. Il poursuit ses études secondaires en Grande Bretagne dans un collège (Stirling High School). Adolescent, il s'engage pour la guerre des Boers. Il y participera aux opérations comme éclaireur, et s'y distinguera. De 1902 à 1907, il appartient à la African Lakes Corporation, dans ce qui était alors le Nyassaland. Il s'y familiarisera avec la langue Chinyanja. Son intérêt pour les langues ne se démentira pas. Il publiera d'ailleurs un premier ouvrage en 1907, *Chinyanja Folklore and Customs*.

Cette même année 1907, il est recruté par le Service des Douanes de la Gold Coast. C'est donc par la petite porte qu'il entrera dans l'administration coloniale. Basé à Yeji, il patrouille sur la Volta. Il en profite pour apprendre le Hausa et le Twi. Par la suite paraîtront, sur la base de ses recherches de terrain, les deux volumes qui composent *Hausa Folklore and Customs* (1913). En 1916, seront publiés les *Ashanti Proverbs*. En 1909, Rattray s'inscrit à Exeter College, Oxford. Il entend suivre l'enseignement d'anthropologie professé par Robert Marett.

S'inscrivant dans la tradition de Tylor et de Frazer, Marett considère l'anthropologie comme un prolongement de l'éthique, de la philosophie et des lettres classiques (Marett, 1937). Ses cours mêlent le folklore, l'ethnographie, les humanités, l'histoire et l'anthropologie spéculatives. En 1910, Rattray sera le seul étudiant d'Exeter College à suivre cette formation. Préfaçant l'ouvrage de Rattray sur le folklore Hausa, Marett insistera sur les remarquables qualité de linguiste et d'observateur de terrain déployées par celui-ci, ajoutant : « le théoricien de l'anthropologie, professeur confirmé de l'une de nos grandes universités, qui consacre sa vie à l'étude des coutumes et des croyances primitives, se fonde inévitablement sur les travailleurs de terrain » (Rattray, 1913). En 1911, Rattray obtient son diplôme en anthropologie. Il maintiendra par la suite d'étroites relations avec l'école d'anthropologie d'Oxford, avec Marett, son tuteur, avec Seligman aussi.

1911, c'est aussi l'année où Rattray est versé dans le service politique. Il devient Assistant District Commissioner à Ejura, en pays Ashanti. En 1915, il deviendra D.C. à part entière. La guerre devait révéler certains traits de la personnalité si complexe de Rattray. Il multipliera les démarches pour être enrôlé dans l'armée et participer aux opérations en Europe. En vain. Lorsqu'il apprend à piloter dans un aéro-club en 1915, c'est avec l'idée de rejoindre l'aviation. Il participera toutefois à la campagne du Togo. Il y sera affecté à la fois comme officier de renseignement et comme administrateur. Ce goût du renseignement ne le quittera pas. De cette campagne, il conservera le titre de Capitaine que, non sans gloriole, il attachera désormais à son nom. Sa curiosité ethnographique et linguistique ne se relâche d'ailleurs pas. Après avoir porté ses regards sur la culture ewe, il s'intéresse à la langue mole. Il publiera bientôt un ouvrage intitulé *An Elementary Mole Grammar*. Dans le même temps, Rattray a entrepris des études de droit. Il sera inscrit en 1917 au barreau londonien en tant que Barrister in Law. Une fois la guerre terminée, se pose la question de l'affectation de Rattray dans le cadre du Service politique de la

Gold Coast. Excellent linguiste, infatigable ethnographe, Rattray est un piètre administrateur. Ses relations avec la haute hiérarchie coloniale sont le plus souvent détestables. Il irrite du fait de sa vanité, de son savoir, de sa brillance, de son extravagance. Une solution de compromis est trouvée. Tout en continuant d'appartenir au service politique, Rattray sera détaché et exercera la fonction particulière de Governor's Anthropologist. En 1921, sera créé un Département d'anthropologie dont il est le responsable.

Le Nigéria avait ouvert la voie à l'utilisation de l'anthropologie à des fins administratives (Jones, 1974). La Gold Coast emprunte un peu plus tardivement cette voie (Robertson, 1975). Rattray sera affecté dans la région ashanti. Sous l'impulsion de Charles Harper, le Commissaire Régional, le pouvoir colonial a pour dessein la restauration de la royauté ashanti. Il lui faut donc réinventer du politique. Sous la protection bienveillante de Harper, Rattray participera à cette œuvre. Nous ne nous attarderons pas sur l'activité de Rattray en Asante. Cet épisode est bien connu (Von Laue, 1976). Non sans légèreté, on a pu reprocher à Rattray de ne pas avoir fait œuvre d'historien (Mc Caskie, 1983). Mais tel n'était pas son projet. Il collectait avec ardeur des informations au quotidien et des documents ethnographiques sur une culture et sur un monde dont il pressentait qu'il était appelé à disparaître. En outre, Rattray eut, dès le départ, l'intuition que le pouvoir en Asante était celui d'une royauté sacrée. On est surtout impressionné par l'ampleur de son travail. Pourtant, les moyens du Département d'anthropologie sont dérisoires. Le Département s'identifie à sa personne et à son travail, puisqu'il en est le seul chercheur.

Les deux dernières années de sa carrière coloniale, Rattray les passera dans les Northern Territories de la Gold Coast. Parti avec l'idée qu'il retrouverait dans le nord du Ghana le modèle politique akan, il corrigera rapidement son erreur. De ses enquêtes, Rattray tirera un ouvrage monumental, *The Tribes of the Ashanti Hinterland* (Rattray, 1932). Le travail n'est pas sans lacunes. Il est fondé sur les connaissances d'un nombre limité d'informateurs. Mais il est intéressant à un double point de vue. D'une part, Rattray entrevoit la complexité, la spécificité des structures politiques qu'il observe ; celles-ci ne sont pas fondées sur des souverainetés territoriales s'exerçant à large échelle, mais sur le lien sacré qu'entretient chaque communauté villageoise avec la terre. Une telle vision allait totalement à l'encontre du projet colonial qui, par une politique d'amalgame, tentait de fabriquer de vastes royaumes. D'autre part, Rattray se livre à une impitoyable critique de l'usage que fait l'administration coloniale de l'anthropologie.

L'administrateur tente d'inventer de l'histoire et du politique en pratiquant une sorte d'anthropologie superficielle et foraine. Il avalise les récits donnant une légitimité politique à ceux à qui il entend donner de l'autorité. Il en résulte que la plupart des chefs reconnus par le pouvoir colonial sont de pures créations. A cette anthropologie utilitaire et spontanée, Rattray oppose la démarche de l'anthropologie scientifique qui se fonde sur la collecte de l'information auprès de l'homme ordinaire et multiplie les observations sans idées préconçues. Depuis longtemps, Rattray montrait son dédain pour l'ethnographie spontanée des administrateurs coloniaux. Réciproquement, l'administration coloniale des Northern Territories ignorera superbement l'activité scientifique de Rattray.

Le malaise qui se manifeste à l'époque dans l'administration coloniale des N.T.'s traduit, avec un certain retard, la révision à laquelle fut conduit l'Empire à la sortie de la Première guerre mondiale. La crise de la domination impériale en Inde eut un effet d'alarme. Il s'agissait désormais de raffiner les dispositifs de contrôle politique, de les enraciner localement. En second lieu, le colonialisme sort de sa phase conquérante pour entrer dans une ère gestionnaire. L'exploitation des ressources et des hommes doit se faire rationnelle, systématique, scientifique. Enfin, la Grande Bretagne est sortie affaiblie de la guerre. Chaque colonie est tenue de s'autofinancer. L'administration, si elle déploie à l'extérieur l'image du faste, qui figure la supériorité du pouvoir impérial, vit au quotidien une économie de pénurie : manque de personnel, manque de ressources publiques (Phillips, 1989). Le système de l'*indirect rule,* dans ce contexte, en même temps qu'il est une tentative de parer aux effets des mutations politiques et sociales rapides, répond à une nécessité d'économie des moyens. L'ouvrage de Lugard, *Dual Mandate*, devient la vulgate de l'administration coloniale (Lugard, 1922), et la politique d'« amalgamation », au Nigéria, la référence cardinale (Kirk-Greene, 1965).

En Gold Coast, le tournant est pris avec l'arrivée, en 1919, d'un Gouverneur technicien et réformateur, Guggisberg (Wraith, 1967). La sommation tardive faite à l'administration coloniale des Northern Territories, qui, jusqu'alors, vivait à part et perpétuait les structures militaires de la conquête, n'était donc qu'un appel à se couler dans ce moule de formes de domination renouvelées. Il leur fallait, après avoir détruit les structurations politiques visibles, en réinventer de nouvelles. Ce travail de classification, de regroupement, de hiérarchisation, d'« amalgamation » des populations n'avait d'autre finalité que d'inventer des souverainetés locales,

des chefferies et des ethnies qui s'emboîtent dans le dispositif colonial, de contrôle des territoires et des hommes. Dans une telle optique, n'est chef que celui qui est désigné comme tel par la puissance coloniale. Consacrée, l'autorité locale se doit de manifester symboliquement son existence et d'établir les instruments d'exercice de sa surveillance. Cela signifie : un palais, des gardes, un tribunal, une prison, un budget, tiré le plus souvent de l'activité judiciaire, sous la forme d'amendes.

Mais cette invention du politique passe, pour être légitimée, par une invention de l'histoire, de la tradition, par une manipulation des généalogies et des identités (Hobsbawm, 1983). D'où l'anthropologie spontanée, foraine, de place publique de l'administrateur colonial. Mais, alors que l'Empire se saisit de la science, que l'anthropologie se fait scientifique, s'en remettre au savoir-faire de l'administrateur est-il la meilleure solution ? C'est cette question que pose très précisément le débat soulevé par le départ à la retraite du Capitaine Rattray.

Les termes du débat sont tranchés. Il y a d'abord les propositions de Rattray lui-même. Celles-ci sont fort nettes : « Voici très franchement mon opinion sur cette question : a/ J'estime que ce serait une régression de nommer pour me succéder quelqu'un de non qualifié, ou quelqu'un qui soit affecté à temps partiel ou de façon non permanente. En fait, je recommanderais que la recherche anthropologique accède au statut d'un Département. Vous n'êtes pas sans savoir que je suis formellement un officier politique chargé de ce travail, et non un chef de Département au vrai sens du terme. b/ Je tiens pour un critère essentiel de la qualification de mon successeur qu'il soit détenteur d'un diplôme en anthropologie. c/ Je suggère que mon successeur poursuive les recherches dans les Northern Territories » (Rattray, 1929).

La position du Gouverneur de la Gold Coast est d'une égale netteté. Elle est inspirée par H.S. Newlands qui depuis longtemps voue une haine tenace à l'encontre de Rattray. La poursuite de la recherche anthropologique n'est pas mise en cause. En revanche, la proposition va dans le sens de la suppression du Département de l'anthropologie et de l'assimilation de celle-ci à la routine administrative : « La recherche anthropologique en Gold Coast doit devenir une part essentielle du travail quotidien des officiers politiques. Les travaux les plus utiles et les plus directement applicables ont été jusqu'à présent dans la Colonie réalisés par des officiers politiques qui s'intéressent aux coutumes et aux institutions locales, qui témoignent de sympathie pour les manières de voir des Africains. Ce qui a conduit à des exemples de travail collectif aussi

important que la Native Administration Ordinance ». Appel est donc fait à une autorité supérieure, en l'occurrence Lord Lugard.

A travers l'African International Institute, Lugard donne rapidement son verdict. Selon lui, l'expérience du Nigéria montrerait que l'anthropologie menée au quotidien par les officiers politiques répondrait mieux aux besoins pratiques de l'administration. Aux cours organisés par l'Anthropological Institute d'Oxford, il suggère de préférer la formation que pourrait donner la London School of Economics. Malinowski ne se fait d'ailleurs pas attendre puisqu'il propose ses services sous la forme d'un stage de formation, qui répondrait exactement aux sollicitations et aux impératifs pratiques de l'administration coloniale.

Comment expliquer ce chassé-croisé entre l'administrateur colonial devenu anthropologue, et le scientifique se faisant politique ? Pour tenter de comprendre cette fort curieuse inversion des rôles, il nous faut quitter la Gold Coast, et nous rendre à Londres, capitale de l'Empire. Partons donc à la rencontre de Malinowski.

**L'empereur de l'anthropologie.**

Tout a été dit sur Malinowski (1884-1942). Ses plus fidèles disciples, comme Audrey Richards ou Phyllis Kaberry, ont chanté ses louanges. Des continuateurs dissidents, comme Max Gluckman ou Edmund Leach, ont critiqué ses insuffisances. Et puis, il y a la cohorte des détracteurs qu'inquiète la personnalité trouble de ce personnage hors du commun. Loin de nous l'idée de proposer une évaluation critique de son œuvre et de son apport. Cela fut fait par d'autres dans le passé (Firth, 1957). Si Malinowski entre ici en scène, n'est-ce pas d'abord pour répondre à la question centrale que nous posons : pourquoi l'anthropologie politique a-t-elle fait le choix politique, délibéré de l'Empire ? Pourquoi l'anthropologue s'est-il posé, à l'initiative de Malinowski, en expert, en ingénieur social de la domination coloniale ?

1922 marque un tournant dans la carrière de Malinowski. Son ouvrage *Argonauts of the Western Pacific*, qui sort à cette date, lui vaut une notoriété scientifique instantanée. Et c'est en 1922 qu'il se voit chargé d'un enseignement permanent dans le Département d'anthropologie sociale, nouvellement créé à la London School of Economics que dirige C.G. Seligman. Malinowski est loin d'être un inconnu. Ayant obtenu son Ph.D. à l'Université de Cracovie, arrivé à Londres, il se place dans le sillage de Frazer. Il voit dans Seligman, qui l'oriente vers ses premiers terrains, un guide. Il publie son mémoire sur la famille chez les aborigènes australiens

(Malinowski, 1913). Post Graduate Student à la L.S.E., il y donnera des cours. Il effectue une mission en Nouvelle Guinée, parmi les populations de Mailu. Mais il est surtout auréolé par une expérience de terrain de près de deux années dans l'archipel des Trobiands, en deux séquences d'un an (1915-1916, 1916-1918) séparées par un intervalle. Le Malinowski de 1922 a une autre stature que celui de 1913. Et d'autres ambitions. Il est décidé à jouer de tous ses atouts, à se trouver des points d'appui pour se tailler un empire dans l'anthropologie.

Le premier atout de Malinowski est sa pratique de terrain. Certes, il n'est pas le premier anthropologue à en avoir fait : Boas, Seligman, Westermack l'ont précédé à cet égard. Mais Malinowski raffine les méthodes et techniques d'enquête (Kaberry, 1957). Il témoigne d'un indéniable don d'observation, notant les détails les plus insignifiants en apparence de la vie quotidienne, percevant le décalage qui existe entre les rites et le comportement concret des acteurs. Incontestablement, il institue une nouvelle relation entre l'anthropologue et le terrain. Il pressent que le terrain n'est pas simplement un lieu de collecte d'observations empiriques, mais un chantier d'élaboration problématique et théorique. Cela le conduira à porter une attention toute particulière à ce mode d'échange institutionnalisé et ritualisé qu'est le Kula. Devenu chef d'école, Malinowski codifiera, systématisera, idéalisera aussi son expérience de terrain. Il exigera de l'anthropologue une présence de deux années au minimum dans un milieu, et, fort justement, la maîtrise des langues locales. Ce qui nous intéresse ici est qu'il utilisera cette expérience de terrain dans sa tentative de faire de la LSE le pôle principal de l'anthropologie en Grande Bretagne. Aux Universités de Cambridge, d'Oxford, à l'University College de Londres, qui se signalent par le fait qu'aucun de leurs enseignants n'ont acquis une pratique du terrain, il opposera l'exemple du Département d'anthropologie sociale de la London School où deux d'entre eux au moins, Seligman et lui-même, ont de ce point de vue une longue expérience (Malinowski, 1926).

Un second atout dont peut jouer Malinowski consiste en ses remarquables qualités d'écrivain. On sait la fascination qu'exerçait sur lui Joseph Conrad, son compatriote. *Les Argonautes*, ou *Les Jardins de corail* sont de remarquables œuvres littéraires. Cela contribuera considérablement à sa célébrité, à son aura.

Plus importantes sont les positions qu'il établit à la London School of Economics. Malinowski est reconnu comme un excellent enseignant. Son séminaire de recherche est un haut lieu intellectuel. Ne peuvent y participer que ceux qui y sont admis par le

maître. En 1927, lors du départ à la retraite de Seligman, il deviendra le titulaire de la chaire d'anthropologie sociale de LSE. Il en fera le creuset où il forgera son école. Il tente d'insuffler à ses élèves un véritable esprit de corps. Des chercheurs remarquables passèrent par ce séminaire de Malinowski et en furent profondément marqués : S.F. Nadel, Meyer Fortes, Audrey Richards, Monica Wilson, Lucy Mair, Phyllis Kaberry, Max Gluckman, bien d'autres. Piètre théoricien, « empiriste obsessionnel », Malinowski est néanmoins un « théoricien fanatique » (Leach, 1957).

C'est pourtant avec le tranchant de sa théorie fonctionnaliste qu'il s'attaquera aux autres courants (évolutionnisme, diffusionnisme, culturalisme, historicisme) qui avaient dominé l'anthropologie. Intolérant, il ignorera totalement Radcliffe Brown, dont la conception du fonctionnalisme ne correspondait pas à la sienne. Il préconise une anthropologie du contemporain, du changement social, mais sans en préciser les outils théoriques. Il n'a guère de claire notion de ce qu'est la dimension historique, et la récuse (Gluckman, 1949). Son incompréhension sera totale face aux débats qui traversaient l'anthropologie américaine, lorsqu'il séjournera pour la première fois aux États Unis. Avec le temps, sa vision théorique ne fera que s'appauvrir (Malinowski, 1944). Il n'en reste pas moins que c'est en se posant en théoricien intransigeant que Malinowski s'efforcera de bâtir son empire.

Essentiels dans sa stratégie impériale furent ses liens avec l'Institut International Africain. Présidé par Lord Lugard, l'IAI était un point de rencontre entre les administrateurs coloniaux, les missionnaires, les linguistes, les anthropologues (Smith, 1957). Sa vocation était internationale. Toutefois, sous l'influence plus particulièrement de Hans Vischer et de J.H. Oldham, ce fut, pour l'Empire britannique, un point de rencontre entre la science et le pouvoir colonial (Richards, 1977). Malinowski sut s'y faire reconnaître comme le tenant de l'anthropologie dont les vues coïncidaient le plus exactement aux besoins de l'administration coloniale. C'est par l'intermédiaire d'Oldham que Malinowski put obtenir du Phelps Stokes Fund, puis de la Rockefeller Foundation, des bourses pour la conduite d'un programme de recherche (Lugard, 1939). Malinowski considérait l'Afrique comme le plus important laboratoire de recherche pour l'anthropologie (Rosetti, 1985). Encore importait-il d'aménager l'accès au terrain. Avec les crédits du Phelps Stokes Fund, puis de la Rockefeller Foundation, gérés par l'IAI, la condition financière semblait remplie. Encore fallait-il obtenir le bon vouloir, cas par cas, des autorités coloniales. C'est largement à partir de ses rapports avec Lord Lugard, Vischer,

Oldham, et de sa cooptation par l'Institut International Africain, que Malinowski élabora sa conception de l'anthropologie pratique, appliquée (Malinowski, 1930). Celle-ci devait s'employer à une sorte de rationalisation de l'administration coloniale. Elle devait contribuer à l'avènement d'une administration scientifique (Richards, 1944).

A travers l'IAI, l'anthropologie entrait en contact avec le Colonial Office. Dès lors, l'épisode Rattray pouvait paraître négligeable puisqu'il avait tout bonnement assuré à la LSE une position éminente en matière de formation des administrateurs coloniaux et avait mis fin au monopole qu'exerçait précédemment l'Université d'Oxford (London School of Economics, 1936). Pourtant, il avait permis à Malinowski de préciser sa pensée en ce qui concernait les services que l'anthropologie fonctionnaliste pouvait rendre au pouvoir colonial. Dès lors que les crédits américains permettaient à l'anthropologie sociale, et plus particulièrement à Malinowski, d'envoyer des chercheurs sur le terrain pour de longues périodes de temps, l'opposition entre l'anthropologue professionnel et le D.C. formé à l'anthropologie devenait futile aux yeux de Malinowski. Elle n'avait eu d'importance que lorsqu'il s'agissait pour lui de faire pièce à la tradition anthropologique d'Oxford, à laquelle Rattray était attaché, et de prendre plus fermement pied au cœur de l'Empire.

La démarche de Malinowski ne peut cependant se résumer à une froide stratégie de prise de pouvoir scientifique. Ses motivations semblent plus complexes. Sa volonté de faire reconnaître l'anthropologie comme une discipline à part entière, de l'institutionnaliser, de la professionnaliser ne font aucun doute. De même, le souci d'aménager aux anthropologues professionnels un accès au terrain, c'est-à-dire de leur obtenir, de l'administration coloniale, des permis de recherche, pèse sur ses choix. En outre, Malinowski, à l'instar de la plupart des chercheurs qui travaillent avec lui, est pris à l'intérieur de l'idéologie impériale (Malinowski, 1938). Lui et ses disciples en condamnent les excès, ils n'en récusent pas les principes. L'*indirect rule* leur apparaît comme un moindre mal. Leur désir est de freiner les évolutions. En outre, ils se proposent d'être les médiateurs, les intercesseurs entre le pouvoir colonial et les sociétés colonisées (*Anthropological Forum,* 1977). Le caractère abrupt, conflictuel du rapport colonial est hors de leur imagination. Il n'en reste pas moins que Malinowski est aussi animé par une puissante ambition : devenir l'empereur de l'anthropologie et se faire sacrer comme tel. Une

élève de Malinowski, Hilda Kuper, a pu mettre l'accent sur l'intolérance, voire la « cruauté » de Malinowski par rapport à certains de ses collègues (Kuper, 1978).

Les rapports de Malinowski et de Radcliffe Brown sont à cet égard révélateurs. Ce dernier a fait sa carrière d'anthropologue de terrain hors de la mouvance de Malinowski et de son école. Ses travaux sont d'une remarquable qualité. Il a occupé des chaires d'anthropologie dans divers pays, Afrique du Sud, Australie, Canada, États Unis. Il est un théoricien reconnu du fonctionnalisme. Or, lorsqu'il postulera, en 1935, pour un poste universitaire en Grande Bretagne, Malinowski le poursuivra de sa vindicte et tentera par tous les moyens de lui barrer la route. Lisons à ce sujet ce qu'en pense Marcel Mauss, alors Professeur au Collège de France : « Je sais le despotisme de Malinowski. La faiblesse de la Rockefeller vis-à-vis de lui est probablement la cause de son succès. La faiblesse due à l'âge et à l'élégance des autres anglais, ceux de Londres aussi bien que ceux de Cambridge et d'Oxford, lui laissent le champ libre en Angleterre ; mais soyez-en bien sûr, même les jeunes qu'il protège savent le juger. Ce sont des royautés qui ne durent pas. Son gros ouvrage sur la Magie sera sûrement une très bonne exposition des faits. C'est là qu'il excelle. Et les subventions de la Rockefeller à toute une armée de nègres qu'il a eu à sa disposition lui permettent certainement d'en faire quelque chose de très complet. Seulement, à côté de cela, il y aura une théorie très pauvre de la nature magique de cette chose essentielle. Enfin il va faire un grand livre sur sa théorie fonctionnelle de la société et de l'organisation familiale. Ici, sa faiblesse théorique et son manque total d'érudition se feront encore mieux sentir » (Mauss, 1935).

De cette communauté d'intérêts, de collaboration qu'entend instituer Malinowski avec l'Empire, nous avons entendu le point de vue de l'anthropologue. Mais qu'en est-il de l'administrateur colonial ? Quelle est sa vision ? Pour en savoir plus long à ce sujet, il nous faudra quitter les locaux de la London School of Economics pour nous rendre à Whitehall, au siège du Colonial Office. Frappons à la porte d'un obscur bureau, celui du recrutement. Prenons le temps de nous entretenir un moment avec celui qui sera notre troisième personnage par ordre d'entrée en scène : R. Furse (1887-1973).

**Anthropologie impériale : les affinités électives.**

Qui est Ralph Furse ? Cet homme discret est en fait un homme influent, puissant. Il est le principal, et à peu près le seul, agent recruteur de l'Empire. Il fut responsable du bureau de recrutement du Colonial Office pendant près de 35 ans. En fait, l'administration coloniale possédait trois filières distinctes : celle de l'Indian Civil Service, celle du Sudan Civil, celle enfin du Colonial Civil Service. Si le prestige des deux premiers corps est plus grand, le troisième, celui de l'administration coloniale, au sens strict du terme, est le plus nombreux. Il correspond à près de 30 territoires et ne constitue pas un corps unifié (Heussler, 1963). En outre, à partir de 1920, au recrutement d'officiers politiques s'ajoutera la sélection (qui prend une importance grandissante) de spécialistes pour les divers services techniques.

Le bureau du recrutement traitera, en 1919, 43 180 candidatures, en 1920, 45 021. Au départ, Furse travaille seul. Puis, il aura pour adjoints le Capitaine Newbolt, son beau-frère, et le Capitaine Irby. En 1927, alors que le nombre de dossiers grandit, travailleront dans les trois bureaux du service du recrutement, qui communiquent entre eux, outre Furse, 5 assistants et 9 secrétaires. L'atmosphère est quelque peu délirante. Dans une sotie intitulée « Monsieur X. », Furse tournera quelque peu en dérision ce climat, fait d'improvisation, de désordre et de hâte, en mettant en scène une journée fictive, mais ordinaire dans le bureau de ce service (Furse, 1929).

Dans un livre de mémoires qu'il rédigea au lendemain de son départ à la retraite, Furse relatera les différentes étapes de son expérience de recruteur et ses méthodes de sélection (Furse, 1962). Sa trajectoire fut relativement limpide : après avoir fait ses études secondaires à Eton, il sera étudiant à Oxford en lettres classiques, à Baillol College. Au sortir de l'Université, il entrera au Colonial Office, en tant qu'Assistant Private Secretary chargé du recrutement. Il participera, dans un régiment de cavalerie, aux combats de la Première guerre mondiale, en France et en Italie, et s'y distinguera. En février 1919, il rejoint le Colonial Office avec le titre de Private Secretary chargé du recrutement. Il assumera cette fonction jusqu'à son départ à la retraite, en 1949. Fasciné par l'Empire, il est foncièrement un conservateur, un nostalgique de l'ère pré-victorienne. C'est sa propre trajectoire, son univers mental qu'il s'efforcera d'imprimer dans le corps des officiers politiques.

« Aucuparius » est le titre que Furse donnera à ses mémoires. Aucuparius, explique-t-il, était, à Rome, la divinité des dénicheurs. Et n'avait-il pas été le dénicheur des agents de l'Empire ? L'expression révèle surtout un système très particulier de recrutement. En 1931, une commission d'enquête parlementaire, la Warren Fischer Commission, s'inquiétera de procédures qui ressortissaient fondamentalement au patronage et à la cooptation. Furse batailla pour conserver le système qu'il avait établi. Son bouleversement, selon lui, risquerait de menacer ce qu'il appelait « arcana imperii ». Le système fonctionnait à trois échelons. Tout d'abord, Furse avait établi un réseau personnel de correspondants, dans les Public Schools, les Universités, chargés d'attirer vers le Colonial Office de jeunes talents. Il s'agissait d'un premier mécanisme d'écrémage, Furse choisissant les correspondants et les institutions en fonction de leur conformité à sa propre vision. En second lieu, Furse avait créé, sur cette base, un réseau de renseignements et d'informations lui permettant de contrôler l'origine familiale, le caractère, la moralité des postulants. Enfin, tout se jouait finalement sur un rapide entretien de quelques minutes entre le candidat et le recruteur. Le verdict, en définitive, dépendait, arbitrairement, de son jugement subjectif. Un tel système était, pour Furse, la seule manière de constituer un corps d'élite, avec une mentalité de « croisés ».

Le système tendait ainsi à la production d'un corps soudé, discipliné, répondant à un même profil-type (Nicholson, Hughes, 1975). Il fallait de préférence être passé par le système d'internat d'une Public School. Furse considérait en effet la Public School comme étant, par excellence, une école du caractère. La fréquentation d'une prestigieuse université était aussi une quasi condition. Oxford, Cambridge, comptaient près de 60 % des recrutés du service politique. Encore fallait-il y avoir fait des études plutôt moyennes, l'excellence intellectuelle étant plutôt considérée comme une tare. En revanche, avoir compté parmi « les Blues », c'est-à-dire avoir été sélectionné dans une équipe sportive représentant son Université, était un atout considérable, à condition qu'il s'agisse d'un sport collectif. La préférence était donnée à l'Anglais. En outre, il était souhaitable d'être anglican. Bien sûr, il était parfois possible d'effacer un handicap en faisant valoir d'autres atouts personnels. Ainsi, l'appartenance familiale était un point important. Notamment, le nombre d'Écossais dans le Service politique tient au fait que nombre d'entre eux appartenaient à des familles de missionnaires. Les états de service des militaires constituaient également un élément qui était pris en compte.

Le système de recrutement favorisait donc la production et la reproduction d'un corps social nettement typé. Celui-ci se caractérise par la discipline, l'exercice de l'autorité en même temps que la soumission à la hiérarchie établie. Une déclaration recueillie à propos du système des Public Schools, et plus particulièrement de Eton, par Heussler auprès de Claude Elliott, qui fut l'un des responsables de ce collège, semble correspondre d'assez près à la vision de Furse : « L'ordre passe avant tout, la justice vient après. Il n'existe pas de justice et de liberté possibles sans ordre. C'est pourquoi l'ordre est le premier impératif. Inculquer le sens de la primauté de l'ordre est la première fonction de l'école. Les garçons indisciplinés doivent être mis au pas ou renvoyés. Offrir la démocratie à l'âge de 13 ou de 14 ans serait irresponsable. La démocratie est impossible sans maturité. Le seul résultat que l'on puisse attendre d'une démocratie prématurée est le chaos, la démagogie et, finalement, la tyrannie » (Heussler, 1960). Voilà qui en dit long sur les correspondances entre l'idéologie des Public Schools et l'idéologie impériale, et plus précisément l'idéologie du corps des officiers politiques tel que l'imagine et le produit Furse en fonction de sa propre vision de la société, aristocratique, conformiste, passéiste.

Les affinités électives qui, à certains égard, rapprochent Malinowski et son école fonctionnaliste du corps des administrateurs coloniaux sont nombreuses : esprit de corps, sentiment de supériorité, respect de l'autorité, discipline. Mais il en est une plus profonde : la répugnance pour les évolutions. Furse rêve d'une Angleterre au seuil de l'ère victorienne, encore peu touchée par l'industrialisation, par les progrès technologiques, par les mutations sociales. Cette vision est largement partagée par les D.C. qui appréhendent l'évolution des sociétés africaines, et souhaitent les retarder. En parlant de changements sociaux, de leur côté, les anthropologues autour de Malinowski ne visent-ils pas surtout à les conjurer ? Cet imaginaire des évolutions immobilisées, voire des évolution à rebours n'était-elle pas commune aux uns et aux autres ? Ces affinités électives qui se nouent dans l'imaginaire n'empêcheront cependant pas que, sur le terrain, les rapports resteront le plus souvent tendus. L'administrateur sera tenté de placer l'anthropologue directement sous ses ordres, à l'instar d'un quelconque service technique. L'anthropologue sera conduit à se démarquer, à prendre ses distances pour préserver la logique de sa démarche et garantir son identité. L'union de l'anthropologue et de l'administrateur colonial fut d'abord un mariage de raison et un mariage d'intérêt. Avec le temps, elle se révélera être un mariage blanc.

**Conclusion.**

L'anthropologie politique devait naître véritablement en prenant sa revanche sur Malinowski et son empire. Elle le fit en particulier au nord du Ghana, à travers les travaux de Fortes, de Tait, de Middleton, de Goody. Tardive — posthume, pour Rattray —, la revanche fut double : sur Malinowski, sur le pouvoir colonial. Elle se fit plus largement sous l'impulsion de Gluckman, de Leach, de Shapera, de Balandier, en contestant la vulgate malinowskienne, et en portant un regard critique sur la situation coloniale.

L'anthropologie économique se fit, dans les années 60, politique à sa manière, notamment en investissant le champ balisé par l'anthropologie politique. On peut penser que le raidissement structuraliste qui la marqua partiellement alors limita son apport dans ce domaine. En revanche, ceux qui se reconnurent dans l'anthropologie économique étaient également, pour la plupart, engagés dans les affrontements politiques de leur époque. Cette institution d'un rapport critique entre l'anthropologue et les pouvoirs établis ne fut-elle pas d'ailleurs l'une des sources de sa fécondité ?

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***


— Anthropological Forum, 1977 — Anthropological Research in the British Colonies. Some Personal Accounts.
— BALANDIER, G., 1967 — *Anthropologie politique*. Paris, PUF.
— CLAMMER, J., 1978 — *Anthropology and Political Economy*, Londres, 1978.
— COHEN, R., MIDDLETON, J., eds., 1966 — *Comparative Political Systems : Studies in the Politics of Preindustrial Societies*, Austin, University of Texas Press.
— Critique of Anthropology, 1979 — *French Issue*, 13-14.
— EVANS-PRITCHARD, E.E., FORTES, M., eds., *African Political Systems*, Londres, International African Institute.
— FIRTH, R., ed., 1957 — *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Malinowski*, Londres, Routledge.
— FURSE, R., 1929 — Mss. Brit.Emp. s.415. Oxford, Rhodes House Library.
— FURSE, R., 1962 — *Aucuparius. Recollections of a Recruiting Officer*, Londres, Oxford University Press.
— GLUCKMAN, M., 1949 — *An Analysis of the Sociological Theories of Malinowski*, Londres, Oxford University Press.
— GNA TAMALE, 1928 — RAT 1/147.
— GODELIER, M., 1974 — *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris, Mouton.
— HEUSSLER, R., 1960 — Heussler Papers, Mss. Brit.Emp.s.480. Oxford, Rhodes House Library.
— HEUSSLER, R., 1963 — *Yesterday's Rulers, The Making of the British Colonial Service*, Londres, Oxford University Press.
— HOBSBAWM, E., RANGER, T., eds., 1983 — *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

— JONES, G.I., 1974 — Social Anthropology in Nigeria during the Colonial Period, *Africa*, 44 (3).
— KABERRY, P., 1957 — Malinowski's Contribution to Fieldwork Methods and the Writing of Ethnography, *in* FIRTH, *op. cit.*
— KAHN, J.S., LLOBERA, J.R., 1979 — *The Anthropology of Precapitalist Societies*, Londres, Macmillan
— KIRK-GREENE, A.H.M., ed., 1965 — *The Principles of Native Administration in Nigeria, Selected Documents*, Londres, Oxford University Press.
— KUPER, H., 1984 — Function, History, Biography. Reflections on Fifty Years in the British Anthropological Tradition, *in* STOCKING, G., *Functionalism Historicized, op. cit.*.
— LEACH, E., 1957 — The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism, *in* FIRTH, *op. cit.*
— London School of Economics, 1936 — *Lectures and Classes in Colonial Administration and Anthropology, 1936-1937* — Londres, LSE.
— LUGARD, F.D., 1922 — *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Londres, Blackwood.
— LUGARD, F.D., 1939 — Report presented to the Rockefeller Foundation on the Work of the Institute, Londres, International Institute of African Languages and Cultures.
— MALINOWSKI, B., 1913 — *The Family among the Australian Aborigenes, A Sociological Study*, Londres, University of London Press.
— MALINOWSKI, B., 1926 — Report on the State of Anthropology and the Possibility of its Development in England, Archives de l'International African Institute, Dossier Malinowski Africa.
— MALINOWSKI, B., 1929 — The Teaching of Anthropology to Political Officers of the Gold Coast Service, Londres, 17 octobre 1929.
— MALINOWSKI, B., 1930 — The Rationalization of Anthropology and Administration, *Africa*, 3 (4).
— MALINOWSKI, B., 1938 — *Modern Anthropology and the European Rule in Africa*, Rome, Reale Accademia D'Italia.
— MALINOWSKI, B., 1944 — *The Dynamics of Culture Change, An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press.
— MARETT, R.R., 1937 — *Man in the Making*, Londres, Thomas Nelson.
— MAUSS, M., 1935 — Lettre à A.R.RADCLIFFE BROWN du 2 janvier 1935, Oxford, Institute of Social Anthropology, Radcliffe Brown Papers.
— Mc CASKIE, T.C., 1983 — R.S. Rattray and the Construction of Asante History : An Appraisal, *History in Africa* (10).
— NICHOLSON, I.F., HUGHES, C.A., 1975 — A Provenance of Proconsuls : British Colonial Governors, 1900-1960, *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 4 (1).
— PHILLIPS, A., 1989 — *The Enigma of Colonialism, British Policy in West Africa*, Londres, J.Currey.
— RATTRAY, R.S., 1913 — *Hausa FolkLore, Customs and Proverbs*, Oxford, Clarendon, 2 vol..
— RATTRAY, R.S., 18 fevrier 1929 — Lettre au Gouverneur de la Gold Coast.
— RATTRAY, R.S., 1932 — *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, Oxford, Clarendon, 2 Vol.
— RICHARDS, A., 1944 — Practical Anthropology in the Lifetime of the International African Institute, *Africa*, 14 (6).
— RICHADS, A., 1977 — The Colonial Office and the Organization of Social Research, *in* Anthropological Forum, *op. cit.*
— ROSETTI, C., 1985 — B. Malinowski, the Sociology of « Modern Problems » in Africa and the « Colonial Situation », *Cahiers d'études africaines*, 25 (4) 100.
— SMITH, E.W., 1934 — The Story of the Institute, A Survey of Seven Years, *Africa*, 7 (1).
— SMITH, E.W., 1938 — R.S.RATTRAY, Obituary's Notice, *Man*, 110 (12).
— STOCKING, GW Jr, 1984 — Functionalism Historicized - Essays in British Social Anthropology (History of Anthropology, 2), Madison, The Univ. of Wisconsin Press.
— SWARTZ, M., TURNER, V., TUDEN, A., 1966 — *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.
— ROBERTSON, A.F., 1975 — Anthropology and Governement in Ghana, *African Affairs*, 74 (294).
— VERLET, M., 1994 — Anthropologie et pouvoir, De la science de l'Empire à l'empire de la science, Communication, Colloque UNESCO/ORSTOM Les sciences hors d'Occident au XX Siècle (Paris, 19-23 septembre 1994).
— VON LAUE, T.H., 1976 — Anthropology and Power : R.S. RATTRAY among the Ashanti, *African Affairs*, 75 (298).
— WRAITH, R.E., 1967 — *Guggisberg*, Londres, Oxford University Press.

# L'ethnique, le religieux et l'appartenance

## le rôle de l'Action catholique dans le développement du mouvement paysan au Guatemala.

**Jesús García-Ruiz**

Ce qui suit se situe dans la double perspective qui était celle des années où j'ai appartenu à l'Équipe « Sociétés rurales et politiques de développement » : mes recherches portaient, d'une part, sur les implications — sur les sociétés rurales guatémaltèques — du contexte de guerre où l'armée et la guérilla s'affrontaient par le biais du contrôle des paysanneries[1] et, d'autre part, sur l'émergence politique des groupes ethniques du Guatemala.

Les années trente sont fondamentales pour la compréhension de l'essor du Mouvement indien. C'est au cours de cette période que l'Église catholique entame la reconquête d'espaces perdus. Les gouvernements libéraux avaient « neutralisé » le pouvoir et l'influence de l'Église : alliée aux conservateurs pour maintenir son rôle hégémonique au sein de la société guatémaltèque, elle se voyait attaquée par les libéraux qui voulaient réorganiser l'économie et s'insérer dans les échanges mondiaux par le développement de la production agro-exportatrice (particulièrement, à l'époque, l'industrie du café). L'Église, riche et propriétaire terrienne, devint la cible prioritaire de l'action politique de démantèlement qu'entreprenait l'État. La bourgeoisie créole libérale s'appropria ses terres pour les exploiter commercialement.

Cette politique avait neutralisé peu à peu l'Église catholique, en réduisant les espaces de richesse et de pouvoir qu'elle avait jusque là maintenus. Le contrôle des sociétés rurales, à travers la présence et l'action des prêtres, constituait l'un de ces espaces les plus importants. Or la fermeture des séminaires et des centres de formation du clergé condamnait l'Église à une perte progressive de présence et d'action au sein des communautés rurales. Une fois démantelée sa base sociale, l'Église avait dû se replier sur elle-même et se cantonner à une position défensive permanente.

---

[1] Un des projets de recherches de l'Équipe *Sociétés Rurales et Développement.*

## 1. L'espace de la confrontation : les « confréries »

Dans ce contexte, les « confréries »[1] et le système traditionnel d'autorité des communautés renforcèrent peu à peu leurs positions en se réappropriant le contrôle sur les « saints et l'Église locale », c'est-à-dire sur la reproduction symbolique et sociale des secteurs qui ne passaient pas par la « costumbre »[2]. Les *aguaciles* et les sacristains — généralement élus pour deux ans — avaient la responsabilité du *contrôle* de l'Église : ils l'ouvraient le matin après avoir encensé l'entrée et le pourtour, s'occupaient des statues, et refermaient en fin d'après-midi, avec le même rituel. Cet espace était considéré par les communautés comme leur propriété, dont l'administration et la coordination leur revenait : le prêtre — lorsqu'il pouvait être là — n'était qu'un simple interlocuteur, dont les fonctions précises s'effectuaient sous le contrôle des autorités traditionnelles[3]. Les « confréries », en effet, étaient propriétaires des statues qui leur étaient associées et des biens (argent, terres, animaux, etc.) qui constituaient le patrimoine de ces instances. En même temps, les églises étaient, depuis l'époque coloniale et plus encore depuis l'indépendance, des lieux spécifiques de culte où, comme sur les hauteurs de certaines montagnes et en

---

[1] La « confrérie » fut « importée » par l'Église Catholique comme forme d'organisation des sociétés paysannes en Amérique Latine et les peuples indiens l'intégrèrent : dans de nombreux cas, ils réorganisèrent dans son sein des formes claniques d'organisation sociale antérieures à la Conquête. Chaque village avait plusieurs « confréries », et les structures politiques et sociales des communautés étaient étroitement imbriquées. Plus la « confrérie » est importante, plus ses membres ont un statut élevé. Le fait d'avoir été « confrère » — chargé de l'organisation de la fête de la « confrérie » — confère un prestige et un ascendant social, politique et économique réel. Jusqu'aujourd'hui, le rôle des « confréries » au Guatemala est fondamental : en 1988, un recensement (Rojas Lima, 1988: 66) non exhaustif enregistrait 969 « confréries » sur le territoire national. Leurs fonctions sont polyvalentes au sein des sociétés indiennes : « veiller à l'ordre social et administratif de la communauté en fournissant une protection politique, en faisant justice, en s'occupant de l'église, en recevant les saints, en assumant les devoirs rituels de la communauté envers le monde surnaturel » (Rojas Lima, 1988: 98).

[2] Littéralement « coutume », terme générique avec lequel on désigne les pratiques traditionnelles d'origine maya ou issues du chripto-paganisme.

[3] De nos jours encore, ces logiques sont des espaces de confrontation entre l'Église catholique et les « confréries », comme le montre le conflit de Aguacatan (*El Regional* 1-7 août 1993: 3). La « confrérie » de la Vierge de l'Incarnation, qui regroupe 11 villages et hameaux de la commune, refuse de restituer la statue de sa sainte patronne, traditionnellement attachée à la « Maison Pastorale », où elle est adorée et dont elle sort pour la procession de la fête patronale, alors que les responsables de l'Église catholique ont décidé de la transférer dans le bâtiment principal — et de changer les responsables de la direction de la « confrérie » (pratique courante depuis que s'est implantée l'Action Catholique), sans prendre en compte les représentants ni les décisions de l'Assemblée Générale. Face à l'impossibilité de dialoguer avec les autorités ecclésiastiques, ces derniers eurent recours à la Commission des Droits de l'Homme, au Ministère Public et à la Commission des Communautés indiennes du Congrès. « Nous ne sommes pas en train de défendre un quelconque intérêt personnel, nous nous battons pour ce qui est un patrimoine culturel de notre peuple » affirment les membres de la « confrérie ». Ils réclament également l'intervention du Bureau des Droits de l'Homme de l'Archevêché, qui se refuse à intervenir. Depuis 1991, le problème reste sans solution.

certains lieux considérés comme sacrés, se déroulaient des processus rituels : on y brûlait le copal, on y présentait les offrandes d'alcool, de fleurs, de produits de la terre, de cierges, etc. Il existait des règles précises concernant les *aguaciles*, les sacristains, etc.

L'arrivée au Guatemala de prêtres étrangers[1], les nouvelles dynamiques du Vatican[2] (développement en Europe de l'Action catholique), et la politique de Monseigneur Rossell y Arellano permettaient de nouvelles politiques de récupération des espaces perdus ; par ailleurs, la bienveillance du dictateur d'alors, Jorge Ubico — en échange d'un soutien discret de la part de l'Église Catholique — rendaient possibles ces nouvelles stratégies.

**Origines et développement de l'Action catholique : premier mouvement organisé de nouvelles relations sociales dans le contextes des sociétés rurales guatémaltèque :**

Plusieurs tentatives avaient déjà été faites de créer des organisations séculières : en 1921, notamment, Mgr. Luis Muñoz, jésuite formé en Colombie, profitant de l'ouverture qu'avait entraînée la courte présidence du conservateur Carlos Herrera, organisa « l'Apostolat de la Prière »[3] et entreprit de développer la catéchèse.

Mais ce n'est que dans les années trente qu'une véritable politique d'organisation du monde séculier se mit en place. Deux zones de développement se distinguent : l'une dans la région orientale, à dominante non indienne, avec l'« Apostolat de la prière » ; l'autre en région indienne, où le Père François Knitell, d'origine hollandaise, fonde en 1934, à Momostenango, avec des indiens, la « Société de propagation de la Foi », tandis qu'à Zacapa et dans le Petén, région métisse, le Père Rafael González — futur évêque auxiliaire des Altos — fonde l'Action catholique, dont il deviendra le responsable national.

Le développement de l'Action catholique dans la région indienne intéresse plus particulièrement notre propos et c'est sur ce processus que nous voulons insister, car il nous semble essentiel.

---

[1] Entre 1945 et 1950, le nombre de prêtres en Amérique Latine est passé de 23 000 à 34 000, soit une augmentation de 37 % ; en 1963, il y avait 41 583 prêtres, dont 17 000 étrangers, soit une augmentation de près de 41 %. Le cas du Guatemala est encore plus surprenant : en 1966 il y avait 1 432 prêtres réguliers et séculiers, dont 1 232, soit 86 %, étaient étrangers ; en 1964, 605 religieux étaient répartis entre vingt ordres, et seulement 9,4 % étaient guatémaltèques (cf. Garcia-Ruiz, 1988: 759).

[2] Le Pape Pie X impulse le développement de l'Action Catholique en Italie par la Lettre Pastorale du 11 juin 1905 intitulée *Un objectif ferme*, qui définissait les objectifs du mouvement séculier. Mais ce sont Pie XI et Pie XII qui éclairciront les contenus doctrinaux et les modalités d'organisation du mouvement.

[3] Cette organisation s'est surtout développée à l'Est du pays et elle entretient une ferveur renouvelée de la religiosité populaire (Bendaña, 1985 : 364).

### *La « Société de Propagation de la foi » (Momostenango)*

Sa genèse, son développement, et son contexte de confrontation, nous sont rapportés par Rufino Tzoc, son président qui dut affronter l'opposition de sa propre communauté[1].

Le Père François Knitell, d'origine hollandaise et dont les connaissances en espagnol étaient limitées, avait constitué, peu à peu, un groupe de commerçants (relativement marginaux à l'intérieur du système communautaire contrôlé par les agriculteurs), avec Pedro Herrera en tête. La première interdiction prononcée par le prêtre concernait le fait de pratiquer « la coutume »[2], c'est-à-dire de faire « brûler » du copal, composante essentielle des rites traditionnels.

Il entreprit de réunir ses ouailles le mercredi et le dimanche, pour leur faire le catéchisme. Falla rapporte ces mots du missionnaire hollandais : « Que chacun conquiert cinq hommes et que chacune de ces cinq recrues en gagne cinq autres, et ainsi de suite ». Les membres du groupe ainsi formé (« nous étions 12 ou 15 de confession catholique et on nous appelait les « propagandistes », nous dit Rufino Tzoc), convaincus d'être les seuls vrais catholiques du village, tentèrent par tous les moyens de récupérer le bâtiment de l'église en apostrophant les « traditionalistes », qu'il traitaient, se référant aux Évangiles, de « pharisiens qui avaient fait du temple un repère de voleur ».

Entretemps, le Père Knittel meurt. Le groupe, se retrouvant orphelin, décide d'aller voir l'évêque de Quetzaltenango ; celui-ci, après les avoir accusés d'être des *poronelab*[3], les renvoya en leur disant qu'il n'y avait pas de prêtre disponible. Ils revinrent par deux fois présenter leur requête qui, à la troisième tentative, leur dit de s'entretenir avec l'Évêque auxiliaire, pour voir si ce dernier serait prêt à entreprendre un voyage à Momostenango.

Or, l'Évêque auxiliaire de l'époque est un homme clé dans la genèse et le développement de l'Action catholique guatémaltèque : il s'agit du Père Rafael González Estrada, le fondateur du mouve-

---

[1] Son récit a été recueilli en *k'iche'* par David Xiloj, dans le cadre d'un projet de recherche que nous dirigeons, intitulé « Intégration nationale, système de représentations et connaissances dans les sociétés mayas du Guatemala». Il s'agit d'un projet que nous menions en 1990 pour la formation-recherche de maîtres de différents pays. Il est décrit dans le livre que nous avons publié (Garcia-Ruiz, 1992). La transcription en *k'iche'* du texte cité se trouve pages 151 à 193.

[2] Ce terme générique désigne l'ensemble des croyances, des pratiques et des processus rituels qui s'organisent autour des éléments suivants : le discours-prière défini par lequel le *aj k'ij* présente à la divinité l'objectif du rituel et les requêtes sociales et/ou individuelles, les offrandes destinées à alimenter les divinités : le copal noir, le copal blanc, les cierges, les libations d'alcool, les fleurs, les pétales, les primeurs de la récolte et, même si ce n'est pas toujours le cas, le sacrifice d'un coq ou d'une poule dont le sang est versé sur les braises où se consomme le copal, et sur le sol.

[3] *Aj poronelab* (du verbe *poronik*, littéralement « être brûlé » et de *lab*, marque du pluriel) désigne la personne qui brûle le copal.

ment du Péten et de Zacapa, celui grâce à qui le mouvement s'était développé dans les zones rurales (ce qui constitue une originalité guatémaltèque, par rapport à la plupart des pays de l'Amérique Latine, où le mouvement s'est surtout implanté dans les zones urbaines). Au Guatemala, l'Action catholique rurale fut planifiée et développée avec des structures particulièrement efficaces et ce, vraisemblablement, parce que c'est le pays d'Amérique latine où la confrontation avec les systèmes traditionnels a été la plus violente, comme le montrent les éléments suivants.

C'est en 1945 que l'évêque auxiliaire prit donc possession de la paroisse et en laissa la direction à Lazaro Ramirez Ovalle, catéchiste que Monseigneur avait formé à Zacapa et qui l'avait accompagné à Quetzaltenango. En 1946, l'Évêque leur rendit visite et leur dit : « Si vous êtes de véritables chrétiens, vous aurez des cours pendant six mois et un enseignement de la religion très poussé, vous serez les premiers catéchistes de la paroisse ». C'est alors que la structure de l'organisation fut définie, comprenant 4 représentants du chef-lieu et 3 de chacun des villages qui s'étaient mobilisés. Rufino Tzoc, qui, âgé alors d'environ 33 ans, était l'un des plus jeunes membres du groupe, fut nommée catéchiste, et premier président du Mouvement.

A Momostenango, Nicolas Guzmán Xiloj, responsable du parti du Front Populaire, devant le développement de l'Action catholique qui risquait de contrôler l'Église, décida de combattre l'évêque et la direction du mouvement : « Nous tuerons cet homme qui nous ennuie à nous enseigner des choses sans aucun sens ». Sous son impulsion, les quatre quartiers du chef-lieu et les villages constituèrent un front commun et commencèrent à proférer des accusations : on leur avait volé la statue de Saint Jacques, le patron du village, on leur avait volé l'or qui était caché à l'intérieur de la tête, ce qui avait dépossédé le Saint de sa capacité à accomplir des miracles. Par ailleurs, l'Évêque fut accusé, entre autres choses, d'attraper « les femmes lors de leurs promenades quotidiennes ». Un rapport fut rédigé et envoyé au Président de la République, Juan José Arévalo.

Le conflit dura trois ans. Les responsables de la tradition voulurent fermer l'église pour empêcher ceux de l'Action catholique de la contrôler, mais l'intervention du Juge de Première instance et du Gouverneur les en empêchèrent : « Nous n'avons rien contre l'Église, nous ne sommes que des médiateurs entre le peuple et l'Évêque », dirent-ils. Cependant, devant le tour que prenait le conflit, l'Évêque préféra se replier en abandonnant les « nouveaux catéchistes ». La confrontation continua, on les accusa d'être des « diables », mais les « nouveaux chrétiens » résistèrent.

De cette confrontation naquirent des alliances stratégiques conjoncturelles : aux *poronelab* se rallièrent les représentants

des Églises et des sectes protestantes, qui avaient développé leur présence quelques années auparavant.

De nouvelles négociations démarrèrent avec l'Évêque de Quetzaltenango, qui renvoya à nouveau au peu d'intérêt qu'il accordait à ces choses. Enfin, après la troisième intervention, en 1949, il leur envoya Guido Marusse, prêtre italien. Celui-ci affronta d'entrée de jeu les traditionalistes ; voyant que le sol de l'église était couvert de graisse et de cire, que les « confrères » nettoyaient à coup de pioche, il s'exclama « Comment est-ce que ceci peut être une église ? On dirait un repaire de voleurs et de coyotes ! ». Il décida de couvrir le sol avec des briques de ciment. Pour cela, il se rendit à Quetzaltenango : l'Évêque lui accorda son autorisation et le Gouverneur, malgré les lois en vigueur, se dégagea de la responsabilité des lieux de culte sur le prêtre. « Je n'ai rien à voir avec tout cela, faites ce que bon vous semblera, c'est votre responsabilité. » Le curé, convaincu d'avoir le soutien du Gouverneur, entama les travaux sur le champ : le sol fut recouvert de briques de ciment et des bougeoirs furent mis en place pour que les cierges ne soient brûlés qu'à des endroits réservés à cet usage. Les *poronelab* firent abstraction de la décision du prêtre et continuèrent à faire brûler des cierges sur le sol et devant les autels respectifs des saints, ce qui n'était pas possible avec les nouveaux candélabres qui se trouvaient à des endroits neutres. Le prêtre italien prépara la riposte : connaissant l'importance que représentait, pour le monde indien, le maintien des traditions du solstice de printemps, date de la *wajxaquib' b'atz*[1], il ferma l'église à clé et, à cinq heures du matin, partit à San Francisco el Alto. Les *poronelab*, comme à leur habitude, se dirigèrent vers l'église, qu'ils trouvèrent fermée. Ils entreprirent de chercher le prêtre, mais en vain. Ils s'adressèrent alors au Gouverneur, qui leur rétorqua qu'il ne pouvait rien y faire puisqu'il existait un responsable de l'église. Ils ne purent donc célébrer la cérémonie comme les années précédentes. L'expression du rapport de forces était à son paroxysme : le prêtre était parvenu à déposséder la communauté d'un espace qu'elle contrôlait habituellement. L'« Église » commençait à atteindre, par la confrontation, l'objectif qu'elle s'était fixée.

---

[1] Littéralement, « huit singes », c'est le terme qui désigne le nouvel an maya aujourd'hui. Momostenango a été l'un des principaux centres de transmission et de conservation des croyances et des traditions liées à la nouvelle année. Les travaux d'Antonio Goubaud (1935), expliquent pourquoi cette date est importante : « Toute personne native du village de Momostenango doit commémorer ce jour, et tous ceux qui sont absents reviennent à cet effet, parfois de très loin. Ils sont absolument convaincus que manquer à ce précepte provoque des maladies graves et même la mort ». Il conclut en confirmant cette importance très clairement : « Et ceci nous conduit à penser que le calendrier est intrinsèquement fondamental pour des Indiens, qui se le sont transmis à travers les temps, car, comme nous l'avons vu dans l'église, ainsi qu'aux autels des hauteurs, l'émotion profonde interne, propre à ceux qui se sentent proches du divin, marque leurs visages et leurs comportements et trouve lors de la cérémonie de *Guajxaquij Batz* que je viens de vous décrire, son expression suprême ».

Trois jours après, le prêtre italien revint. Pendant toute l'année, les tensions continuèrent, mais l'avantage était maintenant dans le camp de l'Église. Les autorités, conscientes des risques de cet affrontement, décidèrent d'intervenir pour empêcher des actes irréversibles : le gouverneur, le juge de première instance et le prêtre se réunirent. Le prêtre argumentait ainsi : « Je ne fais que m'occuper de nettoyer et d'arranger l'église, c'est au village que cela sert, pas à moi », les *poronelab*, au courant des discussions, intervinrent à leur tour : « C'est nous qui dirigeons ce village, et c'est le village qui a construit l'église, pas les étrangers ».

L'affrontement s'aggrava au point que le prêtre dût demander sa mutation, personne, à l'évidence, n'allant changer de position. Federico Della Mutta le remplaça, tentant de consolider les avancées stratégiques sans faire un pas en arrière.

Ce climat conflictuel, nous le retrouvons dans tout l'Altiplano, au fur et à mesure que s'étend l'Action catholique, et ce, jusqu'aujourd'hui[1]. En 1994 encore, un membre de l'Action catholique de Chichigastenango (Diocèse del Quiché, 1994: 43-44) raconte ce qui lui est arrivé, à lui et à son camarade, dans un des villages : « Nous partions tous les deux pour les villages du canton, dans l'après-midi ; nous travaillions pendant le jour, comme tout le monde, et le soir, nous faisions la catéchèse ; une fois, nous étions dans un village, tard le soir, et nous présentions les dix commandements à plusieurs personnes réunies dans une maison du village ; nous étions en train de commenter le deuxième commandement, quand le maître des lieux fit irruption, une machette à la main, hurlant qu'il valait mieux que nous partions... Le lendemain, nous fûmes convoqués à l'Intendance du Village [aujourd'hui la Municipalité], pour des explications sur ce qui s'était passé. [Quand nous arrivâmes], la salle était pleine de gens importants et de gens de la « coutume » ; certains avaient des machettes, d'autres des bâtons... L'ambiance était lourde et tendue... Immédiatement, l'Intendant commença l'interrogatoire : "Pourquoi allez-vous dans les cantons répandre de mauvaises paroles et déranger les gens ? — Non, monsieur, nous n'avons aucune intention de faire du mal. — Telle est l'accusation portée contre vous ; d'après eux, vous allez dans les cantons pour dire des mauvaises choses" ».

Un autre témoignage révélateur est celui de Tomás García (García,1993). Nommé à une nouvelle paroisse, « j'arrivais avec des illusions et la volonté d'évangéliser en partant de la culture indienne », nous dit-il. Sa formation au Canada l'avait amené à

[1]Falla (1980) en a fait une analyse détaillée concernant San Antonio Ilotenango, mais nous avons pu faire le même constat pour tous les villages du lac Atitlan où, comme par exemple à Santa Catarina Palopo, la confrontation s'est à tel point exacerbée que les membres de l'Action Catholique furent emprisonnés. De nombreux témoignages de l'époque confirment de leur côté la « chasse aux sorcières » que l'Église et l'Action Catholique entreprirent contre les représentants de la tradition (cf. Hernandez de Leon, 1940, I: 344-5).

découvrir les dimensions de son système culturel, et la richesse de la tradition à laquelle il appartenait. Lors des premières réunions, en même temps que la Bible, il lisait également le *Popol-Wuj* et s'exprimait toujours en *k'iche'*. Une certaine résistance commença à poindre : « Parlons en espagnol, mon père, lui disait-on, parce que les gens de San Andrés sont très en retard, ils ne savent pas parler castillan ». Mais l'opposition la plus organique vint des catéchistes qui critiquaient son mode d'évangélisation et, surtout, des responsables de l'Action catholique. D'après ce qu'en rapporte le prêtre, voilà quels furent leurs propos : « Si vous continuez à enseigner de cette façon, avec la Bible et le *Popol Wuj*, vous allez contre ce que nous ont enseigné les autres prêtres qui sont venus ici. Nous avons beaucoup souffert dans la lutte contre les vieilles coutumes, les coutumes des anciens ne servent à rien, et vous, vous venez les raviver, les pratiquer à nouveau, ça, c'est de l'idolâtrie, c'est un retour au paganisme, comme nous l'ont dit les autres prêtres, ceux qui se sont battus pour nous, ceux de l'Action catholique ». Le processus d'affrontement qu'a entraîné le développement de l'Action catholique est ici manifeste : une opposition sans concession aux pratiques et aux croyances traditionnelles, la formation d'une conscience de « propriété » de la Vérité et du véritable christianisme, le soutien inconditionnel du corps sacerdotal à l'Action catholique, etc. (une des plaintes qui sont présentées au père par ceux qui n'appartiennent *pas* à l'organisation concerne les prêtres précédents qui « ne prenaient en considération que ceux de l'Action catholique »). Tomás García ne se laissa pas intimider, et, convaincu de la validité de « son évangélisation depuis la culture », il poursuivit son action, ce qui créa un contexte conflictuel particulièrement révélateur : le président et le vice-président de l'Action catholique quittèrent l'organisation et formèrent leur propre groupe, qu'ils appelèrent « la nouvelle communauté chrétienne ». Pour le consolider, ils cherchèrent des alliés dans le mouvement charismatique qui se développait alors dans la région ; leurs conceptions étaient si différentes que l'alliance ne tint pas, mais l'opposition avait déjà été trop loin et la réconciliation était impossible : une partie importante de la « nouvelle communauté chrétienne » se convertit au protestantisme et fonda sa propre église, qu'ils appelèrent « la Nouvelle Jérusalem ».

Le cas décrit nous permet de comprendre : les dirigeants de l'Action catholique se sentent seuls détenteurs, avec le soutien des prêtres étrangers, de ce qui fait qu'on est catholique ou non ; dans le contexte des relations sociales et de pouvoir qui caractérisaient alors les sociétés paysannes de l'Altiplano, ils ont fondé leur rapport de forces sur cette légitimation et sur l'espace d'appartenance qu'elle confère. Ils contestent donc les nouvelles formes de légitimité que Tomás García veut imposer en ouvrant des espaces nouveaux aux « traditionalistes », les anciens concurrents-opposants

qui revendiquaient également le fait d'être catholiques. Cependant, dans ce contexte de nouvelles règles du jeu que le prêtre instaure, c'est lui désormais qui détient les mécanismes de légitimation. La seule alternative est la rupture, et l'initiative en revient à ceux qui perdaient leur légitimité. Ceux-ci tentent de construire d'autres espaces spécifiques de reconnaissance, cherchent des alliances avec d'autres secteurs catholiques porteurs, à leur tour, de nouvelles formes de légitimation, mais ne trouvent pas l'écho escompté et ne parviennent pas à consolider leur autonomie.

Avant de s'avouer vaincus, certains assument l'alternative qui leur est offerte : dans le cadre des rapports communautaires existants, se convertir au protestantisme, et reconstruire un lieu spécifique de légitimité dans le nouvel espace-croyance où cela devient possible. La particularité du fonctionnement des groupes pentecôtistes permet en effet l'appropriation — et la consolidation — de nouveaux espaces de légitimité individuelle et sociale, car les logiques de reconnaissance passent par des modalités ouvertes et autonomes. « La Nouvelle Jérusalem » est un espace spécifique qui se définit par la relation directe entre ses membres et le sacré, sans médiation conditionnée et conditionnante. Par ce choix, dans ce contexte des relations sociales et de pouvoir de la communauté, ils construisent leur autonomie — laquelle implique un coût social et politique que le groupe est disposé à payer, au nom de la véracité de ses options et de la légitimité historique que leur confèrent les luttes menées au nom du véritable Dieu et de sa Parole.

Il se révèle ainsi que l'Action catholique, durant les années de son implantation et avec son mode d'action et son idéologie doctrinale, a profondément divisé les communautés, en désarticulant en partie les éléments traditionnels de la structure et de la cohésion sociale (rites, croyances, formes de gouvernement, etc.), en proposant de nouvelles formes de socialisation, l'appartenance religieuse générant des comportements politiques et sociaux différents. Il s'agissait — et il s'agit toujours — de l'affrontement entre des visions du monde nées en Occident et des représentations et pratiques sociales résultant de la tradition maya et des éléments réappropriés du christianisme.

Un autre élément d'importance a joué, au cours des années 1930, dans ces processus complexes : pendant le gouvernement de Jorge Ubico, le rôle d'Intendant — détenteur d'un pouvoir judiciaire et représentant de l'autorité centrale — fut valorisé : et ce sont des personnes étrangères à la région qui étaient nommées à ce poste. Ainsi, l'Intendant prenait-il une position d'intermédiaire, lui permettant d'asseoir son autorité en la rendant indispensable, arbitrant tantôt dans le sens de l'Église officielle, tantôt contre elle. Cette variable est fondamentale dans le rapport de forces qui s'établit pendant cette période entre les systèmes traditionnels de contrôle des sociétés paysannes et l'Église.

Ce processus nous semble fondamental pour la compréhension du conflit entre l'Église catholique et les systèmes traditionnels de contrôle social des sociétés paysannes au Guatemala. L'Église avait donc décidé de réorganiser ses espaces de présence, son influence et son contrôle sur la société rurale guatémaltèque par la mise en place d'une structure organique, l'Action catholique rurale, qui lui permettait d'étendre son influence non seulement religieuse mais aussi sociale et politique. L'argumentaire qu'elle a élaboré *a posteriori* pour justifier son action se trouve clairement exposé dans un travail récemment publié sous la responsabilité du Diocèse de Quiché et intitulé *El Quiché : le peuple et son Église*[1]. La « coutume » y est présentée comme une réalité répressive, alors que l'Action catholique fait figure de libératrice : « Beaucoup d'entre eux [les adeptes de la « coutume »], bien qu'étant d'authentiques représentants ethniques, étaient devenus les instruments actifs de partis politiques ou d'intérêts économiques, ceux des grands propriétaires terriens et industriels, au détriment de leur peuple. Du point de vue religieux, " la Coutume " était devenue un système rigide de croyances christiano-maya, qui ne répondait pas aux exigences nouvelles auxquelles les communautés devaient faire face. Souvent, la peur qu'inspiraient certaines croyances, et les mauvaises influences des forces du mal, dépassaient le sens commun et plongeaient ces gens dans des rituels qui les éloignaient du sens de la vie pour les transformer en dalle sépulcrale qui enterrait chaque fois davantage l'espoir de familles entières de s'en sortir ». La critique du système de « la coutume » — donc, la justification des pratiques de l'Église — est acerbe. Le même texte, dans le paragraphe suivant, tente — sans y parvenir — d'amoindrir l'attaque : « Cette analyse ne prétend à aucune évaluation absolue ou définitive, ni à aucun jugement radical et définitif contre la cosmovision religieuse qui trouve ses racines dans la grande culture maya ; il s'agit davantage de la critique d'une période décadente de l'histoire qui a coïncidé, à El Quiché, avec les propositions nouvelles et prospectives de l'Action catholique, ce qui a rendu le contraste évident et notoire ».

Dans la phase ascendante de l'Action catholique, l'Église était sûre, non seulement de détenir la vérité de la croyance, mais aussi la vérité sociale, de façon irréversible, comme le montrent les événements de La Estancia, à Santa Cruz del Quiché. Dans une salle se trouvait une sculpture qui servait aux cérémonies de « la coutume » ; les convertis du village l'enterrèrent et le père se risqua à prédire : « vos enfants pourront la déterrer, parce que leur foi sera si inébranlable qu'ils ne reviendront plus à la coutume ». Mais la réalité a démenti cette prophétie : le développement de

[1] Diocèse de El Quiché, 1994. Cette étude traite de l'histoire du diocèse qui a été, sans aucun doute, le plus affecté par la répression et dans lequel le clergé d'origine espagnole a mené un travail fondamental à partir de la moitié des années cinquante.

l'Église maya et l'adaptation qu'elle a effectué par le biais de l'« inculturation de l'évangile » montrent que l'histoire est plus rebelle que ce que l'on croit, que les consciences sont « réversibles », que le développement de la réalité sociale n'est pas linéaire : les acteurs sociaux ont une dynamique et des capacités propres dans la construction de leur histoire spécifique.

Les « confréries », dans le discours de l'Action catholique, « n'entraient pas dans le plan de Dieu » : il fallait donc les démanteler. Même si Falla (1980: 194) soutient que l'Action catholique n'a jamais voulu contrôler ou s'approprier le pouvoir local (« confrérie » et direction de la municipalité), il n'en reste pas moins qu'en dévalorisant la « confrérie », « la coutume » et les autorités, elle s'est, dès le départ, immiscée dans les dynamiques de pouvoir. En critiquant les représentants de ces formes de pouvoir, en revendiquant l'exclusivité de l'« être catholique », en qualifiant de « choses du diable » les croyances et les pratiques traditionnelles, le mouvement, les curés et l'Église institutionnelle mirent tout leur poids dans la balance. Elle utilisa les Ligues paysannes, les écoles radiophoniques, les stations de radio, la recherche de financements internationaux pour certains projets, avec le soutien de la Démocratie Chrétienne, etc., pour constituer une alternative au pouvoir local. Il faudrait encore ajouter les dynamiques impulsées afin de « former la force sociale » nécessaire à la diffusion de la foi, selon les préceptes et les exigences de l'Église. Les jeunes, ainsi forgés, devinrent un front efficace de reconquête.

Au début des années cinquante, l'institution ecclésiastique utilisa l'Action catholique comme une arme stratégique fondamentale pour la « lutte contre le communisme ». Un nombre important de prêtres espagnols étaient arrivés au Guatemala pendant le gouvernement de Jorge Ubico et pendant les premières années de la révolution (1944-1954). Ce groupe social est profondément marqué par la guerre franquiste, que l'Église avait baptisée « croisade » et « guerre sainte » contre le communisme. Par ailleurs, Mgr Rossell y Arellano, alors Archevêque du Guatemala, n'étant pas parvenu à ce que les intérêts de l'Église soient reconnus dans la nouvelle Constitution, devint le fer de lance de la lutte contre le gouvernement démocratique. Au Congrès Eucharistique de 1950, qui eut lieu dans la ville de Guatemala, l'Action catholique fut mobilisée dans toutes les communes pour démontrer que ses troupes étaient suffisamment nombreuses pour faire face. La dominante de ce congrès était résolument anticommuniste. Par ailleurs, la manipulation qui consista à faire nommer le « Christ de Esquipulas », par l'Archevêque, « capitaine de l'armée libératrice », présente le même caractère. Sa statue fut transportée de village en village, porteur du même message.

L'Archevêque put ainsi rassembler et diriger la bourgeoisie, les grands propriétaires et les groupes d'opposition, avec le soutien

de l'Ambassade des États-Unis, pour affronter le gouvernement démocratique. Le Parti de l'Unification Anti-Communiste s'installe à Santa Cruz del Quiché grâce au soutien de l'Action catholique. La lettre pastorale de l'Archevêque, « Sur les Avancées du Communisme au Guatemala »[1], constitue la légitimation idéologique de l'intervention nord-américaine : elle demande aux catholiques « de se lever comme un seul homme contre l'ennemi de Dieu et de la Patrie ».

L'intervention militaire de Castillo Armas marque le triomphe de l'Église, qui acquiert un nouvel espace d'influence : l'Action catholique s'implante dans les Communautés et sa position d'alliée du gouvernement lui octroie des avantages stratégiques et des moyens de pression accrus pour influencer les sociétés paysannes.

A compter du début des années soixante, l'Église catholique guatémaltèque restructure ses orientations : l'arrivée massive de nouveaux prêtres étrangers, le développement de la doctrine sociale de l'Église, le besoin — ressenti par l'institution — de réorienter ses formes d'action pour s'insérer efficacement dans le tissu social, etc., l'obligent à adopter de nouvelles perspectives, pour se resituer dans un contexte social et politique transformé. D'un anticommunisme fervent et militant, elle passe à l'opposition aux différents gouvernements. C'est la période de consolidation de la Démocratie Chrétienne à travers le soutien que l'Action catholique lui apporte. Cette stratégie va profondément polariser les communautés : l'Action catholique s'insère dans des dynamiques de pouvoir, via la Démocratie Chrétienne, et les adeptes de « la coutume » recherchent aussi des alliances au niveau national, ce qui les conduit à s'associer aux partis conservateurs pour se défendre et ne pas être dépossédés totalement du pouvoir local. Les dirigeants de l'Action catholique s'insèrent dans des dynamiques régionales et nationales en organisant des sections du parti à l'intérieur du pays, et les responsables de « la coutume » rejoignent, pour leur part, les rangs du MLN (Mouvement de libération nationale, extrême droite) et du Parti Institutionnel Démocratique (PID).

Ces processus font que les espaces de conflits au sein des communautés se multiplient : les heurts ne concernent plus seulement le religieux et le pouvoir, mais également le domaine économique. L'Action catholique se présente comme le promoteur du progrès (coopératives, engrais, nouvelle production, etc.), par opposition à ceux à qui elle reproche vivement d'être conservateurs et rétrogrades, les adeptes de « la coutume ». L'Action catholique, avec le soutien des prêtres, politise de plus en plus ses pratiques religieuses et sociales et tente d'occuper des postes clés de pouvoir dans l'organisation politique municipale, arguant du développement et de la promotion sociale. Consciente de l'importance

[1] Lettre pastorale du 4.04.1954.

du pouvoir local et de la mobilisation sociale que représente les « confréries », elle tente d'en déplacer les structures organiques et de s'approprier ces espaces. L'affrontement était inévitable ; le coût politique, social et humain, en fût élevé. Quelques années plus tard, suite à la détérioration du conflit né de la présence dans la région ixil d'un mouvement de guérilla, l'EGP, les adeptes de « la coutume », représentés par le Premier Confrère d'une des plus importantes « confréries » de Nedaj, celle de Santa Maria, et onze autres « confréries », envoyèrent une lettre au général Carlos Arana, alors Président, afin de solliciter une intervention directe. « Une mauvaise graine a poussée parmi nous, ce sont les communistes, ils se battent contre nous avec des coopératives et d'autres choses scandaleuses. » Ces événements se déroulaient en janvier 1973. Deux ans plus tard, les mêmes responsables demandèrent au commandant de la région militaire de Santa Cruz del Quiché de « venir en finir avec les guérilleros du village (...), des espèces de cubains ». Une année plus tard, ces mêmes responsables établissaient leur première « liste noire » ; le 1er mars, l'armée s'installait à Nebaj, le 19, la répression commençait : assassinat et séquestration des membres de l'Action catholique, des Ligues Paysannes, des dirigeants des coopératives, des Comités de Développement, des organisations populaires, etc. Face à ce nouveau contexte, de nombreuses organisations et leurs dirigeants s'effacèrent, certains passèrent même à la clandestinité. Tous ces processus doivent également être replacés dans la perspective décrite précédemment.

## 2. L'Action catholique : mouvement organique et instrument d'organisation des sociétés paysannes au Guatemala

L'Action catholique joue ainsi un rôle de premier plan dans l'apparition d'une conscience de soi, d'une conscience critique, d'un secteur significatif des sociétés paysannes. Deux éléments sont essentiels au développement du mouvement indien.

En premier lieu, l'Action catholique constitue la première structure qui, consciemment, met en place des modes d'organisation non traditionnels — et contre la tradition — dans le milieu rural. Elle instaure des relations totalement inédites entre la Hiérarchie et la société rurale. Elle conditionne un comportement et des modes d'action sociale, elle génère des dynamiques qui dépassent la simple « sphère religieuse » ; elle crée de véritables processus sociaux organiques et organisés, qui interfèrent aux niveaux politique, social et économique dans la société guatémaltèque. Elle forme ses dirigeants, elle recrute des catéchistes et des séminaristes, elle modèle les consciences qui, postérieurement, interviendront, avec des modalités spécifiques d'action et de réflexion, dans les dynamiques sociales et politiques.

En deuxième lieu, ce mouvement de portée nationale dépend de la hiérarchie ecclésiastique. Il constituera le vecteur de nouvelles formes d'action sociale de l'Église. Il sera donc conditionné par l'évolution de l'Église catholique et passera, comme elle, de l'anti-communisme à l'actorat social, de la défense des luttes sociales de transformation à la démocratisation de la société. Ainsi, l'action de cette organisation, ses dirigeants, ses programmes, ses projets, etc., sont dans une large mesure déterminés par les positions de l'Église. Enfin, elle va constituer le « bras séculier » de la reconquête de la société rurale guatémaltèque.

### *Le Mouvement et son idéologie*

Mgr González Estrada fut le véritable promoteur de l'Action catholique dans l'Altiplano : entre 1934 et 1944, des groupes d'Action catholique sont créés dans la plupart des paroisses. Le président Jorge Ubico voyait avec méfiance le développement de ce mouvement, notant, lors de ses « visites aux villages », le climat conflictuel qui était en train de s'installer. Dans une lettre à l'épiscopat, il fit part, à demi-mot mais avec fermeté, de son inquiétude face au développement de l'Organisation, faisant comprendre qu'il était disposé à l'interdire. La riposte du Père Rafael González se fit lors d'une homélie dominicale : exhibant la lettre présidentielle d'une main, et de l'autre le décret papal où Pie XII insiste pour que le clergé s'engage dans le développement du Mouvement, il transfert habilement aux fidèles son cas de conscience, qui devient ainsi leur problème : « A qui devons-nous obéir, demande-t-il, à Dieu ou aux hommes ? ». En déchirant la lettre de Jorge Ubico, il exprime ostensiblement sa détermination d'obéir aux dispositions papales et de développer le mouvement. Mais le Père González connaît le contexte national, et n'est pas suicidaire : au lieu d'appeler le mouvement « Action catholique », il le camoufle pendant un temps sous le terme d'« Apostolat de la Prière », du nom du mouvement qu'il avait lui-même, on s'en souvient, contribué à développer dans la région de l'Est avant d'être nommé évêque auxiliaire. De son côté, l'Archevêque Rossell y Arellano[1] avait eu de nombreuses opportunités de négocier avec Jorge Ubico, le convainquant de l'intérêt que ce Mouvement présentait pour l'Église et pour le Guatemala. Après son développement à Momostenango, auquel contribue l'évêque auxiliaire, le secrétariat central du Mouvement est créé à Totonicapan.

---

[1] Rosselle y Arellano — dont nous avons déjà parlé — avait très vite compris l'intérêt que présentait l'Action Catholique pour l'Église : elle permet d'organiser les séculiers, offrant une modalité précise de construction d'une base sociale significative et mobilisable. C'est lui qui élaborera postérieurement les statuts du Mouvement, clarifiant le fait que cette organisation était soumise à la Hiérarchie.

Mais quelle était l'idéologie, les modalités d'organisation et les formes d'action du Mouvement ? Le modèle proposé par l'Action catholique était, comme dans le reste des pays latino-américains, celui de l'« Église de la Chrétienté ». Cette conception était très emprunte de l'esprit de Jacques Maritain. Celui-ci a exercé une grande influence dans la restauration du catholicisme en Amérique Latine : à partir du néothomisme, il intègre à la pensée catholique « la société profane », pluraliste et démocratique, comme une dimension historique nécessaire. Cette conception permet de s'approprier enfin la science et de dépasser le traumatisme causé par le positivisme parmi les intellectuels catholiques. Ainsi, l'Église « assimila » la révolution scientifique : elle s'intéressa au développement de l'éducation des adultes et à la reconquête de l'« intelligentsia » latino-américaine. Maritain pensait le « modèle d'une nouvelle chrétienté » et son insertion dans les réalités temporelles. C'est lui qui jette les bases d'une pensée sociale chrétienne et qui donne naissance aux Démocraties Chrétiennes dans le continent.

L'Action catholique de l'époque suggère la nécessité d'une « conversion » de type spiritualiste militant : chaque « converti » devait mener une action prosélyte pour attirer de nouveaux adeptes, de nouveaux « propagandistes » qui, à leur tour, contribueraient à la « multiplication ». Il faut se réapproprier la légitimité d'« être chrétien » par le biais d'une croyance « moderne » (« nouveaux catholiques ») face à la vision « magico-superstitieuse » de ceux qui pratiquent « la coutume ». Porteuse d'une vision du monde occidentale, l'Action catholique divise profondément les communautés, car elle propose de nouvelles formes de socialisation religieuse et d'insertion sociale. Le « nouveau converti » devait renoncer aux « vices et aux pratiques traditionnelles », considérés comme idolâtres et immoraux ; il devait abandonner les rites et les croyances ancestrales des groupes sociaux d'appartenance. C'était là la naissance de véritables « milices du Christ », selon l'expression de l'époque. Mais ces nouvelles milices devaient être efficaces et, pour cela, on mit en place une structure d'encadrement conséquente.

### *Les formes d'organisation*

#### *- Le diocèse comme unité d'opération*

La base de l'Action catholique est constituée par l'organisation diocésaine. Chaque évêque assume directement la responsabilité de son organisation mais, fréquemment, celle-ci est confiée à une équipe spécialisée dans le suivi et la dynamique de son développement, sous la direction d'un responsable diocésain. Par la suite — surtout à partir du début des années soixante et avec l'extension accélérée du mouvement —, les Juntes de direction

diocésaines seront constituées. Il leur incombera de planifier les stratégies de développement en fonction des aires régionales.

*- La paroisse comme « cellule de référence »*

Le prêtre assume au niveau local la responsabilité du Mouvement et, même s'il existe un président séculier, son action est toujours référée au curé.

La paroisse a, elle aussi, sa propre logique d'organisation. Les Juntes de directions paroissiales, qui ont la charge de diriger les actions du Mouvement au niveau local, constituent la structure de représentation de l'organisation dans ses relations avec ses homologues des autres paroisses. Si, dans certaines paroisses voisines, le mouvement ne s'étend pas avec suffisamment de force, elles interviennent pour garantir sa progression et sa dynamique.

Cette activité est surveillée de près par les « agents de la pastorale », qui peuvent influer sur le choix des responsables. Ce sont eux qui, en coordination avec la Junte de direction paroissiale, organisent les activités hebdomadaires de formation. Ces juntes paroissiales forment à la fois le noyau et le moteur de l'action collective. Leur dynamisme induit des comportements, des logiques sociales, des formes d'action et, surtout, elles sont la matrice de la stratégie de recomposition sociale au niveau local.

*- Les Équipes de planification pastorale :*

Très tôt, le prêtre constitue une équipe informelle à l'intérieur de son champ d'action local. Celle-ci se compose, en général, de membres de la Junte paroissiale, qui se réunissent une fois par semaine avec le curé — lequel est informé, à l'occasion de ce moment privilégié, de façon systématique et ponctuelle, des processus, du développement et de l'application des directives qu'il leur a nécessairement données. Ces équipes sont encouragées par le Concile de Vatican II et plus encore par la conférence qui se déroula à Médellin en 1968. Les Juntes paroissiales se voient attribués des champs de décision spécifiques et plus vastes. Les équipes intégrent trois composantes : les agents de la pastorale, les juntes paroissiales et les membres des « mouvements apostoliques » (Légion de Marie, Stages de Chrétienté, etc.).

***Formes d'action au niveau local***

Au niveau local, le mode de fonctionnement est parfaitement planifiées. Il figure de façon très détaillée dans les statuts rédigés — selon les modèles européens et latino-américains — par Mgr González Estrada[1] et confirmées par Mgr Rossell y Arrellano.

[1] Un des bulletins que nous avons pu consulter fut publié le 2 août 1969 à Esquipulas sous le titre *Acción Católica Rural Obrera. Bases constitutivas*. Le chapitre II est consacré à la

*- Junte de direction locale*

Dans chaque canton, chaque centre, chaque communauté, chaque village, cette structure est mise en place, avec un président, un vice-président, un trésorier. C'est cette Junte de direction qui contrôle la bonne marche de l'Action catholique locale, la nomination des catéchistes et l'orientation des activités socio-religieuses. Elle assigne les tâches et exige des résultats. C'est également une structure chargée de la vie religieuse de la communauté, à travers l'organisation de cours spécifiques et l'organisation des célébrations et des festivités. A son tour, elle doit rendre des comptes à la Junte de direction paroissiale et, enfin, au prêtre.

Dans un premier temps, les logiques électorales passaient fréquemment par des logiques gérontocratiques, propres au système traditionnel : c'étaient les anciens qui assumaient les plus importantes fonctions. Mais au fur et à mesure que le mouvement se développe et s'adjoint des jeunes, le prêtre intervient pour que ceux-ci soient de préférence choisis : plus disponibles, il est plus aisé de les influencer et d'orienter leur action.

*- Les Catéchistes :*

Un certain nombre de catéchistes (selon le nombre d'habitants du canton, du village ou de la commune et l'importance des « conversions ») sont nommés, qui suivent une formation et un entraînement fournis par les structures diocésaines et paroissiales : ils doivent régulièrement assister à des cours et des séminaires de formation. Chacun se voit assigner cinq à six familles en processus de « conversion » ; ainsi est-on chargé de leur formation, de leur intégration à la « communauté des nouveaux chrétiens » et de leur pratique religieuse. Une fois par semaine, au minimum, on doit se réunir avec chacune des familles, afin de les former, de les faire prier, et de les conseiller face aux problèmes communautaires, familiaux ou individuels. Mais la fonction de catéchiste n'est pas définitivement acquise. On peut en être dépossédé si l'on ne remplit pas ses obligations ou si sa vie chrétienne n'est pas exemplaire. Symbole du renouveau religieux, la fonction est aussi un moyen privilégié de valorisation sociale : s'il est vrai qu'il faut s'y investir, être catéchiste constitue un honneur, un champ d'influence et une forme de promotion sociale.

*- La Communauté de l'Action catholique :*

Les groupes ainsi organisés et conduits par les catéchistes forment l'Action catholique locale. Ils s'appuient généralement

---

description des formes d'organisation : Junte Nationale, Junte Diocésaine, Junte Paroissiale, Structures de la Junte Paroissiale, Junte Cantonale, Durée des charges et financement ; le chapitre III décrit dans les détails la « Méthode » de travail.

sur les groupes de parenté : ceux qui se « convertissent » sont fréquemment les membres d'une même famille. Pour épouser une fille ou un fils de converti, on doit s'intégrer aux logiques de l'Action catholique. Ces liens sont renforcés par le contexte minoritaire ou d'opposition au sein de la commune et par les mécanismes de cooptation et de cohésion inhérents aux processus de formation, au contenu de la croyance, aux pratiques rituelles et sociales, etc. Ainsi, on tente de faire coïncider les logiques d'appartenance - croyance et les logiques sociales : l'unité d'espace coïncide avec l'unité des croyants. Ces modalités organiques ont leurs avantages, mais elles comportent également des inconvénients potentiels : les responsables sont fréquemment choisis en fonction des structures organiques parentales, ce qui ne manque pas de provoquer des conflits d'intérêts. Dans d'autres cas, ce sont les opinions politiques ou la forme de valorisation des traditions communautaires qui provoquent des heurts.

Parfois, lorsque les groupes familiaux sont très nombreux, il se forme différents groupes au sein du même village. Chaque groupe se réunit, au minimum, une fois par semaine ; pendant cette réunion, de véritables « cours d'endoctrinement » sont donnés, à l'aide de documents imprimés ; on entame des réflexions, à la lumière des Écritures, sur la réalité sociale et communautaire (problèmes divers, alcoolisme, pauvreté, construction d'écoles, promotion de coopératives paroissiales, planification des campagnes, etc.) et l'on prie en célébrant des actes para-liturgiques dirigés par les responsables. Les classes se répartissent en fonction des groupes d'âges : enfants se préparant à la Confirmation, à la première Communion, jeunes adultes se préparant au mariage, etc. Ces réunions hebdomadaires sont préparées par une rencontre des dirigeants, qui a lieu à la paroisse et à laquelle le prêtre ou une religieuse participe toujours, se chargeant de la direction d'une partie de la réunion hebdomadaire.

## L'Action catholique : noyaux du Mouvement Populaire

On trouve peu d'analyses sur la causalité sociale du développement de l'Action catholique Rurale au Guatemala. La plupart des documents existants proviennent des acteurs eux-mêmes ou du camp religieux. Il est cependant possible d'avancer certaines hypothèses :

### *Adaptation aux logiques sociales endogènes*

Certes, le point de départ du mouvement passe par la confrontation directe — et violente — avec les « confréries » — confrontation qui avait constitué la logique d'articulation des relations sociales depuis l'époque coloniale ; mais il s'appuyait également sur des groupes sociaux qui se trouvaient en position marginale

au sein des contextes communautaires de pouvoir et qui avaient développé d'autres types de logiques d'accumulation : des commerçants, des intermédiaires, des producteurs d'articles non traditionnels, etc. Ceux-ci tentèrent dès lors de revendiquer la reconnaissance de leur propres espaces individuels, mais la logique et les contraintes historiques du contrôle social ne le leur permirent pas. La « conversion » était alors conçue (également) comme la construction de nouveaux groupes sociaux, capables de développer de nouveaux rapports de force et, par conséquent, capable de revendiquer de nouvelles logiques sociales.

La stratégie de l'Église était de « construire » des groupes sociaux dotés d'une autonomie propre, mais fondés sur des formes primaires de solidarité, sans que cela n'entre en contradiction avec la volonté de démanteler les « confréries ». En effet, la consolidation des groupes passe par la conversion des groupes familiaux, dont les logiques de solidarité et de reproduction garantissent une cohérence aux ensembles ainsi formés. C'est donc le groupe familial qui va être le vecteur de la mise en forme des nouveaux groupes de l'Action catholique. L'expansion de ces groupes s'appuie également, en partie, sur cette même logique : le membre de l'Action catholique qui a des filles trouvera des gendres qui s'incorporeront au groupe par leur mariage, etc. Dans certains cas, ce sont même les beaux-pères qui se convertissent. Cette forme de contrôle permet donc de consolider le groupe par les liens de parenté. Les rapports de force garantissent un haut degré d'efficacité, car ils s'appuient et passent par des structures sociales primaires. Ce processus a favorisé la construction de nouvelles « filiations de croyants » et la mise en place d'une tradition identitaire et sociale qui a permis aux groupes sociaux de s'insérer dans de nouvelles formes d'action et d'inscription sociale. De même, l'ouverture des groupes de référence, et la consolidation économique par l'intermédiaire des coopératives, du développement de la production et des nouvelles formes d'existence sociale, permirent de renforcer les groupes locaux et régionaux.

Cette consolidation des groupes sociaux présente, en même temps, un élément dynamique rassembleur : de nouvelles formes de croyance, de son expression, et l'encadrement des nouveaux sujets. A certaines occasions, l'Action catholique s'est même prévalue du fait que les croyances apportées par elle avaient favorisé la « libération des croyances traditionnelles d'origine maya ». Cela aurait permis de redécouvrir les « valeurs religieuses » qui auraient acquis « une force libératrice nouvelle et originale et établi une relation harmonieuse entre Dieu et le peuple ».

Ce dernier argument n'étant guère convaincant, nous pensons nécessaire de développer les logiques explicatives. A ce sujet, rap-

pelons que, depuis les années 1960, un des éléments de crise au sein de l'Action catholique vient du désaccord concernant la critique des contenus traditionnels envisagés « comme ne faisant pas partie du plan de Dieu ». Le concile de Vatican II, et surtout la conférence des évêques latino-américains de Medellin (1968), alimentèrent la discorde. Plus important encore, à notre sens : grâce à la prise de conscience de soi favorisée par la formation reçue au sein des groupes de l'Action catholique, de nombreux membres entamèrent un « processus de valorisation » de la dimension culturelle de l'histoire et de la tradition à laquelle ils appartenaient[1]. Cette valorisation indifférenciée les amenait à se réapproprier l'histoire et les contenus construits historiquement par les groupes sociaux que formaient leurs ancêtres. Ceci entraîna des conflits et obligea les responsables à évoluer dans leur propre conception des relations foi catholique - croyance maya. Cette évolution pourrait se résumer ainsi : jusqu'à la moitié du XXe siècle, l'Église considérait les croyances traditionnelles comme le « domaine du diable » ; elles furent appelées par la suite « superstitions » puis « inculture ». Vatican II permet de les concevoir comme « religion populaire » et Medellin progresse davantage en parlant de « théologie populaire ». A l'issue de la réunion de Manille, l'archevêque des Philippines inventa le terme « inculturation de l'évangile », terme repris par la suite par le pape et dans la pastorale de l'Église. C'est cette dernière perspective qui explique pourquoi, par exemple, les prêtres catholiques de Momostenango commencent la messe par « Saint jour d'aujourd'hui, dimanche... », copie de la formule rituelle utilisée pour débuter les prières.

L'Action catholique elle-même, sous l'impulsion de quelques uns de ses membres laïques et de nombreux prêtres, entra dans un processus de transformation qui lui permit de se situer dans le contexte social comme un élément de changement. Ses modalités particulières d'insertion et de participation aux luttes sociales — luttes sociales qui, dans certains cas, étaient conçues comme résultant de la confrontation des classes, dans d'autres, comme nées du système d'oppression — contribuèrent à la transformation. C'est alors que le mouvement se politise et insère de nouveaux processus de réflexion et d'action. Même si le processus est présenté fréquemment comme résultant de dynamiques internes, il n'en reste pas moins que la présence de prêtres étrangers et de leaders familiers des processus régionaux, nationaux et internationaux a contribué efficacement à la transformation (le développement

[1] On trouve un exemple intéressant de ce phénomène dans le programme des cours du Centre de Développement Intégral, dirigé par l'Ordre de Maryknoll, qui incluait des matières telles que « Histoire indienne », « Analyse de la réalité guatémaltèque », « Coopérativisme et organisation de la Communauté ». En parallèle, le Centre prenait en charge la planification et la formation des responsables de la Pastorale indienne.

des mouvements sociaux et guérilleros sur le territoire national également, sans l'ombre d'un doute).

La dynamique de formation développée par le mouvement lui-même a également joué un rôle de premier plan : il s'agit d'un espace de formation permanente, qui implique chacun des membres dans des réseaux d'échanges continuels. S'il est vrai qu'une partie importante de cette formation est consacrée à la foi, une autre partie, non négligeable, aborde l'analyse de la réalité sociale. Il existe différents niveaux de formation : pour les militants de base, pour les dirigeants intermédiaires, pour les responsables, etc. Certains secteurs y voient un danger. Le Colonel González Rivera, commandant d'El Quiché, aurait affirmé qu'il fallait démanteler les activités éducatives de l'Église « car le jour où les indiens sortiront de leur ignorance, ils se soulèveront et en finiront avec nous ». Le rôle de l'Église, au niveau de la formation, a été déterminant : cours, programmes d'alphabétisation, d'éducation formelle, de construction d'écoles, de formation pour adultes, etc. Des cadres compétents furent formés, qui devinrent à leur tour formateurs, ce qui donna un poids supplémentaire à ces structures informelles.

De nombreux dirigeants, qui s'intégrèrent aux espaces de promotion, d'organisation, de développement, d'éducation, de direction politique, etc., en sont issus. L'Église institutionnelle est consciente du rôle central que l'Action catholique a joué dans la rénovation de l'Église elle-même. Dans leur Lettre pastorale collective publiée sous le titre *500 ans à semer l'Évangile*, les évêques consacrent le paragraphe 2.3.1. à l'« Action catholique » et affirment : « Il y a cinquante ans, alors que commençaient à peine à se dissiper les ténèbres de la longue nuit du libéralisme, grâce à l'impulsion d'un modeste évêque, Mgr Rafael González Estrada, le Guatemala a donné jour à un mouvement d'une importance exceptionnelle pour la vie religieuse du pays. Nous voulons parler de l'organisation des différents groupes de l'Action catholique, particulièrement rurale et ouvrière[1], qui ont entrepris une rénovation chrétienne dans les campagnes et dans les communautés pauvres. Ce fut une véritable révolution religieuse, avec ses lumières et ses zones sombres, comme tout projet humain, et dont les conséquences, pour la plupart positives, demeurent encore ». Ce « mouvement d'une importance exceptionnelle » ne le fut pas seulement par sa « vie religieuse », mais surtout par sa dynamique sociale et politique, comme nous avons tenté de le démontrer.

[1] Au contraire de ce qui s'est passé dans la plupart des pays d'Amérique Latine où le Mouvement Universitaire de l'Action Catholique a joué un rôle central (Garcia-Ruiz, 1989), au Guatemala, son importance fut moindre. Feu et Cratère étaient bien des mouvements issus de l'Action Catholique Universitaire, mais l'incorporation de certains de leurs membres aux luttes armées, et la répression qu'ils connurent en retour, entrava la dynamique sociale qu'elle a eu dans d'autres régions du Continent.

Même succinctement, nous avons voulu souligner la déstructuration des logiques sociales internes des sociétés rurales qui en résulta. Ceci a permis — c'est là également notre hypothèse — aux sectes et aux dénominations protestantes de trouver un terrain favorable à leur développement. En effet, le démantèlement a provoqué le détachement de groupes sociaux, d'« atomes libres » qui avaient besoin de nouvelles articulations et de nouveaux liens sociaux, de nouvelles formes de cohérence communautaire, de nouveaux espaces de référence. L'Église, dans sa démarche de mise au ban des groupes traditionnels, a créé des alternatives et des autonomies légitimant de nouvelles appartenances, de nouvelles adhésions. L'insertion à l'Action catholique était l'une d'elles, les sectes en constituaient une autre. Cette perspective analytique doit son intérêt en ce qu'elle permet la compréhension des processus que traverse la réalité guatémaltèque, et qui la rendent particulièrement complexe. La pluralité des variables d'identification constitue une interrogation permanente et nécessaire face à l'interprétation monolithique et idéologisée de la causalité du social.

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***

— BENDAÑA, 1985— Articles sur le Guatemala in *Historia General de la Iglesia en América Latina, VI América Central*, Salamanca, CEHILA-Ediciones Sígueme.
— Diócesis del QUICHÉ, 1994 — *El Quiché : El Pueblo y su Iglesia, 1960-1990*, s. ed., Guatemala
— GARCÍA, T., 1993 — Evangelización desde la cultura Maya Quiché, Quito, Ed. Aby-yala.
— GARCÍA-RUIZ, J., 1988 — L'État, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala, *Revue Française de Science Politique*,t 38, 5: 758-769, Paris, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques.
— GARCÍA-RUIZ, J., 1989 Du mouvement universitaire catholique à la théologie de la libération, *Archive des Sciences Sociales des Religions*, 71, Paris, CNRS.
— GARCÍA-RUIZ, J., 1992 *Historias de Nuestra Historia. La construcción de las identificaciones de las sociedades mayas de Guatemala*, Guatemala, Iripas.
Garda, T., 1993 — *Evangelizacion desde la culture Maya-Quiché*, Quito, ed. Abya-yala, 1993 : 11.
— GOUBAUD CARRERA, A., 1935 — El *Guajxaquip Bats* ceremonia calendárica indígena », *Anales de la Sociedad de Geografia e Historia de Guatemala*, t. XII, n°1. Également in Goubaud Carrera, *Indigenismo en Guatemala*, Guatemala, Seminario de Intergración Social Guatemalteca: 38-39.
— HERNÁNDEZ de LEÓN, F., 1940 — *Viajes Presidenciales*, Guatemala, Publicaciones del Partido Liberal Progresista, 2 vol.
— ROJAS LIMA, F.,

# La responsabilité du chercheur et l'engagement de Meillassoux

# La responsabilité du chercheur
## dans la pratique de l'anthropologie française

**Bernard Schlemmer**

« N'est-ce pas par une intensification du témoignage des chercheurs, par l'invention de modes d'expression qui nous fassent sortir d'instituts confinés, par une valorisation active, sinon subversive, des résultats de recherches de terrain, par l'exigence de réponses sur la finalité de ces travaux, par une pression incessante sur les médias, individuelle et collective, que l'on peut aussi faire avancer le développement ? »

Meillassoux, 1993

« L'arme de la critique ne saurait remplacer la critique des armes », nous disait Marx. L'on s'accorde aujourd'hui à considérer que le rôle de l'intellectuel est de maintenir que la réciproque est vraie, que la critique des armes ne saurait sans dommage supplanter l'arme de la critique. Les anthropologues en conviennent tous, aisément. Au vrai, bien qu'ils aient traversé un siècle qu'on a pu nommer « l'Age de l'impérialisme » (Magdoff, 1966) en étant — professionnellement — situés aux premières lignes du front, on ne saurait dire que « prendre les armes » ait été leur tentation dominante ! Et guère plus nombreux sont ceux qui auront décidé, du moins, de mettre l'arme de la critique au service de ceux-là mêmes qu'ils étudient et qui parfois sont, eux, bel et bien confrontés aux armes de leurs adversaires. La réflexion éthique sur l'engagement de l'anthropologue n'a, après tout, jamais été une préoccupation bien visible, dans la tradition professionnelle française tout du moins ; celle-ci veut plutôt rappeler, comme Lévi-Strauss (cité par Rey, 1991: 71), l'obligation de conserver toujours « le point de vue de Sirius ».

En outre, elle se renforce du nombre de ceux qui — à certains moments, le combat étant plus feutré et la lassitude gagnant — cèdent à la tentation d'oublier que la critique peut être une arme

et qu'il y a toujours une lutte à mener. En fait, on peut même avancer que, de ce point de vue, ce qui caractérise l'anthropologie française[1], c'est — ou du moins ce fut pendant longtemps — une tendance extrêmement marquée au repli sur soi, à la tentation de « la tour d'ivoire », au refus de se compromettre avec quelque politique que ce soit, de prendre sur soi de donner le moindre conseil pratique qui pourrait orienter l'action des décideurs. Non seulement l'engagement militant y est mal vu : il aura fallu attendre la fin des années 1960 pour que tout un courant d'anthropologues politiquement engagés vienne sur le devant de la scène, et encore n'occupera-t-il jamais seul cette position, ni même très longtemps de façon dominante ; mais l'idée même que les travaux menés puissent « servir à quelque chose » aura plutôt servi d'épouvantail que d'appât — jusque vers le début des années 1980, avec ce que Rey (1991: 80) appelle « l'institutionnalisation de l'engagement des anthropologues ». Le Président de l'Association Française des Anthropologues est sans doute bien placé pour en parler : est-ce en tant que tel que Marc Piault (1989: 1), à propos de ses collègues, ironisait ainsi : « ils continuent d'affecter une distance, sinon un véritable refus, à l'égard de tout ce qui semblerait mêler l'ethnologie aux mondes de la production. Comme si, par une sorte de miracle, notre activité ne pouvait s'établir dans sa juste dimension qu'en dehors de toute finalisation et servitude. Et ce serait précisément une marque de scientificité de n'être lié à aucune obligation, à aucune circonstance économique, à aucune demande émanant de la société civile pour son propre aménagement dans le quotidien » ? Et lorsque l'engagement était revendiqué comme une obligation morale, dans ces années 1960-1970, il était — comme par un mouvement de balancier de même excessive amplitude — exigé de *tout chercheur*, en termes de tout ou rien : la frontière entre le Bien et le Mal passait entre la ligne « politiquement juste » et la « compromission objective » avec l'impérialisme. Tout le problème — je le rappelle sans ironie aucune — était de savoir où passait la ligne : ceux qui refusaient l'engagement s'excluaient du débat, mais c'est à peine s'ils étaient poursuivis par la vindicte des partisans de l'entrée de l'anthropologue au service des populations dominées du Tiers monde, tant ceux-ci avaient à faire pour savoir s'il fallait soutenir telle organisation, tel mouvement, telle guérilla. Une erreur de jugement rangeait son auteur dans le camp des alliés objectifs de la contre-révolution — autant dire qu'il y perdait son âme.

[1] et, me semble-t-il, la différencie de façon assez sensible par rapport aux pratiques constatées dans nombre des autres traditions professionnelles.

Dans les années 1980-1990, il semble que le balancier se soit tout bonnement arrêté. Plus rien n'est exigé de personne et le débat s'est arrêté, faute de débatteurs. Ceux qui se seraient fait traiter de « belles âmes » peuvent se livrer à la spéculation théorique à propos de populations qui meurent sous leurs yeux : personne ne dit que c'est sous leurs yeux *indifférents.* Ceux qui se seraient fait traiter de « flics du système » peuvent prendre à bras le corps les problèmes concrets et accepter de coopérer avec les Pouvoirs en place : personne ne dit qu'ils acceptent de *collaborer.* Inversement, ceux qui se seraient fait traiter de « dangereux gauchistes » peuvent défendre publiquement les positions de tel mouvement de libération nationale : seule une administration politiquement très marquée songera à rappeler le « devoir de réserve »... Le débat n'intéresse-t-il plus personne ? ou ne peut-on plus prendre aucune position ?

C'est à une réflexion sur cet aspect de notre pratique professionnelle que je voudrais me livrer ici, un ouvrage destiné à rendre hommage à Claude Meillassoux — lui qui a toujours choisi ses engagements en étroite relation avec les recherches qu'il a menées— me paraissant un lieu idéal pour poser le problème de la responsabilité de l'anthropologue.

Mais, avant de marquer la façon dont, à mes yeux, le problème se pose aujourd'hui, il est sans doute nécessaire de retracer l'itinéraire de l'anthropologie française face à ce problème. A certains, les analyses qui vont suivre sembleront donc banales ; elles le sont, bien entendu, mais le rappel historique — me semble-t-il — est toujours nécessaire.

D'une façon très scolaire, je commencerai par définir les termes de l'énoncé : selon le dictionnaire (Robert, 1964), la responsabilité du chercheur, c'est *« l'obligation ou la nécessité morale, intellectuelle [qu'il a] d'exercer sa profession en ayant pleinement conscience que la façon — tant théorique que pratique — dont [il l'exercera] entraînera des conséquences, et en acceptant d'être tenu pour l'auteur, la cause volontaire de ces conséquences. »* Comment y est-il répondu par l'ethnologie, depuis que le problème se pose à elle ?

L'ethnologie, c'est « l'étude raisonnée des faits [décrivant les] divers peuples sous le rapport de leur genre de vie et de leurs institutions » (Robert, 1964) ; la colonie, c'est « l'établissement fondé par une nation dans un pays étranger » (Robert, 1964) : on comprend que, si l'ethnologie n'implique pas nécessairement de colo-

niser l'objet d'étude, la colonisation, elle, implique nécessairement l'étude ethnologique des colonisés.

Et comme, avant la rupture historique de la décolonisation, la constitution d'un empire colonial seule a pu représenter une nécessité impérieuse de réussite (à l'encontre de la simple curiosité intellectuelle du voyageur ou du savant), on comprend que colonialisme et ethnologie soient soeurs jumelles.

### *L'anthropologie d'avant Darwin*

La première fois sans doute que, pour assurer les meilleures conditions à l'établissement de nationaux dans un pays étranger, « la découverte de l'autre » a ainsi posé cette absolue nécessité de l'étude ethnologique, c'est avec la découverte du Nouveau Monde.

Mais c'est *dès lors*, par contre, que furent affrontés tous les problèmes fondamentaux que se pose une société colonisatrice — qu'elle demande à ses ethnologues de les résoudre pour elle ou que ce soit, plus simplement, au travers d'eux qu'elle se les pose. Et ces problèmes tournent toujours autour d'une seule question : par rapport à soi, l'Autre est-il essentiellement différent, ou essentiellement semblable ?

Les « histoires de l'anthropologie » ont toutes un chapitre introductif consacré aux précurseurs, d'Hérodote aux géographes, philosophes ou voyageurs du début du XIXe siècle. En fait, ne peut-on poser que les premiers ethnologues furent, parmi les missionnaires envoyés à partir du XVIe siècle, ceux qui cherchèrent à comprendre les civilisations qu'ils étudiaient (vivant sur place, apprenant la langue, interrogeant avec humilité), des Bartholomé de Las Casas ou des Francisco de Vitoria, pour ne citer que les plus célèbres ? Sans doute répondra-t-on que l'ethnologie, comme discipline à prétention scientifique, ne saurait exister réellement avant qu'elle ne se soit réclamée d'une tentative de théorisation proprement scientifique, comme elle le fit de la théorie évolutionniste de Darwin ? Mais ce positivisme (qui voudrait que la médecine, par exemple, ne possédât qu'une « pré-histoire » avant Claude Bernard) laisse comme fruit du hasard le fait que cette théorie était bien commode pour justifier l'expansion coloniale..., alors que le XVIe siècle avait du moins eu ce mérite : « le problème moral posé par la présence de l'Autre a été évoqué par l'Église en termes clairs » (Servier, 1986: 48).

Autres termes clairs : « Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit ». En affirmant ce principe révolutionnaire, les Constituants ont-ils alors introduit une référence fondamentale,

une rupture dans l'éthique de l'anthropologie ? On sait ce qu'il en fut : l'article I de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen énonçait de grands principes dont la force venait, justement, de leur caractère universel ; mais nul ne songea à les appliquer aux colonies, qu'un décret du 8 mars 1790 excluait de la Constitution. « Leur charge explosive n'agit qu'à retardement » (Deschamps, 1953: 84) : certes, les penseurs de l'époque révolutionnaire qui s'étaient prononcés sur la question[1] l'avaient fait dans un sens nettement hostile aux entreprises coloniales ; mais ce n'est pas un hasard si le sujet, contrairement à celui de l'esclavage, intéressa davantage les économistes ; parmi les philosophes, il souleva plus d'ironie — mordante, il est vrai — que d'engagement et de passion : le débat n'était pas dans l'air du temps.

Il ne prendra sens qu'avec la colonisation, dans l'acception moderne du mot, c'est-à-dire durant la seconde moitié du XIXe siècle. Et encore n'était-ce toujours pas, alors, un mot chargé de débats et de conflits : pendant les vingt années qui suivirent, les nouvelles conquêtes coloniales se firent presque par hasard, et dans une indifférence quasiment générale ; seuls poussaient à la roue quelques groupes de pression disparates, qui ne se réclamaient pas précisément des idéaux jacobins : missionnaires, officiers de marine, armateurs et riches négociants... Mais parmi ces groupes de pression, il faut également compter les membres des sociétés savantes, les géographes en particulier mais aussi, et je dirais presque : *par définition*, les premiers ethnologues, dans l'acception moderne du mot, là aussi (la Société Asiatique naît dès 1822, le Comité de l'Afrique Occidentale Française en 1890, la Société des Américanistes en 1895...).

Avec la révolution industrielle, en effet, un nouveau consensus intellectuel tenait pour une donnée d'évidence la supériorité de la race blanche — sinon au sens de « préexcellence », du moins au sens de « primauté » dans l'évolution des sociétés humaines. Dans ce climat totalement inversé par rapport à celui des philosophes du « bon sauvage », certains se sentaient pourtant bien les héritiers de 1789, mus par une même volonté d'universalisme : ce sont ceux — savants et amis des sociétés savantes en soif d'exotisme, géographes et ethnographes en tête — qui se donnaient pour devoir de porter sur tous les lieux du globe les lumières de la Raison : l'adhésion aux valeurs progressistes se mesure, ici et alors, à l'aune des efforts consentis dans ce but. Pour quelques-uns de ces hommes, il s'agissait en outre d'amener sur la voie du Progrès

[1] Ce ne sont plus des hommes de terrain et on ne saurait les considérer, eux, comme des ethnologues, mais bien seulement comme des précurseurs.

les peuples encore ignorants de la civilisation : l'étiquette de « démocrates internationalistes » peut dès lors leur être appliquée (Arzalier, 1990, Schlemmer, 1990) ! En ce sens, et contrairement à l'idée communément admise, l'ethnologie, « luxe et élégance de la colonisation » (Leclerc, 1972: 37), doit certes sa naissance à celle-ci, mais, dès sa naissance, elle s'inscrivait dans un paradigme sensiblement plus progressiste que réactionnaire[1].

### *L'anthropologie de l'époque coloniale*

Pourtant, c'est une tradition ancienne, pour le chercheur français, que de se retirer dans un dialogue exclusif avec ses seuls confrères, d'élever la recherche, le caractère strictement scientifique de la recherche, en une sorte de religion, en une Église dans laquelle les chercheurs professionnels constitueraient l'ordre régulier, par opposition au séculier (abandonné — avec les engagements, et tous les compromis qu'ils peuvent impliquer — aux politiques, économistes et autres clercs ou laïcs considérés comme plus ou moins profanes). Cette tradition remonte en effet à l'époque où notre discipline se constituait comme discipline spécifique, autant dire : en même temps que se constituait l'appareil administratif des grands empires coloniaux. Car cette anthropologie naissante pouvait soit se considérer comme une science appliquée et se mettre, à l'instar d'autres arts et métiers, au service d'une demande extérieure à elle, soit se penser comme science spéculative et fondamentale, et n'envisager d'autres développements que celui de ses propres connaissances, sous la seule impulsion de sa propre dynamique. Or, en France — il serait intéressant de comprendre pourquoi —, ce sera rapidement cette seconde solution, celle de la tradition universitaire, qui s'imposera, de façon largement dominante.

Certes, c'est ce même style de science qui prévaudra également ailleurs, y compris dans le grand empire rival de la Grande-Bretagne, mais ce sera d'une façon moins sensible, avec une approche plus pragmatique. Car l'administration coloniale britannique n'hésitait pas, quant à elle, à demander le concours de l'anthropologie, étant parfaitement consciente que sa politique

[1] Certes, il est d'autres raisons, plus déterminantes que la conviction de quelques intellectuels, pour expliquer la soudaineté et l'ampleur de l'expansion coloniale : si en quinze ans, de 1880 à 1895, « l'Empire » décuple, en superficie et en population, ce n'est certes pas prioritairement pour étancher leur soif de connaissance ou répondre à leur prosélytisme en faveur du progrès universel. Leur importance ne doit pas pour autant être sous-estimée : quels que soient les déterminismes économiques ou les contraintes politiques d'un système capitaliste à sa phase impérialiste — qu'il n'est nullement question de nier —, il n'en reste pas moins que si l'entreprise de colonisation n'avait été conçue qu'en ces termes, elle n'aurait sans doute pas eu le même avenir.

d'*indirect rule* — qu'elle traduisait en termes pratiques par le mot d'ordre de « *find the chief* » — exigeait (ne serait-ce que pour ne pas se tromper de chef !) de sérieuses enquêtes ethnographiques. Et l'anthropologue britannique était convaincu, *au moins dans un premier temps et à l'instar de l'ensemble de ses collègues à cette époque*, que l'irruption de l'Occident était celle même du Progrès et de la Raison, qu'elle ouvrait une voie lumineuse aux populations colonisées : il n'y avait lieu que d'assurer la protection de celles-ci contre les abus et les absurdités d'une bureaucratie incompétente. Refuser les offres de services que cette administration lui proposait — à lui, anthropologue —, cela lui aurait donc paru l'opposé de son devoir moral de savant.

« Il faut éviter un procès d'intention souvent fait à l'ethnologie française coloniale : celle-ci n'a guère été un agent de l'administration coloniale », note justement J.P. Olivier de Sardan (1985: 30-31). N'allons pas jusqu'à intenter le procès inverse : placée devant la même alternative — coopérer ou ne pas coopérer avec l'autorité coloniale —, l'ethnologie française aurait sans aucun doute effectué les mêmes choix. Mais, « à la différence peut-être des colonies britanniques, les colonies françaises — poursuit Olivier de Sardan — ont peu utilisé les ethnologues comme « experts ». Ce sont plutôt, inversement, certains administrateurs coloniaux qui se sont « mis » à l'ethnologie et ont produit quelques uns des plus remarquables travaux de type « fondamentaliste » de cette époque ».

Là encore, il convient de nuancer. D'une part, j'ai suffisamment souligné, jusqu'ici, le caractère progressiste de ces vocations coloniales, pour rappeler maintenant avec force ce qui les condamnait à se pervertir nécessairement en pure et simple domination : la colonisation ne saurait reposer, par définition, que sur la certitude du colonisateur d'être le seul critère de référence de toute évolution ; il s'ensuit que la colonisation repose, *par nature*, sur la coercition. D'autre part, je nierai d'autant moins l'extraordinaire travail d'écoute — et de remise en question de leurs propres certitudes — chez certains de ces administrateurs coloniaux que je l'ai moi-même largement souligné ailleurs[1] et tenté de l'analyser. Mais encore faut-il distinguer ici selon les périodes : cet intérêt pour l'ethnologie ne s'est guère manifesté que dans les débuts de la colonisation, poussé par ce que j'ai appelé la « logique de conquête », opposée à la logique de gestion qui lui succédera fatalement (et d'autant plus rapidement que la première

[1] Cf., en particulier, Schlemmer, 1983.

aura été bien faite, se sera solidement appuyée sur cet intérêt ethnographique qui permettra de ne pas commettre d'erreurs politiques irrémédiables ou trop déstructurantes). Avec la pacification et le ralliement des chefs traditionnels, il y avait la pensée implicite que les choses de l'administration devaient maintenant aller de soi[1]. Une fois sûre d'elle-même, installée dans la gestion quotidienne des affaires courantes, l'administration coloniale française, au contraire, orientée par sa volonté d'intégration, d'assimilation des populations — et conditionnée par deux siècles de centralisme jacobin — ne songeait que très rarement à s'adjoindre les compétences de l'ethnologue pour comprendre les populations concernées.

D'autant qu'elle éprouvait la plus grande méfiance envers cet ethnologue qui avait la fâcheuse habitude d'exalter la culture locale, ce qui, bien entendu, ne pouvait aller qu'à l'encontre de la vocation universaliste de la République ! L'administration, en effet, prise entre l'enclume de la doctrine assimilationiste et le marteau des « contraintes économiques » (cet euphémisme désignant les pressions exercées par les colons pour qu'elle consente en leur faveur des mesures drastiques visant à contraindre la population indigène à vendre sa force de travail), mettra finalement en oeuvre une politique qui aboutira à l'instauration d'une société qui ne sera ni intégrée (comme elle le prétendait, mais comme les colons ne l'auraient pas toléré), ni à développement séparé (comme dans l'empire colonial rival de la Grande-Bretagne), mais extraordinairement stratifiée, et lourde de malentendus explosifs.

### *Le choc des Indépendances et des luttes anti-impérialistes*

Avec la décolonisation, cependant, et avec la montée en vigueur du mouvement anti-impérialiste des années soixante et soixante dix, l'anthropologie française fut enrichie par l'apport d'une génération nouvelle de chercheurs nourris de toute une culture tiers-mondiste et marxisante. Balandier, qui allait recruter la plupart d'entre eux, venait d'être nommé à la Sorbonne, Meillassoux rédigeait sa thèse d'anthropologie économique, l'ORSTOM recrutait de jeunes chercheurs : ceux-ci allaient, quelques années plus tard et avec d'autres collègues du CNRS, constituer le « comité Sahel » qui dénoncera le masque que jetait sur les facteurs politiques et économiques — tenus par eux pour

[1] Cf. Lanteri : « Avec les Indépendances et les transferts de Pouvoir aux cadres nationaux, il y a la pensée que les choses de l'administration vont maintenant aller de soi » (1985: 216).

les vrais responsables de la famine en Afrique de l'Ouest — un discours consensuel sur « la sécheresse », simple « fatalité naturelle ».

Contrairement à la précédente, cette époque était alors portée aux prises de positions tranchées, et chacun fut sommé de choisir son camp. Au mieux, l'on voulut bien admettre que la recherche pouvait trouver en elle-même sa propre justification, à condition de ne pas s'en tenir à ce seul résultat : « Si la science n'a pas de responsabilités, les savants, eux, en ont. Ne rien dire, c'est encore parler et l'usage que les détenteurs du Pouvoir peuvent faire de nos données et de nos analyses nous oblige à prendre nos responsabilités[1] ». Mais cette position n'était pas partagée par tous, et certains niaient l'innocence de la démarche scientifique elle-même, démarche qui avait longtemps servi d'argument pour défendre la discipline en tant que telle : « L'ethnologie (...) spéculant sur l'urgence que lui confère la " disparition inéluctable " de son objet d'étude, cette ethnologie-là (...) est un obstacle à l'ouverture de notre civilisation sur les autres. L'ouverture de l'Occident aux autres civilisations, renversant son rapport au monde de conquête et de domination, tel est le but historique que l'ethnologie doit accomplir. Le temps est fini de l'accumulation d'un savoir qui procède du même mouvement " d'extension de soi " et de " négation de l'autre[2] " que le colonialisme et le néocolonialisme » (Monod, 1970-71: 1061).

Il est vrai que le débat reçoit son impulsion d'outre-atlantique, où il a été initié par les chercheurs nord-américains confrontés à des choix autrement explicites que ceux auxquels s'affrontèrent jamais leurs collègues de l'Ancien Monde. Le Département d'État, en effet (dans le mouvement de la tradition anglo-saxonne consistant à faire participer les recherches en sciences sociales à la politique gouvernementale, mais en l'appuyant de toute la redoutable efficacité de moyens financiers considérables et de toute une infrastructure déjà solidement implantée), s'était engagé dans plusieurs actions[3] visant — en les contrôlant, voire en les dirigeant — à rentabiliser les recherches entreprises en sciences sociales dans une optique à la fois contre-révolutionnaire et très pragmatique[4].

---

[1] selon G.D. Berreman, tel que résumé par Copans, 1975: 36.

[2] Jaulin (Robert), *La paix blanche*, Seuil, Paris 1970 (note de Monod, 1970-71: 1061).

[3] N'en citons qu'un exemple, celui qui, à la fin des années 1960, a déclenché une vive discussion parmi l'ensemble des anthropologues américains : « le plan Camelot », enquête tout-à-fait « universitaire », se révéla être menée pour le compte du Département d'État, et n'être destinée qu'à mesurer le degré « d'anti-communisme » de l'armée et de l'opinion chilienne.

[4] Cf. le débat organisé par *Current Anthropology* en décembre 1968, et publié *in* vol. IX, n° 5,

Les anthropologues français, pour la plupart, et bien que leur pays sortît à peine de ses propres guerres coloniales, ne se sentaient guère concernés par ce débat. Non que leur engagement intellectuel ou politique fut moins marqué qu'outre-Atlantique : « il est bien connu que les anthropologues français sont des intellectuels de gauche. Combien de motions anti-impérialistes n'ont-ils pas signé ? », ironise Jean Copans (1970-71: 1182). Mais la manière de concrétiser cet engagement est une question qui, pour eux, ne se pose pas dans les mêmes termes : lorsque les forces armées de votre gouvernement vous demandent de travailler avec elles, ou du moins pour elles, afin d'exercer, sur les populations que vous étudiez, un contrôle policier plus efficace, la réponse que vous aurez à donner est simple, et ne comprend guère d'échappatoire : c'est oui ou c'est non. Ceci ne veut en aucune façon dire qu'en décider soit une décision facile à prendre, et je ne sous-estime pas l'immense courage des anthropologues américains qui risquèrent leur carrière, voire davantage, par leur refus de collaborer à une politique qu'ils condamnaient. Je m'y risquerai d'autant moins que la guerre d'Algérie — il faut bien le reconnaître — n'a pas conduit l'anthropologie française aux mêmes prises de position que celles qui furent observées dans le Nouveau Monde à l'occasion de la guerre du Viêt-nam ! Rappelons tout de même les noms de Balfet, Condominas, Dreyfus, Jaulin, Leiris, Monod et Pouillon, sept anthropologues qui, en octobre 1960, prirent le risque important de signer la « déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie », plus connue sous le nom de « manifeste des 121 ». Il y eut d'ailleurs d'autres anthropologues qui prirent également parti sous d'autres formes, parfois aussi risquées, en faveur de l'indépendance algérienne. Mais, sur un sujet qui les concernait également *en tant que professionnels*, il n'y eut guère de prise de position collective des anthropologues, pas même des anthropologues arabisants, directement concernés. Est-ce à dire que les Français soient moins courageux que les Américains ? N'est-ce pas plutôt les militaires de ce pays, bien plus que les anthropologues, qui sont en cause, eux qui n'ont jamais jugé qu'un chercheur en sciences sociales puisse leur apprendre quoi que ce fut ?

Aussi, là où les anthropologues américains furent — de par la situation même dans laquelle, très concrètement, ils se trouvaient pris — amenés à réfléchir et à théoriser leur engagement professionnel, ne vit-on guère, en France, de prises de position en faveur d'une anthropologie directement engagée dans l'action ; encore

pp. 391-435, et le compte-rendu qu'en a fait Copans, 1975.

ne s'agit-il pratiquement jamais d'un appel en faveur d'une *pratique* militante de l'anthropologie, mais seulement d'une dénonciation toute théorique de la nature intrinsèquement perverse de l'ethnologie la plus souvent pratiquée (c'est-à-dire une accumulation de connaissances jugées abstraites parce que trop peu en rapport avec les enjeux politiques immédiats) : « En fait, ce n'est pas l'anthropologue qui doit s'engager, c'est l'anthropologie tout entière qui doit opérer une révolution sur elle-même (...). Toute science doit définir des priorités dans la recherche. En anthropologie on a confondu l'ordre des urgences et l'objet, c'est-à-dire les sociétés " primitives ", en voie de disparition. Mais cette confusion est également le résultat de la coupure instituée entre anthropologie et sociologie » (Copans, 1970-71: 1183).

***« Neutralité » scientifique versus « nocivité » de la science***

Ce débat restant d'actualité, qu'il me soit permis de formuler ici l'état de ma propre réflexion. D'une part, il ne m'apparaît pas que « la coupure instituée entre anthropologie et sociologie » soit si *instituée* que ça : dans quelle catégorie Jean Copans classe-t-il, par exemple, les ouvrages de Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955 a) et *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955 b), pour ne prendre qu'un exemple déjà ancien ? Et, surtout, la coupure, lorsque coupure il y a, ne me paraît pas tant *instituée*, de l'extérieur, que résidant en nous-mêmes : il ne s'agit pas tant de deux disciplines distinctes que de deux *regards* différents au sein d'une même discipline, l'un davantage axé sur l'analyse *structurelle* (et privilégiant, souvent inconsciemment, le permanent, le stable, le durable), l'autre plutôt axé sur l'analyse *dynamique* (et privilégiant, de la même façon, les contradictions, les transformations, les devenirs). D'autre part je vais m'appuyer, pour illustrer mon désaccord, sur l'exemple que Copans donne lui-même pour faire comprendre sa proposition. Critiquant l'oeuvre de Lévi-Strauss parce qu'elle lui paraît se rattacher à une certaine tradition française qui ne veut voir que le « présent ethnologique », il veut bien concéder ceci : « il faut bien distinguer ici entre démarche théorique et conceptions idéologiques. Il n'est pas besoin d'insister sur les progrès qu'a permis l'emploi de la méthode structuraliste en anthropologie. Mais — précise-t-il aussitôt — la conception générale de la recherche anthropologique que défend Lévi-Strauss (...) ne permet pas d'aborder les thèmes pourtant fondamentaux que nous mentionnons. Une date nous paraît symbolique : 1955. C'est l'année de parution de *Tristes Tropiques*. C'est également l'année de la conférence de

Bandoeng » (Copans, 1970-71: 1181). Or il convient plutôt, à mon avis, de distinguer entre la *validité* théorique d'une démarche et les implications idéologiques qui en découlent. Les « conceptions idéologiques » de Lévi-Strauss ne sauraient être aussi radicalement mises en cause : on ne peut de bonne foi l'accuser d'occulter *volontairement* les transformations profondes des sociétés dominées et leur irruption dans l'histoire[1], ni de se faire ainsi le complice de l'impérialisme ! Si l'approche qui est la sienne existait, *seule*, en anthropologie, cela, certes, dans le combat idéologique, favoriserait (un peu...) le camp de l'impérialisme ; et, par ailleurs, cela serait un manque pour la science. Mais si, *seule*, l'approche inverse (celle d'un Balandier, pour rester dans l'anthropologie française et s'en tenir aux « pères fondateurs ») était représentée, cela, pour autant, ne changerait pas fondamentalement le rapport des forces ; et, par ailleurs, ce serait également une perte importante pour la science (c'est-à-dire pour la connaissance et — *donc*, est-on en droit de penser ? — une perte pour l'humanité toute entière).

Je rejoindrai plus volontiers Copans lorsque, dénonçant la « naïveté » moralisatrice d'un Jaulin (en faveur d'un autre type d'engagement : préserver « l'authenticité » des dernières sociétés protégées de la souillure étatique, marchande, industrielle bref, occidentale...), il écrit : « Le problème est politique, il est celui de la lutte révolutionnaire contre l'impérialisme. Il ne s'agit pas de transformer tous les anthropologues en autant de Che Guevara et l'anthropologie en pratique révolutionnaire. Il s'agit plutôt de reconnaître un changement dans la nature des sociétés étudiées ; un nouveau " terrain " s'esquisse, qui est celui de la prise de conscience d'une exploitation ou d'une oppression (impérialiste, culturelle, raciale) (...). S'il faut sauver les " primitifs ", il faut aussi savoir quel monde les attend » (Copans, 1971: 46-47).

J'estime, par conséquent, que celui pour qui son engagement politique constitue une priorité peut toujours, évidemment, *choisir les options théoriques* que cet engagement, à ses yeux, implique : libre à lui d'estimer que c'est là sa responsabilité de militant ; mais ce n'est pas là sa responsabilité de chercheur. Je maintiens que c'est un choix scientifique parfaitement légitime que d'étudier, par exemple, les structures de parenté chez les Bororo (quand bien même ce choix aurait les implications politiques que l'on vient de voir), et qu'il est, au contraire, de notre responsabilité de veiller, en

[1] Le fait que ses travaux n'ont pas grand chose à voir avec celles-ci et ne lui offrent guère l'occasion de les analyser suffit à expliquer qu'il les néglige dans ses écrits théoriques. Qu'il les néglige ailleurs aussi, ou pas, est une autre question.

tout état de cause, à ce qu'aucun terrorisme intellectuel, au nom de choix abusivement érigés en obligations morales, ne vienne interdire (ou imposer) tel ou tel objet d'étude ! Sans aucun doute, il convient de rappeler parfois que la neutralité de la science n'est qu'une prétendue neutralité ; mais cette dénonciation de sa prétendue neutralité ne doit pas conduire à dénoncer une intrinsèque et ontologique nocivité de sa démarche.

En outre, il est clair que l'engagement personnel du chercheur, s'il dépend de ses options générales, et de la force de sa conviction, dépend également, *concernant sa pratique d'anthropologue*, du terrain sur lequel il travaille. Tous, quels que soient leur terrains, peuvent se retrouver dans un même combat[1], lorsque celui-ci, dépassant le cadre de leur spécialisation, doit concerner chaque citoyen. Pour autant, ce n'est pas un hasard si, dans le domaine plus spécifiquement professionnel, « finalement, on peut dire que l'anthropologie française se construit à partir de deux écoles opposées, une école africaniste marquée par l'engagement (anthropologie coloniale puis anthropologie de la décolonisation) et une école américaniste dont l'engagement n'est pas directement sollicité par son terrain, même s'il s'exprime avec force sur d'autres terrains » (Rey, 1991: 72). Certes, le propos demande à être nuancé[2] (il l'est par l'auteur : se rapporter à Rey, 1991), mais l'on admettra bien qu'on peut trouver là comme deux « idéaux-types ».

### *Aujourd'hui : la fin des certitudes*

Les lendemains qui déchantent au Viêt-nam, une fois la libération du pays obtenue, puis, surtout, la découverte du génocide commis par les Khmers Rouges au nom d'un marxisme pur et dur ont fait perdre — sans doute pour longtemps — et le goût des systèmes d'explication trop généraux, et la tentation d'imposer une vision globale du monde. On réalise soudain que chacun — que soi-même — est capable, s'il n'y veille de très près, de mériter les critiques dont on a accablé, par exemple, un Cohen (Cf. Copans, 1975: 39) ; rappelons que cet anthropologue améri-

---

[1] mais pas forcément du même côté de la barricade ! A propos de la guerre d'Algérie, par exemple, les anthropologues américanistes — même si, professionnellement, ils étaient moins concernés par la question de la décolonisation que leurs collègues africanistes — ne s'engagèrent pas moins ; mais, si la très grande majorité fut du côté de l'anti-colonialisme, certains d'entre eux — tel Jacques Soustelle — militèrent pour l'Algérie française.

[2] Bien des Africanistes pourraient, par exemple, prendre modèle dans l'engagement marqué par P. et F. Grenand et les chercheurs qui ont rédigé avec eux « La question amérindienne en Guyane Française », n° de juin-septembre 1985 de *Ethnies, droits de l'homme et peuples autochtones*.

cain, espérant que ses recommandations permettraient au gouvernement israélien de mieux comprendre les spécificités des cultures arabes, avait accepté de mener pour celui-ci des enquêtes dans les territoires qu'il occupait depuis la guerre des six jours, estimant ainsi « servir l'humanité ». Ce même chercheur affirmait par ailleurs que « l'humanisme et l'engagement moral n'ont pas de rapport avec l'anthropologie en tant que science et encore moins avec ses résultats » (cf. Copans, 1975: 39), s'enfermant ainsi dans une contradiction — qui paraissait alors bien étrange — entre d'une part son affirmation de la neutralité de « la science » et de ses résultats et, d'autre part, les offres de services qu'il faisait pour l'application d'une politique bien déterminée. Mais cette contradiction *n'apparaissait évidemment qu'aux seuls yeux de celui qui voyait*, dans la politique menée par Israël dans les territoires occupés, autre chose que la seule volonté sincère et ferme d'assurer le bonheur de tous les habitants dont l'État venait ainsi de prendre la charge : pour ce qui est de Cohen lui-même, il est tout à fait probable qu'une telle vision des choses ne pouvait tout simplement pas lui apparaître, tant Israël lui apparaissait *d'évidence* comme victime, et onthologiquement incapable d'être l'oppresseur (il n'y a pas lieu d'ironiser : tous, nous sommes capables de tenir des raisonnements aussi viciés, nous le savons désormais, même s'il aura fallu attendre la fin de ce vingtième siècle — et combien de tragédies ! — pour que nous l'admettions enfin).

On comprend donc que, dans ce nouveau paysage idéologique, le repliement frileux sur les certitudes rassurantes de la scientificité ait ainsi dominé. On apaisa rapidement sa mauvaise conscience en se rappelant que, « fille de l'impérialisme », l'anthropologie — comme tous les anthropologues des anciennes puissances coloniales le savaient bien ! — est toujours coupable : soit d'occulter la politique d'asservissement de l'Occident, lorsqu'elle ne parle pas des politiques économiques mises en oeuvre, soit de cautionner celles-ci et d'être complice de la situation de dépendance dans laquelle sont enfermées les sociétés qu'elle étudie, quand elle se mêle au contraire de donner son avis... On voit bien comment l'affirmation du caractère strictement scientifique de la discipline — qui ne saurait se mêler que de son objet compris stricto sensu — répond au mieux (ou pour le moindre mal possible) à ce faux dilemme. Ainsi, cela semble une affaire entendue : plus soulagé que vexé de l'indifférence dans laquelle le maintiennent les décideurs en général (économistes, politiques, praticiens du développement), le chercheur en sciences sociales n'a à se soucier que de science. Les conclusions concrètes

qui pourraient se dégager de ses travaux relevant finalement des seuls responsables politiques, il ne s'en préoccupe que pour noter l'incompétence de ceux-ci : « Ah, s'ils avaient lu ma thèse... », telle est, joliment résumée (Fauroux, 1987), sa principale contribution aux prises de décision.

### *D'un « dégagement » politique vers un engagement « d'expert »*

Aussi longtemps que la question du politique dominait le champ idéologique, c'est sous cette seule approche que se pensaient les problèmes éthiques. Après l'écroulement des certitudes avec lesquelles se vivait l'engagement, la question de la responsabilité du chercheur quitta la scène un certain temps, mais pour réapparaître peu à peu sous une forme renouvelée : celle de la responsabilité du chercheur *en tant qu'expert* parmi d'autres, dans le devenir *économique* des populations qu'il étudie ; elles lui imposent la nécessité de prendre position devant les politiques de développement dont ces populations sont l'objet.

En 1986, avec Claude Meillassoux et quelques autres, nous avions organisé en France un colloque[1] qui a regroupé nombre de chercheurs sinon tous réputés, du moins constitutifs de l'anthropologie française d'aujourd'hui. Nous nous proposions de donner la parole aux chercheurs de terrain, confrontés dans leur pratique à cette exigence : or, c'est dans presque toutes les communications que l'on y vit le chercheur ne pas hésiter à s'engager personnellement dans la recherche de solutions aux problèmes de développement posés, à dire aux responsables ce que, selon lui, il conviendrait de faire, bref à répondre à l'obligation éthique que définit ainsi l'un d'eux : « le chercheur doit tirer les conclusions *pratiques*[2], mais jamais définitives, de ses connaissances afin de faire des propositions concrètes issues de ce que disent, veulent et font les groupes sociaux sur lesquels il travaille, sans pour autant devenir un « porte-parole ». Il va de soi que le rôle du chercheur qui se frotte au « développement », c'est-à-dire aux réalités concrètes auxquelles les populations sont quotidiennement confrontées, ne se limite pas à reproduire ou à traduire un discours autochtone. Il y apporte sa propre contribution » (Bourgeot, 1987: 396). Cette convergence frappante tenait en fait à la formulation de notre « appel à contribution » : seuls les chercheurs qui se sentaient concernés par cette problématique étaient présents. Ceci ne signi-

[1] « *Terrains et Perspectives — l'anthropologie face aux transformations des sociétés rurales, aux politiques et aux idéologies du développement* », Paris, les 27, 28 et 29 novembre 1986. Les actes sont parus sous le même intitulé (Geschière et Schlemmer, 1987).

[2] souligné par l'auteur.

fie pas que les autres aient disparu du paysage intellectuel ! Bien au contraire, on peut bien dire, avec Lenclud (1995: 70) que « parvenue à l'âge adulte, c'est-à-dire constituée en discipline, l'anthropologie française s'est solidement installée dans le régime de la connaissance fondamentale. Pour ses praticiens, organisés en corps de métier et participant collectivement d'un appareil de discernement, l'utilité de l'anthropologie s'épuise dans sa fonction de savoir. Ce savoir est à lui-même sa valorisation. L'application de ce savoir tombe largement, quant à elle, hors discipline, à la fois en tant que discours, en tant que pratique de recherche et, évidemment, en tant qu'opération dans le champ social ».

Et il est frappant de constater que ce problème de l'engagement du chercheur est si rarement posé comme débat collectif[1] ; tout se passe comme s'il n'existait pas, ou ne relevait que de choix strictement individuels, comme si la réponse apportée n'influait pas sur notre démarche professionnelle elle-même[2]. Pourtant, il y a bien une démarche qui privilégie la critique sociale (radicale ou non) et qui parle *des hommes*, concrets, dans leurs rapports sociaux, et une autre qui privilégie l'interrogation théorique et qui parle de l'Homme, mais dans la diversité — concrète — de ses cultures. E. Leach (1980: 389) pose bien le dilemme, qui écrit : « Plutôt que d'apprendre à mettre en oeuvre l'égalité sociale, notre problème proprement humain n'est-il pas d'apprendre à tolérer la diversité sociale et culturelle ? Mais c'est là un point de vue libéral extrêmement vieux jeu ». Les participants « engagés » dont nous parlions auraient pu reprendre cette formulation : ils l'auraient simplement inversée, mais sans doute serait-ce là un point de vue progressiste tout à fait démodé !

Le fait d'avoir eu à introduire les débats de ce colloque m'a permis d'en tirer quelques conclusions[3] : je me permettrai de les reprendre ici. Il n'y a rien de très étonnant dans l'émergence de cette perception nouvelle, plus séculière, de notre vocation ; ne détenant plus aucune solution générale, aucune réponse politique globale suffisante, il nous faut soit reconstituer la théorie (on a vu pourquoi nombre d'entre nous hésitent, désormais — à tort, si l'on veut bien songer que *l'approfondissement théorique* ne se

[1] Citons l'atelier thématique sur les questions d'éthique professionnelle organisé par la sous-commission de sociologie et d'anthropologie sociale de l'ORSTOM (Paris, 21 novembre 1994), et surtout l'ouvrage collectif (J.F. Baré, ed.) paru chez Karthala en avril 1995, *Les applications de l'anthropologie.*

[2] A ce sujet, on lira la très intéressante approche de G. Lenclud (1995).

[3] J'ai commencé à les développer (Schlemmer. 1992) à l'occasion du colloque international « Développement et droit de l'homme : la responsabilité de l'anthropologue », organisé par l'Association Brésilienne des Anthropologues, Unicamp, 5 et 6 avril 1990. Les actes sont parus sous le même titre en 1992.

confond pas fatalement avec *la certitude doctrinale* ! — à entreprendre cette démarche), soit être résolument concrets, pragmatiques. L'urgence dramatique de certaines situations ne nous oblige-t-elle pas, moralement, à quitter ou, plus exactement, à prolonger notre mission première, la production de connaissances (préalable évidemment indispensable !) pour entrer dans la recherche des alternatives politiques auxquelles notre détention d'un certain savoir peut nous conduire ? Ne faut-il pas alors chercher par quels moyens l'on pourra influer sur les politiques mises en oeuvre ? N'est-il pas, en un mot, nécessaire d'accepter de se « salir les mains » ? Encore faut-il conserver en mémoire les leçons que nous aurons pu tirer des époques précédentes, et ne pas commettre les mêmes naïvetés que celles où nous avons pu tomber, lorsque c'est parmi les autorités coloniales qu'il s'agissait de trouver des interlocuteurs. Si le problème de notre responsabilité se pose, certes, dans un contexte nouveau, il ne se pose pas pour autant dans une optique radicalement nouvelle, et les conditions actuelles de la recherche n'ont pas été modifiées au point de nous faire perdre tout point de repère : quelle différence fondamentale sépare en effet l'ambition de « mise en valeur de nos colonies », pour reprendre le vocabulaire de l'époque, de celle du « développement économique des pays du Tiers-monde », selon le vocabulaire d'aujourd'hui ? Non seulement le discours de l'administrateur colonial et celui de l'expert en développement sont tout à fait transposables dans le vocabulaire de l'un et de l'autre, mais il n'y a en outre aucune raison *a priori* de soupçonner davantage l'un que l'autre de machiavélisme ou de naïveté : quelles que fussent la bonne foi et la sincérité du plus honnête des administrateurs (et les archives sont là pour nous rappeler qu'ils furent plus nombreux à manifester de telles qualités qu'un anticolonialisme militant voudrait tant le croire : les choses seraient si simples !), l'administration « indigènophile » n'en était pas moins, en effet, très systématiquement battue en brèche par des contraintes économiques, des enjeux stratégiques et des groupes de pression qui étaient autrement plus puissants qu'elle ; nous le savons bien. Mais qu'y a-t-il là de changé, à l'heure actuelle[1] ? Les relations Nord-Sud seraient-elles basées sur le désintéressement le plus altruiste et n'achopperaient-elles que sur des malentendus et des contraintes techniques ?

[1] Sur ce point, cf. les travaux de J.P. Chauveau (notamment Chauveau, 1992).

*Le savant et le politique*

Ce qui est en cause, ici, c'est la dialectique qui lie et oppose le savant et le politique ou, si l'on préfère, les rapports qu'entretiennent (que pourraient, ou que devraient entretenir) la communauté scientifique, productrice — et détentrice — d'un certain savoir et savoir-faire spécialisé, et les détenteurs du pouvoir, politique, économique, décisionnel, à qui il incombe (sauf à critiquer la légitimité de leur pouvoir, ou la validité du système qui le leur a accordé) d'effectuer les choix et de les mettre en oeuvre, en fonction du projet qui est le leur. Cette relation n'est nullement symétrique : le chercheur n'attend rien d'autre, *en tant que chercheur*, que de se voir assurer les *moyens* de sa recherche, il n'espère pas — à moins *qu'en tant que citoyen* il ne nourrisse une attente particulière à l'égard d'un pouvoir bien précis — que sera mise en oeuvre telle politique, tenant explicitement compte de ses travaux. Le Pouvoir, lui, n'attend pas seulement du chercheur des résultats concrets, il attend beaucoup plus : un ensemble cohérent lui offrant les moyens *et la justification* de sa politique. Le détenteur du pouvoir étant un homme qui, en fonction des fins qu'il poursuit (de ses valeurs), détermine l'avenir en opérant des choix, il est, à l'évidence, davantage tenté par ce que Max Weber appelait « l'éthique de conviction » — orientée selon la primauté des fins poursuivies — que par « l'éthique de responsabilité » — orientée selon la primauté des moyens mis en oeuvre. L'avenir étant imprévisible, il lui faut justifier ses choix : dans les pays technologiquement les plus avancés, la science, dans ce rôle, a remplacé la religion.

Or, à cette attente du pouvoir — la justification de ses choix — la science ne peut pas répondre. Au-delà des moyens d'une maîtrise technologique accrue sur les déterminismes naturels et, plus profondément, d'une méthode, d'une discipline de pensée, tout ce que la science, tout ce que la communauté scientifique peut encore offrir (mais elle a *le devoir* moral d'exiger de pouvoir le faire !), c'est un éclairage *non pas sur la valeur* d'un choix, mais sur ses conséquences : ses implications pour l'avenir et sa cohérence avec les valeurs qui sont à l'origine du choix. Le physicien peut remplacer la lampe à pétrole par l'électricité, l'électricité par l'atome, et le sociologue pourra analyser les conséquences, passées ou prévisibles, de ces mutations : mais il ne pourra pas établir, en tant que scientifique, quelque corrélation que ce soit entre progrès technique et progrès humain. De la même façon, et pour prendre un exemple qui a toujours constitué — concernant ces questions d'éthique professionnelle — une sorte de ligne de partage entre

les anthropologues, nous pouvons dire que telle décision risque d'entraîner d'irréversibles lésions à telle société restée jusque là préservée du système économique capitaliste, mais non pas que telle autre décision lui serait « préférable » : qu'il faille faire le choix de l'intégration ou de la préservation de ces sociétés, cela relève de la philosophie de l'histoire. Répondre à cette question n'engage que le citoyen qui se sentira capable d'y répondre, elle n'implique pas le chercheur en tant que tel. Affirmer une telle position peut sembler être un refus de prendre ses responsabilités ? Il me semble au contraire que vouloir dire — ou faire dire — au chercheur plus que cela, c'est creuser le fossé qui existe entre le discours scientifique et le sens commun. C'est parce qu'il y a confusion entre le plan scientifique et le plan moral — aussi bien de la part des chercheurs que de la part du public — que le public remet en cause non seulement les hypothèses que les chercheurs formulent, mais tout autant les *données* mêmes qu'ils auront *établies*.

La vigilance vis-à-vis de nos interlocuteurs, nous voyons donc encore mieux combien il convient de l'exercer tout autant vis-à-vis de nous mêmes, et de n'être pas dupes de nos convictions. Il s'agit de ne plus jamais confondre engagement personnel et engagement scientifique. Au contraire, s'il est une responsabilité particulière au chercheur qui se veut aussi politiquement engagé, ce serait plutôt celle-ci : que notre connaissance des réalités concrètes — toujours plus complexes et contradictoires que ne le voudraient les constructions théoriques — nous amène à modérer, à nuancer les positions radicales qu'il est toujours tentant d'adopter. S'il est vrai que « la vérité est toujours révolutionnaire », selon le mot prêté à Lénine, la responsabilité du chercheur est de présenter celle-ci telle qu'il est à même de l'analyser dans toute sa complexité, même si c'est prendre le risque de « désespérer Billancourt » ; de rappeler, par exemple, que loin d'être tous des assoiffés d'argent et de pouvoir, certains colonisateurs étaient armés des meilleures intentions du monde, *et des plus progressistes qui soient* ; et que c'est cela même qui a rendu le système colonial si puissant, si nocif et si difficile à abattre. Et s'il en allait de même des experts de la Banque Mondiale ?

Mais s'il est vrai qu'il convient donc de bien distinguer le chercheur du citoyen, il ne s'agit pas pour autant de retomber dans l'élitisme de la science pure ; le simple chercheur-citoyen a lui aussi des obligations spécifiques, en tant que chercheur (comme le médecin-citoyen a un rôle spécifique en tant que praticien). Je dirai : un devoir de témoignage, d'une part, un

devoir de critique, d'autre part, un devoir de formation, d'éducation enfin, aussi bien auprès de nos propres concitoyens qu'auprès des populations étudiées. Celles-ci le revendiquent d'ailleurs de plus en plus souvent, nous rappelle, pour s'en réjouir, B. Albert (1995: 113), qui en conclut — avec quelque cruauté pour nombre de ses confrères — que : « l'émergence des peuples autochtones comme sujets politiques est en voie de briser le dispositif de domination qui a rendu possible aussi bien l'anthropologie appliquée gouvernementale que l'intrusion et l'objectivation imposée de l'anthropologie " non engagée ". Cette mise à mal de la structure de sujétion constitutive de la relation d'enquête " classique " a brutalement dissipé sa fausse évidence de neutralité scientifique. Elle tend maintenant à dissoudre son non moins confortable corollaire : l'illusion de " l'engagement " comme choix moral ou politique individuel, extérieur au projet scientifique ».

Comment, ici, ne pas donner la parole à Claude Meillassoux, pour illustrer avec une force exemplaire ce que peut être cette pratique de la critique anthropologique ? En conclusion aux travaux de ce même colloque « Terrains et Perspectives » consacré aux questions de l'engagement et de la responsabilité professionnelle de l'anthropologue, Meillassoux est amené à parler du problème de la dette des pays du Tiers-monde. Son approche, alors, a la violence de celle qui montre la nudité du roi, évidente si on en parle, mais totalement oubliée à force d'être occultée : là où toute la littérature tente de quantifier, au mieux d'analyser les mécanismes financiers et les modèles économiques qui ont permis cette dette ou qui peuvent y remédier, Claude Meillassoux, lui, nous ramène aux hommes, nous parle des paysans, « les meilleurs comptables du développement, car ils le mesurent dans leur chair (1987: 449) », et poursuit (1987: 451-452) :

> « Un nombre croissant d'entre eux sont voués à la faim, à la maladie, à la mort précoce et invisible, dans le fond des campagnes ou des taudis. Sur leurs épaules, en effet, s'est ajouté le poids d'une dette brusquement surgie des mystères de l'économie monétaire, une dette qu'ils doivent repayer sans avoir jamais bénéficié eux-mêmes d'aucun prêt qu'ils n'aient été, quant à eux, contraints de rembourser péniblement. Des milliards de dollars dont ils se découvrent les créanciers sans en avoir jamais vu la couleur. Mais où donc est cet argent ? A quoi a-t-il servi ? Comment des sommes aussi considérables ont-elles pu passer inaperçues à leurs yeux ? Comment n'ont-ils jamais cessé d'être pauvres ? Leur pauvreté s'expliquerait aujourd'hui par le rembourse-

ment de cette dette, mais comment s'expliquait donc leur pauvreté d'hier ? De quoi est faite cette dette ? Qui l'a négociée ? A quelle fin ? Où sont les investissements ? Comment une incurie de cette dimension peut-elle avoir lieu sans qu'aucune responsabilité ne soit mise en jeu, aucune sanction appliquée, à qui que ce soit ? La constitution d'une dette est un fait de politique, pas une catastrophe naturelle comme il semble qu'on la traite. Pendant une période peut-être indéfinie, cette dette va peser comme du béton sur la vie de millions d'hommes, de femmes et d'enfants, car c'est à eux qu'on en demande compte. Pour la rembourser, on leur impose de payer plus cher la nourriture, de gagner moins, de renoncer à l'assistance sociale et médicale, bref de ne plus vivre que pendant leur temps de travail, s'il leur est donné d'avoir un emploi »[1].

***Anthropologues de tous les pays...***

On le voit, pour aller jusqu'au terme de son analyse, l'anthropologie se doit de prendre en compte tout le champ de la réalité sociale qu'elle veut décrire, au lieu d'accepter d'être cantonnée au seul champ de la « différence culturelle ». Ce faisant, elle accomplit sa vocation implicite, qui est de critique sociale, nécessairement. Ainsi, « quels que soient les moments et les lieux de son métier, l'ethnologue dérange plus ou moins, et peut-être est-ce bien ainsi (...). La circulation de l'information, l'ouverture de la profession (...), la mise en place de véritables collaborations (...), en résumé, l'internationalisation de la pratique sont sans doute les meilleures garanties pour que chaque ethnologue puisse déranger tranquillement, y compris dans son propre pays » (Bonnafé et Gruenais, 1989: 4). Après tout, comment ne pas sentir l'à-propos de cette interpellation en forme de boutade lancée par J. Copans au cours d'un atelier thématique sur les questions d'éthique professionnelle organisé par la sous-commission de sociologie et d'anthropologie sociale de l'ORSTOM (Paris, 21 novembre 1994) : si personne ne comprend rien à ce qui se passe en Afrique aujourd'hui, n'est-ce pas que les anthropologues, pendant 50 ans, n'ont répondu qu'à de fausses questions ? Au cours du même débat sur l'engagement du chercheur dans une anthropologie « utile », la réponse apportée par B. Albert résidait dans la « tension essentielle » — au sens de Kuhn — entre éthique de responsabilité et éthique de vérité ; celle de C. Geffray consistait à faire porter la

[1] Cette mise à nu du capitalisme, on l'a retrouvée, théorisée, dans l'article de Meillassoux que nous publions ici.

recherche là où l'état des connaissances anthropologiques ne permet pas de répondre aux questions sociales qui se révèlent déterminantes. Ces deux réponses ne me semblent pas contradictoires, ni entre elles ni avec l'analyse que je propose ici. Elles rendent elles aussi justice à l'interpellation de J. Copans, tout en manifestant l'ampleur du chemin parcouru par l'anthropologie française...

Mais une éthique professionnelle dépend à l'évidence des conditions de la pratique professionnelle : « est-il nécessaire de rappeler que (...) l'ethnologie en France, en Union soviétique, en Afrique etc. se pratique de manière différente et n'a pas la même portée politique ? » (Bonnafé et Gruenais, 1989: 2). Or, qu'est-ce qui caractérise le chercheur français, comparé à des anthropologues d'autres nationalités ? En dehors du contexte intellectuel dans lequel il se situe, la première évidence concerne son mode de fonctionnement même : dans le cas le plus général, il est titulaire de son poste (c'est-à-dire payé par l'État et protégé par un statut de la Fonction Publique qui interdit à ce même État — sauf faute professionnelle grave — de le licencier). Il travaille le plus souvent dans un pays étranger (à la politique duquel il lui est formellement interdit de se mêler). Et il travaille pour, ou avec, des partenaires dont il sait par expérience qu'ils ne tiendront que fort peu compte de ses conclusions. Mais il sait aussi que l'opération (à laquelle il apporte ainsi ne serait-ce qu'une certaine caution) a comme finalité affichée — tout à fait louable — d'oeuvrer à la croissance économique des populations concernées !

Rien là que de très banal ? Certainement non, si l'on songe au nombre d'anthropologues qui voient l'exercice de leur profession dépendre d'un employeur susceptible — que cet employeur soit ou non l'État — d'embaucher ou de débaucher en fonction de jugements politiques ? Qui travaillent chez eux, dans leur propre pays, où ils se sentent et n'oublient pas qu'ils sont responsables en tant que chercheurs, puisque — directement ou non, qu'ils le veuillent ou non — ils participent à la définition de la politique que l'État va mettre en oeuvre vis-à-vis des populations qu'ils étudient ? Et qui savent que l'application de cette politique concerne *l'existence même* des populations en cause[1] ? Mais qui se savent aussi responsables, en tant que citoyens, des décisions de leur gouvernement, et qui auront peut-être élu ce dernier, en raison d'autres critères que celui de sa politique « indigéniste » ? Et qui — à la fois citoyens et chercheurs — devront donc choisir *l'ordre*

[1] Ne citons, pour mémoire, que ce que la presse française rapporte concernant les Indiens Ianomami.

*des priorités* qui devra déterminer leur conduite, selon que les mesures étatiques qu'ils souhaiteraient soutenir leur paraîtraient plus, ou moins, importantes, décisives, que celles qu'ils voudraient combattre ?

On comprend que ceci devait être rappelé avec force, dans tout débat sur la responsabilité du chercheur : ce n'est que d'un point de vue étroitement limité à l'anthropologie française, où les conditions — on l'a vu — sont loin d'être aussi dramatiques, que je me suis permis d'avancer ces quelques réflexions. Qui oserait, du fond d'un nid si douillet, se placer à un niveau plus général ?

Mais justement : ce statut privilégié, de quelle responsabilité particulière saura-t-on en acquitter le prix ? Qui est aussi « bien placé » que nous pour en assumer la tâche ? Plus spectateurs qu'acteurs, nous assistons à l'agonie d'un monde où « ce qui nous est dit des agissements des bandes armées, à New-York comme à Mogadiscio, de la disparition des ressources naturelles et de l'agonie des populations qui en avaient vécu depuis des siècles, des guerres qui, plus que les aléas climatiques, affament des peuples entiers, tout cela dépasse ce que décrivaient les romans les plus noirs de la science-fiction des années 1960. Ces horreurs nous ont assaillis si progressivement qu'elles nous deviennent familières et de moins en moins insupportables. Mais si nous nous y résignons, si nous refusons d'en rechercher les responsables et de les dénoncer, nous en sommes complices nous aussi » (Meillassoux, 1993).

Décidément, il est inconfortable d'aborder ce débat...

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***


— ALBERT, B., 1995 — La question de l'application dans la tradition anthropologique française, *in* Baré, ed., *op. cit.*, pp. 87-118
— ARZALIER, F., 1990 — Le « colonialisme de gauche » ou le « messianisme des droits de l'Homme » en France, *in* : *Esclavage, colonisation, libérations nationales*, L'Harmattan, 354 p. : 203-211.
— BALANDIER, G., *1955 a — Sociologie* des *Brazzavilles noires*, A. Colin.
— BALANDIER, G., *1955 b — Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Presses Universitaires de France.
— BARÉ, J.F., ed., 1995 — *Les applications de l'anthropologie — un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, 279 p.
— BONNAFÉ, P. et GRUENAIS, M.E., 1989 — Pour une autre histoire de l'ethnologie, *in* : La recherche sous condition, *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, n° 36, juin 1989, pp. 1-4.
— BOURGEOT, A., 1987 — Chercheurs et citoyens : perspectives, *in* : P. Geschière et B. Schlemmer, 1987: 387-400.
— CHAUVEAU, J.P., 1992 — L'avenir d'une illusion. Histoire de la production et des politiques vivrières en Côte-d'Ivoire, *in* : BARE, J.F., COUTY, P. et alii, *Institutions et pratiques de développement*, ORSTOM, dep. SUD, 281 p.: 77-123.

— COPANS, J., 1970-71 — Quelques réflexions, *Les Temps modernes*, Paris, déc.-janv. 1970-71, n° 293-94, pp. 1179-1193.
— COPANS, J., 1971 — Introduction — de l'ethnologie à l'anthropologie, *in :* J. Copans, M. Godelier, S. Tornay, C. Backès-Clément, *L'anthropologie : sciences des sociétés primitive ?*, ed. E.P Denoel, Le point de la Question, 309 p.: 46-47.
— COPANS, J., 1975 — Le débat, *in : Anthropologie et impérialisme*, Maspero, Bibliothèque d'anthropologie, 478 p.: 36-47.
— DESCHAMPS, H., 1953 — *Les méthodes et les doctrines coloniales de la France (du XVIe siècle à nos jours)*, Colin, 222 p.
— FAUROUX, E., 1987 — « Les approches macro-dynamiques en anthropologie : l'exemple de l'Équateur », Documents AMIRA.
— GESCHIERE, P. et SCHLEMMER, B., 1987 — *Terrains et Perspectives — l'anthropologie face aux transformations des sociétés rurales, aux politiques et aux idéologies du développement*, Orstom, 456 p.
— GRENAND, F. et GRENAND, P., eds, 1985 — La question amérindienne en Guyane Française, *Ethnies — droits de l'homme et peuples autochtones*, vol.1, n°1 et 2, juin-septembre.
— LANTERI, J.F., 1985 — Sciences sociales et formation à la coopération — la permanence d'une interrogation critique, *in* : P. Boiral, J.F. Lanteri et J.P. Olivier de Sardan, *Paysans, experts et chercheurs en Afrique Noire — sciences sociales et développement rural*, CIFACE-Khartala, 224 p.: 211-222.
— LEACH, E., 1980 — *L'unité de l'homme et autres essais*, NRF, Bibliothèque des sciences humaines, 394 p.
— LECLERC, G., 1972 — *Anthropologie et colonialisme*, Fayard, Anthropologie critique, 256 p.
— LENCLUD, G., 1995 — La question de l'application dans la tradition anthropologique française, *in* Baré, ed., *op. cit.*, pp. 65-84.
— MAGDOFF, H., 1966 — *The age of imperialism*, Monthly Review (*L'âge de l'impérialisme*, Maspero 1970, Cahiers Libres 181-182, 206 p.).
— MEILLASSOUX, C., 1987 — Conclusions, *in* : P. Geschière et B. Schlemmer, 1987 : 449-452.
— MEILLASSOUX, C., 1993 — A bas le développement !, *Cahiers des sciences humaines*, Hors série « Trente ans — 1963-1993 », Orstom.
— MONOD, J., 1970-1971 — Un riche cannibale, *Les Temps modernes*, Paris, déc.-janv., n° 293-94, pp. 1060-1120.
— OLIVIER DE SARDAN, J.P., 1985 — Sciences sociales africanistes et faits de développement, *in* : P. Boiral, J.F. Lanteri et J.P. Olivier de Sardan, *Paysans, experts et chercheurs en Afrique Noire — sciences sociales et développement rural*, CIFACE-Khartala, 224 p. : 27-43.
— PIAULT, M.H., 1989 — L'offre et la demande, question de prix, *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, n° 35, « L'ethnologie sous contrat », mars 1989, pp. 1-7.
— REY, P.P., 1991 — L'anthropologue et l'engagement : de la politique à la pratique, *in* : Recherches récentes, en langues françaises, sur le développement, *Cahier du GEMDEV* n° 18, juin 1991, pp. 71-83.
— ROBERT, P., ed., 1964 — *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Robert, 6 vol.
— SCHLEMMER, B., 1983 — *Le Menabe — histoire d'une colonisation*, ORSTOM, T.D. 164, 267 p.
— SCHLEMMER, B., 1987 — L'anthropologue face au développement, ou le savant face au politique ? — Introduction au débat, *in : P. Geschière et B. Schlemmer, 1987 :* 15-22.
— SCHLEMMER, B., 1990 — L'éthique jacobine et l'esprit du colonialisme, *in* Coll., *Esclavage, colonisation, libérations nationales*, L'Harmattan, 354 p. : 212-222.
— SCHLEMMER, B., 1992 — A ética da profissão : da responsabilidade política do cientista a responsabilidade científica do pesquizador — um itinerário da antropologia francesa, *in* : ARANTOS, A., RUBEN, G. et DEBERT, G., eds., *Desenvolvimento e direitos humanos — a responsabilidade do antropólogo*, Editora da UNICAMP, 188 p.: 137-153.
— SERVIER, J., 1986 — *L'ethnologie*, P.U.F., Que sais-je ? 231, 127 p.

# Entre porteurs de valise et porteurs de savoir

## Anthropologues, encore un effort si vous voulez être révolutionnaires !

**Jean Copans**

### Préalable

La référence à l'anthropologie est implicite tout au long de ce texte, et plus particulièrement à l'anthropologie marxiste et africaniste française. L'absence de renvois concrets s'explique par l'évidence connue de son histoire. L'exercice est tout à la fois personnel et autocritique, historique, politique et, dans son style, épistémologique.

Il n'y a aucune polémique dans ce texte qui reste encore une esquisse, un brouillon ou plutôt une bouteille à la mer. Les interrogations du lecteur sont bienvenues.

Trente cinq ans de post-colonie ont épuisé, avec quelques raisons semble-t-il, les énergies les plus imaginatives et les plus révolutionnaires. Sans céder à une actualité française, si morose ou sceptique[1], il convient néanmoins de s'interroger sur certaines causes d'un désenchantement à la fois intellectuel et politique. Il n'est plus possible de croire ou de faire croire que le cours africain des choses peut s'améliorer sur le moyen terme.

Certes, il est possible de mesurer la qualité d'un patrimoine des études africaines à son degré d'assimilation par les logiques disciplinaires occidentales[2] et d'en rester à une déploration, sincère mais inefficace, de sa perpétuelle extériorité. Le paternalisme inconscient des africanistes (occidentaux et africains confondus)

---

[1] N'oublions pas l'importance des particularités « nationales » françaises à propos du débat sur la fonction notamment publique (et politique) des intellectuels et sur ce fameux monstre qu'est « l'intellectuel de gauche ». Lire les ouvrages réçents de G. Hermet (1993), J.P. Garnier et L. Janover (1993), A. Touraine (1992, 1994) et O. Mongin (1994). On trouvera une imposante bibliographie dans ce dernier ouvrage, mais nous en regrettons l'approche superficielle de la fonction intellectuelle chez les sociologues et les anthropologues, pour ne pas mentionner les africanistes.

[2] Voir R. Bates, V.Y. Mudimbe, J. O'Barr (1993) et notamment les études de Sally Falk Moore et S. Feierman.

repousse toujours à la marge la question de l'utilité aussi bien pratique que méthodologique, sociale qu'historique, de l'accumulation des connaissances sur l'Afrique. A première vue, celle-ci n'a pas servi à grand chose, que ce soit au niveau de la perception commune de ces sociétés en Occident, ou de la formation culturelle et civique des populations africaines. Je n'évoque même pas les problèmes de développement ou de gestion politique, pour ne pas donner prétexte à rire, d'un rire toujours teinté de misérabilisme et de racisme.

Pour ne pas tomber dans le dilemme du dévouement (chrétien), « que valent toutes ces belles idées face à la misère du monde ? », il faut revenir sur cette nécessaire sociologie de la connaissance, prélude à toute évaluation conceptuelle, à toute définition politique du rôle des intellectuels. La force des engagements, l'efficacité des reconstructions théoriques s'avèrent aujourd'hui coupées de tout mouvement social et historique. Au-delà des inévitables critiques et autocritiques, il faut peut-être se demander si la posture même de l'intellectuel ne doit pas être reconstruite. Pur produit d'importation, otage ou rouage des appareils d'Etat, l'intellectuel, qu'il soit autochtone ou même étranger, a toujours été un personnage *autre*. L'intellectuel d'Afrique, ou en Afrique, est une illusion permanente, et les éternelles discussions dont il est l'objet font toujours l'économie de sa fonction première, intellectuelle et cognitive. Bref, à définir le savoir, la production des connaissances, seulement par leur fonction et leur utilité sociale, on ne dit rien sur le contenu puisque les sociétés et cultures africaines actuelles ne peuvent produire, sauf pour le réexporter, le modèle originel de l'intellectuel[1].

Nous n'allons pas revenir sur notre propre expérience puisque ce texte se veut la poursuite d'une réflexion entamée depuis près d'une dizaine d'années[2]. Mais nos interrogations se feront au regard de l'expérience d'un certain type de chercheurs dont nous nous sommes tous inspirés et dont Claude Meillassoux illustre au mieux les potentialités critiques et politiques.

La rigueur théorique, la probité dans l'engagement sont des valeurs que notre génération a soigneusement dilapidées depuis un quart de siècle. Et l'histoire de cette fin de siècle n'est plus celle de notre adolescence, c'est pourquoi ce retour sur soi-même, sur nous-même, ne peut être qu'un arrachement, qu'un oubli des principes qui ont forgé nos savoirs. Car ces principes ont failli, du moins à l'échelle d'une vie humaine. Cette faillite répond plus à

[1] Voir l'ouvrage *Libertés Académiques en Afrique* publié par M. Diouf et M. Mamdani (1994). Les excellentes analyses de M. Diouf ou de A. Khan sur l'histoire des intellectuels sénégalais et algériens n'évoquent guère le contenu historique ou théorique des connaissances produites.

[2] Voir notamment *La longue marche de la modernité africaine* (1990) et surtout « Intellectuels visibles, intellectuels invisibles » (1993a), qui doit être lu comme la première partie de ce texte-ci.

une incompréhension des contextes réels de nos interventions, à une sublimation des mécanismes de connaissance et surtout à un internationalisme bien aveugle sur ses terrains culturels et sur le statut social de ses interlocuteurs réels, qu'à une absence de rigueur dans les méthodes d'analyse et de réflexion[1].

Les vertus symboliques et politiques du travail théorique semblaient aller de soi : c'était tout simplement la politique juste d'une idée juste. Toute théorie de l'action impliquait, en fait, une morale de la théorie. Mais la théorie n'en devenait pas pertinente et efficace pour autant. La volonté de puissance véhiculée par le paradigme historique du marxisme ressemble, dans sa logique de dévouement altruiste, au choix chrétien de l'aliénation rédemptrice. En fait, l'intellectuel n'est qu'un bricoleur de génie qui réussit à faire disparaître toute trace de relativisme ou de déterminisme (national, culturel) dans sa construction de l'objet. En ritualisant le savoir, il instaure une coupure qui semble interdire toute stratégie de partage.

Pourtant, l'action anthropologique (pour en venir à notre discipline), même dans ce qu'elle a de plus exotique, comporte une face qu'on pourrait qualifier de démocratique — la traduction et l'identification de la production, de l'écriture et de la lecture du savoir. Dans ce cas, notre question s'énonce tout simplement : le marxisme est-il capable de s'accomoder de la confiance anthropologique, du dialogue pédagogique et aussi de sa propre image, celle de l'utilité pratique de tout savoir élaboré selon certaines « normes » ?

Notre démonstration s'organisera autour de deux métaphores complémentaires mais très distinctes ; celle des porteurs de valise d'abord[2], celle des porteurs de savoir ensuite. En effet, l'efficacité des savoirs peut être d'abord le résultat d'un travail indirect : celui de l'efficacité sociale, pratique, idéologique, institutionnelle ou militante du producteur de savoir. L'utilité des connaissances disparait derrière le rideau des fonctions de cette utilité, de la nécessité de cette utilité.

Qui refuserait de donner un sens second, un méta-sens à son travail conceptuel et empirique ? Qui refuserait de jouer un jeu qui éviterait les pesanteurs de ce travail et les controverses dont il

[1] Tout débat sur ces perspectives est sensible car le rapport des idées aux terrains, des fonctions aux catégories sociales est d'emblée — par nécessité méthodologique — un de nos objets d'analyse et d'élaboration. La reconnaissance des conjonctures sociales n'est pas un opportunisme moral mais, pour défendre des idées, il faut souvent essayer de se sauver soi-même. D'où l'aspect routinier de la question des intellectuels et du savoir social, et l'agacement que j'ai personnellement à revenir et revenir sans cesse sur cette question. Car les réponses d'hier sont obsolètes historiquement. Ainsi, je ne me reconnais guère aujourd'hui dans mon premier texte de 1970, même si je ne désavoue pas le radicalisme de ses positions, totalement inconscient toutefois des médiations sociales et culturelles de production des connaissances (1971).

[2] Rappelons que cette expression désigna ceux qui aidaient le FLN (Algérien) à transporter des fonds ou des armes autour des années 1960.

est toujours l'objet ? Les idées ne vaudraient, dans ce cas, que par la force de leur transmission et de leur application non vérifiée. C'est pourquoi ce lieu commun, à propos duquel le consensus est unanime, doit être ramené à de justes propositions. Sans sombrer dans l'idéalisme, ou encore moins dans le scientisme, il convient de mesurer la valeur même du savoir selon les différentes étapes et échelles de sa production et de son élaboration. Il convient surtout de mettre en lumière le rapport social tapi au sein des connaissances elles-mêmes, lorsqu'elles portent sur le monde social et culturel. Non pas pour le neutraliser ou l'extirper, mais au contraire pour l'identifier et en faire le point d'appui le plus assuré d'une vérité approximative, car historique et transitoire.

Cette conception « naturelle » des formes de savoir sera l'objet d'une troisième partie, plus panoramique et actuelle, qui visera à asseoir notre point de vue d'ensemble sur le savoir comme dépossession de soi, sur la nécessité de dépasser l'opposition classique et séculaire entre le cynisme des fonctions et l'opportunité des utilités. Bref, une politique de « réforme » est indispensable.

Pour ne pas verser à nouveau dans un néo-messianisme, scientiste ou politique, cette réforme ne peut résulter que d'un comparatisme généralisé qui pourrait neutraliser le socio-centrisme de toute position intellectuelle. Socio-centrisme redoublé pour l'anthropologue africaniste (entre autres personnages) d'un ethnocentrisme redoutable puisque fondateur en apparence de la raison d'être de la discipline. Pour ne plus subir des effets sociaux considérés comme parasites, il faut refuser la posture d'un porteur de savoir qui se réduit tôt ou tard et inéluctablement à celle d'un porteur de valise. L'intellectuel se doit de devenir invisible, c'est-à-dire de redevenir anonyme.

**Les porteurs de valise : utilité et fonction sociale du savoir**

L'image du porteur de valise n'est bien sûr qu'un souvenir d'adolescence et par conséquent un mode historiquement daté d'expression et d'intervention. Les véritables porteurs, les apprentis guerilleros (faut-il évoquer le modèle Régis Debray) furent une minorité ; en fait notre porteur ordinaire n'était qu'un simple signataire de pétition. Aujourd'hui ce dernier a pris d'autres déguisements, à cause de la médiatisation croissante des formes de l'utilité sociale des experts, intellectuels, savants et autres penseurs. Le voyageur humanitaire, porteur d'un téléphone et d'un fax sans fil, correspond plus à l'air du temps. Mais finalement peu importe le personnage d'apparat que joue l'intellectuel, puisque ce sont les conjonctures historiques, les traditions nationales et les opportunités professionnelles qui décident.

Ce qui importe, c'est le degré de nécessité ; entre l'obligation sociale et l'objectivation du travail de vérité, il existe plusieurs logiques contradictoires à l'œuvre. D'où les confusions volontaires ou implicites au niveau de l'intellectualité réduite à un signe, un seul signe, celui du silence du « Je pense donc je suis ».

En réalité, savoir et effet de savoir se confondent parce que le second est mesurable en termes de reconnaissance sociale, de statut professionnel et de champ d'influence institutionnelle. L'idéologie de la fonction fait silence sur le contenu ; il existe une distorsion, un hiatus, entre signifiant et signifié, puisque ce ne sont pas les conditions de production du savoir qui sont le critère de l'efficacité, mais l'action, la décision arrêtée au nom de cette production spécifique. Pourtant on ne mesure pas plus l'applicabilité, l'aspect utilitaire ou concret des idées ou des raisonnements. C'est l'étendue de l'aire de réception des messages scientifiques qui font foi.

Il n'est plus question d'épistémologie de la connaissance, car ni l'abstraction, ni la pratique (ni même l'idée abstraite d'une pratique vraie et exacte) ne peuvent discriminer la validité de prises de position, d'informations, de programmations qui sont dans les faits autant de réponses à des stimuli pragmatiques et politiques.

Le porteur de valise se suffit à lui-même ; il est au delà du cercle des débats contradictoires, puisque son opinion et son action sont considérées par principe comme déterminées par ses réflexions — savantes — propres. Mettre en doute sa position, c'est mettre en doute sa faculté de raisonnement et, lorsque l'idéologie politique fait justement abstraction de la sociologie du politique, la disjonction peut éclater de façon tout à fait « imprévue ». Faut-il rappeler J.P. Sartre et le communisme des années 1950 ou M. Foucault et la révolution iranienne ? De façon plus anthropologique, puis-je évoquer S. Diamond et la guerre du Biafra ou certains anthropologues québécois prenant le parti d'Hydro-Québec contre les Cree[1]. La liste serait longue de positions « aberrantes » par rapport au sens commun d'un savoir donné à une époque précise.

L'universalisme du scientisme s'accommode fort bien de l'universalisme des positions dites morales et aujourd'hui qualifiées d'humanitaires. Dans la mesure où aucune sanction empirique (dans la recherche) ou théorique (à la suite d'un débat contradictoire) n'intervient dans le déroulement des différentes étapes de la recherche (enquête, conceptualisation, écritures, etc.), celle-ci s'est protégée, en quelque sorte, des engagements du

[1] Il y avait trois protagonistes dans l'affaire de la Baie James dans les années 1970, 1980 : la société Hydro-Québec (et le gouvernement provincial québécois), le gouvernement fédéral (qui avait tutelle sur les autochtones) et enfin les associations amérindiennes. Chacun d'entre eux avait « ses » anthropologues patentés et engagés, pour des politiques très différentes, mais tout à fait respectables. L'anthropologue doit-il par définition prendre le point de vue des autochtones ? Lire sur ce sujet Wright (1988) et *Anthropologie et Sociétés* (1992).

porteur de valise. On pourrait même cyniquement avancer que l'aura de cette fonction interdit quasiment toute remise en cause ou en doute. L'héroïsme idéologique, politique et physique (dont je ne nie ni la réalité ni, encore moins, l'efficacité) fait taire les critiques, et le porteur de valise se trouve transformé en contrebandier qui profite de la situation pour faire passer des connaissances en fraude, des connaissances qui deviennent peut-être, à tous les sens du mot, des connaissances frauduleuses.

L'attitude actuelle du F.I.S., en assassinant intellectuels, sociologues et hommes de culture, induit par exemple une telle attitude. Le risque de mort transforme tout savoir en subversion sans s'interroger sur son contenu : c'est le savoir lui-même qui serait occidental et anti-islamique par nature. Les meurtres, les exils ne peuvent qu'inciter tout un chacun à conclure que penser demande du courage et que, malheureusement, peu importe sa qualité. Même si c'est bien le cas dans la situation algérienne, la question demeure toute entière, au delà des ripostes les plus appropriées, de qualifier la rationalité des connaissances produites. Il n'en est que plus symbolique de voir P. Bourdieu défendre les intellectuels algériens non seulement en tant que tels — à cause de liens anciens et réels avec eux — mais aussi au nom d'un corporatisme de l'universel qui peut inquiéter, si l'on réfléchit aux implications ultimes d'un tel choix[1].

L'engagement donc, la solitude de l'héroïsme : le narcissisme n'est pas loin. L'universel s'oppose à l'historicité et au caractère transitoire, fluctuant et aléatoire des conditions de production et de présentation des connaissances. Bonnes et mauvaises consciences (qui ne devraient avoir aucun rapport avec les modalités d'élaboration du savoir) se mêlent pour opposer un front du refus à toute critique et à l'idée même d'une autocritique. Le renouvellement du savoir est perçu comme une simple accumulation des connaissances, comme une amélioration où le meilleur se débarrasse du moins bon.

Certes, le progrès des connaissances existe, mais il est permanent : il n'y a pas de but final du savoir, d'autant qu'en matière de connaissances anthropologiques, les façons d'appréhender les phénomènes peuvent varier énormément[2].

Claude Meillassoux, Christian Geffray, Jacques Marchand et moi-même avons vécu de près ou de loin le fantasme mozambicain du « bon » marxisme engagé et appliqué (Geffray, 1988 ; Copans,

---

[1] Voir *Les Règles de l'Art* (1992) et *La Misère du Monde* (1993). Que les savants évaluent leurs manières de penser et les résultats de leurs réflexions entre eux, c'est l'évidence même. Mais qu'ils décident de soumettre leurs pratiques idéologiques (car les positions sur des problèmes de société ne peuvent être qu'idéologiques !) et leurs prises de position à la même évaluation, c'est s'arroger une seconde fois le droit de savoir et cette fois-ci (au contraire de la première) *à la place des autres*, ou *pour les autres*.

[2] Ne serait-ce qu'au cours de l'expérience personnelle des 30 à 50 ans d'un chercheur.

1991). Aujourd'hui, il ne reste rien ou quasiment rien de ce passé : une idéologie scientifique d'Etat a disparu comme par un coup de baguette magique et un « non-paradigme », à la fois onusien et libéral, s'est emparé des esprits.

Et pourtant, il ne serait ni honnête ni raisonnable de tirer un trait définitif sur ce passé, ne serait-ce que pour construire positivement une forme non dogmatique et non étatique des savoirs.

Ailleurs, comme au Sénégal, les leaders marxistes deviennent des ministres (Copans, 1993b). L'histoire semble bien me donner raison par tous ceux-là qui tournent et retournent leur veste dans tous les sens. Les porteurs de valise ne sont-ils donc que de vils cyniques opportunistes ? Ces derniers ne démontrent-ils pas que nous faisons tous fausse route et que le savoir n'a rien à faire finalement de ces pratiques dont les relations de détermination avec le type de savoir en gestation sont inexistantes ?

Concluons donc provisoirement sur la non coïncidence entre position sociale et contenus scientifiques. Encore une fois, il ne s'agit pas de dévaloriser les choix de l'intellectuel en matière d'image de marque, bien au contraire, mais de rappeler que l'engagement civique ne doit rien à la qualité sociale ou conceptuelle de la pensée de l'acteur, que les passages à l'acte du savoir se déroulent ailleurs, mais que leur existence ne peut être mise en doute. « Porter une valise », avec *intellectuel* ou *anthropologue* sur l'étiquette, est finalement une escroquerie un peu mesquine.

**Les porteurs de savoir : la tradition analytique et ses objectifs**

Lorsqu'on évoque les résultats du travail scientifique, les « produits » de la production intellectuelle, il s'installe comme un doute, pourtant inconnu du public des disciples, des élèves, des collègues, des lecteurs : qu'est-ce qui porte la marque de ce travail ? Ou plutôt, est-ce que la réflexion scientifique ressortit complètement à ce qu'on qualifie habituellement de travail scientifique ?

Beaucoup d'éléments ou d'étapes des processus de recherche et de réflexion sont à proprement parler plus sociaux ou matériels que véritablement intellectuels ou cognitifs. Les façons de penser, de faire de la science, dépendent des contextes historiques, culturels, politiques (nationaux), institutionnels : d'emblée il ne peut y avoir d'absolu de la pensée, qui nécessite souvent exégèse, vulgarisation, communication, pour se matérialiser.

Au-delà des fonctions sociales du porteur de savoir, il faut évaluer l'efficacité du savoir lui-même, et la qualité des connaissances « construites ». Cette efficacité est appréciée diversement selon que l'on s'attache aux concepts et aux théories, aux méthodologies, aux connaissances, aux rapports avec les autres champs du savoir, aux pratiques induites. Le porteur de savoir ne peut of-

frir toute cette panoplie avec une qualité égale et ses performances seront variables. Certes, il existe apparemment des critères objectifs dégagés par l'histoire des sciences et l'épistémologie. Mais là encore, traditions intellectuelles (ou paradigmes, ou épistémé pour ceux qui préfèrent des contextes plus structurés) et polémiques peuvent remettre en cause les consensus d'un univers professionnel ou disciplinaire.

Le porteur de savoir est fragile par définition, d'où ses stratégies de protection et de maquillage des procédures de production des connaissances. Le fantasme méthodologique ou conceptuel des sciences sociales, historiquement récurrent, n'est que le corollaire bien évident de la profonde incertitude morale, sociale et technique qui préside à ces processus réflexifs. C'est pourquoi les instruments de réduction de cette incertitude sont au nombre des principes de base de tout savoir social. Épistémologie critique, sociologie historique et/ou politique, socio-analyse sont quelques-unes des méthodes disponibles pour essayer de résoudre ce principe d'incertitude et, ce faisant, pour dessiner la carte des impasses, des lacunes, des trompe l'œil, des raccourcis, des mensonges et des vérités du savoir social.

Mais le vice est tellement consommé qu'il est possible d'intégrer de nombreux éléments de cette démarche dans les présupposés idéologiques de fabrication du porteur de savoir, dont l'image distinctive par excellence est celle de « l'honnêteté scientifique ».

Relativisme historique des savoirs, indétermination intrinsèque des procédures de validation et de démonstration trouvent leur cause première, en ce qui concerne les sciences sociales bien entendu, dans les rapports sociaux inscrits dans le savoir lui-même. Non seulement sont-ils objet, ou sujet, mais ils sont aussi moyen et intermédiaire. Tout est social, (culturel, politique, etc.) dans les sciences sociales, et il faut faire comme s'il y avait non pas des marges d'erreur, mais au contraire des marges de vérité, des plages de certitude. C'est la science qui est un résidu et non l'inverse. J'en veux pour preuve troublante la difficulté à transformer certaines vérités sociologiques en vérités d'évidences, ou même à empêcher d'utiliser ces vérités, dans le cadre de pratiques totalement contradictoires. Ce n'est pas parce que le constat des inégalités sociales et culturelles sous leur forme scolaire (P. Bourdieu) est admis par les politiques ministérielles depuis dix ans (ou plus) que les politiques pour les combattre sont plus efficaces. Ou encore, pour ce qui nous concerne au plus près, les sciences du développement sont toujours aussi « inefficaces » malgré les innombrables critiques et révisions dont elles ont été l'objet.

A répéter que les deux plans de connaissance sont différents, on s'interdit de réviser notre jugement sur le contenu même des savoirs et sur la manière de les transmettre. Les coupables

(organisations internationales, métropoles impériales) sont bien connus, mais il conviendrait de se pencher sur la qualité des savoirs critiques pour apprécier justement leur différence critique[1].

L'analyse des formes et causes « sociales » du savoir est reconnue, que se soit au moment de la construction de l'objet, de son analyse, ou encore dans la lisibilité des résultats (le public visé). Mais ces rapports sociaux, qui brûlent les mains du porteur de savoir (sans parler de celles des porteurs de valise), ralentissent en quelque sorte la réflexion ; elles obligent à revenir sur soi-même, à suivre de nombreux détours imprévus, à reconstruire le lien social lui-même. Ils risquent, c'est bien connu, de détourner carrément de l'objet recherché. Pour certains, adeptes de la post-modernité, la symbolisation extrême de ces questions se suffit à elle-même et débouche sur une espèce de solipsisme anthropologique[2].

Le porteur de savoir « pur » n'est qu'un décalque du porteur de valise qui se sert de ses fonctions pour agir ou, tout simplement, pour dire le monde. Car il n'existe pas de savoir « pur », au sens d'idées abstraites produisant d'autres idées abstraites à propos encore d'autres idées abstraites. Le savoir social est « dans le monde », dans ses pulsations les plus intimes. Rationalités (de la connaissance) et rationalités (du monde social) ne sont pas dans un rapport de simple mimétisme, ou de déterminisme, et encore moins d'homologie[3]. Elles sont spécifiques, et donc irréductibles les unes aux autres. Mais elles sont aussi les unes *dans* les autres, indissociables aux yeux de ceux qui sont l'objet des fameux phénomènes d'objectivation ou de construction de l'objet.

Cette suppression d'une distance, d'une coupure ou d'une rupture, implique une reformulation de la position de l'intellectuel et du spécialiste en sciences sociales.

Le porteur de savoir se dissout de fait dans des catégories certes fonctionnelles (bureaucratie, intelligentsia, enseignants, experts professionnels), mais dont le critère constitutif ne peut plus être la production des connaissances, de la maîtrise des savoirs. Le porteur de savoir devient un orphelin de la science, qui ne peut se réclamer d'aucune autorité tutélaire, d'aucun totem clanique, d'aucune filiation extraordinaire. Les connaissances à contruire sont, par essence et par destination (voir notre première section), partie de l'extériorité sociologique. Si les connaissances s'autonomisent sous la forme d'institutions et sous la figure d'intellec-

---

[1] Il devient désormais possible d'avoir une perspective mieux informée des sciences sociales du développement : voir notamment Choquet et al. (1993), Guichaoua, Goussault (1993). On peut lire aussi Robineau (1992). Et bien entendu les articles du bulletin de l'APAD depuis 1991.

[2] Je pense ici aux débats ouverts par J.P. Olivier de Sardan (1988, 1989) et P. Stoller (1989).

[3] Faut-il se reporter aux perspectives ouvertes par G. Lukacs et L. Goldman, notamment en sociologie de la littérature ? Ces visions un peu mécanistes ont été critiquées sévèrement depuis.

tuels, c'est qu'elles sont déjà aliénées et que, par conséquent, forme et contenu importent peu, puisque les critères de vérité sont cooptés et contrôlés par ces milieux professionnels. L'appropriation à la fois sociale et privée qui constitue la réalité de tout savoir social d'aujourd'hui, quelle que soit sa vérité théorique et/ou empirique, interdit toute révolution dans la pratique des connaissances. C'est pourquoi les lamento africains sur les détournements du savoir qu'il faudrait corriger moralement et politiquement me paraissent loin de leur objectif réel et intentionnel (Diouf et Mamdani, 1994). C'est la qualité même de la politique scientifique, c'est l'importance accordée à la valeur sociale interne des connaissances qui doit primer. On ne peut réformer les statuts sociaux sans faire de politique.

Mais si l'on veut révolutionner le savoir, alors il faut au moins commencer par le savoir lui-même, sans faire croire que les coupables sont toujours les autres qui dominent le monde hors du savoir. Si ces derniers dominent le monde des idées, indépendamment du rôle qu'on souhaite voir jouer à ces idées, c'est que les idées sont mauvaises parce qu'elles sont incommunicables, que les stratégies de la connaissance sont introverties et que cet égoïsme de classe (et donc du savoir) masque, volontairement, toute possibilité de transformation.

**Pour une cessation progressive d'activité des porteurs en tout genre : qui commence ?**

L'intellectuel est un peu le produit de la modernité, il en est même la figure emblématique, au point de disqualifier les autres figures historiques et techniques des producteurs de savoirs. La disjonction entre utilité sociale et élaboration conceptuelle paraît complète, quitte à objectiver les relations fonctionnelles entre savoir et pouvoir. Mais l'historicité et la professionnalisation accrue des « métiers » de la pensée, que se soit par les appareils d'Etat, les intermédiaires culturels (maisons d'éditions, journaux, etc.) et aujourd'hui les médias audiovisuels, transforment non seulement les modes d'apparence et de définition, mais aussi d'élaboration interne des savoirs eux-mêmes.

L'histoire sociale construit des figures nouvelles. Pour les terrains sous « surveillance » traditionnellement anthropologique, elle construit des figures autres. Ou plutôt, il faut accepter de qualifier comme intellectuelles des figures singulières, inédites, voire opposées au modèle classique de l'intellectualité. L'échec historique de l'intellectuel comme porteur de valise n'est pas un produit de soi-disant échecs des révolutions politiques (ou même théoriques) : il est la reconnaissance de la coupure, tant sociale que réflexive, entre la catégorie sociale à laquelle appartient l'intellectuel et qui détermine largement ses modes de connaissance du

social, et les dynamiques de constitution des savoirs des classes ou catégories auxquelles l'intellectuel veut s'identifier (prolétariat, paysannerie, etc.) ou dont il s'arroge le droit à l'expression. Cette coupure, dont l'histoire récente révèle le caractère structurel, n'est pas la plus importante, puisqu'elle met fin à une prétention historiquement datée et construite : celle de justifier la raison d'être de la modernité par ceux qui sont capables de l'expliquer et de la symboliser.

Bref, au-delà de l'engagement, de la professionnalisation, de l'historicité (au sens mondial et anthropologique du terme), se pose la question du savoir lui-même, de ses « performances », et de ses « compétences ».

La remise en cause de la spécialisation remet également en cause la forme actuelle de partage du savoir : les relations entre producteurs et utilisateurs relèvent plus de l'assistantialisme que d'un partage « démocratique ». L'institutionalisation des modes d'apprentissage, la valorisation de l'expertise, même si elles sont imposées par l'évolution des rapports sociaux qui restent inégalitaires, ne peuvent être remises en cause par un simple changement de valeurs éthiques et politiques ; la dénonciation de la nature « socialement » corrompue des savoirs, si elle était mise en pratique, ne pourrait que ridiculiser une activité qui présente encore toutes les apparences de l'élitisme.

Ce que j'appelle métaphoriquement corruption est tout simplement l'excessive socialisation de toutes les étapes et opérations de fabrication des connaissances. L'exemple le plus flagrant est celui des traditions nationales, qu'on oppose parfois comme des lectures théoriques et méthodologiques spécifiques alors qu'elles renvoient à des configurations sociopolitiques, idéologiques et culturelles propres. Le consensus scientifique des sciences exactes et naturelles existe car il réussit à tous les stades de cette « fabrication » à imposer une homogénéité dominée, selon les thèmes, par tel pays ou telle institution de recherche. Un tel consensus est, par définition, impossible en sciences sociales, puisque la stabilisation des savoirs est toujours précaire et aléatoire et que le jeu des influences internationales est peu marqué, dans la mesure où chacun travaille chez soi. Cette autochtonie des savoirs sociaux explique le caractère partiellement ou complètement illusoire de leur valeur internationale (et de leur pérennité éternelle).

La spécificité des savoirs renvoie autant aux langues qu'aux langages, aux thèmes qu'aux conceptions du monde. Un exemple peut-être anecdotique : le Malawi est un pays relativement peu urbanisé, au système urbain de toutes les manières éclaté, et relativement mal connu sur ce point. Dans ces conditions, l'enseignement de la sociologie et de l'anthropologie urbaine, et des changements sociaux liés à la migration urbaine, relevaient encore, dans

les années 1980, d'une perception utopique des sociétés africaines[1]. Il est certain qu'au Kenya ou même au Mozambique, l'appréhension de l'urbain serait toute différente. Ce paradoxe joue sur des distinctions bien minimes : dans ce cas, la nouveauté théorique ou méthodologique n'est en fait qu'un lieu commun « exotique » et qui touche autant, par exemple, la sociologie que l'anthropologie.

Cette dernière discipline a voulu renverser le principe de la distinction culturelle et de l'exotisme pour en faire un principe d'objectivité. Cette idéologie de l'objectivation naturelle de l'altérité n'est plus de saison. Certes, elle n'a jamais été absolument dominante (voir les différentes traditions nationales) et, de plus, la modernisation ou l'ethnocide des sociétés « primitives » ont assez rapidement relativisé cette altérité en translatant le regard « éloigné » vers un terrain sociologique classique. Depuis un bon quart de siècle, le modèle ethnologique a subi de nombreuses atteintes, mais rien n'interdit une reproduction de cet éloignement au sein même des nations et des sociétés qui ont donné naissance à leur tour à des études ethnologiques (ou même sociologiques) autochtones. Une telle histoire sociale de l'acclimatation (ou, au contraire, du refus encore réçent) de l'ethnologie et de l'anthropologie peut servir d'analyseur, au second degré, des rapports sociaux. Quelques exemples africanistes qui nous sont familiers devraient confirmer ce point de vue.

Le cas le plus courant fut celui de la dénonciation coloniale et colonialiste du regard ethnologique. Sur le moyen terme cette critique, plus que justifiée mais simpliste et fonctionnelle, a permis de disqualifier l'analyse des spécificités au cours de la soi-disant construction nationale. L'ethnologie était anti-moderne, point final. Aucune interrogation n'était portée sur l'historicité mondiale de la discipline, et l'ethnologie dite « de papa », continuait de faire les frais d'une idéologie plus politique que scientifique, alors qu'une critique scientifique de cette ethnologie dite « de papa » essayait de son côté de remettre les théories et méthodes en perspective. Une telle critique nationaliste a même pu mettre en cause les renouvellements marxistes de l'anthropologie au non d'un marxisme d'Etat ou populiste (voir le cas du Mozambique).

Au cours des années 1980, les conditions politiques se sont modifiées, du moins en apparence, et notamment dans le langage ; les cultures, l'ethnicité ont enfin pu obtenir droit de cité. Les idéologies dominantes ont pu, sous certaines conditions, intégrer la diversité ethnologique à leurs stratégies de manipulation et de contrôle. Le plus bel exemple est peut-être le Kenya, où l'ethnologie dite « de papa » (l'ingéniérie coloniale de l'ethnie) est de-

[1] Ces réflexions sont le résultat d'une expérience comme visiteur et *external examiner* dans les années 1987 et 1990.

venue un instrument de formation et de pouvoir. Si l'on adopte une telle perspective, l'exemple sud-africain perd de son exceptionalité. La dévalorisation de l'ethnologie (important instrument formel de la ségrégation de l'apartheid) par les idéologies de la libération, l'impossibilité pratique de conduire des recherches de terrain relativement normales en dehors des campagnes reculées (la plupart du temps des bantoustans) font que les qualités modernes de l'anthropologie urbaine ou politique sont encore ignorées, sinon méprisées. Les tentatives de l'anthropologie post-moderne[1] risquent de diriger les nouvelles demandes vers des impasses si l'approche textuelle prend le pas sur les traditions plus sociologiques[2]. La coupure intellectualo-raciale au sein de l'université, entre Blancs et Noirs, reste néanmoins l'obstacle principal à une mise en place de pratiques mieux au fait des particularités linguistiques, culturelles et sociales. Mais dans quelle mesure est-ce qu'on ne risque pas de retomber dans le néo-nationalisme anthropologique que l'on retrouve ailleurs en Afrique[3] ?

Bref, l'utilité sociale, la sous-estimation des mécanismes internes à l'élaboration des savoirs sont, dans ce cas, des contraintes d'une soi-disant urgence. Du savoir afrikaner au savoir noir, les connaissances peuvent rester entre les mains d'une classe de porteurs de savoirs.

Les porteurs de valise ayant, eux, fait l'impasse pendant vingt ans sur ces problèmes pour cause d'engagement, sont malheureusement mal placés pour mener cette critique (ou auto-critique) puisqu'ils y ont fort peu pensé, qu'ils se sont créé une tradition radicale spécifique qui peut tout à fait nationaliser son propos. Il y a urgence en Afrique du Sud pour une évaluation des pratiques actuelles des sciences sociales : certains indices prouvent que cet état d'esprit existe et qu'il est relativement avancé[4].

---

[1] L'anthropologie américaine a peut-être plus d'influence que l'anthropologie britannique dans les cercles encore étroits de l'anthropologie universitaire et anglophone. Voir les travaux de R. Thornton (1993).

[2] On trouvera un état des lieux dans Gordon et Spiegel (1993). Voir les commentaires critiques de S. Vawda (1995) et T. Quilan (1995). Voir évidemment Kupper (1987).

[3] Et même au sein de certains mouvements indigènes indiens, que ce soit au Brésil, au Mexique, aux Etats-Unis ou au Canada. Voir la note p. 257 et *Ethnies* n° 11-12 (1990) et 13 (1991).

[4] De nombreuses évaluations étrangères (voir celle du CRDI du Canada) ou nationales ont déjà eu lieu depuis plus de quatre ans. Voir *Transformation* 18-19 (1992), *Théoria* 81-82 (1993), le « Social Science Research and Development Forum » tenu en janvier 1994 à Fort Hare. En ce qui concerne disciplines et thématiques voir le débat sur le *History Workshop* par exemple, dans *South African Historical Journal,* 24, (1991), les remarques de G. Hayes (1992) sur le besoin d'une anthropologie urbaine. Enfin il faut se reporter à la remarquable analyse du responsable du Centre For Policy Studies, Steven Friedman (1993) qui porte sur les contraintes et les effets des recherches appliquées en sciences sociales actuelles. Je ne connais aucune étude aussi sociologique dans un domaine si brûlant : quels objectifs pour quelle recherche pour réformer quoi et aider qui ?

## CONCLUSIONS

Le bilan peut paraître bien négatif sur tous les tableaux et un nouveau mythe prendre la place des anciens : l'inutilité de tout savoir social à cause de sa relativité permanente et insurmontable[1]. Il ne faut pas remplacer la croyance par l'opportunisme (« si ça peut être utile, tant mieux ») ou le cynisme (« tout savoir n'est qu'un effet de pouvoir »). Il faut conclure tout simplement à l'historicité sociale de nos pratiques savantes. Sans pour autant repousser le sociologique, qui serait structurel, vers l'histoire, qui serait conjoncturelle ou événementielle ; sans pour autant, de même, conclure aux valeurs de l'âge et de l'expérience : nous accepterions alors le subjectivisme comme mesure de toute chose.

Les logiques du pouvoir, des luttes politiques et de résistance ne sont pas des logiques de connaissance sociologique et encore moins anthropologique (du moins au sens classique). L'assimilation que le marxisme, puis le léninisme, ont instauré entre les deux a valeur pour un modèle de savoir et de pouvoir donné, qui pourrait être symbolisé par le parti révolutionnaire. Les images et les pratiques des partis communistes furent, et sont encore, critiquées à juste titre. Il n'y aucune raison pour croire que le modèle puisse marcher un jour, ou que la dynamique historique actuelle va reproduire les mêmes conditions — y compris intellectuelles — qui ont présidé à sa naissance. Or l'intellectuel (au sens du personnage social de la modernité) est lui aussi pris au piège de cette histoire du parti ; il n'y a donc aucune honte à disjoindre action politique et théorie sociale.

Cette disjonction, toutefois, ne protège pas le savoir — et surtout ses conditions de production et de diffusion — de la corruption sociale qui sert autant à le construire qu'à le déconstruire en quelque sorte.

Comment juger donc des connaissances et de leur organisation empirique en savoirs plus ou moins formalisés ? Au-delà des utilisations de fait dans la reproduction des groupes professionnels, dans l'affabulation des cultures dominantes et dominées, le champ scientifique actuel marginalise de fait, même s'il les valorise dans le discours, les sciences humaines et sociales.

Celles-ci se situent ainsi entre expertise technique et philosophie sociale. En fait, l'évolution actuelle des sociétés occidentales dans le post-modernisme, ou au-delà, transforme le savoir social en une épistémologie et une esthétique de la connaissance. Ces deux termes peuvent paraître contradictoires. Ils marquent néanmoins

[1] Faut-il croire pour savoir ? En tout cas il faut croire au savoir, ou faire semblant.

les limites de l'efficacité propre de ces sciences, dont on n'attend qu'une forme d'expression du monde. Plus le pouvoir sociologise son vocabulaire et ses actions (notamment dans l'Europe de l'État Providence) plus le savoir devient pragmatique. Son caractère abstrait ne fait qu'exprimer l'air du temps.

Les sciences sociales sont, à la fois, l'idéologie de la catégorie qui les fabrique, et la forme moderne du dévouement et du rapport au monde. Elles deviennent une esthétique, dans la mesure où les choix et les attendus des résultats ne semblent plus avoir de raison d'être sociale ou culturelle.

Même les lectures les plus épistémologiques des sciences sociales font l'impasse sur l'impensable de la construction de l'objet ou de l'observation participante, c'est-à-dire sur les effets sociaux d'un savoir par définition extérieur. En refusant la dépossession de soi, en singeant au mieux une abolition des distances, le savoir social n'est même pas une philosophie, puisque les choix de société ou de pensée seraient aujourd'hui un travers du passé ou un trait de l'utopie : il n'est plus, je l'ai dit, qu'une esthétique.

Tout savoir est bien abstraction, et l'univers des connaissances n'a rien de démocratique. Mais, en faisant comme s'il était possible d'abolir les distances sociales, donc celles du sens et de la communication, le porteur de savoir déguise l'égoïsme naturel de l'intellectuel en un altruisme fonctionnel, et se laisse à jouer le porteur de valise.

Pour sortir de cette alternative, il faut refonder les théories de la connaissance et de leur contextualisation sociale. Il ne s'agit pas seulement d'une rupture épistémologique, mais aussi d'une perception culturelle différente des ordres du savoir. Je me refuse encore à jouer au jeu de la futurologie, de la prospective ou de la science-fiction. L'esquisse d'un intellectuel invisible (Copans, 1993a) reste à l'état d'esquisse, à ceci près : ce ne sont pas seulement les Africains (pour rester dans notre exemple de base), c'est-à-dire les autres, qui doivent changer, ce sont aussi ceux qui ont servi de référence au modèle de l'intellectuel engagé dans la science et dans la politique.

Nous n'avons pas envie, au fond de nous-même, de tourner le dos à l'utilité sociale, mais le langage scientifique nous renvoie à chaque instant notre impuissance et notre particularisme. Le corporatisme de l'universel est un ghetto, et le peuple n'a pas besoin de ce genre de savants, puisque ces derniers ont construit un autre peuple avec lequel ils peuvent dialoguer en toute quiétude. B. Brecht écrivait jadis « Malheur aux peuples qui ont besoin de héros ». Ajoutons aujourd'hui, et jusqu'à nouvel ordre, « ... et de savants ».

Peut-être qu'après tout A. Cabral avait raison qui en appelait au suicide des intellectuels petits-bourgeois. Il s'agit d'une destination certes lointaine et, pour ce dernier voyage, n'interdisons pas à l'intellectuel de porter une valise, sa valise, dont on ne sait plus si elle contient des farces et attrapes ou tout simplement ses effets personnels.

A moins que ce ne soit finalement la même chose[1].

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***


— *Anthropologie et Sociétés,* 16, 3, 1992 — « Autochtones et Pouvoir » (sous la direction de P. Charest et A. Tanner).
— BATES, R.H., MUDIMBE V.Y., O'BARR, J., 1993 — *Africa and the Disciplines, the Contribution of Research in Africa to Social Sciences and the Humanities,* 1993, U. of Chicago Press.
— BOURDIEU, P., 1992 — *Les règles de l'art,* Le Seuil
— BOURDIEU, P., 1993 — La misère du monde, Le Seuil
— CABRAL, A., 1975 — L'arme de la Théorie, *in* CABRAL, A., *Unité et lutte,* tome I, F. Maspéro.
— CHOQUET, C., DOLLFUS, O., LE ROY, E., VERNIÈRES, M. (sous la direction de), 1993 — *État des savoirs sur le développement - Trois décennies de sciences sociales en langue française,* Karthala.
— COPANS, J., 1971 — Pour une histoire et une sociologie des études africaines, *Cahiers d'Etudes Africaines,* XI, 43, pp. 422-447.
— COPANS, J., 1990 — *La longue marche de la modernité africaine, Savoirs, intellectuels, démocratie,* Karthala.
— COPANS, J., 1991 — Histoire du marxisme universitaire en Afrique orientale et australe depuis les indépendances *in* Département d'histoire de l'université du Burundi, *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est ( XIXe-XXe siècles),* Karthala, pp. 453-472.
— COPANS, J., 1993a — Intellectuels visibles, intellectuels invisibles, *Politique Africaine,* 51: 7-25.
— COPANS, J., 1993b — Lettre ouverte à Monsieur le Ministre de l'Environnement et de la Protection de la Nature du gouvernement du Sénégal, *Politique Africaine,* 52,: 160-162.
— DIOUF, M., MAMDANI M., (sous la direction de), 1994 — *Liberté académique en Afrique,* Livres du Codesria.
— *Ethnies* 1990 — « Brésil : Indiens et développement en Amazonie » (Sous la direction de B. Albert), n° 11-12.
— *Ethnies* 1991 — « La fiction et la feinte-Développement et peuples autochtones » (sous la direction de D. Perrot), 13.
— FRIEDMAN, S., 1993 — « The Elusive community -The dynamics of negotiated urban development » CPS Social Contract Séries, Research Report n° 28. 65 p.


[1] Il existe une réflexion épistémologique sur toutes ces questions en sociologie dont on trouvera une version intéressante dans les travaux de Jean-Claude Passeron (avec Cl. Grignon, 1989;1991). Je n'ai pas voulu introduire ces pensées savantes dans un cheminement qui veut rester approximatif et souterrainement sensible aux dilemmes de la discipline anthropologique et des intellectualités du tiers monde. Je me reconnais en tout cas dans la qualification de « théorie *interprétative* construite sur la base de la comparaison historique » pour parler de la théorie sociologique (Passeron, 1991:15).

— GARNIER, J.-P., JANOVER, L., 1993 — *La pensée aveugle. Quand les intellectuels ont des visions*, Paris, Spengler.
— GORDON, R.J. and SPIEGEL, A.D., 1993 — « Southen Africa Revisited », *Annual Review of Anthropology*, vol 22, pp. 83-105.
— GEFFRAY, C,, 1988 — Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985) : du bon usage d'une méconnaissance scientifique, *Politique Africaine*, 29: 71-85.
— GRIGNON, J.-C., PASSERON, J.-C., 1989 — *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Gallimard/Le Seuil.
— GUICHAOUA, A., GOUSSAULT, Y., 1993 — *Sciences sociales et développement*, A. Colin.
— HAYES, G., 1992 — Violence, Research and Intellectuals, *Transformation* 17: 74-86.
— HERMET, G., 1993 — *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90*, Fayard.
— KUPER, A., 1987 — *South Africa and the Anthropologist*, London, Routledge Kegan Paul.
— MONGIN, O., 1994 — *Face au scepticisme. Les mutations du paysage intellectuel ou l'invention de l'intellectuel démocratique*, La découverte.
— OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 1988 — Jeu de la croyance et « je » ethnologique : exotisme religieux et ethno-égocentrisme, *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXVIII, 3-4, 111-112, pp. 527-540.
— OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 1989 — Le réel des autres, *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXIX, 1, 113, pp. 127-135.
— PASSERON, J.-C., 1991 — *Le raisonnement sociologique, l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Nathan.
— QUILAN, T., 1995 — What is the State of Anthropology in South Africa ?, *African Studies*, 54, 1: 132-136.
— ROBINEAU, C., (Textes réunis et préparés par), 1992 — *Les terrains du développement. Approche pluridiciplinaire des économies du Sud*, ORSTOM.
— *South African Historical Journal*, 1991 — « Radical History in South Africa », n° 24, pp. 144-185.
— STOLLER, P., 1989 — Speaking in the name of the real, *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXIX, 1, 113, pp. 113-125.
— *Theoria*, 1993 — « Crisis of South African Universities » (B. Freund, R. Klitgaard), 81-82, pp. 165-203.
— THORNTON, R., 1993 — « Ethnicity and the Geometry of power. The aesthetics of ethnicity in the imagination of the polity » mss 14p.
— TOURAINE, A., 1992 — *Critique de la modernité*, Fayard.
— TOURAINE, A., 1994 — *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Fayard.
— Transformation, 1992 — « Research and Social Transformation », 18-19.
— VAWDA, S., 1995 — The Other Anthropology: A Response to Gordon and Spregels's Review of Southern African Anthropology, *African Studies*, 54, 1: 128-131.
— WRIGHT, R.M., 1988 — Authropological Presuppositions of Indigenous Advocacy *Annual Review of Anthropology*, 17, pp. 365-390.

# Transformations sociales au Mozambique

## un défi pour les chercheurs qui reste à relever

**Jacques Marchand**

La société mozambicaine s'est enfoncée, au cours des années 80, dans une des périodes les plus sombres de son histoire, marquée par une guerre civile, une déstabilisation externe, l'effondrement des formes socialistes d'organisation de la société et de la production, et la généralisation des mécontentements. Le pouvoir politique ne réussissait plus à endiguer l'implosion de la dynamique post-indépendance, ce qui faisait craindre à beaucoup le chaos.

Aurait-on évité au Mozambique la tragédie d'une aussi longue et sanglante guerre civile si, avec l'aide des sciences sociales, la compréhension des sociétés rurales avait été plus profonde ? La question mérite d'être posée. La faiblesse des sciences sociales au Mozambique est sans doute pour quelque chose dans l'aveuglement dont a fait preuve une grande part des dirigeants politiques du pays. Tant de méconnaissance de la dynamique des sociétés rurales, tant de mépris pour les systèmes traditionnels de pouvoir et d'échanges, était, dans le dernier quart de ce siècle, à peine concevable. Aveuglés par une idéologie réductrice, les dirigeants politiques mozambicains ont commis des erreurs qui ont certainement facilité l'implantation de la rébellion renamiste dans les districts ruraux du pays.

### Engagement personnel et expérience de terrain au Mozambique

Les interrogations et suggestions avancées ici s'enracinent dans l'expérience de terrain de l'auteur au cours d'une décennie de travail qui a fait voler en éclat nombre de ses conceptions. La réflexion sur le développement rural, la transformation sociale, n'a cessé d'être alimentée, irriguée, corrigée par la fréquentation quotidienne d'une réalité ardue, par la dialectique du projet de transformation socio-économique à l'épreuve de la dynamique propre

et complexe du terrain. Formé en sociologie, économie politique, macro et micro-économie appliquée au développement, l'auteur était engagé, de 1983 à 1993, dans l'élaboration, la mise en place et le suivi de programmes de développement rural dans le nord Cabo Delgado, mis en œuvre par le CRIAA[1].

D'une certaine manière, il appartenait à la seconde génération de coopérants étrangers au Mozambique[2] qui associait à partir de 1984, dans un même mouvement, solidarité sans a priori idéologique, et réalisme économique. La plupart d'entre eux partageaient en effet une volonté de servir un pays pénalisé par sa position dominée en Afrique Australe, meurtri par des années de guerre civile[3], ainsi qu'une hostilité militante au régime d'apartheid en Afrique du Sud largement impliqué dans la « déstabilisation ». Mais cette génération, moins fascinée, moins concernée que la précédente par le processus politique en cours, est plus professionnelle : elle aborde avec réalisme et recherche d'efficacité une réalité socio-économique de plus en plus difficile, qu'il convenait d'analyser avec la plus grande ouverture, sans œillères. Portant un regard neuf sur une société très structurée par huit années de révolution marxiste-léniniste, et déjà profondément meurtrie par plusieurs années de guerre, nous avons pu en appréhender les lignes de forces et les contradictions. La connaissance des théories et pratiques du développement en Afrique occidentale francophone donnait un recul appréciable, des outils comparatifs, et une profondeur de champ fort utiles pour l'approche du Mozambique.

C'était la fin d'une époque de certitudes politiques où le Parti-État, Parti-Nation, contrôlait l'ensemble des formes collectives de développement économique, par le biais des structures de l'appareil d'État (les programmes de développement étaient alors menés exclusivement par des administrations et entreprises publiques), ou par les organisations dites « de masse », créées pour mobiliser la population derrière la bannière du Frelimo. Seules les institutions religieuses menaient à l'époque une action ne s'inscrivant pas dans l'idéologie dominante.

---

[1] Centre de recherche, d'information et d'action pour le développement en Afrique.

[2] La première génération, constituée par des militants séduits par l'expérience socialiste mozambicaine, soutient sans réserve la politique du FRELIMO et la révolution mozambicaine (Association d'amitiés France-Mozambique) ; la troisième génération est celle des experts des coopérations bilatérales et organismes internationaux, dont la présence au Mozambique est uniquement fondée sur des motifs professionnels, non idéologiques.

[3] Le Mozambique, avec un PIB par tête d'environ 8O US$/habitant, est l'un des pays les plus pauvres du monde, pays dominé du système national-mondial hiérarchisé.

Consciente de ce que l'on avait atteint les limites de la socialisation de l'économie (villages communautaires, coopératives de production, de consommation, magasins du peuple), alertée par des signes nombreux et insistants d'un fort mécontentement du petit paysannat, une frange de hauts responsables du parti et de l'appareil d'État estimait nécessaire de lancer une action socio-économique d'envergure destinée à restaurer de meilleures conditions matérielles pour l'agriculture et la vie quotidienne du paysannat traditionnel, dans le but d'endiguer une désaffection qui, déjà, grossissait les rangs de la rébellion armée. Cette démarche avait été souhaitée, dit-on, par le président Machel lui-même, dans la lignée des remises en question de la politique économique du Frelimo qui firent de son quatrième congrès, en 1983, le début du grand virage du Mozambique.

A de nombreux égards, les ONG européennes, fort peu nombreuses en 1983-1984, tenaient alors au Mozambique un rôle original : elles ont marqué la fin de la période d'hégémonie absolue du Frelimo sur l'État et la société civile. Le travail quotidien auprès de diverses catégories de partenaires (structures et corps d'État, administration régionale et locale, paysans, pêcheurs, commerçants, entrepreneurs), nous a beaucoup appris sur la dynamique sociale en cours, et les contrastes nouveaux de cette société en pleine transformation.

A maints égards, lors de cette période cruciale, l'action à la base des ONG de développement a permis aux dirigeants du pays de renouer avec la société civile au moment où celle-ci risquait de basculer massivement et dramatiquement dans l'opposition. Par le truchement des ONG, dont les responsables avaient à l'époque un accès direct aux hauts-dirigeants de l'État, il était devenu possible de « faire parler » la société civile, et de faire entendre en haut lieu son message (et sa parole a été d'une extraordinaire liberté, sur ses problèmes concrets, comme sur la politique). Dans les projets de développement pilotes, la démarche participative des ONG induisait des rapports nouveaux entre l'État et le peuple, en contraste avec la manière hiérarchique et autoritaire dans laquelle s'était peu à peu enfermée le Frelimo. La prise en compte de la demande des communautés paysannes, de leurs attentes sociales et économiques, l'amélioration de certains aspects de leur situation matérielle, ont largement contribué au succès des actions de développement à la base. Parce qu'elles devenaient des passerelles entre la société civile et le pouvoir, parce qu'elles apportaient une aide matérielle recherchée, les ONG étrangères ont été bien admises, et souvent conviées, par le pouvoir politique, à étendre le champ

géographique de leurs interventions. En ce sens, ont-elles été, elles aussi, instrumentalisées ? Le rêve de tout gouverneur de province n'était-il pas de donner à chaque district un projet de développement financé et mis en œuvre par une ONG ? Là où il aurait fallu promouvoir, en partenariat, des programmes de développement lancés dans des districts prioritaires et susceptibles de créer une dynamique dans une vaste zone d'influence, c'est la réalité d'un quadrillage géographique humanitaire de substitution qui, malheureusement, s'est imposée .

**Cruelle absence**
**de la production scientifique locale en anthropologie économique**

Pour aborder les sociétés rurales du Mozambique, il convenait de s'appuyer sur les travaux de sciences sociales consacrés aux régions concernées. Mais, dans cette première étape de quinze années après l'Indépendance, on est frappé par la faiblesse de la recherche en sciences sociales concernant l'évolution profonde de la société mozambicaine, que l'action idéologique du Parti-État ne réussissait plus à transformer en Nation, et qui se disloquait en de violentes fractures. D'une manière schématique, soulignons que les transformations rurales n'ont été analysées qu'en termes économiques (évolution de la production), ou d'un point de vue idéologique (construction du socialisme), ou historique (histoire des luttes anti-coloniales).

Très idéologique, la recherche en sciences sociales se concentrait sur des terrains utiles à la Révolution en cours, tels que l'élaboration de l'histoire de la lutte de libération nationale, la stigmatisation de la période coloniale, l'étude des contradictions sociales entre paysannat et commerçants usuriers, ainsi que l'analyse de la socialisation en cours des sociétés rurales et urbaines, conduite par le Frelimo. Même s'il est vrai qu'ils concernent des questions importantes pour les sciences sociales, nombre des travaux menés sont destinés avant tout à légitimer les choix politiques du Frelimo.

Dans ce contexte, une partie significative du modeste potentiel de recherche du pays est consacrée à l'analyse de l'agression externe que subit le Mozambique de la part de la Rhodésie, puis de l'Afrique du Sud, et aux menées de déstabilisation perpétrées par les nostalgiques du colonialisme portugais, soutenus par l'anticommunisme virulent de Pretoria.

On note l'absence de travaux sérieux sur les transformations sociales en milieu rural, comme on est frappé par l'ignorance des institutions de recherche du Mozambique sur les véritables enjeux sociaux des sociétés paysannes. Cette grande méconnaissance des

sociétés rurales en pleine transformation concerne l'évolution des systèmes de production, la transformation des systèmes de régulation sociale et de pouvoir, les effets de la dualité entre pouvoir traditionnel marginalisé (chef de lignages, *regulos*) et pouvoir politique centraliste, léniniste (les jeunes dirigeants du parti dans les districts et villages), ou encore les conséquences de la « villagisation » forcée sur les systèmes de production et sur la structure sociale.

Au cours de ces années, le travail des chercheurs en sciences sociales de l'institution de recherche phare du pays, le Centre d'Études Africaines de l'Université Eduardo Mondlane de Maputo, est en phase avec les problèmes politiques du régime[1]. L'objectif principal est la défense, la légitimation et l'approfondissement de l'expérience socialiste. Par ailleurs, les chercheurs du CEA réalisaient régulièrement des études spécifiques appliquées, en sociologie et économie rurale, à la demande des ministères sectoriels (agriculture, commerce, construction et eaux). Mais ces problématiques de travail se trouvent en décalage complet avec d'autres réalités fondamentales du pays. Particulièrement grave nous paraissent être la méconnaissance et le manque d'intérêt pour une recherche en anthropologie économique et en sociologie du monde rural (qui compose quand même, à l'époque, près de 95% de la population du pays).

En matière de sciences sociales appliquées, apportons un exemple vécu de la difficulté à envisager certaines questions anthropologiques à propos d'un projet. En 1984, dans le cadre d'études préalables à la mise en œuvre, auprès du secteur familial, d'un programme expérimental de développement, voulu par les autorités du pays, le CRIAA avait proposé à un groupe de chercheurs du Centre d'Études Africaines de mener conjointement une enquête pluridisciplinaire, sociologique, économique et anthropologique. Avant de pouvoir formuler des propositions d'action pertinentes[2], il convenait de faire analyser par un agronome, un économiste et un anthropologue, dans le district de Mueda, choisi pour le projet[3], la dynamique propre de cette

[1] Ses travaux portent principalement sur les effets de la déstabilisation menée par Pretoria et la RENAMO, l'historique de la lutte de libération nationale, l'analyse du processus de socialisation.

[2] L'objectif de cette opération menée par le CRIAA était d'établir de façon expérimentale, à l'échelle d'un district, un programme de relance de l'agriculture et la commercialisation du secteur traditionnel (le secteur familial) : stimuler la commercialisation des excédents agricoles en réapprovisionant les circuits ruraux en petit outillage agricole de base, en biens de consommation de première nécessité, et de biens essentiels dans les circuits sociaux de prestation et d'échange (pagnes).

[3] Province de Cabo Delgado.

société, de connaître ses contradictions internes, et les raisons de son repli sur une certaine autarcie. A cet effet, le programme de recherche portait sur un ensemble de questions telles que l'analyse de la structure productive traditionnelle, la communauté domestique, son fonctionnement, sa logique de reproduction, l'étude des formes de régulation de cette société dans un contexte foncier tendu (existence et activité des chefs de terre ; modalités de résolution des successions et des conflits) et l'analyse de la fonction de la commercialisation des excédents agricoles dans la reproduction sociale, ainsi que du rôle des artisans dans la structure productive. Le volet agro-économique portait sur la commercialisation du point de vue des termes d'échange, sur le poids respectif des secteurs familial, coopératif et privé, sur la relation et les tensions entre les opérateurs (producteurs, petits commerçants, grossistes). Malgré l'accord du directeur, Aquino de Bragança, le volet anthropologique de ce programme de recherche a été contesté avec virulence par nos interlocuteurs du CEA[1] : à l'évidence, il leur apparaissait inconcevable de mener une recherche en anthropologie économique à Mueda, district phare du socialisme rural mozambicain où, selon eux, les structures traditionnelles avaient disparu depuis longtemps. Néanmoins, ce sont bien les autorités mozambicaines qui avaient choisi, pour la réalisation de ce projet de développement, le planalto de Mueda, haut-lieu de la lutte de libération nationale, sanctuaire des anciennes zones libérées par le FRELIMO. Ce dernier en avait fait par la suite le « laboratoire » de l'expérimentation de la socialisation des rapports de production en milieu rural, y établissant villages communautaires, coopératives de production, coopératives de consommation, magasins du peuple et l'ensemble des structures sociales contrôlées par le parti Frelimo.

Paradoxalement, au même moment, les structures de la Direction de l'Économie du ministère du Commerce, maître d'œuvre de ce programme, manifestaient leur appui total à la réalisation de cette étude, y compris sa composante anthropologique. Responsable de la collecte des surplus agricoles vivriers dans les campagnes (par le monopole d'État Agricom, à l'époque), le ministère du Commerce souhaitait comprendre les raisons profondes de la désaffection progressive du paysannat vis-à-vis de la commercialisation agricole. En définitive, institution véritablement concernée par la compréhension des dynamiques rurales internes, ce ministère exprimait une position des plus ouvertes. Ses interrogations sur la nature de la crise rurale, son désir d'en comprendre les

[1] Certains réalisaient à l'époque, dans la même zone, des enquêtes sur l'histoire de la lutte de libération à Mueda.

causes profondes, d'apporter des solutions concrètes, contrastaient singulièrement avec les a priori idéologiques des chercheurs de l'institution mozambicaine ad hoc.

**Pour une implication de la recherche française en sciences sociales dans l'étude de la société mozambicaine.**

Dans ce champ immense qu'est l'étude des transformations sociales au Mozambique, il nous paraît utile d'y mieux faire connaître l'apport de la recherche française en sciences sociales, et notamment en anthropologie économique. L'évolution rapide de la société mozambicaine depuis l'indépendance, et depuis la substitution du libéralisme à l'orthodoxie socialiste, les marques profondes de la guerre civile dans le tissu social, posent aux chercheurs d'abondantes questions sur la transformation des communautés domestiques, l'évolution et la recomposition des classes sociales, la dynamique des nouvelles alliances de classes, les relations entre l'État et le corps social, les nouveaux rapports villes-campagnes. Afin de relever ce défi, l'anthropologie économique critique française, ainsi que les praticiens du développement formés à cette école ou influencés par elle, pourraient apporter une contribution utile au Mozambique.

Soulignons à cet égard ce qui a déjà été fait dans ce domaine, et qui doit beaucoup au rôle pionnier de Claude Meillassoux depuis près de 20 ans. L'Afrique Australe est un terrain sur lequel se sont conjugués avec bonheur l'apport scientifique et l'engagement militant de Claude Meillassoux. Il réalise, en 1977, un séjour de quelques semaines dans l'Afrique du Sud de l'après-Soweto, en pleine effervescence politique avec l'émergence du mouvement de la Conscience Noire, alors que le renouveau des organisations syndicales indépendantes manifeste une nouvelle combativité de la classe ouvrière noire et métisse sud-africaine, soutenue par une poignée d'universitaires radicaux. De ce voyage est tiré un livre, *Les derniers Blancs*[1], une réflexion sur la société, les luttes sociales, l'apartheid, la répression, et la politique en Afrique du Sud, à travers le prisme d'une presse quotidienne qui compte alors quelques journalistes courageux et rigoureux. Ce séjour stimule et développe l'intérêt scientifique et les réflexions de Meillassoux sur l'Afrique Australe : avec une équipe du CRIAA, il réalise une étude pour la FAO[2] sur le fondement de l'exclusion institutionnelle de la majorité de la population : le système des bantoustans.

---

[1] *Les derniers Blancs -le « modèle » sud-africain.* Maspero, Paris, 1979, 310 p.

[2] *Apartheid, pauvreté, malnutrition.* Etude réalisée en collaboration avec Ingolf Diener, et Brigitte Lachartre, du CRIAA, FAO, Rome, 1982, 109 p.

Peu après, conscient des enjeux que porte l'Afrique Australe et du faible nombre de travaux que lui consacrent les scientifiques français, Meillassoux crée et anime l'équipe Afrique Australe du CNRS, qui regroupe une poignée d'anthropologues, sociologues, économistes, d'horizons divers : chercheurs, universitaires, étudiants doctorants[1]. Ses encouragements chaleureux et la rigueur des élaborations théoriques qu'il propose sont précieux pour les membres de l'équipe qui, malgré les difficultés extrêmes de mener des travaux dans une région en pleine effervescence, met en relation avec le terrain plusieurs dizaines de jeunes chercheurs et doctorants. Contribuent au succès de l'équipe Afrique Australe, l'approche pluridisciplinaire d'une réalité sociale fort complexe et fort méconnue en France, l'ouverture à l'expression d'écoles théoriques différentes, la mise en contact avec des chercheurs et institutions universitaires d'Afrique Australe heureux de pouvoir dialoguer avec des homologues français. L'ambition régionale des activités du groupe est nourrie par la fécondité d'une approche globale des phénomènes politiques, économiques et sociaux de l'Afrique Australe. La comparaison des systèmes sociaux, des mouvements d'émancipation, la compréhension des articulations et inter-relations régionales, s'expriment dans le séminaire d'enseignement et de recherche institué par l'équipe « Afrique Australe » à l'EHESS, séminaire qui permet, depuis une décennie, que soient présentés des travaux en sociologie, sciences politiques, anthropologie. Réalisé dans le cadre de l'ATP « stratégies de développement dans le Tiers-monde », le colloque « Politique et Culture en Afrique du Sud »[2], organisé par l'équipe, permet de très fructueux échanges avec des chercheurs locaux sur le génie social à l'œuvre dans l'Afrique du Sud d'avant Mandela. Les travaux portent principalement sur les relations entre l'explosion de la violence dans les « bantoustans » et les banlieues sud-africaines, et sur les manipulations ethniques et raciales du pouvoir sud-africain, ainsi que sur le (vieux) débat « luttes de classes » ou « luttes ethnoraciales », sur le nationalisme, et sur les nouvelles stratégies de gestion de la main-d'œuvre du patronat minier sud-africain.

Meillassoux laisse une emprunte profonde chez nombre de chercheurs. Ses brefs séjours en Afrique Australe, la direction de plusieurs doctorants, une solide connaissance des travaux en cours ou publiés, un dialogue constant avec des chercheurs de la région,

---

[1] Jean Copans, Michel Cahen, Roger Meunier, Christine Messient, Antoine Bouillon, Ingolf Diener, Raphaël Da Conceiçao Christian Geffray et bien d'autres participent aux travaux de cette équipe, aujourd'hui dirigée par Jean Copans, et rebaptisée GDR N° 846 du CNRS.

[2] 14-15 décembre 1987, Paris

ont nourri une réflexion sur les sociétés, la nature et les méthodes des pouvoirs de la région. Avec virulence, il dénonça les pièges d'une récupération du concept d'*ethnie* comme instrument de manipulation au service d'un pouvoir autoritaire sud-africain qui ne fait autre chose que d'appliquer la vieille méthode, diviser pour régner. Il proposera un retour constant à des concepts essentiels de l'économie politique (le travail, l'accumulation, la production, la reproduction sociale, l'exploitation), et de l'anthropologie économique (la communauté domestique[1]), et suggérera de nouvelles élaborations théoriques (les *corps sociaux*), pour rendre compte de la nature et du poids spécifique des couches sociales bureaucratiques. Soulignons sa clairvoyance sur les pratiques autoritaires des jeunes États socialistes d'Afrique Australe, sur la fracture entre le Parti-État et la population, particulièrement en zones rurales, sur l'illusion de l'existence de sociétés rurales socialisées (dans les « villages communautaires »).

En ce qui concerne le Mozambique, l'apport conceptuel de Meillassoux sur l'anthropologie économique aura inspiré nombre de chercheurs et professionnels abordant l'analyse de la réalité du pays. Ainsi, contribuant à combler le vide de l'anthropologie économique dans ce pays, l'« école française » avait commencé à poser quelques-unes des bonnes questions, à orienter des équipes et des travaux. Signalons quelques programmes originaux ayant mobilisé des universitaires et chercheurs français : le programme ARPAC[2] du Ministère de la Culture, conçu pour la préservation des archives et du patrimoine culturels, s'attache, sous l'impulsion de Michel Samuel, à la formation de jeunes mozambicains en sociologie et anthropologie, associant plusieurs universités françaises[3]. Claude Meillassoux, Pierre-Philippe Rey et d'autres chercheurs ou universitaires furent invités au Mozambique dans ce cadre. Une poignée d'étudiants mozambicains a ainsi pu fréquenter les départements de sciences humaines d'universités parisiennes. Rafaël da Conceiçao a produit un doctorat original consacré à l'articulation identitaire des populations côtières (Mwane) de l'aire swahili du nord-Mozambique avec les agriculteurs (Makonde) de l'intérieur[4]. Christian Geffray apporta une autre contribution importante à la connaissance des raisons profondes de la désaffection des populations rurales vis-à-vis du Frelimo

---

[1] Ensemble de concepts d'analyse de la production et de la reproduction dans les sociétés agricoles d'autosubsistance présentés dans un ouvrage de Claude Meillassoux devenu une référence : *Femmes, greniers et capitaux* (1975).

[2] Archives et patrimoine artistique culturel.

[3] notamment Paris VIII et l'EHESS.

[4] *Entre mer et terre*, 1993, thèse de doctorat, Université Paris VIII, dirigée par P.P. Rey.

dans la province de Nampula. Sa thèse, et surtout son ouvrage, *La cause des armes*[1], ont rencontré un important écho au Mozambique, y compris chez nombre de responsables politiques.

Les bourses de formation d'anthropologues mozambicains en France au sein de l'Université pourraient contribuer activement au rayonnement de la recherche française. Mais leur nombre trop limité, la lenteur de la remise à niveau linguistique, et le manque de suivi des programmes à long terme, limitent l'efficacité des efforts entrepris. Dans le contexte de déliquescence avancée des finances publiques de son pays, le jeune chercheur mozambicain, formé à grand frais, risque de se voir contraint, à son retour, d'occuper un emploi « alimentaire » qui l'éloignera durablement de la recherche.

On ne peut que souhaiter voir les institutions de recherche et université sud-africaines établir des partenariats avec les universités des pays voisins. La solidité, la créativité des institutions de recherche en sciences sociales sud-africaines peuvent, dans cette période post-apartheid, constituer une chance pour le Mozambique. En outre, il y a là un terrain de coopération régionale à explorer. L'approche régionale de l'Afrique Australe est, on le sait, nécessaire à bien des égards, du fait de l'interpénétration des phénomènes économiques et sociaux. Ainsi, toute étude sur l'impact des mouvements migratoires formels et informels vers l'Afrique du Sud exige une approche régionale conséquente.

Lorsque l'Afrique du Sud a réintégré la communauté internationale, les institutions françaises de recherche[2] qui s'intéressent à l'Afrique Australe ont été promptes à rétablir des relations avec leurs homologues sud-africaines. Il y a lieu de souhaiter que leur intérêt, leur recherche de partenariat, leur participation à des programmes de recherche, ne se limitent pas à l'Afrique du Sud, mais englobent bien l'Afrique Australe.

**Quelques questions sur la transition mozambicaine.**

La transition accélérée que connaît la société mozambicaine vers le système capitaliste provoque un repositionnement des forces sociales. L'analyse et l'interprétation de ces phénomènes essentiels constituent un défi que doivent relever les chercheurs. La composition et l'évolution des classes sociales traduisent une rapide différenciation interne, marquée par : a) - le renouvellement

---

[1] *La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*, 1990, Paris, ed Karthala.

[2] CNRS, ORSTOM, CIRAD, CEAN, entre autres.

et le renforcement d'une nouvelle grande bourgeoisie commerçante : « Indo-pakistanais », entrepreneurs luso-sud-africains[1] ; b) - l'émergence d'une nouvelle petite-bourgeoisie mozambicaine aux contours différents : Africains, métis anciens fonctionnaires ou cadres des entreprises publiques ; entrepreneurs, transporteurs, commerçants, dotés de moyens relativement modestes en capital, ils font preuve d'une grande agressivité commerciale ; c) - les agriculteurs se répartissent en petits paysans, ouvriers agricoles, nouveaux agriculteurs privés (utilisant la mécanisation), parmi lesquels on compte d'anciens militaires gradés, ayant acquis un statut social de propriétaires fonciers ; d) - les ouvriers des entreprises publiques en faillite ne peuvent plus bénéficier de la bienveillance paternaliste d'un État aujourd'hui ruiné ; on observe une forte augmentation du nombre d'ouvriers précaires sans droits sociaux, des tâcherons, des manœuvres ; e) - les employés se répartissent en employés qualifiés du secteur tertiaire privé, en pleine croissance (commerce, gestion, comptabilité), et employés domestiques urbains, dont le nombre s'est enrichi d'une masse considérable de ruraux chassés des campagnes par la guerre, contraints pour survivre de se faire domestiques chez les citadins à revenus modestes ; f) - enfin, on observe l'explosion numérique de ceux qui recherchent leur subsistance dans le « secteur informel », artisans du métal, du bois, vendeurs ambulants, vendeurs de rues. L'apparition de multiples nouveaux marchés urbains informels témoigne de la vitalité nouvelle de ce « secteur ».

Les *corps sociaux*[2] que sont les différentes catégories de fonctionnaires, sont en pleine évolution :

- Les fonctionnaires dirigeants sont partagés, selon le cas, entre les tentations affairistes, la fuite vers le secteur privé, la volonté pour certains de maintenir l'existence de véritables services publics. Dans le cadre du Programme de Réhabilitation Économique, ils ont été poussés, par le parti au pouvoir et par l'État, à se doter d'une base économique individuelle par le rachat à faible coût d'actifs productifs publics, une politique aux confins de la légalité, perçue par la population comme un enrichissement personnel généralisé de ses dirigeants. Les cadres politiques du Parti et de l'administration publique sont les grands gagnants d'une domination de près de vingt ans du Frelimo. Par le biais de la redistribution organisée au sein de l'appareil d'État pour se ménager la fidélité des cadres politiques et administratifs du pays,

[1] Portugais, Mozambicains d'origine portugaise associés aux sud-africains, ou installés en Afrique du Sud.

[2] Concept défini par C. Meillassoux dans un article de cet ouvrage.

ils ont confortablement traversé la crise et en sortent avec une opulence certaine sans rapport avec le montant de leurs traitements.

- Appauvris par des dévaluations successives, les petits fonctionnaires de l'enseignement, de la fonction publique, de la santé, sont devenus démoralisés et amers, acculés à la pauvreté par l'inflation et la disparition du système d'approvisionnement public en produits de première nécessité. Leur situation les contraint à monnayer leurs prestations, propageant dans l'appareil d'État les vices de la corruption.

- Enfin, l'armée représentait, au moins jusqu'aux élections générales de 1994, la structure la plus puissante du pays, la plus visible, tout en étant la moins cohérente, la plus opaque également. La guerre a hypertrophié son pouvoir. Objet de conflits de groupes et clans rivaux, elle est traversée de débats politiques. Elle a mené un jeu complexe dans le processus politique, et connu nombre de déviances[1]. L'institution a subi de très importantes transformations, suite au processus de démobilisation et à la constitution d'une nouvelle armée issue des composantes belligérantes du Frelimo et Renamo.

Nombre de questions se posent avec acuité aux chercheurs dans le nouveau contexte créé par le processus de paix, et les élections générales de 1994. Quelle est la dynamique des nouvelles alliances de classes ? Quelles recompositions sociales sont à l'œuvre ? Comment les différentes composantes de la société se trouvent-elles mobilisées par les enjeux importants de cette nouvelle ère de l'histoire post-indépendance : - enjeux économiques (qui se renforcera ou s'affaiblira à travers la mise en œuvre de l'ajustement structurel ? sur quelles ressources et quelles activités fonder une stratégie de développement pour le pays ?) ; - enjeux sociaux (est-il possible de maintenir des systèmes nationaux de santé, d'éducation ? quelles seraient les conséquences de leur abandon ?) ; - ou enjeux politiques et institutionnels, tels ceux de la décentralisation, du renforcement et de l'autonomie des gouvernements provinciaux, avec les risques de dérive régionaliste (quelles nouvelles formes d'articulation des instances de pouvoir, local, régional et central ?).

Le dogme du libéralisme qui s'est imposé à marches forcées, sous la pression de bailleurs de fonds occidentaux et surtout de la Banque Mondiale, transforme en profondeur la société et l'économie. La concurrence libre et sauvage accélère la différenciation

[1] Plusieurs haut-gradés se trouvent dans le collimateur d'Interpol, pour des trafics d'armes et de drogues

sociale. La nouvelle règle du jeu économique aggrave ainsi les effets de la guerre. L'évolution socio-économique inquiète et préoccupe. Certains redoutent le retour à de vieux schémas de « recolonisation »[1]. D'autres sont désemparés par la rapide et visible différenciation sociale qui détruit toute cohésion du tissu social, fait grimper d'une manière exponentielle la criminalité urbaine, alors que de la richesse s'accumule dans certaines mains, consommée avec ostentation par une minorité urbaine.

Les résultats du scrutin législatif et présidentiel (dont l'analyse fine reste à faire), et l'étonnant niveau atteint par la Renamo traduisent une grande montée des mécontentements et frustrations vis-à-vis du Frelimo. En contraste avec les méthodes d'encadrement de masse de l'époque du parti unique, on a pu observer depuis le début des années 1990 une grande évolution dans la forme d'exercice du pouvoir dans les régions par les structures étatiques centrales Frelimo. La rue, la rumeur, les opinions des catégories socio-professionnelles sont dorénavant considérées avec beaucoup plus d'attention par les hauts dirigeants que sont les gouverneurs, assistés des directeurs provinciaux. Simple adaptation d'un pouvoir qui a senti le vent tourner, ou transformation réelle de la relation entre la société civile et ses dirigeants de l'État, sous l'effet du pluripartisme ?

La question fondamentale de l'articulation des modes de production se pose d'une manière nouvelle dans ce pays. Elle est intrinsèquement liée à la définition de la stratégie alimentaire du pays. Sur les ruines refroidissantes des formes socialisées de production (mouvement coopératif, entreprises publiques), ne resteront bientôt plus face à face que le mode de production capitaliste dans ses formes diversifiées et la communauté domestique, le premier se nourrissant de la marginalisation et de la destruction du second, qui à son tour révèle d'étonnantes capacités d'adaptation. La considérable croissance urbaine de la dernière décennie pose d'une manière nouvelle les rapports villes-campagnes.

Quels seront demain le poids et la fonction des sociétés rurales vis-à-vis des villes ? La part prépondérante de la petite production domestique dans la génération des surplus agricoles disponibles pour une consommation urbaine, bien que reconnue par les autorités, n'a pas suscité la formulation de politique économique ambitieuse en direction de ce secteur. Dans maintes provinces, la capacité des campagnes à nourrir les villes repose sur un renforcement

[1] L'éventualité de la restitution d'entreprises, immeubles, propriétés foncières à leurs anciens propriétaires d'avant la nationalisation a été évoquée avec instance dans le débat politique et dans la presse, notamment en 1992.

global des secteurs traditionnels, ainsi que de la petite et grande production privée. D'importants investissements sont nécessaires pour favoriser la collecte et la circulation des surplus, soutenus par une politique volontariste des prix agricoles. Malheureusement, selon un scénario trop souvent répété, le pouvoir politique, soumis à la pression des villes et aux sirènes libérales, s'en remet à la solution de facilité, toujours justifiée dans l'urgence, que constitue l'irruption massive dans les zones urbaines de l'aide alimentaire internationale importée. Le paysannat sera-t-il tenté par un repli autarcique, comme lors des années quatre-vingt, ou bien sera-t-il amené à rechercher des voies nouvelles et collectives de défense de ses intérêts ?

Pour les sciences sociales, il existe là un vaste domaine d'étude encore à peine ébauché, dont on peut mettre en avant quelques thèmes : les systèmes agraires et agro-pastoraux ; la dynamique propre de la communauté domestique, l'évolution de la parenté, l'influence sur la communauté domestique de l'évolution des migrations de travail, les nouvelles formes de circulation des biens matrimoniaux, l'évolution des attitudes sur les questions foncières, les relations lignagères nouvelles entre les familles urbanisées sous l'effet de la guerre, et qui ne quitteront plus la ville, et les segments de lignages restés ou retournés en brousse. Quelles nouvelles tendances se dessinent pour l'habitat rural depuis l'autorisation donnée aux populations rurales, fin 1992, de choisir librement leur lieu de résidence ? Quels sont le futur et la viabilité économique et sociale des villages communautaires du nord du pays après l'abandon de la politique de villagisation forcée ?

Lorsque s'effacent l'action et le discours paternalistes de l'État, la loi du libéralisme oppose les groupes sociaux aux intérêts divergents. L'apparition des groupements socio-économiques constitue l'étape nouvelle et essentielle de la recomposition sociale depuis le début des années 90. Groupes professionnels, groupes corporatistes, associations, syndicats, organisations non gouvernementales mozambicaines de développement ont fleuri à travers le pays, surtout dans les villes. Ces associations, fédérations, syndicats, expriment une volonté collective de défense d'intérêts catégoriels, ou fondamentaux, d'aborder de façon organisée les nouvelles étapes de la transformation sociale, face au vide laissé par le désengagement de l'État.

La renaissance de la société civile est un événement majeur qui devra être analysé en profondeur. On peut se demander comment évoluera l'attitude des communautés rurales vis-à-vis de la notion d'organisation collective. Las de tant d'années de socialisation

imposée, le paysannat exprime, dans un repli sur le lignage, sa méfiance vis-à-vis de formes d'organisation qui ne lui ont pas rendu la vie plus facile, ni plus prospère. Cependant, après cette phase de rejet, on peut supposer que, sous l'effet dévastateur du libéralisme économique et de l'effacement de l'État, le petit paysannat comprendra son intérêt à se regrouper pour mieux faire entendre sa voix, comme ailleurs en Afrique. Il y a là un domaine important pour les chercheurs et praticiens des sciences sociales.

# Familles, projets et capitaux.

## Catherine Quiminal.

Des causes de leur malheur, les paysans de la Vallée du fleuve Sénégal ne sont pas ignorants. Savoirs fractionnés, selon l'âge, le sexe, la place dans les hiérarchies sociales, plus que la terre, la sécheresse, les calamités naturelles, ce sont des hommes et leurs outils de domination qui sont nommés.

Je me souviens de cet accueil formidablement orchestré, lors de mon premier séjour dans la région de Kayes. Comme il est d'usage lorsqu'un étranger est reçu dans une famille du village, « on » vient le saluer.

Début novembre, la soirée était douce, de jeunes garçons préparaient le thé, la pleine lune éclairait suffisamment la cour pour que l'on puisse se passer des torches et distinguer les visiteurs.

Défilé accusateur.

La première personne à venir me serrer la main fut une femme, la mère de Mehemet, émigré en France depuis plus de quinze ans, chez qui je logeais. Vieille femme usée qui, tandis qu'elle me parlait, me montrait successivement ses seins desséchés et son fils.

— « Mon mari a été blessé en France, il y a fait la guerre. Il est revenu, il ne pouvait plus travailler. Ils ne lui ont rien donné en échange de son bras. C'est normal, pour des gens qui l'avaient fouetté — comme tant d'autres villageois — parce qu'il n'allait pas assez vite pour construire la route. Fouetté avec des branches d'arbre qu'on l'obligeait à couper lui-même, alors que c'était interdit. Si on osait couper un arbre, un de nos arbres, c'était encore des coups ou des amendes, sous la France. Mais toi, tu es l'amie de mon fils. Traite-le bien en France. Merci pour ce que tu fais. Bissimila ».

Plusieurs autres femmes lui succédèrent ; cousines, tantes, épouses d'émigrés de la famille, elles racontaient les difficultés de leur vie au village : accroissement du nombre des travaux, manque de vêtements pour leurs enfants, de médicaments, absence des hommes « parce qu'il fallait trouver des billets ».

Une manière de se présenter, de me présenter leur dépendance, leur souffrance.

Ce fut ensuite le tour des hommes. Ils demandaient des nouvelles des uns et des autres, de tel ou tel foyer, chacun expliquant les raisons de son retour, de sa présence en France ou au village.

— « Je travaillais dans le bâtiment. Les Portugais n'ont rien voulu m'apprendre. J'ai eu un accident du travail, la colonne vertébrale bloquée, je ne pouvais plus bouger, mais ça s'est déclaré un week-end. Alors ils ont décidé que c'était une maladie. C'était fini pour moi. En France, ils font pas de cadeaux. J'aurai même pas la retraite. »

— « La modernisation, c'est pas pour les Africains. On est parti paysans, on retourne paysans. Déjà qu'il n'y a pas de travail pour les Français... »

— « Toi, tu n'es peut-être pas raciste, puisque tu viens chez nous. Mais beaucoup de français ne supportent pas les Noirs. Impossible d'avoir un logement et même au travail : t'es un Noir, tu dois fermer ta gueule et faire ce qu'on te dit de faire, même si c'est pour les empêcher de faire une connerie. Pourtant, nous avons besoin d'argent. Où aller le chercher ? »

Santé, logement, salaires, chômage, misère sexuelle, innombrables tracasseries de la vie quotidienne, chacun prenait à témoin la Française que j'étais.

La soirée était déjà bien avancée lorsque le chef du village et un marabout (« 30 ans d'études », me fut-il précisé) firent leur apparition.

Après avoir brièvement retracé l'histoire du village et évoqué les responsabilités que sa famille y avait toujours assumées, le chef du village me dit :

— « Tu es amie de nos fils, tu viens étudier notre village, tu es professeur, alors tu dois nous expliquer ce qui se passe ici et en France. Sinon, ce n'est pas un échange. On a déjà reçu des Français qui nous questionnaient et repartaient. Nous ne sommes pas des animaux à regarder. Un berger connaît bien son troupeau mais ce n'est pas pour rien, c'est pour savoir ce dont les bêtes ont besoin.

« Aujourd'hui, le monde est perturbé par les hommes eux-mêmes. Les fils, pour nous, c'est un crédit. S'ils doivent partir en France, c'est pour rembourser le crédit. Leur absence n'est pas bonne, ni pour les femmes, ni pour les greniers. C'est le besoin d'argent qui gâche tout. Aujourd'hui, il faut de l'argent. Ceux qui partent ce n'est pas bien s'ils ne pensent pas à leur père, à leur famille, au village.

« En France, ce n'est pas comme ça ; les jeunes, il faut payer pour eux ; après, les vieux, ils ne les connaissent plus. C'est l'argent qui fait ça.

« Monsieur S., notre marabout, a fait trente ans d'études, il t'expliquera, tu lui expliqueras... Fais ton travail parmi nous. »

Ce soir là, durant quelques heures, j'assistais à une illustration implacable de *Femmes, Greniers et Capitaux* (j'envoyais d'ailleurs aussitôt un mot à Claude).

Lente destruction « du cycle d'avances et de restitutions », du « circuit prestataire-redistributif » qui constituent la communauté agricole ; « écrasée, pressurée, divisée, recensée, taxée, recrutée, la communauté domestique, quant à elle, vacille...» (Meillassoux, 1975: 135).

Accroissement du travail des jeunes et des femmes, introduction de la monnaie et, surtout, augmentation incessante du nombre de jeunes, en pleine force de l'âge et n'ayant d'autre alternative que celle d'aller en France en quête de misérables salaires découvrir le double marché du travail et ses discriminations, l'instabilité de l'emploi, le racisme. Système des migrations de travail, remarquablement théorisé dans *Femmes Greniers et Capitaux.*

« Il [le migrant salarié] est surexploité, mais la différence de productivité entre son secteur d'origine et son secteur d'embauche est suffisamment grande pour que ses gains immédiats l'encouragent à persévérer dans les sacrifices qu'imposent une vie de demi-exil, les duretés et les dangers des travaux qu'on lui impose, les conditions de logement et de santé dont il est victime. Sa vraie misère nous est moins perceptible : elle vient de la précarité de son emploi, de l'impossibilité de se fixer et de vivre en famille, de l'incertitude qui pèse sur ses vieux jours » (Meillassoux, 1975: 191).

Aujourd'hui, ce système « agriculture de subsistance / argent » est encore celui qui est le plus largement répandu dans la vallée du fleuve Sénégal. Les communautés agricoles engagées dans des processus de transformation fortement contraints, dépendantes « de décisions prises dans le secteur capitaliste, demeurent néanmoins qualitativement différentes du mode de production capitaliste » (Meillassoux, 1975: 148). Elles ne relèvent pas de ce que Jean Pierre Olivier de Sardan (1984: 262) nomme « la logique de la marchandise » mais bien de celle de la subsistance, qui est celle des travailleurs et non des capitalistes.

La combinaison de la production agricole et des migrations permet aux familles paysannes de suivre des stratégies, certes dominées, mais capables d'assurer leur reproduction, l'essentiel des conditions de production vivrière, des structures sociales, restant inchangées.

Pourtant, l'équilibre est de plus en plus précaire et difficile à atteindre.

Depuis une quinzaine d'années, la reproduction du système pèse de plus en plus sur les migrants. L'émigration saisonnière est devenue une émigration de longue durée. Les migrants, partis dans l'idée de devenir un jour les bénéficiaires du système, en apprécient les limites et le coût.

Plus les disponibilités en force de travail diminuent au village, plus les demandes monétaires sont importantes.

La fermeture des frontières interrompant le système de rotation des migrants, un cadet remplaçant un aîné, l'accroissement du chômage en France, le changement des comportements dû à l'insertion prolongée des migrants dans le salariat, sont autant de facteurs qui ont amené ces derniers à porter un regard critique sur cette économie de subsistance qu'ils s'épuisent à maintenir debout alors qu'ils l'ont fuie. Et s'il est important, d'un point de vue théorique, de mettre en évidence les processus qui conduisent à la condition de migrant, le mode d'exploitation auquel ce dernier est soumis, il n'en est pas moins légitime de s'interroger sur les logiques que les migrants mettent en œuvre à des fins de résistance. Dénoncer le caractère inique des investissements que vont faire les immigrés dans leur village d'origine est une chose, montrer qu'ils relèvent aussi de ce que G. Balandier appelle « une reprise d'initiative » en est une autre, tout aussi importante, comme nous allons tenter de le montrer.

Au fil des ans, des Associations regroupant la quasi totalité des ressortissants d'un même village ont vu le jour (de 100 à 600 selon l'importance de la taille du village dont les migrants sont originaires). Elles ont pour objectif explicite des transformations au village susceptibles de briser le cercle désormais insupportable.

### *A la recherche d'un nouveau rapport migration/ agriculture*

Il s'agit d'un mouvement d'importance : il y a aujourd'hui en France plus de 400 associations de ce type déclarées (associations Loi 1901).

Ces associations sont à la recherche d'une nouvelle articulation entre les deux espaces, celui de l'agriculture villageoise et celui du salariat, articulation grâce à laquelle les salariés ne seraient plus les simples bailleurs de fonds des agriculteurs.

Les processus tant de constitution en France des Associations que des initiatives au village sont multiples. Ils reposent néanmoins fondamentalement sur la capacité, en France, à s'unifier sur un projet pour lequel les migrants cotisent parfois des sommes élevées (jusqu'à 10 000 F par an par personne), à le maîtriser technique-

ment et politiquement ; au village, à surmonter les résistances de l'ordre villageois à accepter des initiatives qui mettent peu ou prou en cause les hiérarchies.

Toutes les associations visent une utilisation plus rationnelle de leur épargne, un transfert des connaissances qu'ils ont acquises, et des normes de consommation. En somme, une rentabilisation plus efficace au village de leur séjour en France.

Pour ce faire elles constituent le village, et non plus la famille, en interlocuteur.

Ce point est d'une importance capitale, dans la mesure où l'agriculture de subsistance dans la région est un mode de production familial qui repose sur la dépendance des cadets par rapport aux aînés. Ce détour permet une transition en douceur, il facilite les négociations afin que les envois d'argent, pour une part au moins, ne servent pas à des dépenses somptuaires mais bien à modifier le système de reproduction économique.

Quelle que soit leur nature — coopérative d'achat, petite infrastructure de santé, école, ou périmètres irrigués —, ces projets nécessitent une mobilisation villageoise, de nouvelles structures et hiérarchies. Ils influent sur les stratégies paysannes jusque-là en vigueur.

Aux stratégies de repli sur une économie de subsistance, qui sembleraient les seules possibles dans un environnement national ne s'intéressant aux paysans que pour les ponctionner (impôts) ou pour procurer aux citadins des produits à bas prix — et dans un contexte international où ils ne peuvent prétendre à la compétitivité —, les émigrés opposent des stratégies fondées sur l'innovation, la création de ressources qui ne ruinent pas pour autant l'agriculture vivrière.

En effet , les associations, grâce à des compétences, des savoirs faire politiques acquis en France, négocient l'acceptation, par le village, du changement : nouveaux rapports sociaux, nouvelles hiérarchies, nouvel abord du marché, introduction du travail salarié, intégration des communautés villageoises dans la société globale, voire, lorsqu'il s'agit directement de projets agricoles, écoulement d'une partie de la production dans l'économie marchande.

En définitive, il s'agit d'une nouvelle conception du rapport entre communauté agricole (reposant sur la famille) et émigration, grâce auquel l'émigration — au lieu de s'amplifier — devrait à terme devenir inutile, l'objectif étant que les jeunes puissent trouver au village des conditions de vie et de travail supportables, jugées préférables à celles du migrant.

Pourtant le cercle n'est pas facile à briser. Ces projets reposent sur l'épargne des migrants : inverser la tendance forte — de moins

en moins de paysans, de plus en plus de salariés à l'étranger —, qui condamne à terme le village, ne va pas sans de nombreuses difficultés.

*Des micro-projets aux projets régionaux.*

En effet, ces projets ne sont pas exempts de contradictions. Ils visent la subsistance par des investissements. Sauf à envisager les ressources de l'immigration comme inépuisables, ils nécessitent l'introduction, à côté de l'agriculture vivrière, d'activités dont le produit procure des revenus monétaires.

Les tentatives en ce sens — périmètres irrigués, produits de contre-saison, artisanat — se heurtent très vite aux limites inhérentes au localisme des micro-projets : problèmes de distribution en l'absence de routes, coût du transport, saturation du marché en l'absence d'étude sur l'ampleur de la demande solvable, etc...

C'est après avoir pris conscience de ces limites qu'un certain nombre d'associations d'immigrés en France décident de se regrouper, afin d'intervenir à une plus grande échelle, cercle ou région. Ces associations réunissent les ressortissants de trente à quarante villages. Elles ont explicitement comme objectif de trouver les moyens de l'accumulation nécessaire à la poursuite rénovée d'une agriculture vivrière modernisée. Lorsqu'elles procèdent à des transferts monétaires ou à des investissements, c'est selon des critères non marchands. Leur souci n'est pas le profit, mais la valorisation des ressources.

A cette fin, elles se proposent d'intervenir principalement sur trois fronts : une meilleure gestion de l'épargne émigrée, la prise en charge d'infrastructures permettant aux initiatives locales de se développer, la formation.

- Ainsi, en matière d'infrastructures, elles se préoccupent à un niveau régional : de la maîtrise de l'eau (petits barrages, puits) ; des moyens de communication et de transports ; de la répartition de la production en fonction, d'une part, des possibilités écologiques de chaque village (riz pour les zones comportant des marigots, cultures de contre saisons le long du fleuve), d'autre part en fonction des capacités d'écoulement des produits.

- En matière d'épargne, elles partent du constat que les flux monétaires dûs à l'émigration sont importants, et qu'il n'existe aucune structure susceptible de la valoriser. L'argent reste thésaurisé dans les familles, ou en France, faute de système sûr de valorisation et de contrôle, alors que, sur place, les demandes en crédit sont importantes.

Des associations étudient aujourd'hui la possibilité de mettre sur pied une structure régionale d'épargne et de crédit indépen-

dante du système bancaire étatique dans lequel la population n'a pas confiance, s'inscrivant toutefois dans le cadre de la réglementation bancaire nationale.

« Constatant que les flux monétaires importants dûs à l'émigration n'engendre aucune dynamique de développement local autonome », elles se préoccupent des moyens de valoriser l'épargne au « service de l'économie rurale »[1]. Cette sorte de banque, entreprise ambiguë en son cœur, n'est pas faite pour faire de l'argent mais pour impulser des projets d'utilité sociale. Elle exige disciplinarisation sociale. Sa condition de réussite est qu'elle soit capable, au delà de la distribution de l'argent, de créer de nouvelles disciplines conformes à l'utilité collective.

- Enfin les projets locaux sont fondés non seulement sur des investissements, mais également sur des transferts technologiques appropriés. Ces transferts nécessitent la formation d'un certain nombre de paysans locaux, notamment des jeunes, afin qu'ils puissent s'approprier les nouvelles techniques et jouer un rôle actif dans leur diffusion.

- Ainsi, les associations réfléchissent et participent aux programmes de formations. Elles sont, par exemple, en étroite liaison avec le centre de formation professionnel situé à Bakel, au Sénégal (région du fleuve).

Le dynamisme de ces associations repose en partie sur l'existence de leaders reconnus comme tels, infatigables acteurs du développement. Ils ont conscience que leurs interventions visent une transition progressive mais nécessaire, négociée, vers la modernité. Ils rompent l'enfermement dans le système familial d'agriculture de subsistance, et ouvrent des perspectives aux jeunes pour qui l'horizon du village, tel qu'il est, est désormais trop étroit.

Une autre forme de rapports avec les pays du Sud ne consisterait-elle pas à appuyer la reconstruction d'une dynamique d'intégration dans les villages, impulsée par ces acteurs privilégiés internes aux deux situations ? Intégration dans les villages qui, à moyen terme, devrait soulager la pression à l'émigration ; intégration également en France, par la reconnaissance de ces communautés africaines comme interlocuteurs.

Le caractère coopératif et communautaire de ces initiatives est fondamental. A la recherche de processus de transition, les migrants regroupés en association tentent de lutter contre les faiblesses des communautés paysannes héritées du colonialisme et du néo-colonialisme.

Il s'agit de logiques de l'action, de logiques de transformation sociale qui ne visent pas le profit mais le développement des com-

[1] Association pour la promotion du Soninké (APS), Projet sur les fluxs financiers.

munautés paysannes, la reproduction d'un tissu social menacé, la création, grâce à l'épargne, de ressources nouvelles, celle, enfin, de modes de redistribution originaux : les allocations de ressources se faisant selon des critères d'utilité sociale jugés primordiaux.

Ces stratégies qui tentent de substituer aux logiques familiales des logiques communales et de réseaux sont, pour le moins, des formes collectives, organisées, d'affrontement du marché, des formes d'autovalorisation : les dominés se constituent un espace d'action propre, à partir de réserves stratégiques. Et, si l'avenir est indécidable, le présent mérite qu'on s'y attache.

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***

— MEILLASSOUX, C., 1975 — *Femmes, Greniers et capitaux,* L'Harmattan.
— OLIVIER DE SARDAN, J.P., 1984 — *Les sociétés Songhay-Zarma (Niger-Mali),* Karthala.

# Autres champs de sciences sociales, influencés par Meillassoux

# Mariage et esclavage
## dans l'Afrique noire du XIXe siècle précolonial

Catherine Coquery-Vidrovitch

Cet article, fondé sur une lecture attentive de sources et d'études de cas diverses dont on trouvera un début d'aperçu en notes, constitue une première approche pour une étude sur l'Histoire des femmes en Afrique noire[1]. On verra que les travaux de Claude Meillassoux ont joué un rôle sensible dans la façon d'aborder les problèmes : dans trois domaines au moins[2], il a été pionnier sur le terrain africain : le pouvoir et la parenté, l'esclavage, et les femmes.

On a souvent décrit, dans les sociétés les plus diverses d'Afrique Noire, le processus complexe du mariage. Dans des sociétés rurales aux usages monétaires peu ou pas développés, réservés surtout aux échanges interrégionaux ou internationaux dits « commerce à longue distance » (qui restaient contrôlés par les chefs et les souverains), les alliances matrimoniales étaient situées au cœur des équilibres économiques et sociaux, voire politiques du monde paysan. Il s'agissait de circuits conclus, par les responsables du groupe — les aînés, les chefs de famille et de lignage —, entre familles dont l'alliance était recherchée, ou bien dont certaines étaient redevables ou dépendantes d'autres. L'époux versait des biens, agricoles et de prestige : têtes de bétail, bracelets de cuivre, pagnes... Que les têtes de bétail aient été si souvent présentes dans ces accords est bien le signe que la famille qui donnait la femme avait autant l'occasion de s'enrichir que celle qui la recevait. Comme le futur époux, usuellement un jeune homme, ne les possédait pas lui-même, il dépendait pour ce faire de son propre groupe, c'est-à-dire de son chef de lignage. Il

---

[1] *Les Africaines*, Paris, Desjonquères, 1994.

[2] On pourrait y ajouter un quatrième où, sans être le premier à aborder le thème (la seule référence préalable était celle de Bohannan et Dalton, 1962), Claude a fait faire un grand pas en avant : celui des réseaux et du rôle du commerce à longue distance. C'est d'ailleurs à propos du commerce que j'ai travaillé le plus étroitement avec Claude, puisqu'il avait à l'époque été chargé d'organiser l'un de ces séminaires de l'*International African Institute ;* plusieurs — dont le sien — ont donné lieu à des publications qui ont marqué leur temps.

arrivait aussi que l'essentiel de son apport fût en travail, surtout en Afrique centro-australe ou en zone forestière, comme dans le pays Ibo, au sud-est du Nigéria actuel : le jeune homme allait dans sa future famille par alliance participer lui-même à divers travaux, qui constituaient partie ou totalité de sa dette. Il pouvait être réduit en état de quasi-servage par sa future belle-mère (Wright, 1983).

Quant à la femme, on lui demandait d'abord et surtout d'être une bonne génitrice. Certes, dans le sahel occidental, une jeune fille-mère était couverte d'opprobre, voire chassée du village[1]. Mais dans certaines sociétés, comme dans l'Ogooué maritime (Gabon), la jeune fille devait même faire la preuve de sa fécondité en tombant enceinte avant d'être épousée. Si l'enfant était mâle, la famille du futur époux, tout en le prenant en charge, attendait qu'arrivât une fille pour entériner le mariage par le versement de la dot ; c'est seulement alors qu'elle était assurée de la « bonne qualité » de la promise : preuve, à tout le moins, que (contrairement à ce qui se passe encore aujourd'hui en Inde ou en Chine) la naissance d'une fille, gage de la transmission de la force de travail, si elle n'était pas glorifiée, n'était pas non plus déshonorante[2] !

Le mariage était donc à la fois une affaire économique, sociale et politique, dont les négociations relevaient des aînés, les seuls à détenir le pouvoir de négociation et le contrôle des richesses du groupe. Mais si la femme quittait pour une raison ou une autre le domicile conjugal et revenait dans sa propre famille, celle-ci devait restituer les dons reçus, puisqu'en somme le contrat était rompu et qu'elle récupérait ainsi — souvent prête à la renégocier dans une autre alliance — la force représentée par la femme. Ce n'était pas, à proprement parler, un acte de marché (pas plus en tous les cas que ne l'était, la plupart du temps, la dot en Occident), d'autant que le versement pouvait représenter une valeur plus symbolique que réelle, même si, comme on le verra plus loin, la femme était vraiment considérée dans ces échanges comme un bien à exploiter. Mais c'était aussi un engagement à la fois social et politique, qui ne versa dans le mercantilisme intégral qu'avec l'essor de l'économie de marché (Meillassoux, 1960).

Ce schéma matrimonial valait avec les femmes de statut libre, que la société fût endogamique (entre gens de même appartenance lignagère ou clanique) ou non. Mais certaines sociétés pratiquaient, en même temps, la prise ou l'achat d'esclaves pour mariage. La question a été remarquablement étudiée, entre autres, dans les anciennes sociétés lignagères méridionales de la Côte-d'Ivoire actuelle. Il s'agissait de groupes de dimension limitée (Ani, Gouro, Alladian, etc.), allant de quelques milliers à quelques dizaines de milliers d'individus, habitant la forêt ou ses lisières immédiates,

[1] Sur ce thème, cf. *Hyennes*, le film récent (1992) du sénégalais Djibril Diop Mambety.
[2] Enquête personnelle.

ou bien dispersés le long des lagunes côtières en communautés de pêcheurs (Terray, 1969, Meillassoux, 1970, Perrot, 1982, Foté, 1988). Ces populations restreintes souffraient, au moins depuis le XIX° siècle (on ne fait que le subodorer auparavant), de problèmes démographiques réels, en raison de taux de mortalité élevés qui rendaient de génération en génération la survie du groupe, et plus encore sa capacité productive, aléatoires. On le perçoit au niveau de la mémoire généalogique des lignages dominants, où la succession fit à plusieurs reprises problème faute de survivants de la lignée.

Aller chercher ailleurs, par combat ou par achat, des femmes esclaves, présentait un double intérêt : d'une part, celui d'espérer augmenter les capacités de reproduction — espoir souvent vain, on va le voir ; d'autre part, et encore davantage en régime matrilinéaire mais patrilocal, de renforcer — face à ses concurrents — le lignage du mari, puisque les enfants d'une femme esclave ne suivaient pas les règles usuelles mais appartenaient d'office et définitivement à la famille du père. Quant à la mère esclave, à la différence d'une femme libre, elle n'avait le droit ni de rompre l'union ni d'avoir des relations extra-maritales. Des usages similaires ont parfois survécu longtemps dans des sociétés limitées à référence lignagère forte : c'est par exemple le cas au Nigéria central (bassin de la rivière Cross) où, encore dans les années 1930 et peut-être alors plus qu'autrefois, des pratiques d'enlèvements d'enfants et d'achats d'esclaves étaient signalées chez les Obubra, sous la forme usuelle de mariages précoces ; la fiction de la compensation matrimoniale permettait d'échapper à la poursuite pour achat d'esclave : en 1944, le prix d'une fille était d'environ £30 (contre £25 pour un garçon), et les enfants provenaient de familles nombreuses et pauvres des districts voisins (d'Okigwe et de Bende) ; la coutume était encouragée par les autorités traditionnelles, qui y voyaient un moyen de combattre, d'une part, une diminution de la population locale accrue par les migrations du travail et, d'autre part, l'instabilité des mariages contractés avec une femme de statut libre en régime matrilinéaire (Naanen, 1991). A noter néanmoins que d'autres sociétés forestières esclavagistes, comme les Ibo du Nigéria (Thomas-Emeagwili, 1985), avaient au contraire interdit les mariages entre hommes libres et esclaves : probablement parce que la démographie dynamique de ce groupe lui permettait de ne pas recourir à ces expédients.

Quant aux sociétés aristocratiques du sahel, elles étaient tout à fait hostiles aux « mariages mixtes » : l'esclave y était tout au plus concubine. Qui plus est, la capacité reproductrice des esclaves y était manifestement plus faible que celle des femmes libres, peut-être parce que le statut servile s'y opposait à double titre ; sur le plan matériel, la réalité familiale était déniée aux esclaves en raison de leur objectivation, ce qui n'incitait guère les femmes à pro-

créer. Infanticides ou abandons d'enfants étaient plus fréquents qu'ailleurs dans ce milieu[1]. Ce n'est donc pas tant pour leurs potentialités reproductives que pour leurs capacités de production que les femmes-esclaves étaient recherchées.

La plupart — épouses ou non — ont joué dans les campagnes un rôle considérable. L'usage de mettre en gage un enfant de la famille pour éteindre une dette ou réparer un quelconque manquement aux usages était partout une pratique usuelle ; les fillettes étaient particulièrement visées, sans doute parce qu'elles occupaient une fonction subordonnée dans le lignage d'origine qui souffrait donc moins de s'en défaire, et aussi parce qu'elles représentaient pour la famille d'accueil une promesse de travail domestique supérieure. La non récupération par la famille de la fillette faisait d'elle, à terme, la source d'une lignée de dépendants ou d'esclaves auprès de son nouveau protecteur.

L'Afrique de l'Ouest islamisée, hautement hiérarchisée, connut plusieurs catégories de femmes esclaves : ainsi, en pays Soninke (Mali actuel), on distinguait entre les femmes-serviteurs de la couronne et les simples esclaves. Les premières, relativement intégrées aux familles prééminentes, davantage utilisées aux travaux domestiques de filage, garde des enfants, corvées d'eau, etc., ou même conteuses professionnelles, pouvaient connaître certains privilèges (Diawara, 1989). De même que dans les émirats du nord Nigéria, elles étaient pratiquement les seules qui pouvaient bénéficier de l'affranchissement, c'est-à-dire de la récupération de toutes les prérogatives sociales et politiques d'un être libre, accordé d'ordinaire aux concubines qui avaient donné des enfants au maître. Mais il est rare que cette tache indélébile d'origine n'ait pas été conservée, plus ou moins comme un secret, jusqu'à nos jours : un homme libre n'envisage encore qu'avec répulsion le mariage de sa fille avec un esclave, de quelque condition qu'il soit, alors que l'inverse soulève moins d'objections. Le mariage d'une femme libre avec un esclave était donc rare ; il n'était pas nécessairement interdit : Baba de Karo, née dans les émirats du nord Nigéria, indique même (Smith, 1969) qu'en ce cas les enfants naissaient libres « parce qu'ils avaient sucé le lait d'une femme libre ».

D'une façon générale, les femmes étaient plutôt moins vendues, offertes en cadeau ou tuées que les hommes, pour deux raisons : leur valeur en travail, et leur rôle nécessaire dans la reproduction du « cheptel » servile. Mais, même si la femme esclave était confiée à un esclave-mâle, elle n'était pas à proprement parler mariée, dans la mesure où l'homme n'avait aucun droit de paternité sur sa progéniture, sauf s'il avait les moyens de racheter

[1] Claude Meillassoux, 1986, met sérieusement en doute, sur exemples quantitatifs précis, l'apport démographique des femmes esclaves.

l'épouse et ses enfants, ce qui était rare car le tarif était lourd : il représentait la quasi-totalité de la production agricole de toutes les personnes actives des deux sexes de sa famille. Sinon, comme pour le bétail, le croît des femelles appartenait aux propriétaires de ces dernières. Les enfants d'esclaves, en pays senoufo, étaient en principe inaliénables. Ils étaient circoncis vers 12-13 ans aux frais du maître et devenaient esclaves privilégiés (ou *worono*), parfois étroitement associés à la famille. « *Komo-yugo ni kawadi si i* » : l'esclave-homme est un étalon (Meillassoux, 1973), et les enfants « suivaient le côté du lait » (Smith, 1969).

Le maître ou ses dépendants avaient la possibilité d'entretenir avec les femmes esclaves un rapport sexuel. De même le jeune homme libre, que l'on confiait à un esclave privilégié pour apprendre à travailler, faisait en même temps son apprentissage sexuel avec les filles ou les épouses de son hôte. Si ce dernier venait à le surprendre avec l'une d'entre elles, il n'avait le droit que de le frapper symboliquement du poing (Smith, 1969). Enfin, la perpétuation, de génération en génération, du statut d'une femme esclave était fréquente, mais variable suivant les sociétés ; en particulier, le souvenir en était beaucoup plus durable dans les sociétés matrilinéaires — où la femme transmettait son statut à ses filles — que dans celles, patrilinéaires, où c'est de l'homme (libre) qui achetait son épouse (esclave) que dépendait la filiation.

Dans ces sociétés, les jeunes femmes libres de bonne famille ont vécu entourées d'esclaves ; c'est ce que décrit encore Baba de Karo, née vers 1890, dont la mère était une épouse cloîtrée, et qui fut elle-même élevée par une nounou esclave : chacun des hommes de sa famille possédait au moins une vingtaine d'esclaves et, pour acheter une femme, il fallait la payer de deux mâles.

Les femmes esclaves étaient sans doute, en Afrique, plus nombreuses que les hommes, même si l'idée que la traite atlantique y était pour quelque chose doit être maniée avec précaution ; en effet, l'assertion communément répandue que le marché atlantique était surtout consommateur de mâles est sujette à révision : une étude récente semblerait démontrer que le sex ratio était plus équilibré qu'on ne le présumait jusqu'à présent, parce que le travail sur les plantations américaines, surtout dans sa première phase, ne faisait guère de différence entre les sexes (cf. Eltis et Engerman,1992 et 1993). Toujours est-il que, même dans les zones où le travail agricole relevait surtout des hommes, comme en pays Hausa, les familles les plus riches pouvaient posséder plusieurs centaines d'esclaves, massivement utilisés aux champs, quel que soit leur sexe.

L'Afrique centrale et centro-méridionale surtout fut, au XIX° siècle, le foyer d'une expansion sans précédent de la traite négrière vers l'océan Indien, contre une demande croissante

d'armes à feu et de produits manufacturés d'origine occidentale, importés par l'intermédiaire des négociants arabes et swahili islamisés. L'insécurité due aux razzias d'esclaves y fut encore plus grande que celle, réelle, qui sévissait au Sahel. Dans cette dernière zone, Baba de Karo décrit comment les pillards s'attaquaient de préférence aux femmes et aux fillettes, pour lesquelles le mari spolié devait le cas échéant, quand il les retrouvait, payer de fortes rançons : dans le cas cité, 400 000 cauris[1] pour la femme, 400 000 pour chacun des trois enfants, 400 000 pour l'enfant à naître. Baba ne précise pas le prix payé pour les dix esclaves enlevés en même temps, ni si même ils furent récupérés....

En proie à une traite intense, l'Afrique centrale devint aussi le champ d'une intensification du travail des esclaves à usage interne — même si le fait existait sans doute déjà auparavant —, et de la quête d'épouses esclaves. C'était, en particulier, le cas en pays Bemba (confins actuels de la Tanzanie et du Zaïre méridional) : l'idéologie matrilinéaire et la faiblesse des compensations matrimoniales contribuent à expliquer l'absence relative de sanctions structurelles pour prévenir la mobilité conjugale des femmes de statut libre ; la réticence des premiers juges coloniaux de la région à approuver l'émancipation des femmes dont les " libertés excessives " devaient être restreintes est à cet égard instructive :

> « Dernièrement le chef Mporokoso, après avoir visité ses villages, m'a dit que les femmes du pays devenaient de plus en plus indisciplinées et que le résultat en était une évidente baisse de la natalité. Il faut rappeler le caractère de la femme Wemba [...] toujours particulièrement indépendant — plus ou moins celui d'une mégère — et, comme les " anciens " sont les premiers à le reconnaître, enclin à l'infidélité »
>
> (Marshall, 1910, cité par Wright, 1983).

L'utilisation des esclaves comme épouses était donc, en principe, une garantie de stabilité puisqu'elles ne pouvaient pas être réclamées, n'ayant pas donné lieu à compensation matrimoniale. Mais les incertitudes de leur statut, qui les faisaient vendre en cas de besoin — et les occasions étaient fréquentes en ces temps de traite intensive —, purent transformer ces femmes en véritables outils de travail ambulant, payant chaque fois leurs protecteurs au prix fort : tel le relate le récit de la vie de Bwanika, qui fut vendue et épousée dix fois entre 1886 et 1911.

---

[1] Le cauri était un petit coquillage originaire des îles Maldives dans l'océan Indien qui servait de monnaie. A l'époque indiquée, 400 000 cauris revenaient à environ £ 10.

Ses tribulations se déroulent en trois phases, la première sous le règne de Msiri, grand trafiquant d'esclaves qui mourut en 1891, la deuxième dans une période de turbulences et d'insécurité où la protection masculine apparaît comme une impérieuse nécessité, et la troisième auprès de la mission religieuse qui l'a recueillie. Elle était née, vers le début des années 1870, en pays Luba où elle fut vendue par son père — polygame à douze épouses. Celui-ci avait été astreint, selon l'usage, à payer le prix de trois esclaves à sa belle-famille, en compensation de la mort de sa mère et afin d'obtenir en échange le droit d'épouser une sœur cadette de celle-ci pour garantir l'héritage. Comme il ne trouva que deux esclaves, il vendit l'une de ses filles en guise de troisième... Il avait promis de venir la récupérer mais ne put trouver la somme nécessaire. Revendue pour un paquet de poudre à canon, elle passa de mains en mains à plusieurs reprises, car encore trop jeune pour servir d'épouse (et pour travailler aux champs), avant d'aboutir dans la capitale Bunkeya, comme femme d'un trafiquant d'esclaves qui la garda pour lui (elle était apparemment fort belle). La mort de Msiri désorganisa l'empire et ruina la ville. Le vieux maître de Bwanika se réfugia à Kazembe, dont le chef, Mukoka, jeta son dévolu sur elle ; mais, à la suite de la compétition entre les deux hommes, il finit par s'en débarrasser en la vendant à une bande de négriers de la côte ouest. Bwanika réussit à s'échapper, fut à nouveau protégée par un homme qui la prit pour femme. Celui-ci travaillait comme maçon pour des missionnaires en train de s'installer au bord du lac Mweru ; mais, parvenu en territoire britannique, il négocia sous le manteau sa vente à des commerçants arabes. Échappée à nouveau, Bwanika trouva refuge auprès d'un ancien fonctionnaire de Msiri, un converti passé au service de la Mission qui obtint son rachat contre le paiement d'un fusil ; dès lors, prise en main par les missionnaires et devenue la femme de confiance de l'épouse de l'un d'entre eux, elle n'eut de cesse de racheter sa liberté ; elle la gagna par ses activités de petit commerce en poterie et en élevage de poulets qui fournirent l'argent nécessaire au rachat du fusil. Le missionnaire nota dès lors le changement dans la relation du couple :

> « En qualité de femme libre, elle allait désormais aux champs en la compagnie de son mari (qui n'avait pas manqué auparavant de lui rappeler son prix) et mangeait en même temps que lui : ils s'asseyaient et parlaient ensemble sous la véranda de leur maison et, parlant de l'autre à des étrangers, ils utilisaient un ton de déférence et de respect qui manquait autrefois »
>
> (Campbell, 1916, cité par Wright, 1983).

Bref, femme dotée d'une belle énergie et, semble-t-il, d'une intelligence remarquable et qui a souffert de son état plus que de

raison pendant une vingtaine d'années, Bwanika, immergée dans son milieu et adhérant à ses usages, ne se reconnut — et ne fut reconnue — comme libre que par la conquête personnelle de son rachat. La situation apparaît comme fréquente à cette époque et dans la région, d'après les assez nombreux témoignages des missionnaires et officiers de police ou de justice britanniques présents au tournant du siècle : le cas le plus perturbant fut sans doute celui de cette femme qui n'eut de cesse de faire admettre aux autorités britanniques qu'elle payât elle-même un rachat que personne ne lui réclamait ! Cette circonstance était d'ailleurs sans doute exceptionnelle, car ce qui ressort des quelques récits de femmes-esclaves recueillis à l'époque par les missionnaires, c'est au contraire à quel point, malgré la turbulence des événements de la période, les réseaux de voisinage et de parenté se transmettaient leurs informations sur les femmes : ainsi, dans le couloir de terres qui s'étend du lac Nyassa au lac Tanganyika (Afrique centro-orientale), on voit comment elles finissaient par être récupérées par leur milieu d'origine, malgré les ruptures dans leur vie provoquées par ventes, enlèvements et fuites, parfois sur plus de cent kilomètres. Parce qu'elles étaient échangées au moins autant que vaches, ivoire ou fusils, elles représentaient une valeur réelle que bien peu étaient près de laisser échapper...

Narwimba, Chisi et Meli sont ainsi trois femmes qui ont été enlevées jeunes à leur milieu familial, et qui ont connu une série de maîtres et de maris avant d'aboutir à la Mission. Elles n'en ont pas moins toujours été retrouvées par leur premier protecteur, chez qui elles sont parfois allées terminer leurs jours, d'ailleurs volontairement, tant elles ressentaient la nécessité de rester intégrées à leur milieu d'origine, où elles retrouvaient les tâches agricoles et domestiques qu'elles avaient appris être leur lot. Elles se soumettaient en définitive, malgré leur vigueur à lutter contre l'adversité, à un conformisme social non dépourvu de fatalisme. C'est que, en cette époque troublée, les hommes jeunes et déracinés pouvaient s'en sortir, en trouvant de nouvelles opportunités de travail auprès du monde de la colonisation qui s'ouvrait à eux, ou tout simplement parce qu'ils subissaient moins la pression du groupe, puisqu'ils avaient le pouvoir de fonder de nouveaux lignages, même s'il s'agissait de lignages inférieurs. Mais pareil sort ne pouvait échoir aux femmes parce que, esclaves ou non, elles appartenaient toujours à quelqu'un : à leur lignage, ou à celui de leur époux, ou de leur maître.

Le fait est particulièrement patent pour Narwimba, née au milieu du siècle d'une famille de chefs : sa qualité aristocratique ne lui permit guère d'échapper au lot commun des femmes de sa région. Or elle eut sans doute l'existence la plus contrastée, puisqu'elle commença sa vie de façon normale, comme fille de chef régulièrement mariée à un homme auquel elle donna six

enfants, dont un seulement survécut. C'est alors que, jeune veuve, elle revint au neveu de son époux. Celui-ci, Mirambo, allait être appelé dans les décennies suivantes à devenir un des principaux chefs razzieurs de la région. Narwimba lui donna à nouveau six enfants (dont deux vécurent) mais, lorsqu'elle se mit à vieillir (elle allait sur ses quarante ans), il commença à s'en désintéresser ; elle fit partie du butin razzié par un chef voisin, qui chercha sans succès à la vendre ; après plusieurs péripéties, passant de mains en mains, elle finit par être rendue à Mirambo (mais non ses enfants, qui restèrent en esclavage). Son statut de vieille femme négligée devenant de plus en plus fragile, elle ne put marier sa fille qu'à un esclave, et obtint à grand peine que sa petite-fille ne fût à son tour donnée par Mirambo en gage pour régler un contentieux paysan. En désespoir de cause, elle trouva refuge dans son village de naissance, où elle n'était que tolérée puisqu'elle n'avait pas d'homme capable d'ouvrir un champ qu'elle pût cultiver. C'est pourquoi, en fin de course, elle finit par s'établir à la Mission.

Chisi, née vers 1870, eut une vie encore plus difficile puisque, razziée encore tout enfant avec sa sœur aînée, elle fut vendue à plusieurs reprises, passant de mains en mains au hasard de caravanes swahili qui arpentaient le pays Nanwanga. Elle se sauva, fut cachée et recueillie par un chef qui la confia à une sorte de père adoptif qui finit par l'épouser. Mais, comme les autres épouses la maltraitaient, elle refusa de suivre la famille qui allait s'installer sous la protection d'un chef voisin : elle fut évidemment obligée de lui laisser ses enfants (qu'elle s'arrangea pour récupérer plus tard, car elle semble avoir été particulièrement douée pour se sortir des situations les plus difficiles). A la mort de son ex-mari, elle épousa un colporteur et, compte tenu des absences de celui-ci, mena une vie relativement indépendante, mais difficile car non protégée : condamnée à payer une forte amende, elle n'eut d'autre recours que d'aller chercher protection dans la famille de son second mari, et finit ses jours partie à la Mission, partie chez l'un ou l'autre de ses enfants.

Quant à Meli, qui appartient à la génération suivante, c'est à cinq ans qu'elle devint esclave, à l'occasion d'un raid de représailles Bemba contre son père, un petit chef local. Prise avec un ensemble de femmes, elle fut abandonnée par celles-ci, qui réussirent à s'enfuir sans les enfants. Confiée à une maisonnée, elle y connut la dure condition d'une fillette esclave domestique, et fut finalement vendue à un Swahili chasseur d'éléphants, contre quatre pièces d'ivoire. Revendue à plusieurs reprises contre de l'ivoire ou des pagnes, elle passa de caravane en caravane, malgré les tout débuts de la colonisation dans la zone. Vers l'âge de dix ans, elle fut libérée par des Blancs et amenée à la Mission, où un lent travail de reconnaissance se mit en route, à partir d'une femme de passage qui, entendant son nom, rétablit le contact avec des hommes de sa

famille. Mariée au tournant du siècle par les soins des missionnaires — qui reçurent la compensation matrimoniale afférente — puis baptisée en 1910, elle se retrouva finalement insérée doublement dans le milieu d'origine, à la fois reconnue par sa famille paternelle et adoptée par celle de son mari, qui entendait néanmoins en tirer avantage ; car elle suivit la coutume : à la mort de son mari, pourtant charpentier à la Mission, elle passa successivement aux mains de deux de ses parents, dont le second polygame ; elle vécut avec ce dernier près de dix ans, jusqu'à ce qu'il décède. On était alors en 1934, c'est-à-dire en pleine période coloniale[1].

On voit qu'en pratique, la distinction entre les tâches et les devoirs d'une femme libre et d'une esclave était faible ; si faible que les premiers voyageurs, missionnaires et explorateurs, ont presque toujours défini l'esclave comme étant de sexe masculin : le « vrai esclavage » — le travail servile et l'absence de droits de succession — était une condition d'homme (Wright, 1975 : 800-819). C'est que, dépourvu d'ancêtres, d'épouses et d'enfants « libres », donc dans l'impossibilité d'engendrer un lignage, l'esclave-mâle n'était pas une personne sociale. On ne lui reconnaissait en fait ni sexe ni âge (socialement parlant) ; c'est en ce sens qu'il pouvait être contraint de se livrer à des activités féminines, comme le portage de l'eau. L'homme-esclave était donc celui « obligé de faire un travail qu'une femme aurait autrement dû accomplir » (Niebor, 1910) : on ne saurait utiliser une formule plus lapidaire pour résumer la condition féminine, esclave ou non, à l'aube de la colonisation !

Le statut de la femme-esclave pouvait plutôt être qualifié de « domestique », plus intégré ou du moins intégrable en raison de l'ambiguïté de ses fonctions, donc considéré comme moins pénible que le premier. En somme, comme il a été dit sur les Nuer du Soudan (Hutchinson, 1980), l'homme avait à affirmer sa supériorité et son indépendance en maintenant une certaine distance entre son rôle de maître de la production et le besoin effectif qu'il en avait pour la satisfaction de ses besoins : le fait, par exemple, qu'il ait le contrôle du bétail, mais que ce soient les femmes et les enfants qui étaient chargés de la traite, permettait de maintenir son prestige ; ce sont les femmes, obligées de « mettre la main à la pâte » du fait de leur fonction nourricière, qui assuraient la médiation entre l'homme et le bétail, entre l'homme et la nature, et finalement entre la dignité sociale et les nécessités physiques.

Quoi qu'on en ait écrit (parce que les historiens ont encore tendance à magnifier la condition féminine précoloniale qui se serait dégradée avec la colonisation[2]), la condition des femmes

---

[1] Marcia Wright , 1975 : 800-819. Voir aussi Wright 1984 et, en français, 1988.

[2] Les textes à citer ici, généralement de langue anglaise où les études sur ce sujet sont beaucoup plus abondantes, seraient trop nombreux. Qu'il suffise de rappeler que le thème le plus

africaines était donc dure au XIX° siècle, peut-être plus encore qu'auparavant en raison des bouleversements politiques et sociaux internes : à l'ouest, la fermeture progressive du marché négrier atlantique provoqua une accumulation interne d'esclaves ; ceux-ci furent utilisés à travers le Soudan occidental par les armées levées par de nouveaux empires de conquête, mais aussi comme instruments de production d'un véritable système esclavagiste en formation, aussi bien au Sahel, pour le tissage artisanal des pagnes, qu'en zone forestière, pour la récolte des nouveaux produits d'exportation — noix de palme essentiellement. L'évolution fut analogue, en Afrique orientale, avec la colonisation agricole que les propriétaires arabes et swahili, encouragés par le sultanat de Zanzibar, inaugurèrent dans l'île sous forme de plantations de clous de girofle, et sur les côtes africaines (du Kenya et de la Tanzanie actuels) sous forme de plantations de coton, voire de canne à sucre. On sait, d'après les premières enquêtes administratives de l'époque, que les esclaves auraient constitué, à la veille de la conquête coloniale de la fin du siècle, au moins un quart de la population d'Afrique occidentale, et probablement davantage en Afrique orientale et centrale. Parmi eux, nul doute que les femmes étaient nombreuses, sinon majoritaires, malgré le peu d'intérêt manifesté par les premiers observateurs occidentaux, et le relatif silence des traditions peu sollicitées, à vrai dire, par les chercheurs sur cette question — la tendance ayant été jusqu'à ces dernières années (avant les travaux de Meillassoux et de Memel-Foté) de minimiser l'esclavage interne à l'Afrique des « captifs de case », au regard des traites internationales.

Or ce bref article n'a eu pour objet que de démontrer que, lorsqu'on s'attache à ce sujet des femmes-esclaves, on trouve beaucoup plus d'indications qu'on ne pourrait s'en douter au premier abord, et qu'il faut se méfier des idées reçues. Claude Meillassoux a beaucoup œuvré pour faire évoluer la recherche en ce sens.

D'une part, alors que la quasi-totalité des spécialistes continuaient à parler des « paysans » africains[1], sans se rendre nécessairement compte du piège d'un faux masculin pris pour la totalité, Claude (1975) a lancé sur ce thème un ouvrage quasi-révolutionnaire. Il y soulignait en effet le rôle prééminent des femmes dans l'agriculture africaine, et développait la thèse de leur double exploitation, comme productrices et comme reproductrices (alors que l'Occident victorien et bourgeois de l'époque coloniale rêvait

fréquent est celui de la détérioration du statut des femmes sous la colonisation, en raison d'une monétarisation différentielle qui aurait eu tendance à être monopolisée par les hommes, tandis que les femmes, condamnées à cumuler à la campagne leurs tâches ancestrales et celles délaissées par les travailleurs migrants, étaient rejetées dans l'« informel ».

[1] Dans la suite de l'ouvrage alors novateur de Henri Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, Paris, Gallimard, 1941.

au contraire — sans trop y parvenir d'ailleurs, sauf au niveau de l'idéologie — de ne faire des femmes que des reproductrices en les renvoyant à la maison). La littérature historique sur les femmes africaines est restée en France, jusqu'à nos jours, assez faible, surtout si on la compare aux travaux des féministes anglophones tels qu'ils se sont développés depuis une dizaine d'années. Mais celles-ci doivent beaucoup à la traduction précoce, en anglais, de son *Femmes, greniers et capitaux.*

D'autre part, rompant une fois de plus avec la prudence ou le conformisme ambiant, Meillassoux a poursuivi l'un des rares travaux de langue française vraiment novateurs sur l'histoire non pas de la traite, mais de l'esclavage en Afrique (et ailleurs) ; une fois encore, on y trouve les résonnances avec ses autres réflexions, l'opposition de l'esclavage à la parenté, son imbrication avec le pouvoir, ses liens avec le commerce — inséparable de la guerre, mais aussi antagonique —, et la présence prégnante des femmes. Sa connaissance du domaine sahélien a permis de confirmer ce que, dans le même temps, le sociologue ivoirien Memel-Foté (1988) démontrait à propos des sociétés de la forêt : que l'ensemble des gens de pouvoir et des sociétés africaines avaient, au XIX° siècle, non seulement intégré l'esclavage, mais en avaient fait un instrument dominant de travail productif, ce que Claude n'hésite pas à qualifier de mode de production esclavagiste. Là encore, il a su utiliser ses constats antérieurs, en montrant en quoi l'esclavage était, plus encore qu'une affaire d'hommes, une affaire de femmes : l'homme esclave était celui condamné à faire ce que les hommes libres considéraient comme un travail de femmes. Quant aux femmes esclaves, elles étaient, en somme, asexuées, puisque bonnes à tout faire, y compris ce que les femmes libres n'étaient parfois pas autorisées à accomplir (comme travailler aux champs, en pays Hausa, sous l'influence d'un islam favorable à la claustration des épouses)... Les femmes esclaves, plus encore que les hommes, étaient utiles à la production même si, comme Claude Meillassoux (1975, 1986) l'a démontré, toute une série de raisons permettent de comprendre pourquoi elles étaient modérément utiles, en revanche, pour la reproduction (constat d'ailleurs plus vrai dans le sahel que dans la zone forestière, où le déficit — et donc le justificatif démographique —, comme l'ont montré Emmanuel Terray (1969) ou Claude-Hélène Perrot (1982), pouvaient être accentués). C'est à ce débat que cet article se propose de contribuer.

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***


— BOHANNAN, P. et DALTON, G., 1962 — *Markets in Africa*, Northwestern Univ.Press.
— CAMPBELL, D., 1916 — « Ten times a slave but freed at last. The thrilling story of Bwanika, a central African heroin », Glasgow, cité par Marcia Wright, 1983.
— DIAWARA, M., 1989, — « Femmes, servitude et histoire : les traditions orales », *History in Africa*, 16: 71-96.
— ELTIS, D. et ENGERMAN, S., 1992 — Was the slave trade dominated by men ?, *Journal of Interdisciplinary History*, T. XXIII, n° 2, pp. 237-257.
— ELTIS, D. et ENGERMAN, S., 1993 — Fluctuations in sex and age ratios in the transatlantic slave trade, 1663-1864, *Economic History Review*, 46: 308-323.
— FOTÉ, HARRIS M., 1988 — « L'esclavage dans les sociétés lignagères d'Afrique noire. Exemple de la Côte d'Ivoire précoloniale 1700-1920 », Thèse d'Etat, Université Paris-V-EHESS.
— HUTCHINSON, S., 1980 — Relations between the sexes among the Nuer, 1930, *Africa*, vol. 50, n° 4, pp. 371-388.
— MARSHALL, H.C., 1910 — « Notes on the Bamba », Marshall Papers, Livingstone Museum, cité par M. Wright, 1983.
— MEILLASSOUX, Cl., 1960 — Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance, *Cahiers d'Etudes Africaines*, I, n° 4 : 38-67.
— MEILLASSOUX, Cl., 1973 — Etat et conditions des esclaves à Gumbu (Mali), *Journal of African History*, vol. XIV, n° 3.
— MEILLASSOUX, Cl., 1975 — *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.
— MEILLASSOUX, Cl., ed., 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Maspero.
— NAANEN, B.B., 1991 — Itinerant Gold Mines. Prostitution in the Cross River Basin of Nigeria, 1930-1950, *African Studies Review*, vol. 34, n° 2, p. 71.
— NIEBOR, 1910 — *Slavery as an industrial system: ethnological researchers*, La Haye, 2 ème ed.
— PERROT, Cl.H., 1982 — *Les Ani-Ndenye et le pouvoir aux XVIII° et XIX° siècles en Côte-d'Ivoire*, Publications de la Sorbonne.
— SMITH, M., ed., 1969 — *Baba de Karo*, (trad. de l'anglais), Plon, Terres humaines.
— TERRAY, E., 1969 — L'organisation sociale des Dida de Côte-d'Ivoire, Abidjan, *Annales de l'Université*, série F, vol. 1, n° 2.
— THOMAS-EMEAGWILI, G), 1985 — Class formation in pre-colonial Nigeria, History department, Ahmadu Bello University, Zaria,.
— WRIGHT, M., 1975 — Women in peril : a commentary on the life stories of captives in 19th century East-Central Africa, *African Social Research*, n° 20, pp. 800-819.
— WRIGHT, M., 1983 — Technology, marriage and women's work in the history of maize-growers in Mazabuka, Zambia : a reconnaissance, *Journal of Southern African Studies*, vol. 10, n° 1, oct. , pp. 55-69.
— WRIGHT, M., 1988 — Autobiographies, histoires de vie et biographies de femmes africaines : des textes militants, *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXVIII (1), n° 109, pp. 45-58.
— WRIGHT, M., 1993 — *Strategies of Slaves and Women Life - Stories from East Central Africa*, London, James Currey.

# La démographie, objet de fantasmes ?

**Francis Gendreau et Jacques Véron**

Il arrive aujourd'hui bien souvent à la démographie de nourrir fantasmes et angoisses, sous un masque d'objectivité et de rigueur des chiffres. En principe, le démographe décrit ce qui est ou, s'il est plus aventureux, précise des avenirs possibles. Il importe ensuite à la société de dire ce qui doit être et d'agir en conséquence. Mais ce partage des tâches n'est pas toujours respecté : la description des *tendances de la population* conduit généralement à identifier des *problèmes de population* et à préconiser des *politiques de population*. Ainsi, on analysera le phénomène de croissance démographique rapide dans les pays en développement ; ses conséquences sur l'alimentation, l'emploi, l'urbanisation... seront présentées par certains comme un problème ; l'adoption de politiques de limitation des naissances sera alors légitimée.

Un examen critique de la démographie et de ses utilisations idéologiques s'impose donc. Il conduit à douter de la pertinence de bon nombre de thèses acceptées pour leurs seules vertus simplificatrices ou leur utilité politique. Préciser l'implicite est donc essentiel. Mettre l'accent sur les tensions, les conflits d'intérêts, la nécessité de choix se fondant sur des valeurs est indispensable si l'on veut tant soit peu éclairer le débat population-développement. Les individus diffèrent de la population. La logique des Etats n'est pas celle des institutions internationales. Une réflexion sur les *problèmes de population* et sur les solutions proposées, conduit à s'interroger sur le sens véritable des *contraintes démographiques*.

## Population et problèmes de développement

Lorsqu'il est question de sous-développement, ou de mal-développement, comme de dégradation de l'environnement, la *population* est généralement mise en accusation. Lançant son célèbre cri d'alarme lors de la publication de *The Population Bomb*, Ehrlich (1968) concluait qu'il y avait avant tout trop d'hommes sur la planète, ce qui allait inévitablement produire des famines meurtrières... Gubry et Sala Diakanda (1988) citent une

affirmation de Mc Namara, en 1977, pour le moins catastrophiste : « En dehors de la guerre thermonucléaire, l'accroissement de la population est la menace la plus grave que nous ayons à redouter pendant les décennies à venir. A vrai dire, l'explosion démographique est même à bien des égards beaucoup plus effrayante et insidieuse que la guerre thermonucléaire car elle se soumet moins facilement, de par sa nature, à la raison et à un contrôle systématique ». Plus récemment, Ramade (1989) considère pour sa part que « l'explosion démographique du Tiers Monde constitue, par elle-même, la première des catastrophes écologiques qui affectent l'humanité ». La formulation ne peut être plus claire, la mise en accusation plus brutale. La condamnation de la population peut encore être plus radicale : « Presque tous nos maux sociaux, les famines, les différences choquantes entre groupes riches et pauvres, la désertification, le déclin de la bio-diversité, l'augmentation de nombre de tares héréditaires et même le réchauffement de la planète dérivent de l'explosion démographique » (Cousteau, 1992). Mais cette population toujours en procès, comment la définir exactement ?

Lorsqu'il est question de la population, il est souvent question du *nombre des hommes*. Il n'est pas inutile à cet égard de rappeler que depuis longtemps, et bien avant la publication du rapport MEADOUS en 1972, divers auteurs ont essayé de définir la population maximale que pourrait *supporter* la planète (Demeny, 1988). Les estimations de la capacité d'accueil de la terre ont connu une dispersion remarquable, comme le rappelle Demeny : en 1891, Ravenstein estimait le maximum d'habitants que pouvait supporter la planète à 6 milliards (chiffre qui sera atteint avant la fin de notre siècle) ; pour Vogt, la population de la fin des années 40 avait déjà dépassé l'effectif optimal ; Colin Clark situait la population maximale à 47 milliards d'habitants.

Mais la *population* des discours à prétention scientifique ne se réduit pas à la *population mondiale* (dont le concept même mérite attention, étant donnée la très forte diversité de situations à l'échelle mondiale). La *population*, telle qu'elle apparaît de manière plus implicite qu'explicite dans les discours et les écrits, recouvre en effet des *réalités* diverses : une croissance démographique trop rapide (taux d'accroissement de la population de 2%, voire 3% par an), une structure par âge jugée déséquilibrée (*i.e.* trop de jeunes dans le cas du Tiers Monde), une répartition spatiale des habitants marquée par une trop forte concentration urbaine (permanence d'un exode rural vers des mégapoles en crise, donc antiéconomique), une multitude pauvre et plus ou moins menaçante, une pléthore de candidats à la migration vers les pays riches, une menace pour les équilibres écologiques par la multiplication indéfinie de consommateurs potentiels, etc. La *population*, c'est aussi des densités trop élevées dans des milieux

fragiles (Sahel aussi bien que Népal ou Bangladesh), des familles incapables de mettre en place des stratégies de survie dans des contextes trop difficiles et conservant des comportements qualifiés alors, un peu rapidement, d'irrationnels. *Surpeuplement, surpopulation,* sont des termes qui reviennent de manière lancinante dans les écrits sur le développement. Personne ne sait définir un *optimum de population* mais chacun pourrait dire quand il est dépassé ! Et quelle est la structure par âge souhaitable pour les pays en développement ?

L'observation permet d'engranger des *faits*. Pour que ceux-ci conduisent à identifier des *problèmes* ils doivent être interprétés au moyen de *normes* et de *valeurs*. Une population ne peut être définie comme optimale qu'au vu d'un critère particulier (le niveau de vie par tête maximum, généralement). Ajoutons un deuxième critère — l'égalité dans la répartition des richesses, par exemple — et l'effectif de la population optimale change... Landry (1945) a ainsi contesté la notion même d'optimum de population en affirmant qu'une société pouvait vouloir maximiser le bien-être total, produit du bien-être individuel par le nombre d'habitants. A une population nombreuse, même pauvre, pourrait être associé un bien-être élevé !

Mettre en cause la population, d'une manière prioritaire, pour des raisons tant économiques qu'écologiques, est bien évidemment loin d'être innocent. Le diagnostic est rarement impartial. Faire de la population un bouc émissaire des problèmes du Tiers Monde, c'est éviter de s'interroger sur les contraintes majeures rencontrées, les rapports de force existants, les inégalités, et se garder même de les reconnaître. La fiction d'un Tiers Monde homogène confronté aux mêmes types de problèmes, parmi lesquels le plus aigu est celui de la population, légitime des discours antinatalistes et masque les rapports de domination. Le Tiers Monde est postulé constituer une unité et, a fortiori, chaque continent ou sous-continent en développement est considéré comme un ensemble homogène. Si l'on admet que l'Afrique est une et que le problème démographique majeur est la croissance démographique, le développement de l'Algérie ou de la Côte d'Ivoire dépendrait seulement (ou du moins principalement) de la capacité de ces pays à réduire la fécondité des femmes. Comme si ces pays n'étaient pas confrontés à bien d'autres problèmes de nature politique aussi bien qu'économique ou sociale. Parler de la population comme du premier problème du Sud, c'est feindre de croire que la conquête de la démocratie doit passer au second plan (elle serait *secondaire*), que la question du maintien des cours mondiaux à des niveaux permettant à des paysans de vivre décemment de leur production ou même de seulement survivre peut être occultée.

Entendons-nous bien : il ne s'agit pas pour nous de nous voiler la face, de nier que la croissance démographique rapide pose

certains problèmes. Mais ne simplifions pas outrancièrement le débat ; examinons l'ensemble des problèmes de développement ; ne mélangeons pas causes et conséquences, n'inversons pas le sens des relations.

En mettant l'accent sur la relation entre démographie et économie, on n'a pas cessé d'affirmer que la croissance démographique nuisait au développement économique. Reprenant l'argumentation malthusienne, la complétant et l'adaptant, divers auteurs et diverses institutions ont soutenu qu'augmentation de la population et hausse du niveau de vie étaient incompatibles. C'est la fameuse *trappe malthusienne* dans laquelle sont censées tomber toutes les économies : un surplus économique (exogène) permettant au revenu par tête d'excéder le niveau de subsistance induit une croissance de la population jusqu'à ce qu'il y ait un nouvel équilibre à ce même niveau (il n'y a aucun progrès, la population est seulement plus nombreuse). L'analyse de Coale et Hoover (1958), montrant que toute réduction des naissances en Inde ne pouvait que procurer des avantages, a servi longtemps de référence ultime. Pour étayer la thèse malthusienne, il suffit de choisir des *hypothèses appropriées*, même si leur caractère fondé n'est pas démontré de manière claire et définitive : le capital est plus précieux que le travail, le capital est rare et le travail abondant... Dès lors que le capital financier est jugé essentiel et que le rôle des ressources humaines est considéré comme second, les effets de la croissance démographique ne peuvent qu'être négatifs ! Les investissements démographiques nécessaires au maintien des niveaux d'éducation et de santé des populations réduisent les fonds disponibles pour des investissements économiques, postulés seuls productifs ; sous l'effet de la croissance démographique, le capital disponible par tête diminue...

Or les tests empiriques ne permettent pas d'accréditer la thèse d'une incompatibilité absolue entre croissance démographique et croissance économique : « Nous ne savons toujours pas si la relation entre croissance démographique et croissance économique est positive ou négative (voire inexistante) » (Loriaux, in Gendreau, Vimard, 1991). En premier lieu, la nature des données existantes ne permet pas de valider ou d'invalider l'hypothèse malthusienne. En deuxième lieu, la relation entre changement démographique et variation du niveau de vie est d'une grande complexité. Elle ne peut être appréhendée par une relation de dépendance simple : « Multiplicité des relations démo-économiques et fréquence des situations d'interdépendance rendent nécessaire, comme cadre théorique d'étude, celui d'un système ; à cette condition seulement sont pris en compte les effets directs et seconds de changements démographiques ; à cette condition seulement sont mis en évidence des processus » (Véron, 1989).

L'analyse statistique de *données transversales* (c'est-à-dire relatives à l'ensemble des pays du monde à un instant donné) n'a, jusqu'aux années récentes, fait apparaître aucune corrélation négative significative entre taux de croissance de la population et taux de croissance du produit par tête (Blanchet, 1991). Cela peut prouver que la trappe malthusienne était une pure vue de l'esprit, cela peut prouver aussi que des données concernant des pays très différents, à des stades divers de développement, ne sont pas appropriées pour conclure. Les tests doivent être effectués par pays, dans une perspective longue. L'observation historique montre ainsi que l'Angleterre et la France ont concilié croissance de la population et croissance économique et que l'Angleterre a cumulé croissances démographique et économique plus rapides que la France (Weir, 1991). Un tel constat ne permet pas pour autant une généralisation. Cela renvoie à un grand débat : peut-on, de l'histoire des pays développés, tirer des leçons applicables au monde en développement ? Quant à l'apparition récente d'une corrélation négative, s'explique-t-elle par l'émergence de cette relation, ou n'est-elle pas plutôt à mettre sur le compte de la crise, jouant de manière exogène ? Au-delà des questions de données, la nature même de la relation est en cause (nature des décalages, notamment). On pourrait aussi contester, de manière plus absolue encore, la légitimité d'une telle approche en substituant au champ strictement économique un champ plus large (en intégrant les dimensions sociales, écologiques...).

Pour accréditer l'idée du caractère uniformément néfaste d'une croissance démographique rapide et du *surpeuplement* qu'elle induit, on soutient ou laisse par exemple croire que les mouvements migratoires sont générés par de fortes densités de population. Or, comme le rappelle Meillassoux (1993), « en fait chacun sait [ou devrait savoir !] qu'il n'y a pas de corrélation évidente entre la densité de la population et l'émigration ». Les exemples du Burundi, du Rwanda et du Mali le prouvent, rappelle-t-il. Des relations plus mythiques que réelles fondent donc le discours catastrophiste sur les conséquences de diverses évolutions démographiques.

La mesure ou la tentative de mesure des phénomènes conduit en réalité trop vite à leur qualification en tant que *problème*. C'est ainsi que d'un triple constat — il existe des migrations importantes de la campagne vers les villes, la population des cités croît très rapidement, la pauvreté dans les villes se développe (chômage...) — on conclut que l'exode rural compromet le développement (et qu'il importe par conséquent d'essayer de ralentir ces déplacements de population). Or un paysan peut être rationnel (d'un point de vue économique, social...) en quittant la campagne, parce qu'il améliore sa situation personnelle, parce qu'il peut s'insérer dans des réseaux en ville... L'urbanisation très rapide constitue

sans doute un problème dans le Tiers Monde, mais la croissance de la population rurale aussi. Les villes sont en crise, mais le monde rural aussi !

Le regard simplificateur porté sur les sociétés conduit à privilégier des liens mécaniques, en isolant scrupuleusement chaque champ disciplinaire. Or les diverses dimensions du développement sont simultanément économique, politique, sociale, écologique... La logique du développement *économique*, conçu comme la maximisation du taux de croissance, diffère de celle du développement *durable*. Impératifs et contraintes ne sont pas les mêmes. La croissance de la production agricole peut se faire au détriment du statut des femmes ou de l'environnement. La croissance du revenu peut s'accompagner d'une aggravation des inégalités. L'augmentation de la production aujourd'hui peut compromettre celle de demain. Y a-t-il alors véritablement développement ? Quel est alors le rôle véritable des variables démographiques ?

Le lien entre approche scientifique et option politique est étroit. Les malthusiens privilégient les raisonnements fondés sur des comparaisons statiques, sur le court terme, sur les dépendances strictes et les effets mécaniques. Les anti-malthusiens raisonnent en termes de dynamique, intègrent les notions de flexibilité, insistent sur les interactions... La thèse de Boserup (1965), mettant en avant le progrès agricole résultant d'une plus grande densité de la population, est caractéristique du courant anti-malthusien intégrant une réaction de la population aux difficultés (la fameuse *pression créatrice*). Ce lien entre approche scientifique et option politique est d'autant plus étroit que, dans les sciences sociales, apporter la preuve irréfutable de l'existence d'une relation ayant une réelle consistance et une certaine permanence n'est pas fréquent.

L'histoire de la théorie de la transition démographique (Hodgson, 1983) est particulièrement représentative d'un glissement du domaine de la science à celui de la politique. Dans les pays européens, une baisse de la mortalité a été suivie d'une baisse de la natalité permettant le maintien d'un (quasi) équilibre. A partir d'un *constat*, une *théorie* a été élaborée : quand la mortalité diminue dans un pays, un mécanisme d'homéostasie assure qu'il s'ensuivra une baisse de la natalité ; toute intervention était donc inutile. Puis, progressivement, en s'appuyant sur les remises en cause de cette théorie que constituait la persistance de la croissance démographique rapide dans le Tiers Monde (maintien d'une forte natalité alors que la mortalité a baissé), les partisans mêmes de cette théorie ont contesté toute idée d'une régulation automatique et se sont mis à militer pour l'instauration de politiques antinatalistes.

Les théories restent donc fragiles et les résultats de la recherche insuffisants. Cela n'a pas empêché pour autant que beaucoup militent pour l'adoption de politiques de population.

**Les politiques de population : pourquoi ? comment ?**

De la description et de l'analyse d'une situation démographique donnée à la mise en évidence de *problèmes de population*, il y a une démarche que l'on retrouve souvent pour passer du constat de ces problèmes de population à la mise en œuvre des politiques et programmes de population. Ce passage se fait à travers les discours politiques qui légitiment les politiques de population. A cet égard, un domaine exemplaire est constitué par l'argumentation tendant à justifier les politiques de maîtrise de la fécondité. Ce discours a évolué dans le temps et il est intéressant d'en rappeler brièvement l'histoire.

Dans les années cinquante, la publication par les Nations Unies des premiers chiffres de la population mondiale ayant une certaine valeur statistique et l'élaboration des premières perspectives de population en 1951 sont très rapidement suivies de l'apparition d'un vocabulaire révélateur : explosion démographique, raz-de-marée démographique, surpopulation... C'est la peur du nombre (Gendreau, Le Bris, 1990). Peur qui engendre la naissance des premières politiques de population dans le Tiers Monde (1952 en Inde, 1953 en Egypte...) et la création d'institutions spécialisées à l'initiative du *courant interventionniste anglo-saxon* (Livenais, Quesnel, 1987) : le *Population Council* en 1952, la *Fédération Internationale pour la planification familiale* (en anglais, IPPF), elle aussi en 1952.

La décennie suivante, qualifiée de *décennie du développement*, voit l'argumentation se renforcer et mettre en avant la thèse malthusienne : la croissance démographique rapide est néfaste pour le développement. Cette thèse est très généralement acceptée, malgré les résultats largement négatifs de toutes les tentatives de mise en évidence d'une corrélation entre l'accroissement de la population et celui du revenu par habitant. Pourtant la communauté internationale s'empare du postulat malthusien. En 1966, douze chefs d'Etat, auxquels se joignent dix huit autres en 1967, signent une déclaration sur la population affirmant le droit fondamental que constitue le choix par les parents du nombre de leurs enfants et l'accès aux connaissances et aux moyens de la planification familiale et soulignant la nécessité de la maîtrise de la fécondité pour la paix du monde et pour le développement économique.

Après de longs débats, les Nations Unies finissent par accepter d'intervenir dans le domaine des politiques de population à la requête des gouvernements. C'est ainsi qu'en 1969 est créé, au sein du *Programme des Nations Unies pour le développement* (PNUD), le *Fonds des Nations Unies pour les Activités en matière de Population* (FNUAP), devenu depuis *Fonds des Nations Unies pour la Population* (en conservant le même sigle).

Les années soixante-dix sont marquées par les affrontements au cours de la première Conférence mondiale sur la population (Bucarest, 1974). En effet, deux thèses s'y opposent : celle affirmant que la croissance démographique est la raison principale du sous-développement et préconisant de porter les efforts sur les politiques de maîtrise de la fécondité, thèse soutenue par la plupart des pays industrialisés ; la seconde — défendue par de nombreux pays du Tiers Monde — soutenant qu'il n'y a pas de problème de population en soi, mais uniquement des problèmes de développement, dont la résolution ralentirait automatiquement la croissance démographique (« la meilleure pilule, c'est le développement »). En fait, un *Plan d'action mondial sur la population* est adopté à l'issue de la Conférence ; il marque l'ébauche d'un consensus.

A la fin des années soixante-dix et dans les années quatre-vingt, le débat se tempère et le consensus se renforce : il est reconnu que les politiques de population doivent s'inscrire dans les politiques de développement. Deux considérations nouvelles apparaissent dans les discours et dans les interventions :

- la santé de la mère et de l'enfant : la forte mortalité maternelle dans le tiers-monde, liée non seulement aux mauvaises conditions des accouchements mais aussi aux naissances trop précoces et trop rapprochées d'une part ; la forte mortalité infanto-juvénile dont certaines analyses montraient qu'elle contribuait à la forte fécondité (les naissances de remplacement) d'autre part, incitaient à prôner une limitation des naissances intégrée aux politiques de santé maternelle et infantile. Cette préoccupation figure dans la déclaration d'Alma-Ata sur les soins de santé primaires (1978) ;
- les droits de l'homme (et de la femme) : l'accès à la connaissance et à l'utilisation des moyens contraceptifs pour permettre aux femmes de décider librement du nombre et de l'espacement de leurs enfants devenait un argument supplémentaire des tenants du néo-malthusianisme.

Enfin, la fin des années quatre-vingt et le début des années quatre-vingt-dix sont marquées par l'émergence de la préoccupation environnementale et par la Conférence sur l'environnement et le développement (Rio-de-Janeiro, 1992). Les sirènes néo-malthusiennes ont enfourché un nouvel argument (en réalité celui du *Club de Rome*) en rendant responsable de la dégradation de l'environnement la seule croissance démographique.

L'analyse des discours démographiques relatifs à la croissance de la population mondiale pourrait être utilement complétée par l'examen des discours sur l'urbanisation (l'explosion urbaine, la bidonvillisation...) ou sur les migrations internationales (déferlement, hordes...). « La démographie est ainsi l'objet de fantasmes », écrit Meillassoux, qui lie reproduction démographique et reproduction sociale : « les fondements physiques et matériels de la reproduction sociale étant démographiques et économiques, ils

doivent donc être examinés sur ce double plan pour comprendre comment elle engage des rapports entre les sexes et les générations d'une part, entre les classes et entre les peuples d'autre part » (Meillassoux, 1991).

La démographie est ainsi un domaine trop important et trop complexe pour être laissé entre les mains des seuls démographes : un *régime démographique* est un *sous-ensemble social* et les événements démographiques « représentent des phénomènes sociaux puisqu'ils s'inscrivent dans des rapports sociaux précis » (Gregory, Piché, 1985). La croissance démographique rapide ne peut être étudiée de façon isolée ; il faut la replacer dans son contexte politique, économique et social. Non, elle n'est pas la source de tous les maux du sous-développement, on pourrait en citer de multiples autres : l'échec du développement agricole, les vicissitudes du commerce international, la détérioration des termes de l'échange, le lourd fardeau de la dette, l'explosion consommatrice des pays riches, la corruption, les pouvoirs irresponsables...

Les néo-malthusiens oublient trop facilement une donnée fondamentale du problème, oubli qui rend caducs beaucoup de discours : l'évolution *constatée* du taux d'accroissement de la population mondiale. Dans le passé, ce taux était très faible (par exemple, il a été en moyenne de 0,07 % par an durant les dix huit premiers siècles de notre ère, jusqu'en 1800) ; il a cru plus ou moins régulièrement, surtout depuis le début du XIXe siècle ; il était de 1,8 % dans les années cinquante ; il a continué à croître pour atteindre un maximum vers 1965-70, période où il était d'environ 2,1 % ; depuis il ne cesse de décroître et l'on en est aujourd'hui à 1,7 %. C'est la fameuse transition démographique. Et la plupart des démographes s'accordent pour penser que l'évolution va se poursuivre. Au terme d'*explosion démographique*, il vaudrait mieux substituer aujourd'hui celui de *relaxation démographique*. La question qui se pose dès lors est celle-ci : peut-on, au moyen des politiques de population, accélérer la transition ?

Cette transition s'est amorcée de façon endogène en Europe à partir de la fin du XVIII$^{e}$ siècle et du début du XIX$^{e}$ siècle. Dans les pays du tiers-monde, la transition a commencé au XX$^{e}$ siècle et a été *importée* de l'extérieur, le plus souvent par la colonisation. Elle s'est surtout réalisée pleinement à partir de la fin de la seconde guerre mondiale, avec l'amélioration de la santé des populations (épandage de DDT, campagnes de vaccination...). Dans de nombreux pays, cette révolution (en quarante ans, de 1950 à 1990, l'espérance de vie dans l'ensemble des pays du Tiers Monde est passée de 40 ans à 60 ans) ne s'est pas accompagnée des transformations socio-économiques (l'idée de *modernisation* dans la théorie de la transition démographique) espérées et la baisse de la fécondité, seconde étape de la transition, s'est parfois faite at-

tendre ; dans de nombreux pays d'Afrique au sud du Sahara et du Moyen Orient, elle ne semble pas s'être encore amorcée. Après une première phase exogène, la seconde phase le sera-t-elle aussi ?

Les leçons des expériences passées montrent qu'une baisse de la fécondité ne se décrète pas : « On ne peut faire baisser la fécondité d'un coup de braguette magique », a-t-on dit. Si des politiques de population ont eu des résultats dans de nombreux pays, c'est surtout qu'elles ont été menées dans un contexte de transformations socio-économiques favorables.

Dans ces conditions, une politique fondée sur la seule *offre* de produits contraceptifs est insuffisante si, dans le même temps, n'émerge pas une réelle *demande*. Celle-ci peut être sans doute favorisée par des campagnes publicitaires, voire par des actions plus structurées d'information/éducation/communication (IEC), mais elle n'apparaît vraiment que par une politique intégrant l'amélioration du système de santé, l'éducation (notamment des filles), la promotion de la femme et bien sûr l'amélioration du niveau de vie de la population. Mais des politiques intégrées se heurtent de nos jours à trois difficultés ou contradictions majeures.

Tout d'abord, peut-on simultanément prôner la mise en œuvre de politiques de population et défendre le libéralisme ? Les instances internationales parlent de plus en plus de la nécessité de politiques de population dans le Tiers Monde, ce qui implique un nouveau domaine d'intervention de l'Etat, ceci dans un contexte fortement marqué par l'idéologie libérale qui prône par ailleurs un désengagement de l'Etat. Ce désengagement est déjà visible dans l'affaiblissement généralisé de la planification ; pourtant, les efforts sont grands de la part de ces instances pour « intégrer la population et le développement » ou, de façon plus précise, « intégrer les variables démographiques dans la planification du développement ».

La seconde difficulté est plus circonstancielle, mais peut malheureusement avoir une certaine permanence. C'est l'affaiblissement généralisé non plus de la seule planification, mais tout simplement de l'Etat. La crise actuelle entraîne dans de nombreux pays un retrait de l'Etat : dans certaines régions, il n'y a plus d'Etat, le pouvoir central est très lointain, l'administration ne fonctionne plus guère, les dispensaires n'ont plus ni infirmiers ni médicaments, les écoles n'ont plus de maîtres, les routes se dégradent, la sécurité n'est plus assurée... Comment dès lors parler sérieusement de politique de population ?

Enfin la thérapie préconisée par le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale afin de sortir les économies du Tiers Monde du sous-développement en les restructurant pour les conduire à une croissance stable, consiste à soumettre ces pays à des *Programmes d'Ajustement Structurel* (PAS). Ces programmes

d'inspiration libérale comportent plusieurs volets dont l'un, la réduction des dépenses publiques, se traduit le plus souvent par des diminutions drastiques des budgets sociaux, en particulier ceux de l'éducation et de la santé. Il en résulte une troisième difficulté pour les politiques de maîtrise de la fécondité puisque la recherche démographique a clairement mis en évidence l'importance des niveaux de l'instruction des mères et de la mortalité infantile comme *facteurs* de la fécondité : la réduction des budgets sociaux risque d'avoir pour conséquence une déscolarisation, surtout des filles (phénomène déjà observé dans certains pays) et une stagnation, voire une dégradation de la santé des populations, donc un risque de hausse de la mortalité, en particulier de la mortalité infantile.

Finalement, quelles seront les conséquences démographiques de ces PAS ? « Stagnation, voire augmentation de la mortalité ? accroissement de la demande de contraception du fait des difficultés économiques grandissantes ? ou au contraire maintien d'une forte fécondité en raison notamment de l'absence de progrès dans la scolarisation féminine ? » (Gendreau, Vimard, 1991).

**Les individus face aux politiques de population**

Comme nous l'avons vu, la question de la *légitimité* d'une politique de population se pose en termes scientifiques : identification de problèmes qu'une intervention permet en principe de résoudre. Elle se pose aussi en termes politiques : au nom de quel droit imposer des mesures particulières ? au bénéfice de qui ?

La *politique de l'enfant unique* en Chine offre un exemple particulièrement fort de la volonté de soumettre les aspirations individuelles à l'intérêt national. Pour que la croissance de la population chinoise se ralentisse, objectif *macro*, il fut décidé que la taille des familles ne devait plus dépasser un enfant. Il ne s'agissait même pas d'un objectif en moyenne mais bien d'un objectif que devait respecter chaque couple (*micro*). L'*intérêt* du pays heurtait profondément les aspirations de la population (la préférence pour les garçons, associée notamment au culte des ancêtres). Mal acceptée, même contraignante, la politique de l'enfant unique n'a pas eu l'efficacité initialement espérée (et affirmée !) par les autorités chinoises. Aujourd'hui, la Chine elle-même reconnaît que l'objectif de familles à un seul enfant n'a pas été atteint, et de loin (la fécondité est toujours de 2,3 enfants par femme en 1991). Les *aspirations* de la population n'ont donc pas permis aux autorités chinoises de résoudre comme elles l'espéraient le problème de la croissance démographique rapide.

De telles aspirations ne sont pas véritablement individuelles. Ainsi, en Afrique, de nombreux facteurs favorisent une fécondité élevée : une forte nuptialité (célibat définitif rare, précocité des

unions, remariage rapide en cas de rupture d'union), une forte mortalité infantile, des structures sociales favorisant l'accueil de l'enfant et sa participation précoce à l'activité économique, la garantie que constitue l'enfant pour la vieillesse des parents, etc. Caldwell (1993) rappelait récemment la logique sociale et anthropologique de la famille nombreuse et la rationalité de la forte fécondité. Elles s'appuient notamment sur le pouvoir de décision des hommes, sur la répartition inégale des tâches conduisant à ce que les femmes cumulent les activités de production et de reproduction. Les faibles coûts d'éducation des enfants et leur contribution très précoce à la production domestique font qu'un nombre important d'enfants est synonyme de richesse.

La rationalité n'est pas exclusivement d'ordre économique. Une famille nombreuse est un élément de valorisation sociale. Mais la rationalité strictement économique peut elle-même jouer d'une manière ambivalente (Cain, 1985 ; Vlassof, 1979, 1980). C'est ainsi qu'un paysan du Tiers Monde disposant de terres aura les moyens de pourvoir à ses vieux jours (possibilité de louer ses terres) : avoir une famille nombreuse pour subvenir aux besoins de la vieillesse est moins nécessaire. Mais dans l'immédiat, il lui faudra des bras pour cultiver ces terres, donc une famille nombreuse !

Le désir de rendre une politique de population plus efficace ou de surmonter certains obstacles peut conduire à des atteintes aux droits de l'homme. Chacun connaît la dérive interventionniste de l'Inde lors de l'état d'urgence (1977) : des femmes étaient stérilisées à leur insu. Les déplacements de population, comme il y en eut par exemple en Ethiopie, peuvent constituer des atteintes à la liberté individuelle. Pour résoudre son problème de surpopulation de l'île de Java, l'Indonésie avait mis au point un programme de transmigrations. Les mesures initialement autoritaires durent, pour devenir efficaces, se faire incitatives.

En France, un aspect de la politique migratoire (la possibilité pour les familles de se regrouper) n'a cessé et ne cesse de soulever des questions relevant des droits de l'homme. En 1974, lorsque le gouvernement voulut « stopper l'immigration », il décida d'interdire le regroupement familial. Des jugements du Conseil d'Etat, se référant aux *principes généraux du Droit*, annulèrent des décisions ministérielles et firent de la possibilité du regroupement familial un droit. Cette question a été à nouveau d'actualité en 1993 puis en 1996.

Des interférences entre politique de population et politique s'observent aussi dans le désir de maintenir certains équilibres ethniques. Elles se situent au confluent de l'individuel et du collectif. En Malaisie et à Singapour, pays où coexistent des Chinois, des Malais et des Indiens, des politiques de limitation vigoureuse (ce

fut surtout le cas à Singapour) eurent pour conséquence une modification de la composition ethnique. En effet, les Chinois furent les premiers à se conformer au modèle de la famille de deux enfants. Plus tard, les instances dirigeantes de Singapour voulurent améliorer la *qualité de la population*. Pour cela, en postulant que l'intelligence est héréditaire et que des niveaux d'éducation élevés sont le signe de cette intelligence, on décida d'encourager les femmes éduquées à avoir plus d'enfants... Ces femmes éduquées étaient aussi plus souvent des Chinoises !

L'intérêt de la population, au nom duquel sont prises des décisions et entreprises des actions, est en quelque sorte un intérêt supérieur. Quel individu est concerné par les mesures adoptées ? Qui en sera le bénéficiaire ? Dans certains cas, il peut y avoir contradictions. Ainsi, pour que la fécondité baisse, le statut des femmes doit s'améliorer. Les rapports homme-femme doivent s'équilibrer, devenir plus égalitaires. Cela ne correspond pas forcément aux aspirations des hommes ! Les obstacles à une amélioration de la condition féminine en sont une preuve. Il en va de même lorsqu'il est fait référence au *développement durable*, défini par le rapport Brundland (1987) comme « un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs ». Entre les habitants de la terre aujourd'hui et ceux de demain il peut y avoir — et il y a, dans un certain nombre de cas — conflit d'intérêts. Il faut alors arbitrer, d'une manière ou d'une autre. Qui peut assumer une telle responsabilité ?

Cette justification de l'interventionnisme dans le domaine de la population, pour des raisons hier économiques et aujourd'hui souvent écologiques, Meillassoux (1993) la qualifie de « démographie libérale » par référence à « l'économie libérale ». A l'opposé de celle-ci, elle n'est pas libérale puisqu'elle milite pour une action. Mais il s'agit pour elle, écrit Meillassoux, « d'agir autoritairement sur le comportement le plus privé des fractions de la population dites pauvres et ignorantes ». Paradoxalement, elle est complémentaire de l'économie libérale. C'est au nom des principes de celle-ci qu'il faut agir !

*
* *

La relation entre population et développement ne cesse d'être discutée depuis Malthus. Quand atteindra-t-on la limite des capacités de la terre ? La croissance démographique rapide est-elle un obstacle majeur au développement ou une des conséquences parmi d'autres d'un partage inégal des richesses ? Les plus nombreux dégradent-ils le plus l'environnement ?

L'une des questions centrales a trait à la nature véritable des contraintes démographiques. Tout le monde s'accorde à reconnaître aujourd'hui que la croissance démographique rapide constitue un problème dans les pays pauvres. Mais un arrêt immédiat de la croissance de la population, abstraction faite des problèmes structurels induits, ne résoudrait pas pour autant tous les problèmes du Tiers Monde.

L'autre interrogation porte sur la nature même du concept de développement. Selon qu'on le nomme *économique*, *humain* ou *durable*, les analyses scientifiques comme les impératifs de l'action changent.

Si des politiques de population peuvent être efficaces et respectueuses des libertés individuelles, ce qui reste à démontrer, si elles peuvent s'avérer nécessaires, elles ne sauraient se substituer à des politiques de développement. Et ces dernières sont de la responsabilité de tous, dans un monde interdépendant comme le nôtre. Alors, ne faisons pas de la population le seul problème du Tiers Monde, pour nous soustraire à nos propres responsabilités !

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***


— BLANCHET, D., 1991 — Estimer l'effet de la croissance démographique rapide sur la croissance économique dans les P.V.D. - problèmes méthodologiques, *in* TAPINOS, G., BLANCHET, D. et HORLACHER, D.E., eds., *Conséquences de la croissance démographique rapide dans les pays en développement*, Paris, INED, pp. 57-84.
— BOSERUP, E., 1965 — *The Conditions of Agricultural Growth* (traduction française sous le titre « *Evolution démographique et pression agraire* », Paris, Flammarion, 1970, 218 p.).
— CAIN, M.T., 1985 — On the Relationship between Landholding and Fertility, *Population Studies*, vol 39, n°1, pp. 5-15.
— CALDWELL, J.C., 1993 — Les tendances démographiques et leurs causes; Le cas de l'Afrique est-il différent ? *in* CHASTELAND, J.C., VÉRON, J. et BARBIERI, M., eds., *Politiques de Développement et croissance démographique rapide en Afrique*, INED-CEPED, Congrès et colloques n°13, 1993, Paris.
— COALE, A.J., HOOVER, E.M., 1958 — *Population Growth and Economic Development in Low Income Countries : A Case Study of India's Prospects*, Princeton University Press.
— Commission mondiale sur l'environnement et le developpement (dite Commission BRUNDLAND), 1987 — *Our Common Future* (traduction française sous le titre « *Notre avenir à tous* », Montréal, Editions du Fleuve, 1989, 432 p).
— COUSTEAU, J.Y., 1992 — La plus grande aventure de tous les temps, *Populi*, vol 19, n° 5, pp. 12-13.
— DEMENY, P., 1988 — Demography and the Limits to Growth, *Population and Development Review*, A supplement to vol 14, Population and ressources in Western Intellectual traditions, pp. 213-244.
— EHRLICH, P.R., 1968 — *The Population Bomb*, New York, Ballantine Books, 223 p.
— GENDREAU, F., LE BRIS, E., 1990 — Les grandes peurs de l'an 2000, *Politique Africaine*, n° 39, Karthala, Paris, pp. 98-108.
— GENDREAU, F., VIMARD, P., Eds - 1991 — Politiques de population, *Politique Africaine*, n° 44, Karthala, Paris, 155 p.
— GREGORY, J., PICHÉ, V.- 1985 — Mode de production et régime démographique, *Revue canadienne des études africaines*, vol. XIX, n° 1, pp. 73-79.
— GUBRY, P., SALA DIAKANDA, M., 1988 — Politiques africaines en matière de fécondité : de nouvelles tendances, *Les dossiers du CEPED*, n°2, Paris, 49 p.

— HODGSON, D., 1983 — Demography as social science and policy science, *Population and Development Review*, vol 9, n°1, pp. 1-34.
— LANDRY, A., 1945 — *Traité de démographie*, Paris, Payot, 658 p.
— LIVENAIS, P., QUESNEL, A., 1987 — Evolution du débat sur la population dans les milieux scientifiques et les institutions internationales depuis l'après-guerre, *les Cahiers de l'ISD*, n° 1, Paris, pp. 9-44.
— MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L. RANDERS, J. BEHRENS III, W.W., 1972 — *The Limits to Growth* (traduction française sous le titre « *Halte à la croissance* », Paris, Fayard).
— MEILLASSOUX, C., 1993 — Troubles de croissance, *in* CHASTELAND, J.C., VÉRON, J. et BARBIERI, M., eds., *Politiques de Développement et croissance démographique rapide en Afrique*, INED-CEPED, Congrès et colloques n°13, Paris.
— MEILLASSOUX, C., 1991 — La leçon de Malthus : le contrôle démographique par la faim, *in* GENDREAU, F., MEILLASSOUX, C., SCHLEMMER, B., VERLET, M., eds., *Les spectres de Malthus*, EDI-ORSTOM-CEPED, Paris, pp. 15-32.
— RAMADE, F., 1989 — Les catastrophes écologiques, Une menace pour l'avenir de l'humanité, *Futuribles*, n° 134, pp. 63-78.
— VÉRON, J., 1989 — Eléments du débat population développement, *Les dossiers du CEPED*, n° 9, Paris, 50 p.
— VLASSOF, M., 1979 — Labour Demand and Economic Utility of Children : A Case Study in Rural India, *Population Studies*, vol 33, n° 3, pp. 415-416.
— VLASSOF, M., VLASSOF, C., 1980 — Old Age Security and and the Utility of Children in Rural India, *Population Studies*, vol 34, n° 3, pp. 487-499.
— WEIR, D., 1991 — Perspectives historiques sur les conséquences économiques de la croissance démographique rapide, *in* TAPINOS, G., BLANCHET, D. et HORLACHER, D.E., eds., *Conséquences de la croissance démographique rapide dans les pays en développement*, Paris, INED, pp. 31-56.

# A propos du lien social et de l'activité économique : un regard clinique

Gérald Gaillard

## Un a priori de l'anthropologie

Les thèses ici présentées reprennent celles généralement développées par la psychanalyse, et notamment d'une manière magistrale par G. Pommier (1990) : il ne s'agit que de nourrir l'anthropologie à partir d'autres champs que la seule ethnologie. L'ethnologie présente généralement des sociétés conduites par les nécessités et à la matérialité souvent un peu étroite. En effet, les plus subtils mécanismes mis en exergue par le chercheur reposent finalement sur du fonctionnel et ce explicitement chez le premier Meillassoux, puisque, comme il le justifie (1964: 10) : « la production est condition même de l'existence de la société ». Selon un *a priori* partagé par les évolutionnistes, Malinovski, le matérialisme culturel, mais aussi par Levi-Strauss[1], les auteurs supposent raisonnablement que le lien social est d'abord fonctionnel : il permet la survie de l'individu, de l'espèce — voire du gène, chez Wilson. Lorsque Claude Meillassoux introduisit en France l'anthropologie économique avec son *Essai* inaugural (Meillassoux, 1960)[2], il enjambait une limite avec laquelle Balandier depuis longtemps flirtait, mais qu'il n'avait pas voulu franchir. Par son geste, Meillassoux fondait la possibilité d'une restitution de l'intelligence globale des pratiques sociales précapitalistes et ouvrait un « continent » à l'anthropologie.

Approfondie, complétée, développée par *Femmes, greniers et capitaux*, l'analyse marxiste a depuis ce moment parcouru en tous

---

[1] Il y a, on le sait, une hésitation lévi-straussienne entre l'idée de structures innées impliquant le don et le contre-don, et un fonctionnalisme de l'échange auquel par exemple certaines phrases placées en exergue des *Structures élementaires de la parenté* ouvrent la porte (« un parent par alliance est une cuisse d'éléphant »), ou reprise de Tylor (« married out or died out », lui-même la tenant de l'*Ancien Testament*, Genèse 34, 16-17).

[2] J'ai consacré un long chapitre à l'examen du cheminement de Claude Meillassoux à travers ses textes dans ma thèse (Gaillard, 1988).

sens les terres de l'infra- et de la super- structures. L'examen d'une société depuis ses contradictions internes, ou celui du renouvellement des forces productives, participent d'une procédure connue, répertoriée, et porteuse de fruits souvent remarquables. En un mot, on en sait assurément plus sur les sociétés, leur fonctionnement et leur histoire. Toutefois, que la satisfaction des besoins écologiques primaires (se nourrir) ou, plus finement, que les mécanismes du maintien d'un pouvoir et de la lutte des classes soient placés aux postes de commande, la détermination économique y est toujours simultanément support et motivation. Les idéologies des dominants comme celles des dominés étant déterminées par le ou les modes de production, il ne reste après qu'à « expliquer » par l'aliénation et l'aveuglement le sort et les choix de ces derniers, comme indirectement leur juste lutte. On conviendra que ce n'est pas très satisfaisant et c'est pourquoi il convient de s'interroger, ce que je propose ici en relançant par le récit d'une anecdote. Il y a quelques temps, à l'occasion d'une conférence à l'Université de Lille 1, Claude Meillassoux se vit demander ce qu'il en était, selon lui, de la « nature humaine ». Balayant la question que lui posait un professeur d'économie ivoirien (on l'aura compris tenant du libéralisme), il répondit selon un mode marxiste standard résumable par la formule : « les êtres humains sont des êtres sociaux et ne se définissent que depuis le monde social ». La question mérite pourtant d'être à nouveau posée, car avancer dans un premier temps les nécessités biologiques puis y additionner, selon le mot d'Althusser, « l'interpellation idéologique » des acteurs sociaux, est certainement juste, mais en soi insuffisant. En effet, à moins de penser l'interface de l'individuel et du collectif (ou autrement dit, du collectif dans sa représentation individuelle) sous la forme d'une lieutenance — en l'occurence l'immanence d'une transitivité directe aux données neuronales — cette réponse élude le problème du lieu d'une prise.

On est là sur l'un des points de butée du marxisme qui, continuant à faire l'impasse sur une pensée des motivations, ou mieux dit, du désir des individus/sujets, les identifie simplement à des besoins. Notons qu'il s'agit, déjà, ainsi partagée, de la question en suspens du système durkheimien, pour qui les valeurs d'autorité morale sont ressenties *sui generis* par les acteurs sur le modèle des *a priori* kantiens. L'argumentation durkheimienne sur ce point consiste à en appeler à l'expérience propre du lecteur ; voir, par exemple, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* qui regorgent de formules du type « chacun a, face au sacré, ressenti... », etc.

S'agissant pourtant du fondement premier à tout ordre social, il y a devoir anthropologique à tenter d'éclaircir les mécanismes à l'œuvre, quitte à utiliser pour ce faire des concepts et outils extérieurs à ceux forgés par l'ethnologie. Sur cette affaire, deux voies sont aujourd'hui ouvertes. Certains, à la suite entre autres de Lévi-

Strauss, en des termes très généraux, parlent de la part de « l'idéel » (selon le mot de Godelier), et attendent plus ou moins d'une anthropologie cognitive qu'elle produise des réponses (les travaux de Dan Sperber sont sans doute ceux qui illustrent le mieux cette hypothèse). Ils recherchent, via la linguistique, la transitivité directe au neuronal que nous venons d'évoquer.

Si cette proposition est erronée, c'est en tant qu'elle est impuissante à mettre en place des médiations allant des mécanismes physico-chimiques des neurones (répondant aux stimulants physiologiques), aux comportements humains dont, à mon sens, les catégories de Réel, d'Imaginaire et de Symbolique, permettent sans doute mieux que d'autres de saisir en quoi ils s'articulent au langage. Sur ces catégories, le meilleur exposé synthétique reste à ce jour le petit livre de Jean-Claude Milner, *Les noms indistincts*[1].

Retournant à la question du fondement premier de tout ordre social plutôt qu'aux sciences cognitives pures, d'autres, inspirés de l'enseignement de Lacan, prennent pour axe le ferment du désir et tentent, depuis celui-ci, de formaliser quelque chose d'une structure de l'agencement de l'individu au social (Geffray, 1987). C'est ici la voie dont nous proposons l'exploration, en posant premièrement le lien de l'individu au symbolique, puis deuxièmement ce qu'il implique d'un manque, troisièmement que ce dernier est à l'origine d'une structure de reconnaissance, quatrièmement que celle-ci est à la source de l'activité économique, et cinquièmement que la structure de reconnaissance s'organise socialement selon deux pôles principaux.

## D'un savoir trivial : de la mère, du père, du symbolique, de l'imaginaire.

Sous le nom d'Œdipe, non pas comme étape dans la résolution du petit drame bourgeois viennois mais comme structure universelle de l'interdit pour l'humain, on trouve le nom/non du père.

On partira de là, du père omnipotent dont le nom commande la séparation d'avec le gouffre aspirant qu'est le corps maternel, et crée par la loi et le symbolique inféré l'espace d'un déploiement pour l'individu le sauvant de ce qui — rétrospectivement — apparaît comme l'engloutissement sans recours dans la jouissance de l'Autre maternel, à savoir dans l'indiscernable et le psychotique[2].

---

[1] Le Seuil, 1989. Rappelons l'exemple du philosophe Alain à propos du Panthéon : vous l'avez en tête ? Eh bien, comptez les colonnes ! Bien que l'image mentale que vous en avez soit probablement claire, c'est impossible, on est ici dans l'imaginaire. Avec le symbolique, on connaît le nombre de colonnes ; quant au réel, dont on dit qu'il fait trou, il sera l'indistinct et le dispersé, l'irréductible comme tel. Disons la colonnade en tant qu'elle serait innommée.

[2] Le pluriel du « à la fois » et du « conjointement » est ce qui sépare radicalement la conception de Lacan de celle de Mélanie Klein pour qui il y a un sujet, voire une subjectivité déjà constituée ou présente.

Pour qui admet cette proposition première, il en déduira que l'individu est à la fois éternellement reconnaissant à ce père, et conjointement accepte une « castration » imposée, puisque c'est en entrant dans l'ombre paternelle (qui, précisément parce qu'elle est souveraine, permet le décollage d'avec le corps maternel) que le sujet trouve son assiette. En d'autres mots, parce qu'elle suture le symbolique, la toute-puissance paternelle autorise le nœud nécessaire à l'avènement d'un espace subjectif, mais qui, soumis à la castration qu'elle impose, est une subjectivation comme assujettissement du sujet à la loi.

Si le monde de l'humain est ainsi celui du symbolique, soulignons que l'opposition entre l'individu et le réseau du collectif n'a pas lieu d'être, puisque l'individu n'y préexiste pas, mais s'y « réalise ».

Reste pourtant que le système que l'homme emploie pour parler/penser[1], demeure toujours inconsistant. « La signification ne se réalise qu'à partir d'une prise des choses qui est d'ensemble » nous dit Lacan (1956). Aussi un signifiant ne renvoie-t-il qu'à un autre signifiant, un terme à un terme, un mot à un mot. C'est pourquoi la structure de la langue est marquée de la béance d'un manque-de-l'être, ce que Lacan souligne, parlant du mur du langage (Lacan, 1953). Ce manque-de-l'être propre du langage se réalise pour le sujet qui y habite, comme un incessant manque-à-être qu'il ne peut gorger.

Parce que, comme l'écrivait Montaigne, « nous ne sommes jamais chez nous », l'usufruit d'une plénitude, dans un même geste rétrospectivement souhaitée et désormais perdue, est impossible. Aussi sa recherche inaugure pour le sujet ainsi qualifié de sujet-barré (par Lacan), la dynamique d'une course après la jouissance de lui-même : une infinie circulation entre ce fantasme de possession et l'impossibilité de sa réalisation, puisqu'elle passerait par l'union de l'être au langage.

Or le langage, manquant l'être, le symbolique, la structure, n'est — comme tel — totalisable que du point de vue de l'Autre (éventuellement personnalisé par l'œil de Dieu).

De ce fait, le nom-du-père, comme, selon une formule difficile de Lacan, « le signifiant qui dans l'Autre en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi » (Lacan, 1958), est un véritable « bouchon », en ce qu'il a le pouvoir d'organiser une imaginaire totalisation pour le sujet.

Matériellement, ce nom est susceptible de prendre corps sous la forme de tout signifiant interrompant la chaîne du renvoi infini d'un mot à un autre : « nom d'honneur » et patronyme, drapeau,

[1] Parce que le langage est nécessaire à la pensée, ce qui est un truisme, mais renvoyons malgré tout à l'intervention de Milner, 1990.

totem etc. Freud, articulant le premier quelque chose de cette question, a depuis longtemps examiné cette représentation du père symbolique (Freud, 1912) et montré, en creux, comment totem, drapeau, patronyme sont les garants d'une réalité de la chaîne en ce qu'ils l'arrêtent en un lieu ; et enfin, ce faisant, ils proposent une possible indentification, permettant qu'il y ait du même, du semblable et de l'imaginaire.

**De la reconnaisance et des petits autres**

La toute-puissance paternelle n'engendre jamais pour le petit d'homme « un-entier », l'image d'un moi plein, sans manque et rassassié. Elle donne ainsi lieu au fantasme du « père-jouisseur » qui engendre, à son tour, le leurre (ou l'espoir) du lieu d'une identification où l'on puisse enfin se sentir satisfait.

La garantie momentanée de s'y reconnaître (de « s'y croire », selon l'expression populaire), permet les dynamiques de ce que Lacan nomme le « plus de jouir ». Incapable cependant de capter son image propre (Lacan, 1949), chacun en cherchera les signes dans les reflets que lui en enverront ses semblables (dits petits-autres) dans des regards qui se soutiennent nécessairement de la réciproque.

Comparable à l'équilibre d'un jeu de cartes, l'instabilité de cette structure instaure une dynamique qui est la base même d'une action sociale individuellement réalisée dans des pratiques sérialisées qu'étudient alors les économistes, les sociologues ou les anthropologues sociaux.

Le retour de ce reflet « fraternel » constituant l'Ego suppose toutefois un pont assuré par des signes. Ce sont eux qui font de l'autre un semblable, et ils sont ainsi appelés par Lacan « traits d'identification ». Comme dans le cas de ce que les diffusionnistes qualifient de « traits culturels », en tant que traits, ils sont matériels et nombrables : race, ethnie, religion, profession et statut social ou toute chose les signalant : vêtement, fétiche, symbole, symptôme et objets divers font l'affaire.

On peut aussi considérer que la pratique d'un sport, l'étalement des goûts, les discours latents (qui tiennent à juste titre une grande place en sociologie), les opinions, un style ou même des postures corporelles apprises lors des initiations, s'y inscrivent. Dans leur grande variété, tous ces éléments visent communément à s'indiquer à un prochain qui, assurant le sujet de son « moi idéal », atteste de sa participation à sa propre existence[1]. Bien évidemment,

[1] Et non pas d'une reconnaissance des consciences à la façon de *l'Etre et le néant*.

l'appréciation réciproque que les individus se prêtent est hautement dépendante du degré d'adhérence que les images reflètent[1].

Parce que cette mécanique est universelle, les chercheurs, quelles que soient leurs orientations théoriques, rencontrent la sollicitation de reconnaissance de l'autre, comme ce pourquoi chacun se démène indépendamment de sa culture — et ce, qu'il s'agisse du monde d'Homère, Saint Simon, Boas ou Malinowski et Firth. A relire autrement *Les Argonautes*, on sera légitimement surpris de l'insistance avec laquelle le fonctionnalisme de base martèle pourtant que l'« indigène est d'abord à la recherche du prestige ». Un propos répété tout au long des sciences humaines sur d'autres tons. Ainsi, au voisinage du marxisme, Pierre Bourdieu présente-t-il de manière minutieuse des agents à l'activité et aux stratégies présumées être parfaitement homogènes à des places sociales données.

On peut accepter son postulat (en quelque sorte vérifié par la récurrence), mais par ailleurs remarquer que Bourdieu reste silencieux sur le lieu d'où s'origine l'articulation de leurs désirs qui, sous le nom d'habitus, se contentent d'« exister » (et d'être uniformes à une disposition structurelle).

Les pôles d'identification, ou la locomotive de la distinction (et du capital re-présenté) ne sont cependant rien d'autre que l'effet de ce même mécanisme, qu'on pourrait nommer « structure de l'intersubjectivité », ou « structure de reconnaissance », dont on a dit plus haut la cause première. On peut aussi considérer que l'œuvre d'Erving Goffman propose d'épuiser une sorte de *listing* des différentes figures possibles de l'interaction, du rôle, des signes, etc. (en situation) et ce, avec comme identique et nécessaire principe méthodologique, l'évacuation de cette même question de la cause du désir des « interactants » rabattus sur la place assignée par la conjonction des regards (idem concernant l'ethnométhodologie).

Il arrive à l'expérience qu'elle croise une mise à nu particulièrement significative de la structure de reconnaissance ici proposée. Je me réfère à un individu qui, se trompant d'adresse, fait clin d'œil d'intelligence par la métonymie d'insignes (vêtements, savoir, style...) ne fonctionnant nullement à cette dernière. Il en résulte une bévue parfois un peu douloureuse pour les deux parties. La constatant, ils inaugureront le plus souvent d'un silence sa découverte et/ou s'efforceront de couvrir pudiquement la blessure ou, plus simplement, se diront au revoir.

Cette réciprocité est le meilleur des cas et l'ethnologue (sans doute plus fréquemment que d'autres) aura subi la désagréable

---

[1] « Plus les traits communs sont importants et nombreux et plus l'identification sera complète » écrit Freud (1921: 129).

épreuve d'un de « ses primitifs », attrapé par ce qu'il juge être les manifestations et symboles les plus grossiers d'un régime signifiant qu'il ne partage pas. Il s'ensuit la vision de l'insupportable caricature de l'ordre de la jouissance que ledit « primitif » lui prête. En d'autres mots, seul l'humour peut nous sauver.

Sur un autre plan, si certains s'autorisent aujourd'hui à parler de « fin de l'histoire », c'est que sur le champ des traits d'identification un certain agencement semble (momentanément ?) s'être imposé. Disons aussi que ceux de ma génération, dont l'écoute de l'air du temps n'était pas brouillée par les éclats de fond du passé, ont en effet distinctement perçu qu'au début des années soixante-dix un nouveau registre signifiant, notamment dicté/relayé par la publicité, avait vaincu les autres[1]. Le succès mondial de « Dallas », jusque dans les *favelas* de Rio, montre que « ça marche aujourd'hui même ».

Mais si les signifiants de la jouissance désormais mondialisés et transculturaux sont identiques, ceux qui tiennent discours à simplement le déplorer, ou à dénoncer la machination, en sont restés au mot « fascination » en guise d'explication[2]. Disons dès à présent qu'à en croire l'actualité, l'alternative à ce régime signifiant semble massivement ne pouvoir prendre forme que de l'intégrisme, point que nous examinerons plus loin.

On a vu que le prochain, à qui le sujet va recourir, est aussi vacillant et impatient que lui de reconnaissance, ou encore que l'un va y voir du côté d'un second qui se fonde lui-même sur le premier. On a dit que le rapport des deux est assuré par la consommation de traits d'identification rattachés au père-jouisseur, comme l'expression fantasmagorique mais matérielle de cette abstraction qu'est le nom du père. Ce schéma demande un élément supplémentaire car, en vérité, ce dispositif suppose une capture répétée du regard de l'autre. Aussi la consommation de nouveaux traits signifiants est-elle nécessaire à le soutenir, et la mécanique générale se voit ainsi soumise au toujours « plus ».

Les objets-traits-signifiants se succèdent donc nombreux, chutant lorsqu'ils ne satisfont plus à maintenir l'image d'une apparence de replétion propre à soutenir le désir de ce semblable. Lacan a souvent explicité ce point, l'énonçant notamment dans un de ses plus beaux textes, « Radiophonie »[3], d'une façon qui aurait

---

[1] Il faudrait sans doute ici relire les thèse de Marcuse.

[2] Ainsi Serge Latouche, 1991.

[3] « Que ce soit d'une telle chute que le signifiant tombe au signe, l'évidence est faite chez nous de ce que, quand on n'y sait plus à quel saint se vouer (autrement dit : qu'il n'y a plus de signifiants à frire, c'est ce que le saint fournit), on y achète n'importe quoi, une bagnole notamment, à quoi faire signe d'intelligence, si l'on peut dire, de son ennui, soit de l'affect du désir d'Autre chose. (...) Quand on reconnaîtra la sorte de plus-de-jouir qui fait dire « ça c'est quelqu'un », on sera sur la voie d'une matière dialectique peut-être plus active que la chair à Parti, employée comme baby-sitter de l'histoire », Lacan, « Radiophonie »: 66.

pu interroger les militants, si (et ce, dit sans ironie) leur principale qualité n'était, forts de leurs convictions, d'être sourds.

Dans cette infinie course après la consommation des objets signifiants, se glissent évidemment des besoins « fonctionnels » à satisfaire. Mais cette distinction ne relève que des principes méthodologiques qu'impliquent les discursivités disciplinaires. Il n'y a pas de réalité en dehors de l'Imaginaire pour le « parlêtre », pour qui désir et besoin se confondent. L'utilité dite « objective » des objets s'efface largement devant leur usage imaginaire. Usage imaginaire certes, mais impact tout à fait matériel sur l'économique et le cadre de vie, pensons ici à l'automobile par l'exemple.

Si nous consommons avant tout des signifiants (c'est notamment l'effet de ruissellement observé dans le cas des prénoms), si la grande majorité des biens ne vise pas l'utilité « fonctionnelle » mais la reconnaissance, on ne peut considérer, comme l'ont fait tacitement les économistes, que l'assouvissement des besoins matériels puisse être à l'origine de l'activité humaine. Ce que déjà, du côté de l'ethnologie, Malinowski avait indiqué en creux, dès 1919 : les Trobriandais « do not work under the spur of necessity, or to gain their living »[1] écrivait-il.

C'est bien plutôt parce que le sujet n'a rendez-vous qu'avec le « ça n'est pas encore ça » dans l'ordre de son assouvissement, de sa complétude, que le ratage est systématique, que persiste une quête infinie, dont le cheminement s'opère à partir de la matérialité des signifiants ordonnés par le signifiant-maître et que conséquemment : « ça bouge », et ce « matériellement ».

Chacun sait que la signification des envies et des besoins n'aboutit ni à la plénitude ni à la félicité : l'irréductible au consentement s'entête[2]. Chacun sait aussi que le matraquage publicitaire repose sur la « tromperie », qu'avec le produit vanté « ce sera enfin ça », mais que, l'objet « déballé », il n'en est rien. Pourtant la cause première du mouvement et du désir reste souvent voilée, et s'y substituent les besoins. S'il en est ainsi, c'est que la permanence « du manque », structurellement impliqué par le langage, est déniée et que les « désordres » (notamment sociaux), supposés entraver la jouissance, en occupent la place.

Revenons aux Trobriandais, dont Malinowski nous dit qu'ils dépensent, selon ses termes, des « excess of labour », pour créer des objets, ne pouvant être utilisés mais hautement valorisés justement pour cela[3]. C'est ainsi que l'on voit des Trobriandais s'appliquer, au milieu d'une nature abondante, à fabriquer de la rareté, comme l'avait remarqué Raymond Firth. Mais Malinovski, comme

---

[1] Cité par Firth, 1957: 220.

[2] On se reportera ici plus spécifiquement aux pages 87 et suivantes de « Radiophonie).

[3] Cité par Firth, 1957: 220.

ce dernier, « s'en est tenu à une psychologie de l'affectivité individuelle, démarche dirigée non vers les profondeurs de la psyché, comme on pourrait s'y attendre, mais vers « une phénoménologie du sentiment et de l'instinct », selon l'expression de Michel Panoff (1972: 71). Il s'en explique en nous disant que « ce n'est pas à l'observateur sur le terrain de répondre à, ou méditer sur, la question métaphysique de savoir quelle est la cause ». (Malinowski, 1922: 95).

Il faut donc, dans tous les cas, penser depuis le désir, et non depuis les besoins. L'ordre social (ou l'économie du travail) ne doit pas être conçu depuis ces derniers. L'économie du travail, qui est régie par le besoin, est de fait une « économie de la reconnaissance ». Démultipliant les besoins — et ce, quelle que soit la société —, c'est ce double qui est toujours le premier (richesse culturelle ou de pagnes accumulés, trophées et parures, Kula et Potlatch[1]).

Soulignons qu'il s'agit bien d'une « humanisation », dans la mesure où les besoins sont, de ce fait, pris dans un système de symboles, donc de culture, « médiatisation » du sujet à l'existant et en creux, au Réel. C'est pourquoi si, du point de vue de la reproduction de la structure sociale, la conception marxiste de la valeur est sans doute parfaitement adéquate, elle reste cependant en deçà du désir des sujets, qui n'en sont que les agents. Il y a valeur pour la structure, non pour leurs convoitises.

C'est pourquoi aussi la position des différents types de marginalisme est en quelque sorte plus « anthropologique », comme ont pu le constater sur le terrain les ethnologues, souvent à leur corps défendant (Godelier, 1969). Mais le marginalisme, partant de l'individu, reste cependant sans pensée d'un fondement, puisque posant simplement, sans plus d'explication, l'inhérence de la valeur à la rareté. Or, si la première s'induit de la seconde, c'est, nous l'avons répété, qu'il s'agit de « faire signe à la reconnaissance », à un autre, et d'entretenir son désir.

Ce qui s'inscrit en position de la déterminer (l'objet « a ») change selon le siècle, les cultures et fractions d'une même société, mais la structure reste identique.

Toutefois, que les objets jetés en pâture — médaille ou accumulation de richesse — entrainent le progrès social ou (suivant les configurations culturelles) qu'ils imposent une figure répétitive — celle du guerrier ou du chasseur —, le répit du sujet n'est qu'en éclipse.

---

[1] Ce propos n'entre nullement en contradiction avec celui de C. Meillassoux sur le phénomène qui remettait les pendules à l'heure (article « Potlatch » de l'*Encyclopaedia Universalis* repris dans *Terrains et théories*, 1977). Mais tout phénomène est pluriel, puisque pur « il y a ». Ce n'est qu'avec la réification nécessairement interprétative et prise de partie « qu'il y a ça » (ou ça).

L'amour, que Lacan définit comme « donner à l'autre ce que l'on n'a pas », semble une exception puisque la position d'idéal du moi de chacun des amants ne se fonde pas de la consommation des traits mais du « il ou elle a je ne sais quoi » et que l'on peut sans doute ici parler d'hallucination. C'est pourquoi, bien entendu, les réveils sont souvent durs.

En principe cependant, seul le regard de l'Autre par nature aveugle (et aveugle aux tourments de ceux qu'il ordonne) instituerait une jouissance qui ne soit pas sous l'augure du « ce n'est pas encore ça ».

**Conséquences**

Une identification définitive à cet Autre (condition pour que ce soit enfin « ça ») existe cependant dans l'exaltation au sacrifice mortel qui, arrêtant la course du sujet, lui donne pour le coup « un dernier repos » et, de surcroît, « la vie éternelle » auprès des autres. Les groupes humains poussent à cet « idéal » qui, à la fois, revitalise l'imaginaire collectif et inspire secrètement l'idée enfouie d'une mort rencontrant la plénitude du plus-de-jouir.

On assiste fréquemment et tragiquement à l'emballement collectif vers ce point de fuite. Identiques malheureusement sont ici les peuples européens, arabes ou asiatiques. Mais les exaltations, notamment patriotiques ou religieuses, ne sont en rien le simple fruit des roublardises des pouvoirs (qui cependant y ont souvent recours) car « vaincre ou mourir » les convoque à une fraternité où chacun s'identifie, provisoirement mais totalement, à l'idéal du moi. Processus introduisant à une jouissance reposant sur la reconnaissance — sans reste — de chacun par chacun.

A défaut d'un tel moment, on se contente, pour « faire groupe », de cet intermédaire du totem qu'est le chef, figure d'identification où l'on se retrouve.

Cet agencement a depuis longtemps été exploré par Freud, et plus particulièrement dans *Massenpsychologie und Ich-Analyse,* où il remarque « qu'il suffit d'être sans nouvelle du chef pour que la panique se produise » (Freud, 1921: 118).

Individualisé par de nécessaires insignes et emblèmes de sa puissance, le chef se distingue d'abord des petits-autres en leur proposant l'image du plein de la satiété. Le plein de celui supposé savoir ce qu'il veut. En ce sens, écho du père-jouisseur, écho de l'Autre et machine à rêver, le chef va dispenser les termes distinctifs qui, stabilisant les traits signifiants circulant entre les petits autres, assurent la collectivation d'un certain nombre d'individus et ce, quels que soient les buts avoués et la « nature » du groupe. Disons que, tout au plus, sa « qualité » (et celle du groupe) influencera la sélection des « traits d'identification », et si l'adhésion à la

reconnaissance d'un trait est le fruit d'une histoire personnelle, malheureusement par contre, race, ethnie et religion, voire situation sociale, sont assez puissants et communs pour que de nombreux individus s'y grégarisent. Ils stabilisent donc de larges masses.

Outre cette sélection des traits, le chef assume deux tâches essentielles. La première est d'énoncer quels sont les entraves et les boucs émissaires responsables du manque à jouir ressenti par chacun. Au mieux, ce seront les rigueurs de l'économie ou le colonialisme, au pire, les juifs et les étrangers.

La seconde de ses tâches est d'établir la réglementation qui, au nom de l'idéal commun, fixera les limites du possible et, du même coup, dessinera les grands axes des fantasmes. Il arrive que certains individus repoussent les traits d'identification communément partagés mais, à moins qu'il ne s'agisse d'une posture perverse réactivant la législation sociale afin de jouir de sa transgression, leur lutte « libératoire » risque bien d'être ruinante. Le rejet des traits soumis au signifiant maître du moment transmis ou non par le chef, les prive, en effet, du bénéfice de la grégarisation sociale (ils seront des loups solitaires), mais aussi et, plus tragiquement, de l'effet d'appropriation de leur image.

C'est pourquoi cette posture est à proprement parler insupportable, mais elle est aussi, comme l'a souvent démontré Alain Badiou, le seul cas d'articulation au collectif où l'on puisse légitimement parler d'un sujet[1].

Les circonstances historiques prêtent cependant souvent à une contagion au moins partielle, et l'on se retrouve alors à quelques uns avec toutes les jouissances qui en découlent et que partagent tant les adeptes des sectes que ceux de tout autre groupe intime. Les politiques, les clans artistiques, etc., connaissent ce sentiment que Freud lui-même n'avait pas renié puisqu'il avait distribué un identique anneau à chacun des membres du petit groupe de ses disciples.

Il arrive, et on peut dire que ce fut partiellement ici le cas, que les signifiants nouveaux qui sont lancés, inaugurent même de temps à autre le réaménagement partiel des imaginaires et identitaires collectifs.

Reste cependant qu'en fait de « liberté », cette position subjective n'a en vérité fait, du point de vue de la structure qui ne peut s'en passer, que changer de signifiant-maître[2].

---

[1] « Etre sujet, c'est avoir sa place dans grand A, au lieu de la parole » dira Lacan (1991, p.299). Voir Badiou, 1982.

[2] On ajoutera cependant, à titre personnel, que la démarcation entre gauche et droite (que tant de politiciens prétendent aujourd'hui dépasser) peut se prévaloir et probablement se réduire à la question : « à quel régime signifiant marches-tu ?.».

Puisque l'insatisfaction est toujours première, il apparaît aussi qu'une évolution ou une révolution délivrant la félicité relève de l'impossible. Pire encore : la structure implique pour fonctionner que, pour chacun, d'autres, supposés en position de maîtrise des signifiants, occupent l'image des jouisseurs recelant une ou plusieurs caractéristiques expliquant pourquoi, pour les autres, pour eux, « ça » ne jouit pas de la même façon. Il en faudra ainsi toujours au moins « un », porteur de l'écart, donnant l'image d'une satiété par nature inaccessible pour les autres, auxquels il manquera toujours quelque chose.

Reste cependant le plus-de-jouir, dont on dit que l'économie suppose que de nouveaux objets (potlatch, particule, automobile ou médaille) soient en permanence inventés afin d'assurer la constance des écarts. A moins de faire le deuil de ce plus-de-jouir, l'égalité communiste semble donc à première vue intenable, si l'on en reste dans cette mécanique.

Sur les bases ainsi exposées, les dispositions organisationnelles de l'imaginaire modèlent le lien social selon deux pôles principaux.

Le premier se caractérise par une universalité conversationnelle dont l'univers du Capital est peut-être l'unique exemple parfaitement déployé. Le signifiant maître y ordonne un lien social dit de tolérance ; le différent et l'altérité y sont substanciellement acceptés comme raisonnables.

Dissolvant général des représentations ethniques ou sacralisantes[1], le Capital ordonne que le « par-être » de chacun, du point de vue d'une « ontologie » sociale, laisse place à l'universelle monnaie[2]. Les rôles sociaux sont a priori indiscriminés, et la reconnaissance se fonde sur une distinction « laïque » ou encore prenant, sur une échelle de « pureté », appui sur des signes matériels désacralisés. Comme Guy Debord et les situationnistes l'ont depuis longtemps mis en avant, on est ici à proprement parler « au service des biens » plutôt qu'à celui de la communauté, de Dieu ou de ses ancêtres.

Dépendante des particularités historiques et sociales, cette configuration est toujours spécifique dans sa réalisation. Nous émettrons à l'occasion la thèse qu'après avoir détruit la noblesse, la société française, pour une grande part, a jusqu'à récemment repris à son compte une identification fonctionnant sur un plus-de-

[1] Rappelons ce passage du *Manifeste du Parti Communiste* : « Là où [la bourgeoisie] prit le pouvoir, elle détruisit toutes les relations féodales, patriarcales, idylliques (...) pour ne laisser d'autre lien entre l'homme et l'homme que le froid intérêt, les dures exigences du "paiement comptant". Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse dans les eaux glacées du calcul égoïste » (UGE 10-18, p. 22).

[2] Notons que les derniers travaux de Louis Dumont portent sur cette question.

jouir « aristocratique » (ce que Tocqueville entrevoyait). Le résultat en est une petite bourgeoisie qui se distingue comme elle peut (mais le plus possible), utilisant disons la haute culture à cet effet, ce qui explique notamment le prestige dont elle bénéficie en France et la capacité de la petite bourgeoisie à en fabriquer[1]. On sent immédiatement que rien de tel ne gouverne le réseau signifiant de l'« american way of life » ou celui des Allemands.

Lorsque le signifiant-maître « serre la vis », c'est-à-dire se condense dans une sacralisation du nom, que le vide est plein du devoir et de l'idée du « souverain bien », de telle sorte que la béance et le manque soient saturés, on a une modalité totalitaire du lien social représentant un pôle qui est certainement de beaucoup le plus répandu parmi les collectifs humains.

Dans cette configuration générale s'observent différents types aléatoirement associés à des niveaux divers de fraternité-terreur proportionnels au degré du tour de vis. Les mécanismes communs en ont été admirablement et définitivement mis en exergue par Sartre dans sa *Critique de la raison dialectique*. On tiendra la thèse que, dans la plupart des sociétés d'Afrique Noire, comme probablement dans la plupart des sociétés pré-industrielles, règne cette configuration, et que l'omniprésence des accusations en sorcellerie est un aspect essentiel de la mécanique sociale mise en œuvre.

Si cette figure est si répandue, c'est sans doute parce qu'elle offre de multiples avantages pour les individus qu'elle borde. A l'examen, on dira d'une part, que le code y est souvent suffisamment sévère pour empêcher le défilé des traits consommés. On y gagne un repos et une économie véritable, car la reconnaissance est moins ici dans une course à la consommation différentielle que dans la fraternité, notamment régénérée en période de crise des infrastructures — ainsi lors des disettes ou de construction de villages... par la chasse au Satan et le devoir-ne-pas-être de ce qui n'a pas lieu d'être (le traître, le sorcier etc.[2]).

D'autre part, il suffit d'y être en service ou au service pour jouir (« Dieu ou les ancêtres seront contents de vous »).

Enfin, les interdictions assurent symétriquement au désir le soubassement de lignes de fuites et de points de fantasmes obsessionnels propres à dégager du plus-de-jouir en quantité. Mais les deux pôles ne sont nullement exclusifs, aucune société n'est totalement dégagée de l'un ou de l'autre et, suivant les circonstances, on verra se raviver l'un des deux. Rappelons ce que Freud écrivait vers 1920 : « si l'intolérance n'affecte plus aujourd'hui la violence et la cruauté qui l'avaient caractérisée autrefois, on se trom-

[1] La France est l'unique pays au monde où existent cinq journaux et magazines entièrement dédiés aux lettres, ou une radio comme France-Culture. On pourrait multipier les exemples.

[2] Extériorité nécessaire car bordant le collectif. L'ethnicité peut s'y poser en place.

perait en y voyant une conséquence de l'adoucissement des mœurs des hommes. Il faut en chercher la cause plutôt dans l'affaiblissement incontestable des sentiments religieux et des liens libidinaux qui en découlent. Qu'une formation collective prenne la place de la communauté religieuse (et tel paraît être le cas de ce qu'on appelle le parti extrémiste) et l'on verra aussitôt se manifester, à l'égard de ceux qui seront restés en dehors de cette formation, la même intolérance que celle qui caractérisait les luttes religieuses » (Freud, 1921: 119). On sait ce qu'il en fut pour la suite.

**A Claude**

Claude Meillassoux me confia au cours d'un entretien qu'il « croyait fermement que chaque génération était plus intelligente que la précédente ». La foi et la bonté de ce courageux propos sont suffisamment éloquentes pour qu'il soit repris, mais je le modifierai un peu en disant plutôt que chaque génération se trouve plus en avant sur le chemin du dévoilement d'une vérité entendue comme « avènement du Réel au Symbolique »[1].

Laissons de côté un principe de causalité inaugural et disons simplement qu'à un moment, un texte livre un nouveau paradigme, en entendant de manière très large ce terme (anciennement l'opposition « corps-esprit », plus récemment « nature-culture » ou bien encore en filiation à ceux-ci, « l'évolution des sociétés humaines », la « nature de l'Etat », etc. On peut au demeurant remplacer le terme de paradigme par celui de « question », si l'on pense « question à tiroir »).

Dans le meilleur des cas, cette ouverture apparaîtra comme pertinente à des gens qui vont donc en explorer les effets, forger à partir d'eux de nouveaux concepts et les faire travailler, éventuellement renouveler depuis ce point une discipline, l'une de ses ramifications, en créer une, ou encore, par contagion, gagner des disciplines sœurs, et même lointaines.

Certes, l'on rencontre assez fréquemment des nouveautés qui invitent à reprendre Claudel faisant dire à l'universitaire : « j'aime les choses nouvelles, du nouveau qui soit la suite légitime de notre passé exactement semblable à l'ancien » et, à l'écoute de cet heureux programme, de s'exclamer admirativement pour un autre protagoniste : « voilà ce que c'est qu'un esprit imprégné des moelleuses disciplines de notre université » (Claudel, 1965: 796).

En réalité, les grands textes, ceux qui ouvrent un espace et renouvellent les savoirs, ceux qui procèdent ou produisent ce que l'on appelle une rupture épistémologique, sont extrêmement rares.

[1] Et ce, pour le meilleur et pour le pire, mais avec le ferme espoir que le processus de désacralisation qui l'accompagne autorisera l'accomplissement d'une nouvelle figure de la sagesse partagée.

C'est alors, pour reprendre la belle expression d'Althusser, comme un nouveau continent. On y suit l'explorateur, on y trouve de nouvelles questions, on renouvelle les concepts... puis, après un temps, il y a comme un épuisement des richesses et on entre dans la répétition. Linné invente de toutes pièces une langue et des principes ouvrant un nouveau chantier. Bien qu'avec des modifications, un certain nombre de gens continuent après trois siècles, en quelque sorte, ce travail. Il est entendu qu'il n'y a plus là de nouveauté, mais chacun conviendra que grâce leur soit rendue.

Si les textes de Meillassoux ont ouvert à l'anthropologie un nouvel espace de travail qui a renouvelé la discipline dans son ensemble, il reste que d'autres questions sont en suspens, et qu'il s'agit d'y répondre avec d'autres outils. La question n'est pas tant celle de l'étrangeté du comportement des peuples car si, à l'exception de la tentative de W. Reich, pour la gauche, de Lénine à Guérin, le nazisme fut surtout présenté et fabriqué par l'économique et la grande bourgeoisie, que l'Iran après avoir surpris, fut comptabilisé comme l'effet du « fanatisme islamique » et que la sauvagerie des Serbes — ravalée à leur nature de « barbare de l'est » — ne fut que peu ou pas questionnée par la raison, chacun sait plus ou moins que les mécanismes à l'œuvre sont ceux du cadre général plus haut décrit.

Mais il ne s'agit que d'un cadre auquel manque d'essentiels éléments et, à ce point, une anthropologie générale demande que soient liés, de manière plus ferme, Symbolique, Imaginaire et, surtout, que soit constituée une logique de l'apparition de nouveaux signifiants-traits, comme explicitée l'éventualité de leur succès.

Pour la politique de masse, errant entre la société civile et l'État, elle semble de plus en plus clairement un travail sur les signifiants, ce qui pose la question de savoir jusqu'à quel point les publicistes participent de sa construction. Ceux qui travaillent sur les mass-medias ont de plus en plus tendance à répondre par l'affirmative. Enfin, plus loin, et quoique rien ne semble aller dans ce sens, est-il possible de fonder un lien social qui ne relève pas de la structure de reconnaissance, mais de l'émancipation de chacun ?

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***

— BADIOU, 1982 — *Théorie du sujet*, Paris, Le Seuil.
— CLAUDEL, P., 1965 — *Le soulier de satin*, Paris, Gallimard, Pléiade.
— FIRTH, R., 1957 — *Man and culture, an evaluation of the work of B. Malinowsky.*
— FREUD, S., 1912 — *Totem und tabu*, publié chez Payot sous le même titre, *Totem et tabou* (9e édition 1975).
— FREUD, S., 1921 — Psychologie des masses et analyse du moi (1921), in FREUD, S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.

— GAILLARD, G., 1988 — « Image d'une génération - Eléments pour la constitution d'une histoire de l'ethnologie française 1950-1970 » (thèse, EHESS)
— GEFFRAY, C., 1987 — « Travail et symbole dans la société des Makhuwa », (thèse, EHESS, 430 p.).
— GODELIER, M., 1969 — La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinée, *L'Homme*, XI, 2, Avril 1969: 5-37.
— LACAN, 1949 — « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je », texte republié en 1966 in LACAN, *Ecrits*, Paris, Le Seuil.
— LACAN, 1953 — « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », texte republié en 1966 in LACAN, *Ecrits*, Paris, Le Seuil.
— LACAN, 1956 — « La chose freudienne », texte republié en 1966 in LACAN, *Ecrits*, Paris, Le Seuil.
— LACAN, 1958 — « Du traitement possible de la psychose », texte republié en 1966 in LACAN, *Ecrits*, Paris, Le Seuil.
— LACAN, 1991 — *Le Séminaire*, livre VIII, Paris, Le Seuil.
— LACAN, 1970 — Radiophonie, *Scilicet*, 2-3, 53-103,
— LATOUCHE, S., 1991 — *La planète des naufragés - essai sur l'après-développement*, La Découverte, Paris, 1991, 235 p.
— MALINOWSKI, B., 1922— *Argonauts of the Western Pacific - An account of Native entreprise and adventure in the Archipelagos of Melanesia New Guinea*, New-York, Dutton (trad. franç., *Les argonautes du Pacifique Ouest*, Paris, gallimard, 1963).
— MEILLASSOUX, C., 1964 — *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris, Mouton.
— MEILLASSOUX, C., 1960 — Essai d'interprétation des phénomènes économiques dans les sociétés d'auto-subsistance, *Cahiers d'Etudes Africaines*, I, 4: 38-64.
— MEILLASSOUX, C., 1977 — *Terrains et théories*, Paris, Anthropos, 334 p.
— MILNER, J.C., 1989 — *Les noms indistincts*, Paris, Le Seuil.
— MILNER, J.C., 1990 — « Le langage entre objet et transcendance », *Conférence du Perroquet*, n°24, Février 1990, 13 p.
— PANOFF, 1972 — *Malinowski*, Paris, Payot.

# Fascisme, psychanalyse, freudo-marxisme

**Étienne Balibar**

*J'ai souhaité contribuer au volume d'hommage collectif à Claude Meillassoux par ce texte de réflexion sur les destinées du freudo-marxisme*[1]*, et particulièrement de l'œuvre de Reich, pour des raisons personnelles et théoriques à la fois.*

*Personnelles, parce que Claude est, si je ne me trompe, le premier à m'avoir parlé de Reich et de sa théorie de la famille, peu de temps après que nous eûmes fait connaissance, vers la fin des années 50, dans le cadre d'activités militantes anticolonialistes dont, au bénéfice de l'aînesse et de la lucidité, il m'avait montré le chemin. Il y revint périodiquement, ne recevant de ma part, il faut bien le dire, qu'une attention distraite pendant longtemps. La façon dont, comme d'autres dans ma génération, je concevais la lecture de Marx et de Freud, m'empêchait de voir ici autre chose qu'un « biologisme », avant qu'un nouveau type de questions, imposées par la conjoncture, ne m'amène à repenser le concept de la* reproduction, *qui est au cœur de la pensée de Claude Meillassoux. Je compris alors que, s'il n'a nullement emprunté lui-même une voie « reichienne », il a probablement été stimulé tout au long de son entreprise par les formulations iconoclastes de l'auteur de* La psychologie de masse du fascisme.

*De là que mes raisons sont aussi théoriques. Meillassoux a commencé par s'avancer avec les instruments intellectuels du marxisme — un marxisme complètement repensé, hors de toute « école » — dans la région frontière où, faute des repères habituels à l'économie, la validité du matérialisme historique semblait cesser. Il a montré qu'une anthropologie matérialiste des sociétés prétendument « sans histoire » était possible, et il faut bien dire que cette démonstration a été décisive pour la constitution d'un marxisme « structural », même si Meillassoux lui-même n'a pas souhaité reprendre cette dénomination à son compte. Mais il est passé ensuite à une question qui, avec le recul, m'apparaît*

---

[1] Présenté aux Journées psychanalytiques de Montpellier, 9 et 10 décembre 1988 : « Psychanalyse et Nazisme », (cf. Balibar, 1990).

*encore plus décisive : non pas celle des limites de validité du marxisme classique, mais celle des situations-limite dans l'économie des formations sociales, pour montrer qu'elles constituent en réalité la clé de leur intelligibilité.*

*Telles sont la question du travail domestique et la question du travail des esclaves, en quelque sorte inversement situées au regard des « normes » de la reproduction de la force de travail, et qu'il étudie dans ses deux chefs d'œuvre,* Femmes, greniers et capitaux *et* Anthropologie de l'esclavage. *Or ces situations-limite sont aussi caractérisées par le fait qu'elles font surgir, au cœur de l'économique et du symbolique, une violence extrême, véritablement « irrécupérable » du point de vue d'une téléologie de la « raison dans l'histoire » (dont le fameux essai d'Engels sur le « rôle de la violence dans l'histoire » n'est au fond qu'une variante). Une telle violence n'est pas un moyen de prolonger l'économie ou la politique « par d'autres moyens », mais une violence « excessive » ou une cruauté démesurée, qui transgresse les cadres de la civilisation. Et c'est ici qu'on retrouve la question de Reich (comme, à d'autres égards, celle de Bataille) : que se passe-t-il lorsque les luttes de classes et de castes (pour la domination, pour le profit ou le surplus) franchissent les limites de la « normalité », c'est-à-dire du refoulement ? lorsque le « privé » (ou le « domestique ») et le « public » (ou le « marché ») cessent de constituer des sphères sagement juxtaposées, pour entrer dans des court-circuits meurtriers ? Cette question avait surgi dans les années 30, Meillassoux l'a reposée dans les années 70 et 80. Elle domine aujourd'hui le champ commun de l'anthropologie et de la politique de libération dans lequel, chacun selon nos voies propres, nous inscrivons nos recherches. Nous ne saurions en analyser les formes concrètes, à égale distance de la neutralité académique et du pathos métaphysique, sans l'appui de l'œuvre passée et à venir de Claude Meillassoux.*

Mon intervention — qui n'est évidemment pas celle d'un analyste — voudrait seulement marquer ceci : dans une réflexion sur le rapport de la psychanalyse au nazisme (ce qu'elle en a subi, ce qu'elle en a pensé, comment elle en a été transformée) il n'est pas possible de ne pas mentionner ce qu'on a appelé le « freudo-marxisme ». Terme équivoque par définition, non seulement à cause de la variété des positions et des individualités qu'il recouvre, mais à cause du vide théorique de l'objet que, semble-t-il, il désigne. La cause, aujourd'hui, semble entendue de tous côtés, aussi bien pour ceux qui renvoient dos à dos marxisme et psychanalyse comme spéculations incertaines (car cette critique vaut *a fortiori* contre leur combinaison), que pour ceux qui se réclament de l'une ou de l'autre (car l'antithèse des points de vue est tenue pour acquise). Pourtant je soutiendrai que ce procès jugé et

rejugé laisse en fait une question ouverte[1]. Et, s'il ne s'agit pas de recommencer, dans de tout autres conditions, l'aventure du freudo-marxisme, peut-être conviendrait-il de reformuler la question dont il procède, d'en rappeler la nécessité et d'identifier exactement ce qui la conduit dans l'impasse, c'est-à-dire en rend l'entreprise impossible. Peut-être est-ce précisément ce statut d'impossible nécessaire qui lui confère aujourd'hui son intérêt, à un moment où les discours qui portent sur le racisme contemporain et sur la « filiation » qui l'unit au nazisme d'hier frappent plutôt par leur abondance cacophonique que par leur efficacité et leur précision.

En réalité, ce n'est pas au « freudo-marxisme » en général que j'appliquerai cette catégorie de l'impossible nécessaire, mais à un seul auteur, Wilhelm Reich, et à l'unique livre qui, situé dans la conjoncture exacte de sa rédaction (1933) et relu dans la France des années 80, apparaisse vraiment symptomatique : *La psychologie de masse du fascisme*. Cet ouvrage, on le sait, avec l'activité militante dont il prétendait jeter les bases, a valu immédiatement à son auteur l'exclusion des deux organisations dont il était membre : l'Association Internationale de Psychanalyse et le Parti communiste allemand (section de l'Internationale communiste). En d'autres termes les deux organisations auxquelles, chacune sur son « terrain », se posait immédiatement le problème d'une explication du nazisme et d'une intervention contre ce qui menaçait leur raison d'être et leur existence physique. De ce double rejet simultané il serait absurde de faire un argument théorique (Reich aurait été récusé, éliminé, parce qu'il était dans le vrai). Mais il est trop facile aussi de le sanctionner *a posteriori* indéfiniment (comme si les orthodoxies avaient fait la preuve de leur lucidité) et *a fortiori* de le justifier par l'évolution « délirante » qui marque les théorisations ultérieures de Reich. Ce qui doit nous frapper plutôt, si nous relisons aujourd'hui ses analyses, c'est l'étrange statut d'un discours sans doute *faux*, mais qui *touche juste*.

Ce discours touche juste du côté de la psychanalyse, parce qu'il lui pose la question de sa « politique » au moment où elle devient elle-même un enjeu politique. Plus exactement, il lui pose la question d'une politique qui ne serait ni tactique d'investissement des institutions médicales existantes, ni projet de se transformer en « conception du monde » ambitionnant de guider la transformation de l'homme ou de la Société, mais qui trouverait un point d'articulation avec des forces sociales (classes, masses, « partis ») déjà constituées dans l'histoire, dans les combats de la démocratie et dans la confrontation avec l'État. Cette question est incontournable dans la conjoncture de montée au pouvoir du

[1] Ce que signalait Élisabeth Roudinesco : « Mais la question laissée par Reich en sa béance demeure » (1973: 35).

nazisme, précisément parce que celui-ci met en place un ordre social radicalement incompatible avec la connaissance de l'inconscient et la pratique de la cure : un ordre social, dira Reich, qui d'une certaine façon met en scène et instrumentalise l'inconscient. Dès lors il n'est plus temps de lui opposer une « pédagogie », les enseignements de la science à venir, selon le programme illuministe de Freud. Reich n'est pas le seul, on le sait, à avoir cherché du côté du marxisme la reconnaissance de cette politique et de ses forces « réelles ». L'échec de sa tentative n'a laissé subsister à nouveau que deux possibilités : l'indifférentisme politique (ou, si l'on veut, la possibilité pour les analystes et leurs patients, constitués en une petite « société » au sein de la grande, de « choisir », selon leurs préférences, ou leur tempérament, ou leurs appartenances sociales, soit des rôles politiques conservateurs, soit des rôles réformistes ou contestataires), et la politique interprétative, c'est-à-dire le commentaire, en langage psychanalytique, des événements et des formations sociales.

Ce discours touche juste aussi du côté du marxisme, parce qu'il désigne *en son sein* et dans son évolution la cause de la victoire possible du nazisme. Cette thèse, « excessive » par définition, prend plusieurs formes : assigner l'origine des mouvements fascistes (dont le nazisme) dans l'échec des révolutions prolétariennes au sein d'une conjoncture de crise mondiale ; montrer dans l'« État socialiste » et dans le parti correspondant (de type soviétique) une structure autoritaire de même nature que le fascisme, impuissante par conséquent à lui opposer des forces radicalement autres que les siennes et à le désintégrer de l'intérieur, au sein même de la société dont il se rend maître. Deux variantes, en somme, du modèle de la « contre-révolution ». Mais surtout, remontant en deçà de ces événements et de ces phénomènes, énoncer la tache aveugle du marxisme : son propre mythe de la « conscience de classe » et, corrélativement, son incompréhension, sa dénégation de ce qu'il appelle lui-même l'« idéologie ». Reich va beaucoup plus loin en effet que d'indiquer une *lacune* théorique du marxisme (faute d'une conception adéquate de l'idéologie, il n'aurait pu prendre la mesure de la puissance d'un « mouvement idéologique » comme le nazisme). Ce qu'il ose affirmer, c'est que le matérialisme historique (le seul « réel » à moment donné) *dénie par principe la réalité*, la « puissance matérielle » de l'idéologie comme structure « émotionnelle » ou affective des masses, distincte de la « conscience » qu'elles prennent de leurs conditions d'existence, et par conséquent qu'il dénie *l'écart* irréductible entre la condition de classe et les mouvements de masses. Or les mouvements de masses sont la matière même de la politique (car elle a une matière !) et c'est pourquoi le fascisme a pu se construire directement sur l'exploitation de la contradiction interne au marxisme et aux pratiques politiques qu'il inspirait,

en se contentant de retourner contre lui la « subjectivité » collective dont il exaltait le rôle révolutionnaire. Pour qu'il en allât autrement, il aurait fallu l'intervention d'un *tiers* élément, susceptible de déplacer et de déranger cette relation mimétique : l'élément venu de Freud qui permet, notamment, d'analyser le rôle du refoulement sexuel dans la structure des institutions « autoritaires » en fonction desquelles (au sein desquelles, mais aussi contre lesquelles, dans un mouvement de « révolte ») se développent les solidarités émotionnelles.

Arrêtons-nous ici un instant. Sans discuter d'emblée l'idée que se fait Reich d'une « sociologie sexuelle » inspirée par Freud (mais opposée à la « philosophie de la culture » de Freud lui-même), on peut rétrospectivement confirmer ce qui touche juste (et tragiquement) quant au marxisme. W. Reich disait que le marxisme avait été incapable d'expliquer pourquoi les masses paupérisées passaient au nationalisme (plutôt qu'à la conscience de classe révolutionnaire), ce qui avait ouvert toute grande la possibilité au nazisme d'écraser la lutte des classes sous le nationalisme. *Nous savons aujourd'hui que, de cette défaite, le marxisme ne s'est pas encore relevé.* Ce qu'on a appelé la « crise du marxisme » est un processus à multiples épisodes, en un sens co-extensif à toute son histoire (de même qu'une « crise du freudisme » est en un sens coextensive à toute l'histoire de la psychanalyse), puisqu'il commence avec la constitution même d'une « science » marxiste. Mais le tournant de cette crise est précisément l'affrontement avec le nazisme et plus généralement avec le fascisme européen : parce que le marxisme n'a pas résisté *politiquement* au fascisme *sur sa propre base* (comme force révolutionnaire de classe) et n'a acquis aucune prise théorique sur le fonctionnement de celui-ci, et surtout parce qu'il a interprété et présenté après-coup cette défaite comme une victoire (interprétant par exemple la victoire militaire de l'U.R.S.S. comme une victoire du « socialisme », alors qu'il s'agissait de celle d'un nationalisme ou patriotisme d'État)[1]. D'où ce résultat notamment que la scission du marxisme — entre le communisme et la social-démocratie — dont le fascisme et le nazisme avaient joué systématiquement (et dans laquelle se cristallisaient toutes les formes antérieures de la crise) est sortie non pas surmontée, mais irrémédiablement consommée, de l'expérience de l'« anti-fascisme » car inscrite désormais dans les institutions mêmes du système des États et des « camps » de la politique mondiale.

[1] Ajoutons, pour ne rien éluder : de là est née aussi la grande imposture qui rongeait de l'intérieur l'adhésion de masses aux partis communistes « occidentaux » dans les années d'après-guerre : celle qui consistait à croire et à faire croire qu'on adhérait par là, non seulement à une force démocratique de classe, non seulement à l'aile révolutionnaire du mouvement ouvrier, mais au mouvement *vainqueur du fascisme* à l'échelle mondiale, et donc porteur « par essence » de l'alternative au fascisme sous ses formes anciennes et nouvelles.

W. Reich est finalement l'un des très rares *théoriciens* de formation marxiste (avec le Gramsci des *Cahiers de la Prison)* à avoir perçu ce tournant et tenté d'en anticiper — sinon d'en prévenir — les conséquences, en critiquant la vision conspirative de l'histoire à laquelle aboutissait la problématique de la lutte des classes : avant tout l'idée du racisme et du nationalisme comme *instruments idéologiques manipulés* par les classes dominantes contre le prolétariat, supposé « naturellement » révolutionnaire. Ce que nous pouvons lire aussi rétrospectivement dans cette critique et dans l'insistance de Reich sur l'« armature émotionnelle » de la famille et de l'État, c'est une critique de l'individualisme et du sociologisme marxiste qui n'a cessé de se représenter l'État comme une structure artificielle, parasitaire (une « superstructure » inessentielle) : d'où sa conviction anticipée que l'effondrement symbolique et matériel de l'État dans une période de guerre et de révolution serait vécue par le prolétariat (et plus généralement par la « société ») comme une libération de ses forces essentielles[1]. Mais la crise allemande et européenne des années 20 et 30 manifestait *exactement l'inverse* : l'effondrement de l'État, comme autorité de la loi et comme appareil, n'engendre pas la puissance d'agir, la « libre association » des individus, mais la panique émotionnelle et le besoin des individus de se reconnaître en masse dans la figure « charismatique » d'un Chef à la fois féroce et maternel. Il y a dans les analyses de Reich à cet égard une oscillation révélatrice entre deux tendances : reconduction du mythe libertaire (en particulier de l'idée que le prolétariat comme tel est étranger à l'« archaïsme » du lien familial autoritaire, de même qu'il serait étranger à l'« honneur » nationaliste), mais aussi critique de l'illusion anarchiste toujours vivace au sein du marxisme (et que manifestent ses fluctuations constantes entre le « néant d'État » et le « tout par l'État »).

Ainsi Reich touche doublement juste dans la désignation de l'insuffisance et de l'impuissance de ses propres références théoriques, de ses propres « positions » stratégiques (peut-être parce que, se voulant membre de deux organisations à la fois, sans réduire aucune des deux à n'être que l'instrument de l'autre, il ne peut idéaliser totalement aucune d'entre elles). Il faut se demander si cet effet de justesse a été possible *malgré* la dangereuse proximité de son propre biologisme (biologisme du « travail », biologisme de l'« économie sexuelle » et du « bonheur génital ») avec le biologisme de l'adversaire qu'il combat (biologisme de la « race »), ou s'il n'en est pas paradoxalement *une conséquence,* dans une conjoncture donnée : risquons cette hypothèse qu'en présence de l'efficacité de masse, donc historique, du racisme nazi, qui n'est pas n'importe quelle « toute puissance des idées » mais

[1] Sans cette conviction profonde, le mot d'ordre de « transformation de la guerre impérialiste en guerre révolutionnaire », par exemple, n'aurait jamais pu être lancé.

justement celle d'une idéologie de la nature, il fallait se transporter sur le terrain de l'adversaire pour avoir quelque prise sur lui. Pour arriver à penser la banalité, la monstrueuse normalité des institutions du nazisme (État du chef charismatique dans lequel se trouvent simplement recomposées les tendances permanentes de l'État moderne, à la fois « nationaliste » et « social ») au cœur même de la crise, des circonstances dramatiques de l'État d'exception. En quelque sorte la norme dans l'excès, et sous sa forme apparemment anormale, inconcevable. De même, à nouveau, que Gramsci n'a pu dépasser les banalités impuissantes du marxisme orthodoxe sur la fonction réactionnaire du fascisme italien qu'en prenant au sérieux le thème de la « volonté national-populaire ». Seuls, à ce moment du moins, les théoriciens qui ont ainsi pris le risque de s'approcher du langage de l'adversaire, c'est-à-dire ceux qui y ont cherché la trace d'une vérité, sont effectivement sortis de l'impuissance — au moins intellectuellement.

Le biologisme de Reich ne constitue que secondairement une spéculation sur la vie, sur l'« énergie naturelle » qui pénètre les individus (même cette thématique, d'ailleurs, mériterait d'être analysée de près, car dans le registre de la métaphore, voire du fantasme — un fantasme qui oppose paradoxalement la représentation de l'orgasme, ou du bonheur sexuel individuel, à la thèse « irrationaliste » et « mystique » d'un lien de jouissance entre le Chef et les masses —, elle constitue aussi à sa façon une approche naturaliste de la dimension *trans-individuelle* du rapport social où se trouve impliqué l'inconscient). Dans *Psychologie de masse du fascisme*, le biologisme n'est que l'horizon théorique, ontologique, d'une articulation entre l'histoire de la famille et l'histoire du travail. Mais la *famille* (et singulièrement la famille ouvrière, qui fait qu'un ouvrier réel se distingue d'un prolétaire idéal, en tant que sa « force de travail » doit être reproduite, et pas seulement vendue, achetée, consommée comme une « marchandise ») est justement ce que, d'entrée de jeu, l'analyse marxiste a réduit et finalement exclu des facteurs déterminants du procès historique, pour pouvoir se représenter le « rapport social » dans la complétude illusoire d'une pure structure de classes. Et, symétriquement, le travail (la *division* du travail) est justement ce que Freud a exclu de la définition du « lien social » (sauf à l'idéaliser en le subsumant comme tel, toute contradiction mise à part, donc au prix d'un certain moralisme, sous la catégorie du « principe de réalité ») pour pouvoir le penser dans la complétude illusoire de l'identification, c'est-à-dire de l'imaginaire.

De ces deux « manques », Reich a fait des pleins (ou du manque de chacun il a fait immédiatement le plein de l'autre). Face à l'État nazi en formation qui « mobilise » le peuple en tant que communauté de Travailleurs héroïques (de « soldats du travail » qui sont aussi des Travailleurs-soldats) et, simultanément,

lui assigne comme destin la conservation de la famille allemande (car celle-ci s'identifie à la substance même de la « germanité » millénaire), Reich recherche une synthèse des deux institutions « autoritaires » : son raisonnement revient en somme à penser que si l'État répressif comporte à la fois une discipline de la production qui vise à briser la résistance au surtravail, et une transposition des affects infantiles sur la personne du chef de parti devenu chef d'État, qui implique d'instituer officiellement la famille en gardienne de la race et de la discipline sexuelle (ou de la « morale »), un *élément commun* doit être postulé. C'est cet élément en définitive que Reich appelle « biologie » ou « économie sexuelle », unité archaïque ou originaire de l'histoire et de l'inconscient, ou de la lutte des classes et de la sexualité (donc de la parenté) : au contenu près, la démarche d'unification est commune à toutes les entreprises freudomarxistes (la même fonction sera remplie, chez Marcuse, par l'idée de *culture,* ainsi que dans le texte d'Althusser « Freud et Lacan » de 1964 ; chez Deleuz et Guattari, ce sera la *production désirante*).

Il est intéressant de constater que cette synthèse fictive (mais non improductive) correspond exactement à ce que Foucault, dans *La Volonté de Savoir,* appellera « l'hypothèse répressive ». Et Foucault, pris dans le jeu de miroirs avec Reich qui est en fait sous-tendu par l'urgence des mêmes questions — le racisme, la « bio-politique » —, en conclura que l'hypothèse répressive est indissociable du marxisme et de la psychanalyse en eux-mêmes, alors qu'elle résulte plutôt de leur addition. Mais elle peut être entendue plus profondément encore comme la reconstitution de l'unité de l'Homme, une métonymie de la « nature humaine ». On soupçonne ainsi que l'articulation freudo-marxiste du travail et de la famille est la forme spécifique prise par la question de la nature humaine quand l'État se reconstruit au moyen d'une politique raciale. Une formulation naturaliste est mise en avant, mais une lecture structurale est aussi possible, qui maintient ouverte la question du rôle des institutions en tant que système de subjectivation collective. L'État (ou plus précisément l'État nationaliste, l'État comme appareil de nationalisation de la société) n'est ni une « famille » élargie ni une « usine » ou une « fabrique » généralisée (pas plus qu'il n'est l'enveloppe ou l'armature d'une « société disciplinaire », comme pourraient le faire croire certaines formulations de Foucault) : mais il faut, pour caractériser le comportement spécifique des « hommes dans l'État », analyser au niveau des structures elles-mêmes la surdétermination de la famille par la domination capitaliste de la travail. Comme ni l'une ni l'autre ne vont de soi, la politique a effectivement une histoire.

Sans doute, dans la tradition marxiste, le thème de la *masse* n'est pas propre à Reich : il est omniprésent comme mot d'ordre politique (« les masses font l'histoire », c'est-à-dire qu'elles font les révolutions, ce qui à la limite est une tautologie : non pas tant parce qu'histoire serait synonyme de révolution, mais surtout parce que les masses sont l'opposé de l'État, et que la révolution est la dissolution de l'État). Mais il n'est alors que l'autre nom de la classe, ou plutôt de la classe purement active, devenant enfin « sujet ». De même, l'idée qu'il manquerait au matérialisme historique une « théorie des idéologies » et de leur efficacité spécifique revient sans cesse d'Engels à Gramsci et au-delà : mais le plus souvent dans la perspective de la « conscience », c'est-à-dire comme exigence d'une connaissance de *l'individu* soumis à l'emprise de la structure *sociale*, et dont il s'agit de savoir quelle « liberté » il conserve par rapport à la détermination du collectif (division du travail, rapports marchands, antagonisme de classes). Reich renverse doublement cette problématique : en posant que le facteur idéologique manquant n'est pas l'expression de la rationalité économique, mais son autre (ce qu'il appelle « l'irrationalité »), et en l'identifiant avec une forme de socialisation primaire précédant l'individualité. La « puissance idéologique » n'est plus alors l'effet dérivé ou le phénomène externe de la lutte des classes, réductible à une psychologie de classes c'est-à-dire de groupe (elle-même reflet « dans la conscience » de l'être de classe), mais bien la matière préalable sur laquelle opère la lutte des classes, et qu'elle rationalise plus ou moins complètement. L'être social n'est pas ce qu'on obtient en faisant abstraction de l'idéologie, mais ce qui en est tissé, en même temps que d'économie. L'écart entre la configuration théorique des classes et leur propre être (en) masse cesse d'être contingent, il devient structurel, et il peut acquérir la fonction d'une causalité historique.

Dans la dénégation de cet écart (liée à une anthropologie utilitariste, et non pas matérialiste) s'origine l'incapacité du marxisme à rendre compte de l'autonomie de l'État, ou plutôt de la tendance à l'autonomisation de celui-ci, en particulier sous forme de nationalisation de la famille « petite-bourgeoise », d'où procède la représentation du peuple comme une « parenté nationale » généralisée, ce qu'on peut appeler une ethnicité fictive (Balibar et Wallerstein, 1988). C'est pourquoi la pertinence des questions soulevées par Reich — sinon de ses réponses — doit nous apparaître au moment où, parlant du marxisme, nous nous interrogeons sur le fonctionnement relatif du nationalisme et du racisme. Ce sont bien ces questions, ou des questions de ce genre, qui doivent être posées lorsqu'il apparaît que la « communauté raciste » est à la fois l'antithèse de la « communauté de classe » et le modèle qui fait retour en son sein (ainsi dans la représentation de l'« origine de classe », et plus généralement dans toute la métaphorisation des

différences sociales en termes de différences héréditaires, implicitement ou explicitement sexualisées). De même lorsqu'il apparaît que les formes extrêmes du nationalisme (ainsi l'idéologie nazie du peuple élu comme « race de maîtres ») combinent essentiellement l'idéalisation des buts impérialistes, sans laquelle aucune violence collective ne pourrait se soutenir (et notamment celle de la « guerre totale », intérieure et extérieure), avec les pratiques de l'eugénique ou du populationnisme qui tendent à élever le « travailleur » au dessus de l'« esclave », la noblesse fictive de l'un au dessus de la vilenie de l'autre.

Pouvons-nous déceler au moins l'amorce d'une dialectisation analogue du côté de la théorie freudienne ? Reportons-nous alors à *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. En un sens, ce qui est absent du matérialisme historique est ici présupposé d'emblée : ce que nous pouvons appeler avec Lacan le caractère trans-individuel (et donc transférentiel) de l'inconscient (par opposition à l'idée d'un « inconscient individuel », mais aussi d'un « inconscient collectif » ou d'un « inconscient des peuples »). Il suffirait, pour l'exhiber en pleine lumière, de considérer que le tableau du chapitre VIII[1] représente, non pas la mise en parallèle de « personnalités psychiques » individuelles semblablement structurées, mais justement le repérage d'une structure « sociale » dont dépend l'organisation du psychisme en instances distinctes (donc la formation d'une personnalité). En effet, le schéma montre la simultanéité de trois phénomènes : l'identification des différents « Moi » entre eux (donc la formation de leur communauté imaginaire) ; la substitution, pour chaque Moi, d'un « objet » de son amour (ou de son désir) à l'idéal du Moi ; et l'unification des différents idéaux du fait que, dans la substitution, c'est un même « objet extérieur » (ou objet réel : qu'il s'agisse d'un chef, d'une institution, d'un dogme historique) qui vient à cette place imaginaire. La progression suivie par Freud dans sa construction n'est pas causale, mais pédagogique (l'objet extérieur est identiquement aimé par chaque moi *comme* le serait un objet narcissique). Mais si nous nous demandons ce qui fait qu'un même « objet extérieur » (qui plus est un objet dont la modalité de réalité est aussi hétérogène que le propose Freud) peut *simultanément* se substituer à une multiplicité de Moi idéaux, nous sommes amenés à faire fonctionner le schéma de façon inverse, *rétroactive* : ceci ne se produira *qu'à partir* de l'identification des différents « moi », c'est-à-dire à partir de la « mise en commun » de leurs idéaux. Un pas de plus nous conduira alors à l'hypothèse que la constitution même du « moi » (décrite par ailleurs par Freud comme liée à l'ambivalence du refoulement, à la double pression d'un désir et d'une censure, ou d'un *ça* et d'un *surmoi* avec lesquels il faut « négocier »), est

[1] Page 139 de la petite édition Payot de « Psychologie collective et analyse du Moi », in *Essais de Psychanalyse*.

plutôt l'effet que la cause du processus d'idéalisation collective. On pourrait même suggérer que tout ce processus est commandé par le fait que le soi-disant « objet extérieur » est en réalité une structure complexe, *à la fois* représentée par des personnes, par des institutions et par des croyances ou idées : en bref une structure de « rapport social ». Ce qui mieux qu'une psychogenèse individuelle expliquerait l'ambivalence de l'instance idéale, inscrite après-coup par Freud dans ses diverses dénominations (Sur-Moi, Moi idéal). Alors, comme Freud l'indique parfois lui-même dans le texte, s'éclairerait le caractère circulaire de l'analyse : plutôt qu'une explication de la structure des masses *à partir* du psychisme individuel, il s'agirait d'une explication de la constitution individuelle qui *inclut toujours déjà* la structure de « masse ». Telle est implicitement la voie dans laquelle nous engage le freudo-marxisme, y compris Reich.

Mais cette voie oblige à son tour à remettre en question la lecture immédiate, « génétique », de la distinction freudienne entre « masses primaires » et « masses organisées » ou « conventionnelles » (ou « secondaires »). Seules ces dernières sont institutionnelles, et par conséquent seules elles présentent au « Moi », comme « objet » possible, une combinaison de personnes inscrites dans un rôle social (par exemple celui du Chef), de normes contraignantes et d'idées générales (donc d'idéaux : le patriotisme, l'amour du prochain dans le Christ, l'élection, etc.) nouées entre elles dans le discours : *elles ne suivent donc pas, mais précèdent, structurellement, la « masse primaire »*. En fait *il n'y a pas de « masse primaire »*, sinon comme effet d'identification ambivalente induit en permanence par l'existence des « masses conventionnelles ».

Ce qui dirige notre attention vers les restrictions singulières dont s'accompagne, chez Freud, la désignation de celles-ci. Aussi longtemps que les « masses conventionnelles » peuvent être considérées simplement comme des exemples, des *cas particuliers* à partir desquels l'analyse va remonter vers le problème fondamental de l'identification, il importe assez peu que leur description soit incomplète. Mais dès lors que, sous ce nom, est visée la structure institutionnelle qui noue ensemble, dans la simultanéité, la constitution du psychisme individuel et le rapport d'identification collective, on ne peut plus ne pas s'interroger sur les ellipses de Freud. Pour le dire schématiquement, « Armée » et « Église » sont ici des *appareils d'État* qui ne disent pas leur nom. Ou plutôt : leur association évoque, de façon partielle, un appareil d'État idéal (combinant la fonction d'organisation de la violence et la fonction de sacralisation de la loi), mais elle laisse en dehors — donc en fait elle écarte — la question de ce qui les *unit*, la question de l'institution « souveraine » dont l'Armée et l'Église tirent leur permanence.

On peut imaginer plusieurs raisons à cette singulière élision par Freud du problème de l'État qui se profilait à l'horizon de sa propre analyse de masses. N'en suggérons que deux. D'une part il ne serait probablement pas possible d'identifier *en général* les « masses conventionnelles » à l'institution sociale sans se demander à nouveau comment la famille (ou certaines formes historiques de la famille) *fonctionne comme institution*, c'est-à-dire sans remettre en cause un concept de la famille qui, implicitement au moins, la réduit à n'être que la cristallisation (pour ne pas dire la projection) des rôles prescrits par le complexe d'Œdipe (et de leurs variations individuelles possibles)[1]. D'autre part il ne serait pas possible de désigner comme *État* l'horizon commun à toutes les « masses conventionnelles » sans appliquer directement à celui-ci le concept de l'ambivalence qui est lié par Freud au processus de l'identification : en somme l'État apparaîtrait *dans le présent* comme la véritable « masse primaire », donc le lieu de conflits indépassables, d'une violence latente. Il est frappant que Freud, au bout du compte, ait explicitement reconnu le conflit dans la culture (le « malaise dans la civilisation »), mais se soit bien gardé de le reconnaître dans l'État, a fortiori de désigner l'État comme une institution de contrôle des masses qui engendre *à la fois la sécurité et l'insécurité*, ou la violence. Ce que nous découvrons ici chez Freud ce n'est pas tellement un « psychologisme », comme le voudrait une critique superficielle, mais un « sociologisme », entendu comme hypostase de la Société organisée dans l'État *au-delà* des conflits sociaux (comme si la société ne pouvait être *en soi* conflictuelle).

Il est douteux que la théorisation de Reich puisse nous sortir de ces difficultés. Car elle se caractérise précisément par la confusion, ou la réduction naturaliste, des dimensions de l'institution qui, historiquement, confèrent sa complexité à l'« objet ». Prenant le nazisme au mot, de peur de manquer une fois de plus les raisons de son efficacité (« Il nous faut résolument prendre l'habitude d'écouter attentivement ce que dit le fasciste », Reich, 1979: 105), il croit que l'autorité répressive est immédiatement « réelle » et « imaginaire », c'est-à-dire qu'elle coïncide avec la *personne* qui l'exerce et la figure. De ce fait il passe de l'idée d'une articulation historiquement nécessaire entre la famille patriarcale et l'État nationaliste à celle d'une homologie, voire d'une identité de

[1] Ne pourrait-on suggérer au contraire que le complexe d'Œdipe n'est pas ce qui *fonde* la structure familiale, mais ce qui *inscrit* irrémédiablement le conflit et la variabilité des positions subjectives au sein de l'institution familiale, interdisant par là-même à celle-ci toute possibilité d'imposer les rôles qu'elle prescrit comme de simples fonctions « normalement » accomplies par les individus (sauf « anormalité », « perversion », etc.) ? En ce sens, ce n'est pas tant d'un « anti-Œdipe » que nous aurions besoin, que d'une antithétique œdipienne.

structures. Il rend ainsi incompréhensibles aussi bien la différence entre un *mouvement fasciste* et un *État totalitaire* que la coexistence contradictoire, dans cet État, d'une *double politique* : de conservation des structures familiales traditionnelles, le « familialisme » réactionnaire, *et* de destruction de ces mêmes structures par l'eugénisme et le contrôle inquisitorial des alliances et des naissances[1]. De même, ayant identifié tendanciellement la structure de l'inconscient avec l'organisation sociale de la sexualité, il rejoint finalement l'utopie d'un psychisme sans inconscient en assignant comme objectif à la politique la levée du refoulement lui-même. Cette utopie est cohérente avec l'idée que ce qu'il faut opposer à la mobilisation des masses par le fascisme est une « masse prolétarienne » libérée (par la démocratie du travail et la révolution sexuelle) du « mysticisme » et de la « peste émotionnelle ». La revendication de la politique débouche ainsi sur son contraire : une nouvelle version de la fin du politique ou de la nostalgie de l'Age d'Or. Toutefois, la tentative « délirante » peut nous inciter à prolonger encore d'un ou deux crans la critique de la conception du lien social ébauchée par la psychanalyse classique.

Le rapport d'identification formalisé par Freud en termes de transfert de l'objet du « Moi » à l'« idéal du Moi » institue bien dans l'imaginaire une figure *surhumaine*, à la fois toute-puissante (donc menaçante ou punissante autant que bienveillante ou gratifiante) et objet d'amour, figure archéo-paternelle surimposée au père individuel. C'est précisément lorsqu'il inclut la dimension sociale dans sa topique que Freud explicite cette référence au « surhumain ». L'analyse des configurations historiques du racisme (ou mieux encore, du racisme-sexisme, s'il est vrai qu'ils sont toujours étroitement associés) nous oblige nous demander si, en fait, *une telle figure peut exister indépendamment de figures sous-humaines*. Autrement dit si, comme le suggère Freud, le corrélat de la « toute puissance du père » est bien « l'égalité des fils ». Il est étrange que Freud (1963: 151) se soit référé au « surhomme de Nietzsche » pour en faire l'autre nom de la figure archaïque du Père, sans même évoquer celle des sous-hommes. Il est encore plus étrange que, décrivant la disposition sexuelle des femmes comme l'enjeu fantasmatique de la rivalité entre le « père » et les « fils », d'où procède l'ambivalence de leur relation, il n'ait pas un instant évoqué *la position des femmes elles-mêmes* dans la structure transindividuelle nouée par l'identification (dont, remarquons-le ici, les « Moi » sont tous implicitement masculins). Mais, en réalité, il n'y a de surhommes que là où il y a également des sous-hommes, eux-

[1] On sait qu'à la limite, dans la politique proposée par Himmler (et mise en œuvre par lui au sein de la S.S., mais tout à fait exclue dans la société national-socialiste), la famille « légitime » n'a plus aucune importance au regard de la « pureté raciale » des filiations « biologiques », ce qui conduit à encourager une prostitution contrôlée par l'État. Cf. Mosse, 1985.

mêmes répartis en plusieurs catégories : d'un côté des étrangers, des esclaves, des colonisés, des ouvriers, constitués en « races » spéciales par l'imaginaire des sociétés industrielles, de l'autre précisément les femmes, également susceptibles — de l'Antiquité à nos jours — d'être perçues comme une « race » opposée à celle des hommes, et à qui il a toujours été particulièrement interdit de faire « masse ». Cette configuration n'est réductible ni à l'opposition Père-Fils, ni à la dialectique du semblable et du dissemblable.

S'il est vrai que l'expérience des mouvements fascistes suggère une sorte de « passage à l'acte » collectif lié à l'angoisse des situations de crise ou de transformation sociale, le contenu même de leur idéologie et de leur politique suggère que la topique au sein de laquelle cette dynamique psychique deviendrait intelligible doit être complétée par une dimension ignorée de Freud. L'oscillation « irrationnelle » du sujet, entre la crainte ou la révolte que lui inspire un pouvoir (d'État) discrétionnaire et le recours à un État encore plus autoritaire et personnalisé, peut-elle se comprendre si nous ne supposons pas que les individus (en fait les hommes) craignent inconsciemment en permanence que le pouvoir qui les maintient collectivement *au-dessus* des différents « sous-hommes », ne soit aussi capable de les précipiter parmi eux par ses décisions arbitraires ? Ou encore — autre configuration possible — ne faut-il pas supposer qu'ils craignent inconsciemment de découvrir ou de s'avouer *le vide* de cette place « surhumaine » de l'autorité (instituée par l'État, occupée par le « chef d'État »), à laquelle est pourtant suspendue par un lien d'amour et de reconnaissance institutionnelle leur condition d'hommes, c'est-à-dire leur élévation collective au-dessus des sous-hommes et notamment des femmes ? Force est de constater que, conformément à une longue tradition, Freud construit sa représentation du social en *isolant* l'une de l'autre la sphère de la famille, dont le rapport des sexes est constitutif, et celle des institutions publiques, où il est refoulé (au bénéfice d'une « identification » purement masculine).

Mais la figure du sous-homme — là encore le racisme est révélateur, y compris dans sa forme nazie — est indissociable de la représentation du corps, individuellement et collectivement vécue dans un rapport à la violence et à l'esthétique en même temps qu'au désir sexuel et à la mort. Insister sur le travail, comme le fait Reich, c'est au moins poser la question du recoupement qui s'institue entre deux séries de fantasmes du « morcellement » et de la « réunification » du corps : ceux qui sont liés à la sexualité, à la présence ou à l'absence du membre symbolique, et ceux qui sont liés au travail manuel, et plus encore au travail mécanisé de l'époque moderne (dans lequel il faut inclure, de plus en plus, le travail intellectuel mécanisé). Le fascisme contemporain se noue au racisme par la projection agressive du type « viril », par l'orga-

nisation spectaculaire d'une sorte de jouissance en commun des corps, non seulement dans le comportement et la mise en scène des mouvements de masses, mais aussi dans l'entreprise de régénération des corps. Ici encore la référence est double : au Mâle et au Travailleur, d'autant plus martelée que les hommes sont incertains de leur rôle sexuel, et les travailleurs physiquement et intellectuellement exploités. Donc, si l'addition freudo-marxiste d'une interprétation sexuelle « primaire » du fantasme et d'une réduction historique des rapports sociaux aux conditions de l'exploitation ne délivre aucune théorie synthétique véritable (sauf, encore une fois, à invoquer des entités comme la Nature et la Vie), la surdétermination de fait est bien le champ dans lequel marxisme et psychanalyse sont confrontés par le nazisme à l'épreuve de réalité. Et cette épreuve leur est, pour une large part, commune. Mais ce champ — me semble-t-il — est purement et simplement celui de l'aliénation politique, dans sa matérialité.

## *RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES*

— BALIBAR É. et WALLERSTEIN, I., 1988 — *Race. Nation, Classe - Les identités ambiguës*, Paris, Ed. La Découverte.
— BALIBAR, É., 1990 — Psychanalyse et nazisme, *Dires*, Univ. Paul Valéry, Montpellier.
— FREUD, S., 1963— *Essais de Psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot.
— MOSSE, G.L., 1985 — *Nationalism and Sexuality, Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, The University of Wisconsin Press, Madison (USA) and London (UK).
— REICH, W., 1979 — *Psychologie de masse du fascisme*, Petite Bibliothèque Payot.
— ROUDINESCO, E., 1973 — *Un discours au réel*, Éditions Mame.

# Ouvriers, syndicalisme, groupe domestique dans la ville de Saõ Paulo

**Robert Cabanes**

*Le matérialisme historique dévoilant les rapports sociaux concrets de sociétés « traditionnelles », « sans histoire », c'était, au tout début des années 60, Claude Meillassoux, quelqu'un venu d'ailleurs, puisqu'il avait eu d'autres expériences de travail, étrangères à la sphère universitaire, et qu'il n'avait rejoint la recherche que sur le tard.*

*Ce qu'il découvrait devait être une vraie découverte, puisqu'elle est rapidement apparue comme une évidence : différence n'est pas synonyme d'altérité. Par quel aveuglement, autre que celui d'un ethnocentrisme de l'exotisme colonial, avait-on pu si longtemps ignorer le fait économique dans ces sociétés ? Et si, alors, l'anthropologie économique a pris un essor inattendu qui a permis de comprendre nombre de sociétés rurales, c'est paradoxalement à une démarche inverse, mais au fond identique, qu'il a fallu procéder pour étudier dans les villes les ouvriers des pays en développement.*

*Car ici, c'est l'a priori ethnocentrique inverse qui s'exerçait. Le regard appartenait à la tradition marxiste occidentale. On recherchait dans tous les faits, par tous les signes, chez ces nouveaux modernes, l'image de leurs frères aînés occidentaux. Ce va-et-vient quelque peu déboussolé entre l'altérité absolue et la ressemblance totale s'effectuait cependant avec l'intime conviction, certes retenue, que le mouvement de l'histoire allait de la première vers la seconde.*

*Il suffisait pourtant — mais était-ce si facile ? — d'accorder au fait économique toute la place mais rien que la place, qui lui revenait, dans les faits comme dans les représentations. Au fond, et comme pour l'analyse des communautés rurales, de replacer le travail et les rapports de travail dans les logiques sociales plus larges qui peuvent les englober, comme aussi de voir dans quelle mesure la spécificité de l'activité structure — et impose, éventuellement — ses propres rapports sociaux.*

L'intérêt de l'étude du milieu industriel au Brésil, et plus particulièrement à Sao Paulo, sa capitale industrielle, est d'abord porté par sa grande réussite d'après la seconde guerre mondiale, exemple (parmi d'autres, en Asie du sud-est en particulier) qui illustre la capacité des nations en développement à passer sans transition d'un stade à un autre du développement. Il est peut-être utile de caractériser ce passage d'un point de vue socio-anthropologique, parce qu'il contient les éléments des évolutions futures. La question que l'on se pose est une question classique de l'anthropologie économique : comment l'acte de produire et les rapports de production qu'il crée s'articulent-ils aux rapports sociaux qui les soutiennent et les englobent, et selon quelles dynamiques s'effectue la reproduction d'ensemble ? Trois sous-questions peuvent être posées pour mener cette discussion : quelle est la spécificité du travail salarié et sa place actuelle dans l'univers des autres formes du travail, et quels sont les rapports sociaux qu'il permet de structurer ? Quelles contradictions révèle l'analyse des syndicalismes, en relation à la structuration du groupe ouvrier et par rapport à la place de l'activité de travail dans cette structuration ? Enfin, quelle est la position du groupe domestique ouvrier dans le schéma de reproduction sociale au niveau national et, en particulier, quelle place y tient le travail salarié parmi les différentes formes de travail qui se réalisent au sein du groupe domestique ? Bien sûr, ces questions sont inter-dépendantes, et leurs relations ne sont pas si faciles à démêler ; au moins peut-on essayer de les exposer.

## Position du travail salarié industriel dans la société brésilienne

Né de l'abolition de l'esclavage (1888) et d'une forte immigration européenne au tout début du XXe siècle pour assurer la culture du café, le travail salarié a connu un brusque essor avec le processus d'industrialisation, entre les deux guerres. La constitution relativement rapide de la classe ouvrière dans la région sud-est du Brésil, en dépit de conjonctures économiques qui peuvent connaître des variations étonnantes, nous semble résider dans le caractère progressif et soutenu de l'industrialisation, ainsi que dans la souplesse de l'adaptation du paternalisme traditionnel, pourtant autoritaire et peu redistributif. Le caractère progressif de la transformation, c'est, pour l'essentiel, le passage d'une forme de domination individuelle « ad hominem », dans une sorte de rapport personnel totalement mythifié[1], à une forme de domination collective sur un ensemble de travailleurs. Cette dernière n'exclut pas totalement la première, mais elle marque massivement l'ensemble

[1] Voir à ce propos ce que dit C. Geffray, 1995, sur l'imaginaire de la dette.

du monde industriel. Le fait que la réprimande d'un chef ne soit plus reçue avec la plus grande docilité, voire avec le plus grand respect, mais qu'au contraire elle puisse donner lieu à la solidarité inter-individuelle ou à la constitution d'une défense de type syndical, signifie qu'existe, au moins en puissance, un collectif ouvrier capable d'autonomie, donc de dialogue, avec la direction et la hiérarchie. Sans doute ce trait n'est-il pas si récent, ni spécifique au Sud-Est ; des études récentes sur des cas anciens, situés en outre au Nord-Est du pays, font une distinction difficile à établir, mais combien essentielle, entre la résistance passive et la passivité (Leite Lopes, 1988), suggérant ainsi, avec le recul du temps, que la littérature sociologique ou anthropologique a pu parfois être trop rapide en affirmant, à partir d'études de cas, que la classe ouvrière d'origine paysanne ne faisait que transporter ses manières d'être et de faire dans l'industrie pendant au moins toute la durée de la génération qui effectuait ce changement (Brandão Lopes, 1964[1]). C'est donc là un premier point à garder à l'esprit : l'industrialisation autorise et favorise la sortie d'un rapport de domination individuel et rend possible l'organisation de rapports collectifs horizontaux (égalitaires ?) entre ouvriers.

Certains voient facilement le travail salarié, dans ses diverses formes, comme un travail « coincé », en quelque sorte, entre le travail précaire (appelé aussi « informel ») et le travail indépendant (appelé, au Brésil, « à son compte »). Le premier repousse et le second attire. S'il est difficile de dire lequel des deux recrute le plus à partir du travail salarié (car les trajectoires se croisent), du moins peut-on raisonnablement penser que ce dernier constitue une cheville centrale, un lieu d'identification sociale suffisamment important pour avoir donné lieu à des mouvements politiques et sociaux d'ampleur et de portée nationale, initiant souvent les mouvements des catégories les plus fragiles ou les plus marginalisées sur le marché du travail, et donnant parfois une certaine forme ou une certaine tonalité à d'autres types de revendications, celles des travailleurs ruraux, celles de mouvements sociaux urbains, voire celles des revendications identitaires locales ou ethniques. L'importance de cette forme de structuration collective dans le milieu industriel, son influence sociétale plus large, ne font pas de doute.

Et, s'il n'existe pas véritablement de perspective viagère du travail salarié, puisque les autres formes de travail sont toutes proches, on peut souligner que ce sont les classes d'âge les plus jeunes qui occupent les postes du travail industriel, ce qui pourrait expliquer aussi son plus grand dynamisme. Lorsque cette perspective viagère existe, comme dans les entreprises nationalisées en particulier, on soulignera qu'elle prend le sens d'une « rente »

[1] Voir également Leite Lopes,1991: 73-96.

au milieu d'un océan d'incertitude, en mettant au second plan le fait de la spécialisation dans un métier, un milieu professionnel. Il faut alors rappeler le fait que la position de « rentier » est toute relative, si l'on observe l'ensemble de la structure sociale brésilienne, et qu'elle n'empêche pas, en tout cas, les initiatives qui, partant de ce milieu, le débordent largement et ont une portée nationale. Rappelons par ailleurs la parenté de ces thèses avec celles de « l'aristocratie ouvrière » en ce qui concerne l'industrie privée. Ces thèses ont été, un moment, à l'ordre du jour de l'idéologie dominante, lorsque les ouvriers qualifiés se sont constitués, dans l'industrie automobile en particulier, en un groupe assez puissant et conscient de sa force pour organiser des grèves et prendre la direction de nombreuses luttes, qui ont précipité la fin du régime militaire. C'étaient, là aussi, des « privilégiés peu conscients de leurs privilèges » qui agissaient. Ces thèses ont été longuement et minutieusement critiquées par J. Humphrey (1982). Faut-il rappeler leur parenté, fonctionnelle du point de vue de l'idéologie dominante, avec celles de la passivité des ouvriers non-qualifiés d'origine rurale ? Ces derniers, disposés à se soumettre, méritent les organisations les plus tayloriennes du travail, et ne peuvent qu'être manipulés par les premiers...

Le seul fait de la suppression, en 1966, de la loi qui garantissait en quelque sorte l'emploi à vie après 10 ans de service dans la même entreprise, paraît signifier qu'il n'est plus nécessaire d'attirer la main d'œuvre en lui faisant miroiter la stabilité, car elle se présente spontanément sur le marché du travail industriel. Du fait que ce dernier est déjà constitué, les nouvelles impulsions à la rotativité signalent que l'on est définitivement sorti d'une ère de rareté de la main d'œuvre et de la nécessaire dépendance personnelle. Parallèlement à la suppression de la prime égale à la totalité des salaires perçus après 10 ans de travail est instauré le Fonds de Garantie pour Temps de Service (FGTS) qui permet, à chaque licenciement, de toucher une prime équivalant à un salaire d'un mois par année de travail. Les ouvriers n'ont pas manqué d'user, en l'explorant systématiquement en période de plein emploi, cette prime à la mobilité, selon leurs stratégies et leurs représentations du marché du travail.

D'une manière générale, plus personne à l'heure actuelle ne soutient les thèses de l'aristocratie ouvrière, comme à l'inverse celles de la permanence de la passivité des ouvriers d'origine rurale (Leite Lopes, 1991:73-95). S'impose à tout le monde le constat d'une certaine unité façonnée par le travail. Il existe une classe ouvrière comme ailleurs, puisque les façons de produire sont à peu près identiques, mais aussi différente puisque son insertion sociale et politique dans la nation est particulière. Avant de traiter de ce point, risquons une interprétation sur ce « comme ailleurs ». Si le travail, selon Dejours (1993: 220), « n'est pas réductible aux

rapports sociaux qui l'encadrent, ni au salariat, ni aux rapports de pouvoir », peut-on dire qu'il est identique en tous lieux, comme une caractéristique anthropologique universelle ? Ou bien prend-il sens par la forme de civilisation ou de culture où il s'insère ? Si ce genre de détermination n'est pas niable, on le verra plus loin, il paraît indispensable de s'interroger sur les fondements théoriques de l'unité du travail. Ils paraissent davantage relever de la psychologie ou de la psychanalyse ; parfois aussi la littérature et la critique littéraire peuvent permettre d'approcher sa substance (Schwarz, 1983) ; et les sociologues également se posent, en dernière instance, la question des énigmes du travail[1]. Qu'il suffise de savoir que les attitudes ouvrières au Brésil paraissent parfaitement s'encadrer dans le cadre d'analyse de la psycho-dynamique du travail, à savoir que le travail et sa souffrance, ou plutôt, que la souffrance éprouvée au travail est valorisée comme création ou promesse de création sociale, en même temps que prise de soi, contrôle sur soi. Cette position du travail salarié de l'industrie n'est pas si évidente dans le contexte général du pays, où une grande partie du travail rémunéré (on n'ose pas dire « salarié ») s'effectue dans le cadre de relations de domination paternalistes très fortes. On pourrait cependant y ajouter une variante nationale : le travail, le travail industriel tout au moins, à la différence du travail agricole, nous paraît moins être un processus de conquête sur la nature, que l'expression d'une vitalité qui s'exerce parallèlement à celle de la nature, à son image et sur le même plan symbolique. La rapidité de l'industrialisation, l'improvisation qui y a souvent présidé, l'espèce de jubilation qui a accompagné son expansion continue jusqu'au début des années 1980, nous semblent en être des signes toujours vivants actuellement, bien qu'en voie de disparition sans doute, avec la perpétuation des années de chômage.

C'est à partir de ce processus de base que les collectifs ouvriers s'engagent dans des stratégies de reconnaissance matérielle ou/et symbolique et, en cas de difficulté ou d'échec, dans des stratégies défensives contre la souffrance ; et c'est toujours la recherche de ces « rationalités subjectives » qui doit être l'objet premier de la compréhension des situations de travail. Le contexte du travail salarié industriel, où l'action collective des travailleurs parvient le mieux à s'exprimer, a permis d'observer ces types de processus avec facilité, tant dans la période militaire, où se mettaient en œuvre les stratégies défensives, que dans la fin de cette période et la période civile qui a suivi, où se sont développées les stratégies offensives. Mais ils sont repérables également, quoique moins facilement, dans tout autre sorte de travail moins massivement collectif. Ce qui en outre intervient, avec le développement de

[1] Cf. *Sociologie du travail*, 1994.

l'industrie, c'est une intervention, ou un encadrement, de la société sous forme d'État, de partis politiques, de syndicats imposés, qui se révèle très prégnante.

**L'intervention de l'État dans la formation de la classe ouvrière.**

La législation du travail et la législation syndicale sont issues, au début des années 30, d'un régime autoritaire et modernisateur qui se succédera à lui-même sous des formes plus dictatoriales en 1937, et qui donnera au pays le caractère définitif de sa législation syndicale, législation qui sera conservée par les régimes politiques qui suivront, même les plus « populistes de gauche », jusque, dans ses principes essentiels, par la Constitution de 1988. Ainsi constituée par l'État au niveau de sa propre image, de sa représentation pour l'extérieur et de son efficace politique, la classe ouvrière brésilienne a toujours quelque difficulté à sortir de ces figures imposées.

Parmi elles, comptons en particulier l'exclusivité de la représentation syndicale, qui est accordée à un seul syndicat — lequel doit être reconnu par l'État ; et l'impôt syndical retenu à la source du salaire, et qui permet d'entretenir le syndicalisme, mais aussi le Ministère du Travail, chargé d'administrer la Justice du Travail ! En somme, le syndicalisme est « investi » (Leite Lopes, 1991) par l'État, et sous son contrôle, d'une « charge » : la défense des travailleurs. Les quelques aménagements portés par la Constitution de 1989 (suppression de l'intervention de l'État dans l'organisation syndicale « interne », reconnaissance des formes d'organisation centralisées, élargissement du droit de grève) ne changent pas fondamentalement le système de représentation, mais introduisent des modifications potentiellement transformatrices, de par le simple fait que les garanties d'un fonctionnement plus démocratique sont plus fortes.

L'État fait accéder la classe ouvrière à une citoyenneté octroyée et sous tutelle du fait qu'il contrôle ses organisations. En même temps qu'il brise les organisations syndicales à vocation nationale (anarchistes et communistes), il recompose un système de représentation sur la base des métiers industriels au sens large (métallurgie, chimie, boulangerie..) qui sera en permanence tiraillé entre une vocation centripète (la démultiplication à l'infini des métiers dans le style corporatiste initié par l'État) et une vocation centrifuge, puisque le pouvoir a besoin d'un système suffisamment centralisé pour être contrôlable (que ce soit dans le sens d'une mise au pas, pour les gouvernements autoritaires, ou d'une recherche d'appui, dans le cas de gouvernements populistes).

Finalement, ce qui sera décisif dans la naissance d'un autre système de représentation syndical, ce seront les excès du régime militaire, qui se sont traduits par une caporalisation complète du

mouvement syndical. A l'organisation spontanée qui se met en place sur les lieux de travail dès la prise du pouvoir par les militaires en 1964, et qui est fortement réprimée en 1968-69, se substituent peu à peu des organisations clandestines de tendances idéologiques diverses qui, toutes, ont besoin d'une reconnaissance sociale forte sur les lieux mêmes de la production pour pouvoir survivre dans la quasi clandestinité et se développer dans un milieu global hostile. Certes, la plupart seront découvertes et réprimées, mais l'auto-affirmation de la légitimité ouvrière dans ces circonstances difficiles aura permis de remettre en question la hiérarchie unilatérale de l'usine : les collectifs de travail auront aussi leurs propres « laboratoires secrets de production ». Par la suite, avec une certaine libéralisation du régime militaire à la suite des élections de 1974, le travail syndical authentique ou autonome, qui s'opposera aux « représentants » syndicaux nommés par le pouvoir militaire, deviendra possible, sans être clandestin ; mais il sera très exposé aux risques de licenciement, dans la mesure où toute action sur le lieu de travail peut être repérée et dénoncée par les représentants syndicaux officiels.

Car l'action, même modeste, sur les lieux de travail, devient symboliquement « révolutionnaire » puisqu'elle s'oppose au syndicalisme contrôlé par l'État, totalement inactif sur les lieux de travail. Ainsi « l'authenticité » du nouveau syndicalisme se constituera-t-elle sur les lieux de travail et s'affichera-t-elle peu à peu *dans* les usines, et non plus à leurs portes. Les discours et les piquets de grève devant les grilles des usines, les défilés et les manifestations urbaines de masse font partie de la tradition du syndicalisme corporatiste. Le syndicalisme « authentique » trouvera ses symboles les plus éclatants dans la « prise » (l'occupation) des usines, le contrôle absolu et méticuleux des différents procès de production, les meetings dans l'enceinte des usines, les grèves « bras croisés » devant les machines — revanche, dans l'acte de produire, sur le refus de citoyenneté que suppose l'organisation du travail dans l'entreprise. Ce mouvement a donné lieu à celui des *commissions de fabrique*, initié et réprimé en 1968, puis repris à partir de 1981, dont l'objectif est d'instaurer un dialogue paritaire entre les travailleurs et la direction pour tous les problèmes concernant la gestion du travail dans l'usine. Antenne du syndicat lorsque ce dernier se trouve hégémonique par rapport au syndicat officiel, ou au contraire îlot de résistance, qui peut être légalement reconnu dans une entreprise, même lorsque le syndicat officiel est dominant. Cette brèche dans le monolithisme jusqu'ici en vigueur de la représentation sera ainsi créditée d'une image d'authenticité ou d'autonomie. Ce type d'action met au premier plan les rapports concrets de production, et opère une restructuration des rapports sociaux du milieu industriel ; il remet en cause plusieurs décennies de représentation et d'action syndicales sous la houlette

de l'État, qui allaient facilement de pair avec un certain mépris du travail manuel, assimilé à une sorte d'esclavage déguisé.

Certes, ce syndicalisme-là, qui a fait, en très peu de temps, d'énormes avancées sur l'ensemble du Brésil, n'est pas hégémonique. Il s'affronte toujours au syndicalisme corporatiste et clientéliste traditionnel — qui a de beaux jours devant lui, dans la mesure où les patrons, appuyant l'État ou prenant son relais, ont intérêt à ce qu'il existe et ne se gênent pas pour l'appuyer. Mais en même temps, cet appui devient gênant pour ce syndicalisme, dans la mesure où le patronat ne peut afficher une position d'arbitre comme l'État. Par contre, le développement des cercles de qualité, du travail participatif et autres formes plus consultatives d'organisation du travail sont venues récemment s'interposer et proposent, sous le contrôle total de l'entreprise, la rationalisation, la productivité, l'engagement personnel, moyennant des rétributions individuelles ou collectives peu significatives et, surtout, des pertes en matière d'emploi.

Seul le syndicalisme dit « authentique » — mais le qualificatif d'*autonome* lui convient mieux, c'est ainsi que nous l'appellerons dorénavant — est capable de propositions alternatives à ce niveau-là, puisqu'il a déjà l'expérience du travail concret, voire de la gestion des lieux de production à travers certaines grèves. C'est dire, en définitive, que la réhabilitation contemporaine de l'activité productive, qui s'origine aux deux pôles opposés du milieu industriel, place l'activité de production et les rapports de production sur un nouveau plan de réalité. Le pouvoir politique traditionnel s'emploie donc à combattre l'émergence et le développement de ces formes d'organisation syndicales, au sein de l'entreprise d'abord, comme partout dans le monde entier ; mais aussi à un niveau politique plus ample : l'espèce d'alliance sacrée qui s'est constituée dans la classe politique, lors des élections présidentielles de 1994, contre le Parti des Travailleurs et le syndicalisme autonome en est un bon exemple. Certes, ces derniers ne sont pas exempts de ces traits clientélistes qui marquent profondément la culture politique du pays. Mais ce qui n'existe chez lui qu'à l'état de traces plus ou moins inavouables est érigé, dans l'autre syndicalisme, au statut de principe. L'activité concrète du travail est ainsi totalement subordonnée au système des rapports sociaux qui l'englobent.

**Le groupe domestique,**
**forme antique de production, forme moderne de reproduction**

Le dernier plan, ou la dernière sphère, dans laquelle s'imbrique le travail salarié est celui du groupe domestique. Pour comprendre la position de la famille et du groupe domestique dans la société globale en général, et plus particulièrement dans les

classes populaires, on ne peut se passer d'une réflexion sur la pauvreté, à la fois parce que la pauvreté est en programme d'éradication perpétuelle de la part de l'État, et que l'échec de l'éradication retombe sur les familles qui sont chargées par ce même État de constituer les cellules fondatrices de la nation. En même temps que l'État naturalise de fait une pauvreté qu'il prétend combattre, il assigne à la famille le rôle de sortie de la pauvreté ; en même temps qu'il se délivre de ses propres devoirs moraux, il prescrit à la famille le rôle de gardienne des valeurs (chanson connue).

Qui sont les familles ? Une enquête réalisée en 1981 à Sao Paulo (Kovarick, 1985) indique que 42,8 % des ménages gagnent moins de la moitié du salaire dit « minimum »[1], 27,3 %, entre la moitié de ce salaire minimum et son montant réel, et que 29,9 % gagnent plus que ce salaire minimum. Ce qui reviendrait à dire que seuls gagnent le salaire minimum les ouvriers qualifiés et une fraction des ménages des ouvriers non-qualifiés où plusieurs personnes travaillent. Or on sait que, jusqu'à 35 ans (âge du chef de famille), 70,4 % des ménages ont un seul salaire ; entre 35 et 49 ans, 37,8 % ; à 50 ans et plus 27,4 % (entre 35 et 49 ans, 45,8 % des femmes travaillent à l'extérieur). Au total, 53 % des groupes domestiques n'ont qu'un salaire à leur disposition. Le groupe domestique apparaît comme une unité de production étroitement liée au cycle de vie de ses membres. Difficultés des installations des groupes domestiques : le salaire unique est la conséquence du cycle productif de la femme. A la force de l'âge (35-45 ans) correspond la présence dans le foyer des enfants en âge de travailler qui n'ont pas encore fondé leur propre groupe domestique. A plus de 50 ans, c'est le phénomène de la cohabitation des groupes domestiques : retard au mariage de certains enfants ou, carrément, sacrifice de l'un d'eux, le dernier ou le plus souvent la dernière, qui cohabitera avec les parents âgés. Mais ce qui se faisait à la dernière génération encore en milieu rural ne se pratique plus guère actuellement en milieu urbain. Si les parents vieillissent seuls, avec des retraites insuffisantes calculées sur la moyenne des vingt dernières années d'activité et avec des récupérations seulement partielles de l'inflation, la menace de la pauvreté réapparaît très nettement. Ces données permettent de voir que le milieu ouvrier est loin d'être sorti de la pauvreté. La plupart des salaires dans l'industrie sont de 2 à 3 salaires minimum (officiels). Mais cette situation est en général bien meilleure que celle de la plupart des ménages vivant de l'économie informelle.

La taille moyenne des groupes domestiques est de 4,3 personnes, dont 3,4 font partie de la population active (comptée ici

[1] Ce salaire minimum, calculé par le DIEESE, correspondait à l'époque de l'enquête à 4,7 salaires minima officiels. Le salaire minimum officiel varie de 300 à 400 FF.

à partir de l'âge de 10 ans), et 1,7 personne par ménage travaille hors du groupe domestique. Cette taille réduite suggère la prégnance du modèle de la famille nucléaire. Le nombre moyen des enfants par couple était de 7 à 8 à la génération antérieure ; il est de 2 à 3 à la génération actuelle. Des enquêtes qualitatives permettent d'observer l'autonomie de la famille nucléaire en matière de décisions économiques et de stratégies professionnelles, que ce soit pour l'homme ou pour la femme. C'est la même situation dans le milieu ouvrier qui est en majorité composé de migrants venant des diverses régions du pays, et principalement du Nord-Est. D'origine rurale essentiellement, ils ont migré parfois seuls, parfois en petit groupe d'amis ou de parents, parfois par fratries entières, soit en une seule fois, soit en plusieurs fois ; ils peuvent faire venir les parents par la suite. Et si, en certains cas, le moment initial du logement collectif est propice aux relations d'entraide intenses, il y a une vraie rupture dès qu'un couple se forme, car il cherche à s'installer dans sa propre maison.

Il y a là un acte symbolique véritable de création et de reproduction de la société, parallèle à l'acte de reproduction biologique, qui engage la responsabilité de leurs deux auteurs, celle de la femme bien sûr, qui s'occupera nécessairement des enfants en bas âge, mais aussi celle de l'homme, au point que ceux qui ne sont pas capables d'assurer la subsistance familiale préfèrent s'éclipser et disparaître dans la nature (Agier, 1989) plutôt que d'affronter la honte de leur impuissance sociale. Le groupe domestique est une véritable instance sociale de décision. Qu'il soit isolé des lignées respectives de l'homme ou de la femme, ou au contraire relié à l'une ou (et) l'autre, il est l'opérateur, et non l'objet, de la constitution de structures familiales à géométrie variable. En contrepartie, il n'y a pas de devoir d'assistance entre groupes domestiques d'une grande famille élargie. La formule d'entraide quasiment unique est celle de la cohabitation de trois générations sous un même toit ou dans une même cour. L'impossibilité de trouver une autre unité sociale de substitution, soit par le haut (famille élargie), soit par le bas (car les risques de marginalisation sont très forts), fonde l'inéluctabilité de la position sociale du groupe domestique. C'est le groupe domestique qui ouvre l'accès à l'existence sociale ; son impossibilité matérielle est durement ressentie. Et il y a tout lieu de penser que les difficultés supplémentaires qui accompagnent les situations de migration contribuent d'autant à le renforcer.

Par ailleurs, la position de la famille en général, dans laquelle le groupe domestique est inclus, est à la fois centrale, en ce qu'elle est désignée par l'idéologie dominante comme le lieu de reproduction morale de la personne et des valeurs fondamentales de la nation, et précaire, parce que sa reproduction physique est très aléatoire, au moins en certains milieux. Cette assignation par

l'idéologie dominante se fait d'ailleurs d'autant plus insistante, voire menaçante, que le groupe domestique apparaît fragile, dans la transition par exemple entre la grande famille rurale et la famille nucléaire urbaine, ou lorsque les risques de la vie urbaine peuvent entraîner des chutes sociales irrécupérables. Le chômage prolongé du chef de famille, le travail de la femme qui peut compromettre une bonne gestion domestique et, surtout, le contrôle des enfants, ou bien un travail trop précoce de ces derniers dans la rue, peuvent les conduire à la délinquance et au crime, ou bien à en être les victimes. Ces risques bien réels sont finalement incorporés par les familles comme leur seconde nature ; on peut rendre compte ainsi de la plupart des processus d'acceptation de l'idéologie dominante par les dominés.

Cette précarité ou cette incertitude[1] est vécue de manière dramatique ou fataliste ; elle fait partie du paysage social familier. Par un effet en retour, la stigmatisation de la criminalité se reporte sur la pauvreté. Ces deux opérations de naturalisation et de criminalisation de la pauvreté opérées par l'idéologie dominante paraissent très souvent intériorisées par les couches populaires. Tous les efforts réels et symboliques peuvent être faits pour s'en distancier.

Dans le milieu ouvrier, cette fragilité paraît moins élevée que dans le milieu sous-prolétarisé, soumis, pour les raisons économiques citées ci-dessus, à une plus forte instabilité matrimoniale. Elle paraît aussi moins forte que dans les milieux de la « classe moyenne », où une problématique de l'égalité des sexes remet plus souvent en question les couples traditionnels. Le groupe domestique, dans le milieu ouvrier, semble bien être un lieu d'élaboration de la stabilité. A la fois parce que les conditions sociales permissives de la migration et les conditions économiques relativement stables l'y autorisent, et parce qu'il se trouve sommé d'hériter de la position idéologique centrale auparavant assignée à la famille élargie par l'idéologie dominante. Il devient ainsi une sorte de lieu de privatisation de la vie sociale : dans le même mouvement, il s'érige en institution compensatrice d'une privation, partielle ou totale, de droits sociaux, et élabore en son sein des modes de construction d'identité de ses personnages. C'est donc une catégorie d'analyse inévitable, que ce soit « en positif » dans la classe ouvrière — comme lieu d'élaboration des stratégies de sortie de la pauvreté et de mobilité sociale —, ou « en négatif » dans les couches plus défavorisées — comme horizon permettant de penser cette élaboration afin d'accéder à un stade minimum d'existence sociale et de citoyenneté.

---

[1] Vera Telles (1992) emploie le mot de *liminaridade* pour désigner la position des groupes domestiques qui sont perpétuellement au bord de la frontière, celle de la précarité, sans pouvoir la traverser pour atteindre la région de la citoyenneté et de la stabilité.

A l'objection qui se baserait sur une certaine instabilité des couples — instabilité ne paraissant d'ailleurs pas tellement élevée dans ce milieu, on l'a déjà dit — pour contester la centralité de la place du groupe domestique dans la structure sociale, on peut répondre que le processus permanent est celui de la perpétuelle recomposition, à son image, de groupes de type familial. L'hétérogénéité de la composition des groupes domestiques (la moitié seulement de ces groupes sont composés de « vrais » ménages : homme, femme et enfants non mariés de même père et de même mère) est la conséquence d'aménagements imposés par les circonstances ; mais ces arrangements visent justement à maintenir et préserver la même position sociale et les mêmes possibilités de stratégies que celles issues des groupes « normaux ». Une réponse identique peut être faite pour les groupes domestiques « tronqués » où manque soit la femme (6 %), soit l'homme (13,5 %) ; c'est seulement la définition des rôles et des identités qui se remodifient en leur sein (Alvim, 1996).

C'est ainsi que le rapport au syndicalisme et le sentiment d'appartenance aux classes populaires ne peuvent se penser qu'à travers la médiation du groupe domestique. Réciproquement, l'action du syndicalisme contribue à renforcer les politiques publiques sociales et à alléger la famille et le groupe domestique des fonctions qui leur étaient auparavant assignées. Sur un autre plan, le syndicalisme peut avoir une fonction de liaison des groupes domestiques et de développement des solidarités localisées dans les quartiers, comme cela eut lieu lors des mouvements sociaux de la fin des années 1970. Ces fonctions complémentaires de l'action des groupes domestiques et du syndicalisme peuvent trouver une expression mêlée de satisfaction et de défi lorsque des chefs de ménages, hommes ou femmes, affirment que leur situation est « sous contrôle » : défi, parce qu'ont été surmontées les difficultés dûes aux carences des politiques sociales de l'État ; et satisfaction, parce que s'est manifestée une maîtrise personnelle. Le groupe domestique se retrouve donc assigné à la fonction d'opérateur de l'articulation entre le domaine public et le domaine privé. C'est pour le renforcer que le syndicalisme tente de renverser la balance, et de réduire ses attributions privées pour accroître les responsabilités publiques de l'État, à l'inverse de ce que préconise l'idéologie dominante. Ainsi, les luttes ouvrières débordent-elles largement les seuls intérêts corporatifs du travail : elles touchent à la structure sociale dans son ensemble, au rapport entre l'État et la société civile. Phénomène commun à toutes les nations, mais qui peut prendre une tonalité ou des dimensions très différentes en chacune d'elles.

Au Brésil, plus particulièrement, la classe ouvrière se retrouve de fait, sans le vouloir et sans le chercher, potentiellement porteuse des revendications de protection sociale de l'ensemble de la popu-

lation, plus particulièrement celle qui n'est pas protégée parce qu'elle n'est pas déclarée. Toute la stratégie de l'État est de maintenir la coupure entre ces deux catégories de population et de travail, et de maintenir les uns pratiquement « hors société », en les laissant prisonniers d'une exploitation paternaliste entretenue et renouvelée par cet « imaginaire de la dette » (Geffray, 1995). A cette population hors-société est niée l'existence en tant que groupe domestique stable et reproductible : il n'est de père que le patron. C'est pour cela que la « revendication » du groupe domestique a une dimension sociétale ; et ici, toutes les cultures ouvrières, y compris les plus clientélistes au niveau politique comme les plus paternalistes au niveau industriel, paraissent avoir largement évacué cet imaginaire de la dette. Certes, l'entreprise peut rester « l'entreprise-mère », mais chacune l'est autant que l'autre et le passage de l'une à l'autre est totalement naturel ; aucun rapport de dépendance viagère ne s'inscrit dans le mot.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES


— AGIER, M., 1989 — Le sexe de la pauvreté, *Cahiers du Brésil contemporain*, EHESS, n°8, déc.: 81-112
— ALVIM, R., 1996 — Les débats sur l'enfance pauvre au Brésil: entre la marginalisation et le travail précoce, *in* SCHLEMMER, B., ed., *L'enfant exploite, oppression, mise au travail et prolétarisation*, Karthala-Orstom, 522 p.: 163-180.
— BRANDAO LOPES, J.R., 1964 — *Sociedade industrial no Brasil*, Difusao Européia do Livro, Universidade de Sao Paulo.
— DEJOURS, C., 1993 — *Travail, usure mentale. De la psychopathologie à la psychodynamique du travail*, Bayard Editions.
— GERRFRAY, C., 1995 — *Chroniques de la servitude en amazonie bresilienne*, Karthala.
— HUMPHREY, J., 1982 — *Fazendo o milagre, Controle capitalista e luta operaria na industria automobilistica brasileira*, Ed. Vozes-Cebrap, Sao Paulo.
— KOVARICK, L., MONTALI, L., TELLES, V., 1985 — *Modos e condiçoes de vida: uma analise das desigualdades sociais na Regiao Metropolitana de Sao Paulo*, CEDEC.
— LEITE LOPES, J.S., 1988 — *A tecelagem dos conflitos de classe na "Cidade das chaminés"*, Ed Marco Zero.
— LEITE LOPES, J.S., 1991 — Lectures savantes d'un syndicalisme paradoxal, *Geneses*, 3.
— SCHWARZ, R., ed., 1983 — *Os pobres na literatura brasileira*, Ed Brasiliense.
— *Sociologie du travail*, 1994 — vol XXXVI, Hors série « Les énigmes du travail ».
— TELLES, V., 1992 — « A cidadania inexistente : Incivilidade e pobreza ? », thèse de Doctorat, Université de Sao Paulo, 335 p.

# Sciences historiques, sciences systématiques et analyse de relations sociales

**Pierre Tripier**

Supposons qu'après enquête, observation, dépouillement d'archives, nous cherchions à généraliser et à interpréter nos données. Supposons que nous nous refusions à utiliser des universaux comme « l'homme », « l'acteur », « la société », « la totalité », dont un nombre grandissant de recherches empiriques montre qu'ils sont, au mieux, des conventions utiles à la compréhension[1], au pire des obstacles à l'élucidation des phénomènes étudiés[2]. Supposons encore que nous cherchions un modèle scientifique qui nous permette d'être relativement assurés du bien fondé de nos généralisations : alors, de l'histoire des sciences surgirait un étrange ballet mettant aux prises, loin du modèle de la physique auquel ont constamment recours les partisans des universaux, deux modèles scientifiques très proches et cependant éloignés dans leurs méthodes et leurs résultats, les sciences médicales et naturelles et les sciences historiques[3], dont les rencontres sporadiques donnèrent lieu à d'intéressantes fécondations mais aussi à de fougueuses polémiques rétrospectives.

Une légende pieuse et quelques lettres passablement sybillines, échangées entre Marx et ses amis à propos de Darwin, illustrent la rencontre des deux traditions scientifiques (Cf. Thuillier, 1980) dont l'inter-fécondation remonterait à la Grèce classique, dans une commune opposition au pythagorisme. Elles indiquent — tout comme des propos tenus sur d'autres recherches de naturalistes — une préoccupation des pères fondateurs du marxisme à traiter de l'histoire naturelle sur le même mode que l'histoire économique ou politique, préoccupation évidente de l'ouvrage inachevé d'Engels, *Dialectique de la nature.*

---

[1]Cf. P. Berger et T. Luckmann(1966) quand ils parlent, à propos de la société, d'une machinerie conceptuelle.

[2]Comme le démontre l'itinéraire intellectuel, très parallèle, de deux ingénieurs libéraux, Pareto et Spencer, découvrant avec amertume que le marché parfait, donc l'individu (autonome, rationnel, etc.), n'existent pas.

[3]Sur le caractère à la fois avéré et ancien de ces traditions scientifiques distinctes des mathématiques et de la physique, cf., entre autres, A. Rey, 1932, et E. Terray, 1990.

L'objet de cet article est de rouvrir le dossier dans lequel on rappellera les présupposés de ces deux courants scientifiques, ainsi que le contenu de la polémique implicite entre Marx et Darwin. On tentera ensuite d'examiner la capacité explicative, en sociologie, des théories dérivant de l'œuvre de ces deux penseurs, en prenant quelques cas d'auteurs contemporains.

**Sciences naturelles et Sciences historiques : la convergence ?**

A première vue, rien n'incitait les sciences naturelles et les sciences historiques à converger ; les premières ont à traiter du nombre (d'observations) et de la variation (des affections, des espèces, des conditions de culture), mais sur un mode stable, même s'il est transitoire ; les secondes ont affaire à une situation où le hasard, la fortune, la détermination individuelle semblent jouer un rôle déterminant.

En effet, dans notre tradition de pensée, c'est à Thucydide que l'on remonte pour désigner le moment fondateur de la science historique, celui où les relations entre les hommes, et non plus les rapports des dieux à ceux-ci, créent une situation collective (Cf. Romilly, 1956, et Terray, 1990). Cette histoire a pour objectif de tirer les leçons du passé pour permettre au politique de décider en connaissance, de mettre de l'ordre dans le flot tumultueux des événements. Certes, c'est une « histoire immédiate », comme on dirait aujourd'hui, dans laquelle les événements relatés sont encore frais dans la mémoire des lecteurs, mais tout le monde sait que c'est l'histoire la plus difficile à écrire, le flot le plus délicat à réguler mentalement.

Or le récit de la guerre du Péloponnèse présente un certain nombre de traits remarquables. D'abord, il suit scrupuleusement une chronologie, marquant les saisons de chaque année, séparant l'hiver de l'été, si différents pour des ennemis dont l'un, Sparte, est une puissance continentale, alors que l'autre, Athènes, tire ses ressources de la domination maritime. Ensuite, il met en scène des peuples (les Athéniens, les Syracusiens, les Spartiates...), avec leur état d'esprit très contrasté, mais aussi leur système politique, les formes permettant d'obtenir une légitimité, qui les rend si différents, sans jamais réduire une de ces dimensions pour expliquer l'autre. En troisième lieu, Thucydide met en scène des individus marquants, ceux qui entraînent l'adhésion des autres, ceux qui les conduisent vers une situation donnée, avec leurs caractéristiques psychologiques, finement analysées. Quatrième caractère de *l'Histoire des guerres du Péloponèse,* des régularités apparaissent dans les affrontements armés, qui peuvent être dites et pensées, et une réflexion en est tirée, qui préfigure les enseignements de Machiavel dans *l'Art de la Guerre* ou les *Réflexions sur la première décade de Tite Live* (rôle de l'action d'autrui, qui bouleverse les

meilleurs plans, même si le nombre, l'intelligence du stratège, le moral des troupes sont des éléments déterminants). Cinquième trait, mais pas des moindres pour notre propos, l'intervention du hasard : « *Il faut faire la part du hasard ; comme le dit le roi de Sparte Archidamos, " Les coups de la fortune qui se présentent échappent au calcul de la raison ". Certes, le hasard n'est bien souvent que le nom dont nous couvrons notre ignorance, et on ne s'étonnera pas qu'il appartienne à Périclès de le faire observer. Mais il y a des hasards objectifs et la Guerre du Péloponèse nous en fournit de nombreuses preuves. La pluie sauve les Platéens de l'incendie allumé par les assiégeants (...). Une éclipse de lune retient les Athéniens d'évacuer leurs lignes devant Syracuse : ils perdent sans doute ainsi leur dernière chance d'échapper au désastre (...). L'effet du hasard, c'est de bouleverser les situations les plus acquises et les normes les mieux établies : lors du combat de Pylos, " le sort avait à ce point renversé l'ordre des choses qu'on voyait les Athéniens sur terre et sur une terre laconienne pour mieux écarter une flotte de Lacédémone "(...)* » (Terray, 1990: 171-172).

Enfin, l'histoire est bien marquée par des *dynamiques irréversibles* : les cités grecques étaient bien séparées, autonomes et indépendantes jusqu'à ce que la guerre de Troie les conduise à constituer une flotte et à s'ouvrir au commerce maritime ; les relations entre les principales cités étaient stables jusqu'à ce que les premières invasions perses les amènent à se liguer, et c'est l'influence d'Athènes dans la ligue de Délos, dont Sparte va prendre ombrage, qui rendra la guerre inévitable ; ainsi *l'événement alimente-t-il un vecteur temporel irréversible et la chronologie se mue-t-elle en relation causale*, même si l'on accorde aux rapports de puissance, au hasard ou à la psychologie des hommes une part non négligeable de l'ordre que prend le flot tumultueux des faits.

Les sciences naturelles et médicales, d'aussi loin qu'on les examine, c'est-à-dire dans une période à peine antérieure à la guerre du Péloponèse, sont confrontées aux problèmes différents du fait, du nombre et de la variation. En effet, bien qu'on ait des connaissances physiologiques semblables à celles que nous possédons, l'absence de toute démarche expérimentale conduit le médecin à utiliser dans son diagnostic toutes les manifestations apparentes, externes, du malade :

« *Dans les maladies, on apprend à tirer les signes diagnostiques des considérations suivantes : de la nature humaine en général, et de la complexion de chacun en particulier ; de la maladie ; du malade ; des prescriptions médicales ; de celui qui prescrit, car cela même peut suggérer des craintes ou des espérances, de la constitution générale de l'atmosphère, et des particularités du ciel et de chaque pays ; des habitudes ; du régime*

*alimentaire ; du genre de vie ; de l'âge, des discours et des différences qu'ils offrent ; du silence ; des pensées qui occupent le malade ; du sommeil ; de l'insomnie ; des songes, suivant le caractère qu'ils présentent et le moment où ils surviennent ; des mouvements des mains ; des démangeaisons ; des larmes ; de la nature des redoublements ; des selles ; de l'urine ; de l'expectoration ; des vomissements ; des échanges qui se font entre maladies, et des dépôts qui se tournent vers la perte du malade ou une solution favorable ; des sueurs ; des refroidissements ; des frissons ; de la toux ; des éternuements ; des hoquets ; de la respiration ; des éructations ; des vents, bruyants ou non ; des hémorragies ; des hémorroïdes. Il faut savoir étudier ces signes, et reconnaître tout ce qu'ils comportent* » (*Collection Hippocratique*[1]).

Pour Hippocrate, ou plutôt pour les auteurs de l'école de médecine de Cos, dont les œuvres sont réunies dans la « Collection hippocratique », le fait est approché par la médecine grâce à une observation minutieuse, la perception de similitudes et des différences, transmises par la tradition mais contrôlées par la pratique médicale même. Mais ces faits sont si nombreux, les éléments en relation si abondants, qu'il est nécessaire de les ranger, de les classer, et ceci de façon rationnelle, sans vide ni recouvrement. Ce rangement, ce classement se fait de deux façons, d'abord en créant des séries, des listes exhaustives et ordonnées, puis en les résumant dans des tableaux. Les maladies sont assimilées à des crises, et cet état critique ne peut être surmonté sans comprendre les relations entre « les airs, les lieux, les temps » (titre d'un ouvrage de la collection), ce que le malade a ingéré, les symptômes par lui présentés.

Ainsi vint la tradition, en médecine, de recueillir de multiples variations, de brasser des masses d'informations, en en négligeant peu ; d'établir des listes, d'éviter le réductionnisme provenant d'hypothèses trop fortes, bref, d'un travail patient, mené par des générations entières, transmis par l'enseignement, afin que cette connaissance se maintienne et s'enrichisse :

*« Tous ceux qui, de vive voix ou par écrit, ont essayé de traiter de la médecine, supposant pour eux-mêmes, comme base de raisonnement, une hypothèse (...) simplifiant grossièrement le principe causal des maladies et de la mort chez les hommes, pour toutes le même, posant une chose ou deux, se trompent, cela est évident (...). J'ai conclu qu'elle (la médecine) n'a aucun besoin d'une supposition vide, comme les choses obscures ou douteuses, pour lesquelles, si on veut en discourir, il faut nécessairement se servir d'hypothèses : par exemple, dans les dissertations sur les météores ou les choses souterraines, quand même celui qui parle prétendrait savoir ce que sont ces objets, ni lui, ni ceux qui écoutent, n'ont*

[1] Cité par B. Vitrac, 1989: 79

*aucune évidence de la vérité ou de la fausseté (de ce qui est dit), car il n'existe rien à quoi il faudrait se reporter pour un savoir sûr. »* (*Collection hypocratique*[1])

Avant la naissance de la médecine expérimentale, on peut dire que cette tradition se maintient, puisque celui que Claude Bernard reconnaît comme son maître à penser, Auguste Comte, tient les mêmes propos qu'Hippocrate :

*« Chaque propriété quelconque d'un corps organisé (...) est assujettie dans sa quantité à d'immenses variations numériques tout à fait irrégulières, qui se succèdent aux intervalles les plus rapprochés sous l'influence d'une foule de circonstances, tant extérieures qu'intérieures, variables elles-mêmes ; en sorte que toute idée (...) de lois mathématiques que nous puissions espérer obtenir implique réellement contradiction avec la nature spéciale de cette classe de phénomènes. Ainsi, quand on veut évaluer avec précision, même uniquement les qualités les plus simples d'un être vivant, (...) il ne faut pas seulement (...) faire pour chacun de ces résultats autant d'observations qu'il y a d'espèces, de races et de variétés dans chaque espèce ; on doit encore mesurer le changement très considérable qu'éprouve cette quantité en passant d'un individu à un autre, et quant au même individu, suivant son âge, son état de santé ou de maladie(...). Que peuvent donc signifier ces prétendues évaluations numériques (...) déduites, dans le cas le plus favorable, d'une seule mesure réelle, lorsqu'il en faudrait une multitude ? Elles ne peuvent qu'induire en erreur sur la vraie marche des phénomènes »* (Comte, 1975, I: 80).

Ainsi, la médecine et l'histoire naturelle se présentent bien, au milieu du XIXe Siècle, comme des disciplines dont la nature est distincte du monisme de la physique. Lieu de recueils inépuisables d'informations, de brassage de celles-ci, de prise en compte d'une multitude de variations, d'autant plus grande que l'époque connaît une plus grande sécurité maritime (conjuguée, notamment en France depuis le XVIIe siècle, d'une recherche de plantes alimentaires exotiques pour combattre les périodes de disette) ; d'où voyages, explorations, colonisations et recueil encore plus important de variations d'espèces.

Mais, depuis presque le XVIIIe siècle, un effort de synthèse est apparu, permettant d'établir certaines constatations généralisables ; les progrès de l'Économie Naturelle ont permis à Linné d'établir une loi, dite de *l'équilibre de la nature*, qui s'énonce à peu près comme suit : toute espèce, livrée à elle-même sur un territoire où elle trouve à se nourrir, a tendance à envahir complètement ce territoire. Si, dans la nature, de telles situations se présentent rarement, c'est que la compétition entre les espèces pour

[1]Cité par B. Vitrac, 1989: 162.

la possession du territoire conduit à une situation où les proportions entre les espèces sont respectées : l'équilibre de la nature s'obtient par « *la* propagation *de l'espèce par les mécanismes de la génération, sa* distribution *géographique, la* destruction *qui est l'issue certaine de chaque corps naturel et enfin la propension à la* conservation *inscrite dans la structure et le mode d'être de chacun* » (Limoges, 1972).

**Darwin**

Or, au moment où Comte écrit les premières leçons de son *Cours de Philosophie positive* (1830), un jeune étudiant de Cambridge percevait que « *(son) plus grand centre d'intérêt, (sa) plus grande source de plaisir était de collectionner des coléoptères (...), aucun poète n'éprouva plus de plaisir à voir publié son premier poème que je n'en ressentis en voyant, dans les* Illustrations des insectes britanniques *de Stephen "capturé par Charles Darwin, esq."* » (Darwin, 1985).

Cette passion, Darwin allait pouvoir l'exercer bientôt dès la fin de l'année suivante, puisque « *Après avoir été repoussé par deux fois par de terribles tempêtes du Sud ouest, le vaisseau de sa majesté, le Beagle, brick de dix canons, (...) sortit du port de Davenport le 27 Décembre 1831* » (Darwin, 1839).

Ce furent cinq ans de voyages, dont Darwin rapportera une collection énorme de plantes, d'animaux et de descriptions, une intuition fondamentale, qu'il formulera dans *L'Origine des espèces,* et une maladie endémique qui le gardera éloigné des milieux scientifiques ou mondains.

On connaît l'anecdote, rapportée par l'auteur lui-même : alors qu'il explore, avec la mission scientifique du Beagle, les îles Galapagos, il y aperçoit des variantes d'espèces inconnues, introuvables sur le continent américain. Darwin mettra vingt ans avant de publier, dans *L'origine des espèces par voie de sélection naturelle,* la raison de cette anomalie. Ce livre, qui connut un succès de librairie important, est le nœud d'un chassé croisé entre sciences naturelles et sciences sociales. Inspiré explicitement de Malthus, sa conception de l'évolution par la sélection naturelle alimentera l'histoire, l'anthropologie, l'économie et la sociologie.

Réduite à l'essentiel, cette théorie de l'évolution est la suivante : alors que la rareté des ressources (territoriales, alimentaires) maintient un certain équilibre entre les espèces végétales et animales, des mutations se produisent dans chaque espèce qui donnent à l'une des variétés (de l'espèce) une probabilité plus forte de survie. Ce mouvement, lent et dû au hasard, peut être comparé à la sélection (de plantes ou d'animaux domestiques) opérée par

les horticulteurs ou les éleveurs. Il s'agit d'une sélection naturelle. Certaines particularités géographiques (les plaines entourées de montagnes) peuvent conduire à la formation de niches écologiques où se maintiennent des variétés de l'espèce, préservées de la sélection (ce qui explique leur présence aux Galapagos). Certes, la sélection naturelle se fait dans un temps long, mais tous les phénomènes dont Darwin traite n'ont pas cette durée impassible. Il rappelle, par exemple, que les rats bruns ont mis quelques années seulement entre leur passage de la Volga, venant de l'est, et leur conquête du territoire Londonien, après en avoir chassé les rats noirs.

Cette théorie, qui met en avant la compétition territoriale et le caractère aléatoire de la sélection naturelle, n'est pas téléologique. Pour Darwin, l'évolution n'a pas de but et une espèce, aujourd'hui adaptée à son environnement, peut demain périr par la transformation de celui-ci, si une mutation préalable ne l'a pas dotée de qualités assurant sa survie dans le nouveau contexte.

Il n'y a donc ni adaptation ni hérédité des caractères acquis, seule la survie des variétés les plus aptes, descendant du même ancêtre commun que les variétés disparues, explique l'histoire des espèces animales et végétales.

*« Rien ne paraît plus difficile à croire que les organes et les instincts les plus complexes n'aient pas été perfectionnés dans un but supérieur ou analogue à la raison humaine, mais par une accumulation de légères variations, chacune améliorant son possesseur individuel. Cependant cette difficulté, qui semble insurmontable à notre imagination, s'évanouit lorsque nous admettons les propositions suivantes : -que les gradations dans le perfectionnement de quelque organe ou instinct que ce soit existent ou auraient pu exister, -que tous les organes ou instincts sont, même à un faible degré, variables, -enfin qu'il existe une lutte pour l'existence conduisant à la préservation de chaque déviation profitable de la structure ou de l'instinct. La vérité de ces propositions ne peut pas, je pense, être disputée »* (Darwin, 1978: 435).

Ainsi, l'histoire des espèces est celle de conflits territoriaux, conduisant à des équilibres provisoires, déjà analysés par Linné (1749). La lutte pour la survie provient de la rareté des ressources, de leur caractère changeant et de la propension de chaque espèce, laissée à son seul dynamisme démographique, d'occuper, seule, tout le territoire qui lui serait concédé, si grand soit-il. Ainsi, les interactions souvent hostiles entre les espèces et leur environnement induisent, par l'effet des mutations, la prééminence d'une variante de l'espèce la plus apte à survivre et la disparition des autres, en dehors des niches écologiques.

On voit bien comment se combinent nombre, temps et espace pour donner naissance à une perspective cohérente : livrées à leur

propre dynamisme, toutes les espèces ont tendance à se multiplier jusqu'à occuper l'intégralité d'un territoire. L'espace est l'objet de luttes d'occupation, c'est un bien rare dont l'appropriation ou le partage mettent la survivance de l'espèce en jeu. Ce partage, cette appropriation peuvent réussir si l'espèce est adaptée à cette situation de tension, de lutte pour la survie.

Mais les qualités qui permettent l'adaptation sont acquises de façon irréversible au hasard des mutations précédentes, certaines pouvant rester longtemps à l'état potentiel, s'avérer utiles bien longtemps après être apparues. Facteurs d'adaptation, elles n'en sont pas les conséquences. Elles sont cependant irréversibles, une mutation qui fait prévaloir une variante de l'espèce élimine celles qui n'en sont pas dotées. Ainsi, et ceci explique l'importance de la temporalité dans l'œuvre de Darwin, *les mutations conditionnent le nombre que pourra atteindre l'espèce et le territoire qu'elle pourra occuper ou partager*. Le temps d'une espèce est scandé par ses mutations, véritables réservoirs de ses possibilités d'adaptation.

On voit mieux, maintenant, comment l'histoire naturelle a rejoint l'histoire : de même que Thucydide s'est débarrassé des dieux dans ses explications, combinant pour elles le hasard, l'irréversibilité et l'action des grands hommes, leur possibilité de discernement et de décision, de même Darwin rejette la finalité des transformations naturelles, introduisant aussi, mais différemment, hasard et irréversibilité.

**Darwin apprécié par Engels et Marx**

L'accueil que font Marx et Engels à *L'Origine des espèces* semble enthousiaste : « *Les écrits de Darwin sont très importants, et me semblent constituer le soubassement de la lutte historique des classes, dans l'ordre des sciences de la nature. Dans le cours du développement, il faut naturellement s'accommoder de la manière grossière, à l'anglaise. En dépit de tous les manques, c'est non seulement la première fois que l'on porte le coup fatal à la " téléologie " dans les sciences de la nature, mais encore que le sens rationnel de celles-ci est exposé de manière empirique* » (Marx, 1861).

Il est probable que cette appréciation très positive soit à l'origine de la légende selon laquelle Marx aurait demandé à Darwin de préfacer son *Capital*, fable à laquelle Pierre Thuillier (1981) fait justice et dont l'invraisemblance est rétrospectivement conforme à l'évolution des jugements de Marx et Engels sur *L'Origine des espèces*. En effet, un an après le cri d'enthousiasme, le ton change, il devient nettement plus réservé. En fait, Linné est davantage mis en cause que l'apport propre de Darwin : « *Le Darwin que j'ai de nouveau parcouru m'amuse, quand il prétend appliquer à la flore et à la faune* également *la théorie de Malthus, comme si chez*

*Monsieur Malthus l'astuce ne résidait pas justement dans le fait qu'elle* n'est pas *appliquée aux plantes et aux animaux, mais seulement aux hommes — avec la progression géométrique — à l'opposé de ce qui se passe pour les plantes et les animaux. Il est curieux de voir comment Darwin retrouve chez les bêtes et les végétaux sa société anglaise avec la division du travail, la concurrence, l'ouverture de nouveaux marchés, les " inventions " et la " lutte pour la vie " de Malthus. C'est le* bellum omnium contra omnes *de Hobbes et cela fait penser à la Phénoménologie de Hegel, où la société féodale figure sous le nom de " règne animal intellectuel ", tandis que chez Darwin, c'est le règne animal qui fait figure de société bourgeoise »* (Marx, 1862).

Mais la façon la plus explicite d'évaluer Darwin sera le fait d'Engels, alors que préparant sa *Dialectique de la Nature*, il écrit à Lavrov :

*« De la doctrine darwiniste, j'accepte la théorie de l'évolution, mais je ne prends la méthode de démonstration de Darwin (struggle for life, natural selection) que comme une première expression, une expression provisoire, imparfaite, d'un fait que l'on vient de découvrir. Jusqu'à Darwin, ce sont précisément les gens qui ne voient aujourd'hui partout que la lutte pour la vie (Vogt, Büchner, Moleschott, etc..) qui affirmaient l'existence de l'action coordonnée de la nature organique ; qui soulignaient comment le règne végétal fournit au règne animal l'oxygène et la nourriture, et comment, en contre-partie, le règne animal fournit aux plantes engrais et acide carbonique, chose qui a été mise en lumière par Liebig, notamment. Les deux conceptions se justifient dans une certaine mesure, dans certaines limites. Mais l'une est aussi bornée et unilatérale que l'autre. L'interaction des corps naturels — vivants et morts — implique aussi bien l'harmonie que le conflit, aussi bien la lutte que la coopération. Si, par conséquent, un soi-disant naturaliste se permet de résumer toute la richesse, toute la variété de l'évolution historique en une formule étroite et unilatérale, celle de la " lutte pour la vie ", formule qui ne peut être admise même dans le domaine de la nature que* cum grano salis, *ce procédé contient déjà sa propre condamnation. (...)*

*La différence essentielle entre sociétés humaines et animales est que les animaux, tout au plus,* rassemblent *des objets alors que les hommes* produisent. *Il suffit de cette seule mais capitale différence pour rendre impossible la transposition pure et simple aux sociétés humaines, des lois valables pour les sociétés animales. (...) La lutte pour la vie, si nous voulons accorder, pour un instant, quelque valeur à cette catégorie, se transforme donc en un combat pour des jouissances, non plus seulement pour des moyens d'existence, mais pour des moyens de développement, pour des moyens de développement produits socialement. Et à ce stade, les catégories emprun-*

*tées au monde animal ne sont plus utilisables. Mais si, ce qui arrive actuellement, la production, sous sa forme capitaliste, produit une bien plus grande quantité de moyens d'existence et de développement que la société capitaliste ne peut en consommer, parce qu'elle écarte artificiellement la grande masse des producteurs de ces moyens d'existence et de développement ; si cette société, par la loi de son existence même, est obligée d'augmenter continuellement une masse de produits, mais aussi de forces productives — quel sens ont donc alors tous les discours sur la " lutte pour la vie " ? La lutte pour la vie ne peut alors que consister en ceci : la classe productive enlève la direction de la production et de la répartition à la classe à qui cette charge incombait, et qui est devenue incapable de l'assumer — et cela c'est précisément la révolution socialiste* » (Engels, 1875).

Attardons-nous un peu sur les extraits de cette lettre d'Engels : ils récapitulent en effet les arguments avancés dans le reste de la correspondance, dont nous livrons ici seulement l'essentiel.

Trois prises de positions semblent sous-tendre sa critique et celle de Marx :

- le refus du théorème Hobbesien de la lutte de tous contre tous, l'expression de l'existence de relations coopératives et conflictuelles, les deux intimement liées, entre humains ;

- la croyance en une différence radicale entre les humains, les animaux et les plantes : la production, qui est le propre de l'homme, lui permet d'accumuler les richesses, de développer ses moyens de survie, de créer ainsi un état de société, une culture qui le préserve de la nécessité, et transforme la théorie générale de la sélection naturelle en une théorie contingente, particulière, expliquant seulement les périodes de contradiction aiguë entre forces productives et rapports de production ;

- l'adhésion à une vision irréversible de la flèche temporelle, déjà présente chez Thucydide, affectant les transformations morphologiques des communautés humaines.

**Bilan**

Peut-on dire, rétrospectivement, que cette querelle était bien fondée, doit-on la poursuivre ? Doit-on, en d'autres termes, si l'on est sensible aux absurdités des analyses micro-économiques en termes d'acteur et de marché parfait, ou macro-sociologiques en termes de société, de structure globale, de phénomène social total, choisir entre la descendance de Thucydide ou celle d'Hippocrate, Marx ou Darwin ? Les conflits que nous observons s'expliquent-ils en termes de classe, unies et opposées, ou en termes de revendication territoriale, de neutralisation des espèces les unes par les autres et de lutte pour la survie ? Peut-on assurer que la flèche

historique est irréversible, qu'une nouvelle combinaison de forces productives et de rapports de production remplace inéluctablement la précédente, ou doit-on concevoir les capacités d'organisation d'un groupe, d'une classe, sa capacité à faire surgir de nouvelles ressources l'aidant à se perpétuer dans un monde ultérieur comme l'équivalent, dans le monde végétal ou animal, des mutations au hasard, assurant pour Darwin la survie de l'espèce ?

Peut-on penser, sur le mode thucydien, que la théorie, grossière, première, de Darwin dut se transformer en une théorie plus avancée, plus élaborée, celle de Marx et Engels, ou doit-on, à la façon hippocratique, juger qu'il s'agit de deux listes séparées, deux modes d'entrée dans le diagnostic dont il faut saisir les points d'équivalence et d'opposition, les points d'inter-fécondation et de stérilisation?

Il est clair que le but de ce papier consiste davantage à poser le problème qu'à le résoudre mais, sentant qu'il ne doit pas se dérober devant les questions qu'il a lui-même posées, l'auteur voudrait donner brièvement son sentiment personnel.

1 — Jamais ce qu'il estime être la thèse centrale de Marx, à savoir l'incapacité congénitale du capitalisme à utiliser les forces productives, n'a reçu une vérification plus éclatante, pour peu que l'on donne à ces forces productives, comme l'autorisent certains passages des *Grundisse* et du *Capital*, le sens d'une combinaison des êtres humains et des moyens de production.

2 - Mais cette analyse, empiriquement vérifiée, ne valide pas pour autant les présupposés, grâce auxquels la tradition marxiste minore l'importance de l'approche darwinienne : sous-estimation du caractère territorial des organisations humaines en Nation, surestimation du caractère inéluctable de l'effondrement du capitalisme et des capacités organisatrices et productives des sociétés humaines[1].

A un niveau moins général, on doit noter que les approches darwiniennes en matière de sociétés animale et humaine conduisent à envisager aussi bien des situations de conflit que d'accommodement et de coopération, ou la combinaison de ces trois relations (Cf. Park et Burgess, 1921 ; Waal, 1992).

On ne saurait, non plus, ne pas être tenté d'interpréter en termes de revendication territoriale certains comportements ouvriers, notamment dans les actions protestant contre les bouleversements de leur site de travail ou tout bonnement pour la survie de ceux-ci, mais voici qu'apparaît un mixte possible, ces actions sont aussi expliquées par l'analyse marxiste. Les faits récents,

[1] Cf., sur l'ensemble de ces points, P. Tripier, 1991, chap. 4: "L'art de la guerre ou le paradigme de classe" ; sur le problème particulier de la nation, voir également E. Balibar et I. Wallerstein, 1988.

d'une affligeante abondance, montrent comment, dans les lieux même où se sont développées des cultures d'entreprise fondées sur l'affrontement de classe, les responsables syndicaux utilisent leurs moyens de mobilisation pour solliciter la présence patronale, dans le cas où, par suite de stratégies d'ajustement, cette dernière devient évanescente[1].

Alors, assurément Marx et Darwin ? Dans un ouvrage récent (Tripier, 1991), j'ai défendu l'idée que l'existence même de marchés du travail organisés — que j'analysais dans une problématique relevant de l'école de Chicago, donc darwinienne — s'expliquait grâce à un modèle marxiste, produit et vérifié par Stinchcombe (1986) sur de superbes données longitudinales, bâti sur l'existence de plusieurs types d'armées de réserve. Le moment semble venu d'un programme de recherche permettant de distinguer les classes de phénomènes explicables dans l'une, dans l'autre, et dans les deux théories, puis d'en faire une taxinomie.

**Illustration et conclusion incertaine**

Sans attendre cette moisson à venir, il peut sembler intéressant d'examiner quelques auteurs qui, par leurs travaux, se trouvent forcément dans un carrefour proche de celui que nous venons, idéalement, de dessiner. Et quoi de mieux, dans un livre d'hommage, que d'étudier les travaux de celui à qui il est dédié?

Dès ses premiers travaux, tout en restant attaché à la version marxiste de la tradition historique, dans la démarche comme dans le propos, Meillassoux introduit des préoccupations tenant au temps, au nombre, à l'espace et aux variations de l'espèce. Repérant, dans les sociétés d'auto-subsistance, les fondements de l'inégalité dans la capacité que se donnent les aînés de contrôler l'attribution des femmes, repérant que cette capacité a pour origine l'arrivée en premier à l'âge adulte, il généralise ce modèle inégalitaire en examinant comment cette situation primordiale, ce rapport entre les mâles et les femelles expliquant la structure de l'ordre social, se transforme quand le nombre augmente et que l'espace diminue.

Meillassoux opte pour une démarche scientifique « *Nous limitons notre analyse aux phénomènes observables au sein des sociétés d'autosubsistance et à quelques-unes de leurs séquelles dans les sociétés d'économie complémentaire* » (Meillassoux, 1960: 40) et, s'interrogeant sur la source de l'autorité des aînés dans ces sociétés, il passera en revue les explications les plus communément admises : ni la contrainte physique, ni les rapports de parenté, ni la possession ou l'expérience de l'utilisation des outils ne peuvent être retenus.

[1] Cf., entre autres, D. Bleitrach et A. Chenu, 1979 ; M. Burawoy, 1985 ; M. Tripier, 1990 ; P. Veltz, 1982.

Par contre certaines connaissances (que l'on peut réserver à quelques-uns, qui seront protégés par le tabou séparant le sacré et le profane et qu'on aura soumis à l'initiation) sont, elles, des ressources évidentes quand elles sont monopolisées par les aînés ; mais elles ne peuvent pas être à l'origine d'elles mêmes : il faut donc bien chercher ailleurs la source de cette autorité que les connaissances ésotériques ne peuvent fonder, si elles les confortent.

Poursuivant son enquête, Meillassoux rencontre les biens échangés lors des mariages. Or, ces biens ont une particularité empirique, ils sont détenus en très grande partie par les aînés et, une vertu de principe, ils ne sont pas échangeables. Le raisonnement de l'auteur se boucle ici : ces biens qui ne s'échangent pas, qui restent aux mains des aînés et donnent l'accès aux femmes et donc à la descendance de celles-ci, ces biens sont les ressources rares sur lesquelles repose la puissance de l'aîné. Cette puissance, d'ailleurs, ne tient que s'il y a connivence entre aînés pour maintenir la rareté de ces biens. « *Les moyens de contrôle dont disposent déjà les aînés vont être exploités. Parmi tous les biens produits par la collectivité et remis en prestation aux aînés, certains ne seront pas redistribués mais gardés par dévers les aînés qui s'en serviront pour sanctionner l'accès aux femmes. La possession de ces biens sera le témoignage de la condition d'aîné ; ils deviendront à leur tour les attributs de l'âge social (...) puisque les cadets sont (...) les producteurs de ces biens, ils seraient en position de traiter directement avec le gardien des femmes qu'il désire épouser. (...) Mais l'aîné d'un groupe qui se prêterait à une telle transaction (...) affaiblirait l'autorité de son homologue et la sienne en retour. Les anciens ont un intérêt solidaire à respecter l'ordre établi* » (Meillassoux, 1960: 53).

L'entente politique entre les aînés pour se réserver l'accès aux femmes est à son tour renforcée par des mesures économiques : « *Le montant de la dot ne reflète pas les qualités plus ou moins valorisées de la femme en cause. Il reflète un ensemble de considérations plus complexes dont les principales sont la préoccupation de fixer la dot à un niveau inaccessible au cadet* » (Meillassoux, 1960: 60). Ainsi fonctionne le modèle d'explication de Meillassoux pour les sociétés d'autosubsistance : la coalition des aînés fixe les limites du marché à l'intérieur duquel s'échangent les contreparties matrimoniales, et la rareté de ces dernières étaye à son tour la coalition. Mais que se passe-t-il quand, le nombre d'humains s'amplifiant, les sociétés d'autosubsistance se fondent dans des ensembles plus vastes et inter-reliés ? Pour notre auteur, dans le texte de 1960, l'ordre social continue à reposer sur les mêmes bases, à peine légèrement modifiées : euphémisées, étendues en devenant symboliques, catégorisées par l'institutionnalisation : « *L'autonomie relative qu'acquièrent ces attributs par rapport à l'âge et à la parenté tendent à faire de la séniorité*

*une notion sociale et de la parenté un cadre idéologique de référence. La détention d'attributs plus nombreux ou plus efficaces et les rapports sociaux qui s'établissent autour d'eux permettent d'étendre le contrôle des aînés à des groupes plus larges (...) si l'autorité se transmet héréditairement et selon le principe du droit d'aînesse. Dès lors le pouvoir va se situer toujours dans le même lignage qui devient un lignage aîné. Tous les membres de ce lignage vont alors jouir de la condition d'aîné »* (Meillassoux, 1960: 63).

Ainsi, sans le moindre doute, le nombre comme l'espace et le temps se conjuguent pour former un enchaînement historique relativement irréversible où les positions se maintiennent en fonction, probablement, de la loi de la conservation des ressources émise jadis par Machiavel (faisant valoir que ceux qui détiennent des privilèges sont toujours plus acharnés à les défendre que ceux qui en sont dépourvus à les conquérir), donc un schéma où nos deux traditions s'épaulent et rendent intelligible la perpétuation des liens de pouvoir et de domination.

Dans d'autres écrits, l'auteur de l'*Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire* reviendra sur ce propos, en le précisant : « *Lorsque la reproduction par accouplement des membres de la communauté devient statistiquement possible, le pouvoir des aînés, qui s'est reconstruit à partir de la gestion matrimoniale, est menacé par les effets mêmes de cette gestion qui rend possible l'élargissement de la communauté.* Le pouvoir se fonde sur une situation qu'il tend à abolir en se renforçant. *Il n'a d'autre recours, pour se conserver, que de sécréter et développer une idéologie contraignante de l'autorité. La religion, la magie, les rites, le terrorisme superstitieux infligé aux dépendants, aux jeunes et surtout aux jeunes femmes pubères se développent ; les interdits sexuels et les châtiments pour leur violation se multiplient et prennent un caractère absolu* » (Meillassoux, 1975: 75). Cependant, si le nombre, le temps et l'espace entrent dans les analyses de Meillassoux, il faut bien considérer que c'est de façon secondaire, comme des éléments de contexte. Témoin de cette importance réduite, le traitement fait par lui des guerres et autres formes de conflit armé, considérés comme une variation apportée aux grands traits qui marquent l'évolution des sociétés, mais n'en fondant aucune, comme des variations conjoncturelles d'un dispositif de fond.

Et cette disposition se poursuit dans les textes où il pense le monde industriel occidental, comme dans les « Corps sociaux », présent dans ce livre.

En contraste de ces « corps sociaux » et pour boucler ma démonstration, je voudrais présenter un auteur authentiquement darwinien, afin de voir avec son exemple si la convergence

Darwin et Marx est plus vraisemblable que celle que j'ai recherchée dans l'autre sens avec Meillassoux. Cet auteur, E. C. Hughes, très largement négligé en France jusqu'à ce qu'une étude de J. M. Chapoulie en rappelle l'intérêt (1973[1]) est, depuis, sorti de l'oubli grâce au renom de ses disciples E. Goffman et H.S. Becker et deux articles parus peu de temps après sa mort, sur ses méthodes de travail[2].

Hughes et ses disciples firent paraître en 1952 un numéro spécial de l'*American Journal of Sociology* qui marquait une alternative à la sociologie industrielle alors régnante. S'intéressant au mouvement des individus dans les positions professionnelles, en même temps que celui de leur profession dans la société, ils traitent ces deux objets comme des entités mouvantes et toujours à reconstruire, alors que les sociologues du travail alors dominants essayaient de les comprendre dans un temps et un espace fixes, comme des structures et des fonctions qui s'entre-détermineraient[3].

Outre Darwin, les hypothèses de Hughes et ses disciples dérivent d'un auteur important, le philosophe et psychologue social G.H. Mead pour qui la réalité collective est une « conversation de signes » dans laquelle chaque individu, chaque groupe, existe et agit dans la relation à autrui. Chacun ajuste et réoriente son action en fonction des réponses que les autres donnent à son mouvement. L'action collective est donc un perpétuel ajustement réciproque de tous les acteurs engagés dans le même jeu. Une partie de Go ou d'échecs dont les règles, changeantes, sont fixées momentanément par les institutions : règles, normes, mœurs ou coutumes mais que la conjonction d'actions peut toujours remodeler.

Dans cet univers peu stable, une des seules lois générales qui semble agissante est celle de la constitution, de l'accaparement et de la préservation d'un territoire. Cette action de conquête ou de défense suivrait un processus général pouvant être décrit :

Pour Hughes, tout ensemble de gens qui s'adonne à une tâche particulière peut être considéré, de la part de l'État ou de la nation, comme ayant reçu la mission de l'accomplir. Mais, par un mouvement tenant à la nature des hommes, cette permission octroyée, qu'il appelle « Licence », est transformée par ceux qui en sont dépositaires en vocation, en responsabilité collective. Ce renversement de perspective, donc d'argumentation et de position, Hughes l'appelle « *mandate* ». Ceux qui s'en sentent dépositaires

---

[1] Auparavant, c'est apparemment seulement dans la même revue que ce sociologue du travail, des professions et des relations inter-ethniques, trouve un écho intéressé (Tréanton, 1960) ; cependant, dans les travaux ultérieurs de cet auteur — comme ses très importantes contributions au *Traité de Sociologie du Travail* de G.Friedman et P.Naville (1961 et 1962) —, les travaux de Hughes ne sont jamais cités (par les autres auteurs non plus).

[2] A savoir J. Peneff (1984) et J.M. Chapoulie (1984).

[3] Cf., pour plus de détails, P. Tripier, 1989

font comme s'il s'agissait d'une « mission » qu'ils seraient seuls à pouvoir accomplir. Forts de cette conviction, ils entameraient une action de confiscation monopoliste, dont les chances de réussite seraient d'autant plus grandes qu'ils parviendraient

- à accomplir des tâches qui mettent en danger le reste de leurs congénères (comme par exemple les médecins, les pharmaciens, les journalistes et les forces de l'ordre) ;

-à faire preuve d'une force morale rare puisque leur spécialité est justement de gérer des « situations de culpabilité » (c'est le cas des prêtres, des travailleurs sociaux, des concierges) ou de discuter de sang froid et précisément de sujets pour lesquels le monde extérieur a des réponses passionnées ou traditionnelles.

On le voit, le monde construit par Hughes est un monde où règne la concurrence. On peut en être épargné si l'on a des capacités d'organisation et si l'on sait plaider la nécessité d'un monopole d'exercice, mais aussi si l'on dispose de ressources rares, qui justifient le traitement de faveur que l'on reçoit.

Ici nulle vision d'une classe dominante concédant des miettes de pouvoir ou de bien-être à des « corps sociaux ». L'image sous-jacente est celle de l'Amérique, pays ouvert à des immigrants, les laissant déterminer, par sélection mutuelle dans un climat de concurrence, la place que chacun obtiendra, sans que l'État ou les puissants n'interviennent dans le jeu. Dans le cas de Meillassoux par contre, l'image sous-jacente est celle que rapporte N. Elias dans la *Société de Cour*. Celle d'un Roi-État, maître du jeu, corrompant les uns, soumettant les autres, se servant des troisièmes. Doit-on rapporter les points de vue de chacun de nos auteurs à la tradition dont il provient ou à ces images nationales sous-jacentes ? Dans l'état actuel de l'analyse je plaiderais pour l'indécidabilité. Double indécidabilité puisque voici deux auteurs qui, parlant des mêmes choses, le font différemment et ne semblent pas se rencontrer, mais ne condamnent pas pour autant la convergence Marx-Darwin, s'ils ne l'illustrent pas.

***RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES***

— BALIBAR, E. et WALLERSTEIN, I., 1988 — *Race, nation, classe, les identités ambigües*, Paris, La Découverte.
— BERGER, P. et LUCKMANN, T., 1966 — *The Social construction of Reality* (trad. française 1986, Paris, Méridiens).
— BLEITRACH, D. et CHENU, A., 1979 — *L'usine et la vie*, Paris, Maspéro.
— BURAWOY, M., 1985 — *The Politics of Production*, Londres, Verso.
— CHAPOULIE, J.M., 1973 — Sur l'analyse sociologique des groupes professionnels, *Revue Française de Sociologie*, 14.1.

— CHAPOULIE, J.M., 1984 — E.C. Hughes et le développement du travail de terrain en sociologie, *Revue Française de Sociologie*, 25, 4.
— COMTE, A., 1975 — *Cours de philosophie positive*, 3e leçon, Paris, Hermann.
— DARWIN, C., 1839 — *Voyage d'un naturaliste autour du monde*, Londres, 1839, Trad. française, Paris, Maspéro 1985.
— DARWIN, C., 1978 — *The Origin of Species*, Penguin.
— DARWIN, C., 1985 — *Autobiographie*, Trad. française, Paris, Bélin.
— ENGELS, F., 1875 — Lettre d'Engels à Lavrov du 12 Novembre, in *"Correspondance Marx-Engels, lettres sur Le Capital"*, Paris, Ed. Sociales, 1964.
— FRIEDMAN, G. et Naville, P., 1961 et 1962 — *Traité de Sociologie du Travail*, Paris, A. Colin.
— LIMOGES, C., 1972 — " Introduction " à C. Von Linné *Oeconomia naturae* (1749) in Linné *L'Equilibre de la nature*, Paris, Vrin.
— LINNÉ, C., 1749 — Oeconomia naturae, in Linné *L'Equilibre de la nature*, Paris, Vrin, 1972.
— MARX, K., 1861 — Lettre à Lasalle du 16 janvier in *Correspondance Marx-Lasalle 1848-1864*, Paris, PUF, 1977.
— MARX, K., 1862 — Lettre à Engels du 18 Juin, in *Correspondance Marx-Engels, lettres sur Le Capital*, Paris, Ed. Sociales, 1964.
— MEILLASSOUX, C., 1960 — Essai d'interprétation du phénomène économique dans less sociétés traditionnelles d'autosubsistance, *Cahiers d'études Africaines*, 4.
— MEILLASSOUX, C., 1975 — *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro.
— PARK, R.E. et BURGESS, E.W., 1921 — *Introduction to the Science of Sociology*, U. of Chicago Press (reed 1969).
— PENEFF, J., 1984 — Note sur E.C. Hughes et la pédagogie du fieldwork dans la sociologie américaine, *Sociologie du Travail*, 2.
— REY, A., 1932 — *La Jeunesse de la science grecque*, Paris, Albin Michel,
— ROMILLY, J. de, 1956 — *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, Les Belles lettres.
— STINCHCOMBE, A.L., 1986 — "Social mobility and industrial labor markets" in A.L. Stinchcombe, *Stratification and organization*, Cambridge UP. et Maison des Sciences de l'Homme.
— TERRAY, E., 1990 — *La Politique dans la caverne*, Paris, Seuil
— THUILLIER, P., 1980 — *Darwin et Cie*, Bruxelles, Complexe.
— THUILLIER, P., 1981 — Darwin et Compagnie, Bruxelles, Éditions Complexes.
— TRÉANTON, J.R., 1960 — Le concept de Carrière, *Revue Française de Sociologie*, 1.
— TRIPIER, M., 1990 — *L'Immigration dans la classe ouvrière en France*, Paris, L'Harmattan.
— TRIPIER, P., 1989 — La Sociologie du Travail, in J.P.Durand et R. Weil, *Sociologie Contemporaine*, Paris, Vigot.
— TRIPIER, P., 1991 — *Du travail à l'emploi, paradigmes, idéélogies et interactions*, Editions de l'Université de Bruxelles.
— VELTZ, P., 1982 — « Travail, société, politique dans une région ouvrière : le Valenciennois 1830-1930 », thèse de Doctorat, 263 p.
— VITRAC, B., 1989 — *Médecine et philosophie au temps d'Hyppocrate*, Saint Denis, Presses Universitaires de Vincennes.
— WAAL, F. de, 1992 — *De la réconciliation chez les primates*, trad fr. Paris, Flammarion.

# Rapport salarial, contrainte salariale et métamorphoses de la relation d'emploi

**une note théorique**

**Benjamin Coriat**

Le présent article a pour objet — dans les conditions de la rupture de la relation salariale fordiste provoquée notamment par l'affirmation d'un chômage de masse consolidé — de tenter de réfléchir sur quelques unes des caractéristiques nouvelles que revêt la relation salariale au moment de l'émergence de différents types de configurations « post-fordistes ».

Pour ce faire, je me propose d'abord de revenir sur les notions de *rapport salarial* et de *contrainte salariale*, avant de suggérer une première caractérisation théorique des mutations que connaît aujourd'hui la relation salariale fordiste. Comme on le verra chemin faisant, je serai conduit à m'appuyer sur des distinctions fondamentales introduites il y a quelque temps déjà par Meillassoux. L'actualité de ces catégories, comme leur présence active dans un tout autre champ que celui dans lequel elles ont été forgées, témoignent je crois d'elles-mêmes de la vigueur critique et, à mon sens, de la pertinence d'une œuvre vis à vis de laquelle j'ai contracté une dette. Il va sans dire que je suis aujourd'hui spécialement heureux de pouvoir, au moins en partie, l'honorer.

## Contrainte salariale, relation salariale, relation d'emploi

C'est par analogie avec des concepts tirés de la théorie de la monnaie — et tout spécialement avec la notion de « contrainte monétaire » qui en est issue — que la notion de « *contrainte salariale* » peut être définie.

Rappelons pour commencer qu'en théorie de la monnaie, la « contrainte monétaire » désigne la nécessité pour les autorités monétaires de reproduire la monnaie comme équivalent général des marchandises, dans sa triple fonction de monnaie de compte, d'intermédiaire des échanges, et de réserve des valeurs. La

« contrainte monétaire » ainsi définie constitue, dans un régime fondé sur l'échange marchand généralisé, une exigence absolue de toute politique économique.

Par analogie, on admettra qu'il y a, dans les sociétés de capitalisme pleinement développé, existence d'une *contrainte salariale*, si l'on pose qu'il y a pour le capital nécessité de reproduire le salariat, c'est-à-dire encore la *relation salariale* (entendue comme échange de force de travail contre argent), en tant que mode hégémonique de reproduction des individus, et au-delà de la totalité sociale qu'ils constituent et dans laquelle ils sont insérés.

Cette notion de « relation salariale » exige à son tout d'être mieux définie et précisée. On le fera en la caractérisant par rapport à celle plus englobante et dont elle est issue de « rapport salarial ». Le motif de la distinction à laquelle nous nous proposons de procéder apparaîtra nettement dans le cours même de ces notes.

La notion de « rapport salarial » (introduite par la théorie de la régulation et aujourd'hui largement utilisée par les économistes) désigne une réalité extrêmement vaste[1], dont le propre est qu'elle combine et articule sous un vocable unique des niveaux multiples d'analyse de la relation capital-travail dans les sociétés fondées sur le salariat. Cette définition très extensive est, nous semble-t-il, parfaitement adéquate à des niveaux macro-économiques et macro-sociaux d'analyse. C'est ainsi qu'elle s'est montrée spécialement efficace et utile lorsqu'il s'est agi notamment de caractériser des *régimes d'accumulation* et de croissance sur des périodes historiques longues, à partir des traits centraux noués autour de la relation capital-travail.

Force cependant est de constater que si la notion macro-économique conserve à son niveau sa pertinence, en cette phase de mutations accélérées, chacune des dimensions ou composantes du « rapport salarial » connaît ses évolutions propres, celles-ci se développant suivant des modalités et des rythmes différents. Il peut donc être utile, dans ces conditions, de forger des « catégories intermédiaires » plus fines que celles de « rapport salarial », permettant d'apprécier, avec un degré de précision plus grand, les évolutions particulières à chacune des dimensions constitutives du « rapport salarial ».

C'est pour répondre à un tel besoin que nous proposons ici de définir la catégorie de *« relation salariale »*. La « relation salariale », entendue comme l'une des composantes qui structure

[1] Parmi les différentes notions de « rapport salarial » en usage parmi les auteurs de l'approche de la théorie de régulation, la plus généralement retenue et citée définit ce rapport salarial comme « l'ensemble des conditions qui régissent l'usage et la reproduction de la force de travail : organisation du procès de travail, mobilité de la force de travail, formation et utilisation du revenu salarial » (cf. R. Boyer, 1986).

le rapport salarial, peut alors en premier examen être définie à partir de deux traits essentiels :

- c'est une relation *contractuelle* qui met en présence des échangistes individuels « libres », même si, au sein de ce rapport, se manifestent des relations d'asymétrie entre le loueur de sa propre force et celui qui en acquiert le droit d'usage — ce qui donne à la relation salariale des caractéristiques tout-à-fait particulières et singulières[1], l'art du gestionnaire consistant à obtenir de cet usage[2] l'effort de la plus grande qualité et intensité possible, dans le temps sur lequel il détient un droit d'usage ;

- c'est une relation *monétaire « directe »* : qui consiste en échange de temps (de travail) contre de l'argent, même si le salaire qui sanctionne cette relation obéit à des règles de formation en partie déterminées par des dispositions légales où réglementaires fixées hors de la stricte relation « personnelle » et « directe » nouée entre les coéchangistes sur le marché du travail.

Ces deux traits, classiques et essentiels, ne suffisent pourtant pas à eux seuls à définir l'entièreté de la relation salariale telle qu'elle s'est affirmée et développée dans les sociétés salariales pleinement développées.

En effet, dans de tels types de société, comme la relation salariale devenait hégémonique, elle a généré, pour le capital considéré dans son ensemble, une contradiction essentielle entre la reproduction « quotidienne » de la force de travail et sa reproduction de long terme[3]. C'est que la reproduction de la relation salariale supposait que le mode « échange de temps de travail contre de l'argent » permette la reproduction des individus sociaux dans la

---

[1] C'est le lieu de noter qu'après avoir consacré beaucoup d'efforts à nier ce caractère particulier de la marchandise force de travail, et par suite du marché du travail, des courants importants de la théorie néoclassique se développent aujourd'hui à partir d'un retour spectaculaire sur leurs hypothèses traditionnelles. Si l'on en juge par la multiplication des travaux sur ce point, la théorie néoclassique admet pour la première fois « en grand » (cf. Solow, 1990, dont l'ouvrage constitue une sorte de point d'orgue) que la marchandise « travail » n'est pas une marchandise quelconque. Pour une réflexion sur la signification des nouvelles théories néoclassiques du marché du travail, on se référera utilement à B. Renaud (1992).

[2] Ce qui est acquis par le capital — précise Leibenstein (1982), qui renoue ainsi avec des intuitions et des hypothèses marxiennes fondamentales —, ce sont des « unités de temps de travail » ; l'intensité avec laquelle ces unités seront utilisées — précise encore Leibestein — dépendant de la qualité des organisations et des incitations monétaires et non monétaires mises en place.

[3] Sur ce point, cf. tout spécialement C. Meillassoux (1976) et à sa suite S. de Brunhoff (1982). Meillassoux à partir de ce qu'il désigne comme le « modèle du Bantoustan » montre comment pour une partie des salariés noirs de l'Afrique du Sud, le système mis en place vise à faire en sorte que le « salaire direct » versé aux ouvriers ne couvre que la « reproduction immédiate » (quotidienne), les dépenses « longues » (chômage, maladie, retraite, élevage des enfants), étant « reportées » sur la communauté villageoise au sein des Bantoustan où les ouvriers sont renvoyés dès que la relation d'emploi salarié est interrompue.

totalité qu'ils représentent, et suivant des procédures permettant une reproduction « inter-générationnelle » des salariés. A défaut, si la relation monétaire « directe » ne pouvait y parvenir, il devenait nécessaire qu'une relation monétaire « complémentaire » (que nous désignerons dans un instant sous le nom de « relation de transfert liée »), assure différentes modalités de complément et de « suture » de ce que la relation salariale directe — dans son ordre propre : échange entre personnes « libres » sanctionné dans un contrat — ne parvenait plus à réaliser.

Pratiquement, c'est ce qui advint lorsque, sous le poids et les exigences de la « contrainte salariale » que devait assumer le capital, s'est affirmé *le régime* du salariat.

La mutation subie par la relation salariale en se muant en régime du salariat s'est concrétisée par une complexification de la relation salariale immédiate. Complexification au terme de laquelle le salariat comme régime s'est trouvé constitué non plus d'une relation « directe », tenant à elle seule la fonction de « reproduction » générale des salariés, mais d'un système complexe de relations, distinctes les unes des autres mais reliées entre elles par des règles juridiques qui incluent des procédures de gestion et de transfert des masses financières impliquées dans la relation salariale. C'est ainsi qu'à la relation « individuelle » de nature contractuelle — de type échange « direct » temps de travail contre argent — s'est mêlée et surajoutée une relation de *transfert* de revenus monétaires liés à la relation d'échange contractuelle marchande proprement dite[1]. Ainsi la relation salariale « complète » relie-t-elle et associe-t-elle une relation directe d'échange de travail contre de l'argent, qu'on désignera dans la suite de ce texte sous le nom de « *relation d'emploi* »[2] et une relation de transfert de revenus monétaires, liés à la nature et aux caractéristiques de la relation d'emploi. *L'ensemble « relation d'emploi » plus « relation de transfert monétaire liée » constituant finalement la relation salariale caractéristique du régime du salariat.* C'est la nécessité de reproduire cette relation salariale qui donne — dans chaque condition particulière — son contenu plus précis à la notion de contrainte salariale et aux contradictions particulières

---

[1] L'affirmation de cette nouveauté s'étendra sur un processus spécialement long et difficile de redéfinition et d'insertion de la relation de transfert monétaire dans la relation salariale (d'échange marchand) proprement dite. On peut admettre que cette période est aussi celle du fordisme conquérant et de la salarisation de masse. Symboliquement on dira que *Spinhamland* (cf. sur ce point les développements de Polanyi (1980) dans *La Grande Transformation* inaugure dans la conscience, ce projet stratégique nouveau qui ne s'affirmera, avec le fordisme, que tard dans le 20e siècle.

[2] C'est ainsi que la « relation d'emploi » peut être définie à partir de l'ensemble des dispositions relatives à l'usage du temps de son travail concédé par le salarié, en échange du bénéfice monétaire qui lui est donné en contrepartie de la cession de l'usage de ce temps. Ces protocoles mêlent des dispositions particulières à son propre contrat de travail avec celles plus générales, codifiées par la Loi ou les Accords Collectifs.

qu'elle doit chaque fois affronter, à travers les modes de gestion de la contrainte qui sont mis en place[1].

## Les métamorphoses actuelles de la relation d'emploi et de relation salariale

Le point important et qui justifie, nous semble-t-il, l'intérêt d'un retour théorique sur les notions de rapport salarial et de relation salariale est que, dans la période récente (face à des processus durables et massifs de rupture de la relation d'emploi et donc de relatives dé-salarisation[2]), on assiste à des mouvements largement inédits et pour partie « inverses » de ceux qui ont parcouru l'ascension du capitalisme comme mode hégémonique de production.

Plus précisément, la rupture de la relation salariale se réalise à travers un ensemble de formes nouvelles. On assiste ainsi à une série de processus conjoints dont les principaux sont[3] :

- *une forte montée relative de relations d'emploi « faibles », affaiblies ou incomplètes mais qui restent insérées dans, et bénéficiaires de, la relation de transfert monétaire* ; on dira, dans ce cas, que surgit un couple nouveau constitué par une relation d'emploi faible ou affaiblie (travail précaire, contrats à durée déterminée...) et une relation de transfert liée, maintenue, quoique sous des dispositions particulières ;

- *affirmation et considérable renforcement d'une « relation de formation » comme substitut et « suture » à la relation d'emploi défaillante* ; dans la plupart des cas, cette relation consiste en une sorte de « pari » sur la validation *a posteriori* de la formation dispensée, validation qui ne devient effective que si le marché sanctionne la formation dispensée par une embauche permettant l'accès à la relation d'emploi véritable ; une caractéristique importante de cette relation de formation est qu'elle maintient l'existence de la relation de transfert lié, ce qui lui confère certains des attributs essentiels de la relation d'emploi véritable ;

---

[1] C'est ainsi que les déterminants lourds de la contrainte salariale sont constitués par des facteurs tels que la démographie et la pyramide des âges qui en résulte, les niveaux d'emploi et de chômage, les taux d'activités par sexe et tranches d'âge, etc... Les dispositions institutionnelles nouées autour de ces déterminants (modalités des prélèvements et des cotisations, règles de transfert...) forment quant à eux le « mode de gestion » de la contrainte salariale considérée dans sa dimension globale et inter-générationnelle.

[2] Processus qui sont eux-mêmes contemporains de la rupture et de l'entrée en perte d'efficacité du régime fordien d'accumulation du capital.

[3] Les propositions qui suivent reprennent certaines hypothèses déjà avancées (Coriat, 1990) et sur lesquelles il m'a paru utile d'apporter certaines précisions en les insérant dans un contexte théorique différent de celui dans lequel elles avaient d'abord été exposées.

- *affirmation d'un secteur important dit d'emploi « non salarié »*, largement constitué par de l'« auto-emploi », ce secteur recouvre des formes multiples d'emploi créé sous forme associative permettant, pour ses promoteurs, accès à du revenu sans passer par la relation salariale classique ; sauf exception, cette relation d'auto-emploi a pour trait remarquable qu'elle ne permet pas l'accès à la relation monétaire de transfert lié ;

- *montée relative du travail noir* : c'est-à-dire d'une tentative (voulue ou subie par les agents) d'établir une relation monétaire sans relation d'emploi, en substitut ou sous le paravent de la relation de transfert monétaire lorsque celle-ci existe et a pu être prolongée ;

- *établissement d'une relation de transfert monétaire non liée*, constituée sur l'initiative des pouvoirs publics comme substitut, délibéré et voulu, à la relation d'emploi rompue (Revenu Minimum d'Insertion[1], transferts assistanciels de diverses natures...). Il est à noter, pour ce qui concerne le RMI, que sa mise en place s'entoure de nombreuses précautions, y compris sur un plan strictement sémantique, puisqu'aussi bien le Revenu Minimum alloué aux sans travail est-il dit « d'Insertion », maintenant sur le plan symbolique un lien — en fait largement fictif — avec la relation d'emploi rompue et depuis longtemps inexistante.

Au total c'est une relation salariale profondément métamorphosée, devenue largement hétérogène, et balkanisée[2] qui se forme et s'affirme[3].

## Quelques implications de ces mutations

Trois séries de conséquences au moins peuvent être tirées des développements qui précèdent.

---

[1] Cette dernière forme est spécialement importante : en redonnant une certaine réalité au principe qu'il est possible d'obtenir « du revenu sans travail », cette tendance exprime un retour en arrière par rapport à l'objectif de *Spinhamland*, même si les modalités de la mise en œuvre du principe associent de fortes conditions à la délivrance du revenu.

[2] C'est bien évidemment à dessein que l'expression « balkanisée » est choisie ici, par analogie avec le terme utilisé par Kerr (1977) pour caractériser les marchés du travail.

[3] Ces modifications drastiques de la relation salariale sont aussi à l'origine de contradictions nouvelles et particulières de la contrainte salariale considérée comme telle et au niveau global, dont la menace qui pèse sur l'équilibre « inter-générationnel » du système français des retraites est une des expressions aujourd'hui publiquement débattues (cf. l'ouvrage *Demain les retraites ; un contrat entre les Générations*, ed. Gallimard, 1991, qui résume le Livre Blanc sur les retraites demandé à l'époque par le gouvernement français, et qui a connu depuis des développements multiples).

### *1. Des formes inédites, mais dont le statut est encore largement indéfinissable*

Si l'on prend quelque distance avec le strict descriptif des tendances observables dans la multiplicité de leurs formes pour se centrer sur l'essentiel, il est désormais évident que la crise et la rupture des relations fordiennes canoniques, en provoquant des mutations drastiques dans la relation d'emploi, ont aussi conduit à une mutation substantielle de la relation salariale fordienne traditionnelle. En termes théoriques, tout se passe comme si *la « contrainte salariale » née du régime du salariat ne se maintenait plus et n'était plus reproduite qu'à travers la multiplication de la génération de formes d'emploi affaiblies, en même temps que, via notamment l'apparition de formes de « revenu sans travail », se profilent des formes inédites de « suture » des ruptures ouvertes au sein du régime du salariat, par la crise du fordisme.* Ce faisant, le capitalisme apparaît comme devant renoncer (fut-ce à titre provisoire) à certains des fondements les plus permanents sur lesquels il avait construit ses ressorts essentiels en matière de discipline industrielle.

Sur ce point cependant, la question ne peut être tranchée de savoir si ces formes sont de caractère « transitoire » où si elles correspondent à des formes désormais structurelles du post-fordisme.

### *2. Sur la composition actuelle du salariat...*

Une autre des conséquences importantes qui dérive de ces mutations concerne le fait qu'une série de figures largement nouvelles — et fortement différenciées — traversent désormais l'espace du salariat, s'il est considéré dans l'ensemble des formes qui constituent désormais sa fondamentale hétérogénéité. Les formes renouvelées de la relation salariale viennent ainsi se combiner avec les figures productives inédites suscitées par l'affirmation dans les ateliers de la révolution technologique et organisationnelle en cours. Ainsi, les figures de l'exclu, du marginalisé ou du banalisé d'un côté, du fabriquant, du technologue, ou du gestionnaire de l'autre[1], peuvent être plus précisément spécifiées si leur sont associés les différents types de « relation d'emploi » que nous venons de mettre en évidence. Le tissu industriel et social qui en résulte est désormais animé par un jeu de comportements et d'intérêts en partie inédits par rapport à celui qui résultait de la mise en place des grandes régularités sociales et économiques fordiennes.

---

[1] Pour la caractérisation de ces figures productives nouvelles, cf. Coriat, 1990.

### *3. ... Et les configurations « post-fordiennes » du rapport salarial*

On comprend, dans ces conditions, la difficulté qu'il peut y avoir à définir un « rapport salarial » unique et nettement identifié, et l'utilité de disposer de catégories plus fines permettant de cheminer vers la caractérisation recherchée. Surtout, il est manifeste que des chemins différents peuvent être suivis sur la voie de la recomposition des formes individuelles générées par l'explosion et la balkanisation des relations d'emploi dans la crise. Suivant les formes qui tendent à s'imposer, ce sont des types de rapport salarial « post-fordiens » nettement contrastés qui sont en gestation dans chacune des économies à considérer. Les mêmes catégories de base, en s'affinant, pourront ainsi permettre d'accompagner une série de changements dont l'importance appelle de toute évidence une attention renouvelée.

Identifier sur le plan empirique les changements significatifs qui se déroulent sous nos yeux, et forger les concepts susceptibles d'en rendre compte : la compréhension des mutations en cours est à ce prix. Sur ce chemin, il me reste à espérer que les « notes » proposées dans ce bref article se révéleront utiles.

*RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES*

— BOYER, R., 1986 — *La théorie de la régulation, une analyse critique*, La Découverte, Paris.
— BRUNHOFF, S. de, 1982 — *État et capital*, La Découverte/maspero, Paris.
— CORIAT, B., 1990 — *L'Atelier et le Robot : le fordisme et la production de masse à l'âge de l'électronique*, C. Bougeois/Choix (2e ed., 1995).
— KERR, C. 1977 — *The Balkanisation of Labour Market and Other Essays*, University of California Press, Berkeley.
— LEIBENSTEIN, H., 1982 — The Prsioner's Dilemna in the Invisible Hand, an Analysis of Infra-firm Productivity, *American Economic Review*, 72, n°2.
— MEILLASSOUX, C., 1986 — *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris.
— POLANYI, K., 1980 — *La Grande Transformation*, Gallimard, Paris.
— RENAUD, B., 1992 — *Le salaire, la règle et le marché*, C. Bourgeois, Paris.
— SOLOW, M., 1990, — *The Labor Market as a Social Institution*, Basil Blackwell, Oxford.

# Publications de Claude Meillassoux

**(mise à jour : 31. 12. 1996 )**

*** indique l'oeuvre originale**

**1958**

* — Cambiamenti demografici, cambiamenti economici e sociali : un' inchiesta comparata, *Rivista Internazionale di Scienze Sociali* (Milano), 46, 3, Marzo-aprile 1958, 29, 2: 149-153.

**1960**

* — Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance, *Cahiers d'Etudes Africaines* (Paris), 4: 38-67.
et *in* 1977a: 21-68.
traduction allemande : 1973g ; traduction anglaise : 1978h ; traduction espagnole : 1980f.

**1962**

* — Social and economic factors affecting markets in Guroland, *in* BOHANNAN and DALTON, eds., *Markets in Africa*, Northwestern University Press (Madison), 1962: 279-298 ; and Doubleday Anchor Book (New York), 1965: 67-92.
traduction française *in* 1977a: 189-214.

**1963**

a — L'économie des échanges précoloniaux en pays guro, *Cahiers d'Etudes Africaines* (Paris), 12: 551-576.
extrait de 1964c.

*b — Histoire et institutions du *kafo* de Bamako d'après la tradition des Niaré, *Cahiers d'Etudes Africaines* (Paris), 14: 186-222.

**1964**

*a — Projet de recherche sur les systèmes économiques africains, *Journal de la Société des Africanistes* (Paris), 34, 2: 292-298.
et *in* 1977a: 107-118.

*b — La farce villageoise à la ville : le *koteba* de Bamako, *Présence Africaine* (Paris), 52, 4: 27-59.
traduction anglaise : 1964d.

*c — *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire : de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Mouton, Paris, 382 p., cartes, phot., index, biblio.
(réimpr. 1970, 1974).

d — The *koteba* of Bamako, *Présence Africaine* (ed. anglaise, Paris), 24, 52, 4: 28-62 (traduction anglaise de 1964b).

*e — (alias E.L.), Marxisme et structuralisme, *Partisans* (Paris), 16, Juin-Juil.-Août 1964: 86-89.

**1965**

*a — Élaboration d'un modèle socio-économique en ethnologie, *Épistémologie sociologique* (Paris), 1-5 (1964-68), 2e ed.: 283-308.
(et *in* 1977a: 69-108).

*b — "Cours de sociologie du développement", Nations Unies, C.E.A., I.D.E.P., Dakar, ET/XLII/498, 116 p. mult. (existe en version française et anglaise).

c — The social structure of modern Bamako, *Africa* (London), 35, 2: 125-142.

**1966**

*a — Plans d'anciennes fortifications, *Journal de la Société des Africanistes* (Paris), 36, 1: 29-43.

*b — (alias MUNZER, T. et LAPLACE, E.), *L'Afrique recolonisée*, E.D.I., Paris, 117 p.

c — *Lectures on the Sociology of Development*, IDEP, Dakar (traduction anglaise de 1965b).

**1967**

*a — (avec DOUCOURE, L. et SIMAGHA, D.), *Légende de la dispersion des Kusa : épopée soninke*, I.F.A.N., Dakar, Initiations et Etudes Africaines, 135 p.

*b — Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique, *L'homme et la société* (Paris), 6,4: 95-106.
et *in* 1977a: 119-142.
traduction anglaise : 1973f ; traduction portugaise : 1978l ; traduction japonaise : 1980e..

*c — Réponse à "Deux textes d'anthropologie économique", *L'Homme* (Paris), 8, 3: 91-97.

**1968**

*a — Ostentation, destruction, reproduction, *Economie et Sociétés* (Paris), 2, 4: 760-772.
et *in*: 1977a: 157-173.

*b — Les cérémonies septannales du *kamabolon* de Kaaba (Mali), *Journal de la Société des Africanistes* (Paris), 38, 2: 173-183.

*c — *Urbanization of an African Community: Voluntary associations in Bamako*, American ethnological Society, Monograph 45, Univ. of Washington Press, Seattle, 165 p., phot. index

**1969**

*a — *Cartes historiques d'Afrique occidentale (Sénégal et Haut-Sénégal - Niger, 1802-1899)*, Société des Africanistes, Paris, 13 cartes.

*b — In memoriam : Amadou Doucouré, *Bulletin de l'IFAN* (Dakar), 31, B, 4: 1028-1029.

**1970**

*a — A class analysis of the bureaucratic process in Mali, *The Journal of Development Studies* (London), 6, 2: 97 -110.

b — Le commerce pré-colonial et le développement de l'esclavage à Gumbu du Sahel (Mali), *L'homme et la société* (Paris), 15: 147-157.
et *in* : 1971a: 182-195

**1971**

*a — (ed.), *L'évolution du commerce africain depuis le XIXe siècle en Afrique de l'Ouest /The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, Oxford Univ. Press, Oxford, 444 p., index.
Introduction en français: 3-48; et *in* 1977a: 215-276. Introduction en anglais: 49-86. Extraits *in* ALLEN, C., and WILLIAMS, G. eds., 1982, *Sub-Saharan Africa, London,* MacMillan: 23-25.

*b — « Échange », *Encyclopaedia Universalis,* Paris (réimpr. dans les éditions suivantes jusqu'en 1993).
et *in* 1977a: 143-157.
*c — recension de Jack Goody, "Tradition, technology and the state in Africa", *Africa* (London), 61, 4: 331-333.

**1972**

*a — From reproduction to production, *Economy and Society* (London), 1, 1: 93-105.
reprint *in* WOLPE, H., ed., 1979, *The articulation of the modes of production,* Routledge and Kegan, London: 189-201; traduction française *in* 1977a: 313-332.
*b — L'itinéraire d'Ibn Battuta de Walata à Mali, *Journal of African History* (London), 13, 3: 389-396.
*c — « Potlatch », *Encyclopaedia Universalis*, Paris (réimpr. dans les éditions suivantes).
et *in* 1977a: 177-188. .
*d — Les origines de Gumbu du Sahel : I - L'histoire des Kusa ; II - Le partage des terres et du pouvoir, *Bulletin de l'IFAN* (Dakar), B., 34, 2: 268-298.
*e — "Imperialism as a mode of reproduction of labour power", Colloque de Bielefeld, Dec. 1972, 20 p. dact.
*f — "Réexamen de l'itinéraire d'Ibn Battuta de Walata à Malli", Conference on Manding Studies, Londres, juin 1972, 20 p. mult.
*g — "Où donc était Suleyman ? (réponse à J. Hunwick sur l'emplacement de la capitale de Malli)", 15 p. dact. inédites.

**1973**

a — Y a-t-il des castes aux Indes ?, *Cahiers Internationaux de Sociologie* (Paris), 14: 5-30.
et *in* 1977a: 277-311
traduction anglaise : 1973b.
b — Are there castes in India ?, *Economy and Society* (London), 2,1: 89-111 (traduction anglaise de 1973a).
*c — The social organisation of peasantry: the economic basis of kinship, *Journal of Peasant Studies* ( London), 1, 1: 81-90.
reprint *in* SEDDON, T., ed., 1978, *Relations of Production*, Franck Cass, London: 159-170.
*d — État et conditions des esclaves à Gumbu (Mali) au XIXe siècle, *Journal of African History* (London), 14,3: 429 -452.
et *in* 1975b: 221-252.
*e — Note sur l'étymologie de "nyamakala", *Notes Africaines*, IFAN (Dakar), 139: 79.
f — On the mode of production of the hunting band, *in* ALEXANDRE P., ed., *French perspectives in African Studies*, Oxford U. P., for the I.A.I., London: 187-203 (traduction anglaise de 1967b).
g — "Versuch einer interpretation des Ökonomischenin den archaischen Subsistenzgesellshaften" *in* EDER, K., 1973, *Seminar: die Entstehung von Klassengesellshaften.* Frankfurt/Main, Suhrkamp: 31-68 (traduction allemande de 1960).

**1974**

*a — *Qui se nourrit de la famine en Afrique ?* (ed., et Introduction), Maspero, Paris: 15-37.
traduction anglaise : 1974d.

*b — Development or exploitation: Is the Sahel famine good business ?, *Review of African Political Economy* (London), 1: 27- 33.
version française : 1974c.

c — Développement ou exploitation, *L'homme et la société* (Paris): 55-62 (version française de 1974b).

d — "Background to hunger", Université d'Upsalla (inédit, traduction anglaise de 1974a).

**1975**

*a — (avec BADUEL, C.), Modes et codes de la coiffure ouest- africaine, *L'Ethnographie* (Paris), n.s., 69: 11-59.

*b — *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Maspero, Paris, 582 p. (ed., et Introduction, pp. 7-26).

*c — *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero. 254 p.
reimpr.: 1977,1979,1980,1982 ; nouvelle édition L'Harmattan, Paris, 1992.
traduction allemande : 1976c, 1983 ; traduction portugaise : 1977h ; traduction japonaise : 1977i ; traduction espagnole : 1977j, 1978, 1979, 1980, 1982, 1984, 1985, 1987,1989, 1991 ; traduction italienne : 1978k ; traduction anglaise : 1981c, 1984.

d — *Economia della Savana*, Feltrinelli, Milano, 201 p. (collection de 7 articles traduits en italien : 1960, 1967b, 1968a, 1970a, 1972a, 1962, 1971a -intr.).

*e — L'exploitation des travailleurs immigrés en France, *in* UGTSF, ed., *Qui est responsable du sous-développement ?*, Maspero, Paris: 13-20.

**1976**

*a — (avec BATHILY, A.), *Lexique Soninke (Sarakole)-Français*, CLAD, Dakar, 191 p.

*b — Réponse à Samir Amin à propos de "Femmes, greniers et capitaux", *L'Homme et la Société* (Paris), 39/40: 39-45.

c — *Die Wilden Früchte der Frau*, Syndikat, Frankfurt am Main, 208 p. (traduction allemande de 1975c).
réimpr.: Suhrkamp Taschenbuch, Wissenschaft 447, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983.

**1977**

a — *Terrains et Théories*, Anthropos, Paris, 344 p. (collection de 11 articles : 1960, 1962, 1964a 1965a, 1967b, 1968a, 1971a, 1972a, 1972c, 1972h, 1973a).
réimpr.: 1983.

*b — Une géographie historique de la Sénégambie, review-essay of P. Curtin, "Economic change in precolonial Africa", *Journal of African History* (London), 18, 3: 449-452.

*c — Sur deux critiques de "Femmes, greniers et capitaux" ou Fareinheit 45O°,5, *L'Homme* (Paris), 17: 123-128.

*d — La crise du pouvoir en Afrique du Sud, *Le Monde Diplomatique* (Paris), 24, 282, sept.: 1-15-17.

*e — "Anthropologie et impérialisme", interview, *Impact* (Paris), 4/5: 23 et 63.

*f — Lettre sur l'esclavage, *Dialectiques* (Paris), 21: 144- 154.
traduction anglaise : 1978d.

g — Revue-article de Miers and Kopitoff, eds., "Slavery in Africa" (1977), *Journal de la Société des Africanistes* (Paris), 47, 2: 144- 154.

h — *Mulheres, Celeiros & Capitais*, Afrontamento, Lisbonne, 274 p. (traduction portugaise de 1975c).

i — *Théorie de la communauté familiale, un thème d'anthropologie économique*, Chikuma Shobo, Tokyo, 283 p. (traduction japonaise de 1975c).

j — *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo 21, Mexico, 235 p. (traduction espagnole de 1975c).
(9e édition 1989).
k — De la reproduction à la production, *in* 1977a (version française de 1972a).

**1978**

*a — (avec SILLA, A.), L'interprétation légendaire de l'histoire du Jonkoloni, *in* BERNARDI, B. et al., eds., *Fonti orali. Antropologia e storia*, Franco Angeli, Milano: 347-398.
*b — Modalités historiques de l'exploitation et de la surexploitation du travail, *Connaissance du Tiers -Monde*, Cahiers de Jussieu, n° 4 (Coquery-Vidrovitch, C., ed.), 10x18 (Paris): 135-160.
traduction anglaise : 1979d ; espagnole : 1979g ; allemande : 1982f.
*c — L'Afrique australe, par rapport à la colonisation et aux travailleurs africains, *in* UGTSF, ed., *Notre Afrique*, Maspero, Paris: 18-32.
d — Correspondance (on Slavery), *Economy and Society* (London), 7, 3: 322-331 (traduction anglaise de 1977f).
e — Préface à Amidu MAGASA, *Papa-commandant a jeté un grand filet devant nous: les exploités des rives du Niger, 1902-1962*, Paris, Maspero: 9-14.
*f — Review-essay of Miers, S. and Kopitoff, I., "Slavery in Africa" (1977), *African Economic History* (London), 5: 37- 42.
version française : 1977g.
g — Rôle de l'esclavage dans l'histoire de l'Afrique occidentale, *Anthropologie et Société* (Québec), 2, 1: 117-149.
traduction anglaise : 1982e ; traduction espagnole : 1982d.
h — The economy in agricultural self-sustaining societies: a preliminary analysis, *in* SEDDON, D. ed., 1978, *Relations of production*, F. Cass, London: 127-158 (traduction anglaise de 1960).
*i — Du don antagonistique au don paisible, *Anthropologie et Sociétés* (Québec), 2, 2: 1-4.
traduction espagnole : 1981d.
j — Kinship relations and relations of production, *in* SEDDON, D., ed., *Relations of production*, F. Cass, London: 289- 330 (traduction anglaise des pp. 121 à 173 et 349 à 352 de 1964c).
k — *Donne, Granai e Capitali*, Zanichelli, Bologna, 205 p. (traduction italienne de 1975c).
l — Pesquisa de um nivel de determinaçao na sociedade cinegetic", *in* CARVALHO, C.A., org., *Antropologia econômica*, Ciencias Humanas Ltda, Sao Paulo: 85-101 (traduction portugaise de 1967b).
m — Os limitos das superexploracào del trabalho, *in* CARVAILHO, C.A. ,org., *Antropologia ecônomica*, Ciencias Humanas Ltda, Sao Paulo: 85-101 (traduction portugaise — pirate — du ch. 9, IIe partie de 1975c).

**1979**

*a — Overexploitation and overpopulation, *Social Scientist* (New Delhi), 78: 3-14.
*b — *Les derniers Blancs : le modèle sud-africain*, Maspero, Paris, 311 p.
traduction italienne : 1982j.
*c — Postface critique à SCHWARZ, A., *Colonialistes, africanistes et Africains*, Nouvelle Optique (Québec),: 97-101.
d — Historical modalities of the exploitation and overexploitation of labour, *Critique of Anthropology* (London), 4, 13/14: 9-16 (traduction anglaise de 1978b).

*e — Le mâle en gésine, ou de l'historicité des mythes, *Cahiers d'Etudes Africaines* (Paris), 19, 1-4: 353-380.
traduction italienne : 1980b

*f — (avec HUNWICK, J.O., & TRIAUD, J.L.), La géographie du Soudan d'après Al-Bakri : trois lectures, *Revue française d'Histoire d'Outre-mer* (Paris), 66, 242/243: 111-138 ; et *in : 52 000 ans d'Histoire Africaine : le Sol, la Parole et l'écrit,* Société Française d'Histoire d'Outre-mer (Paris), 1980, 2 vol.

g — Modalidades historicas de la explotacion y la sobre - explotacion de trabajo, *suivi de* La produccion des productor, *Estudios rurales latinoamericanos* (Quito), 2: 147-172 ; et *: Revista Ciencias Sociales* (Quito), 3, 9: 11-22 (traduction espagnole de 1978b).

**1980**

*a — 700 000 paysans de la vallée du Sénégal, *Le Monde Diplomatique* (Paris), 27, 314, mai 1980: 15-16.

b — Il maschio in gestazione o della storicita dei miti, *Materiali Filosofici* (Milano) 3: 121-153 ; et *in* ASAD et al., 1981, *Antropologia, filosofia, ideologia*, F. Angeli: 121-154 (traduction italienne de 1979e).

*c — "Gegen eine Ethnologie des Arbeitsimmigration in Westeuropa", *in* Blaschke, J. und Greussing, K. hrsg, *"Dritte Welt" in Europa - Probleme der Arbeitsimmigration*, Syndikat, Frankfurt am Main, 125 p.

d — Localisation du Wagadu, d'après quelques récits de tradition, *in* Poncet, Y., ed., *Atlas historique de la boucle du Niger*, Association SCOA (Paris), carte n° 13, commentée pp. 18-20.

e — Niveau de détermination dans la société de chasseurs, *Marxisme et anthropologie économique*, Tokyo: 51-69 (traduction japonaise de 1967b).

f — Un ensayo sobre la interpretacion de los fenomenos economicos en las sociedades tradicionales autosubsistentes, *Nueva Antropologia* (Mexico), 4, 13/14: 9-45 (traduction espagnole de 1960).

*g — (avec BAGAYOGO, I.), "Les transformations de la classe ouvrière en Afrique", 60 p. (inédit).

**1981**

*a — Paysans africains et travailleurs immigrés : de la surexploitation au génocide par la faim, *Tricontinental*, n.s., 1: 38-53.

*b — Paysans bafoués, *Notre fleuve*, UGTSF (Paris), nov.: 13-20.

c — *Maidens, Meals and Money*, Cambridge Univ. Press, London, 196 p. (traduction anglaise de 1975c).

d — Mauss, del don antagonistico al Don apacible, *Cuicuilco* (Mexico), 2, 6: 55-56 (traduction espagnole de 1978i).

**1982**

*a — "Pour bien voir les pygmées, regardez la casserole", brochure de présentation de l'exposition *Les Observateurs de l'Homme,* Guerlain-Dautrey, La Courneuve: 11-12.

b — "Mythes et histoire", *Afrique Noire*, Comité d'entreprise du journal *Le Monde* (Paris): 6-7.

*c — "Rendements des terres ou productivité du travail", communication à la réunion d'experts sur les problèmes et les priorités de l'enseignement des sciences sociales en Afrique australe", Maputo, août 1982, 6 p.

d — "Funcion de la esclavitud en la historia de Africa occidental", *Cuicuilco* (Mexico), 3, 9: 39-51 (traduction espagnole de 1978g).

e — The role of slavery in the economic and social history of Sahelo-sudanic Africa, *in* INIKORI, J.E., ed., *Forced Migration: the impact of export slave trade on African societies*, Hutchinson Univ. Library (London): 74-99 (traduction anglaise de 1978g).

f — Historische Bedingungen der Ausbeutung und Uberausbeutung von Arbeitskraft, *in* ELWERT, G., ed.,*Afrika zwischen Subsistenzökonomie und Imperialismus*, Campus (Frankfurt am Main): 117-129 (traduction allemande de 1978b).

*g — (avec DIENER, I. et LACHARTRE, B.), *Apartheid, malnutrition et pauvreté*, ONU, Etude FAO, Rome (Développement économique et social, n° 24), 109 p.
traduction anglaise : 1982k.

*h — Les bases économiques de la reproduction démographique, *Uomo* (Roma), 6, 2: 177-192.
traduction anglaise : 1983a.

*i — Autour d'un livre, "The ancient economy", de Moses I. Finley, *Europa* (Montreal), 5, 1: 79-82.

j — *Gli Ultimi Bianchi*, Liguori, Napoli, 292 p. (traduction italienne de 1979b).

k — *Apartheid, Poverty, Malnutrition*, FAO (Economic and Social Development) Paper n° 24, Roma, 101 p. (traductionanglaise de 1982g).

**1983**

a — The economic basis of demographic reproduction, *Journal of Peasant Studies* 11, 1: 50-61 (traduction anglaise de 1982h).
traduction portugaise à paraître dans une anthologie sur l'anthropologie économique, MAIA, S., ed. , 7 Victoria Street, Cambridge CB1 1JP, GB.

*b — The female slave, *in* ROBERTSON C. and KLEIN, M.A., eds., *Women and Slavery*, University of Wisconsin Press, Madison: 49-67.

*c — Articles : « Barbarie », « Colonisation », « Esclavage », « Famille », « Femme », « Gens », « Guerre », « Mode de production asiatique », « Parenté » *in* PAPI, F., ed., *Dizionario Marx-Engels*, Zanichelli, Milano (en italien).

d — La reproduccion social, *Estudios Sociologicos* (Mexico), 1, 3: 443-457 (traduction espagnole de 1984b).

*e — A propos de deux groupes azer : les Giriganke et les Maxanbinnu, *Tegdaoust III* (Dakar): 525-531.

f — The social reproduction, *The Greek Review of Social Research* (Athena) 51: 35-50 (traduction grecque de 1984b).

**1984**

*a — Habitat e modi di vita, *Storia delle Citta*,, n° spécial, "I Bozo del Niger (Mali) : insediamento et architettura", (Milano), 25: 5-9.
version française : 1985b.

*b — La reproduction sociale, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 77: 383-395.
traduction espagnole : 1983d ; traduction grecque : 1983f.

c — Prétexte et logique du racisme en Afrique du Sud, *Le Genre Humain : La société face au racisme* (Paris), 1: 223-242 (extrait de 1982g).

**1985**

*a — Past and future relevance of Marx and Engels' works to anthropology, *Dialectical Anthropology* (New York): 349-56.
version française : 1986a.

b — Comment les Bozo sont sortis de leur trou : habitat et mode de vie dans le delta intérieur du Niger (Mali),. *Techniques et Culture*, 6: 67-84 (version française de 1984a).

*c — (avec VERSHUUR, C.), Les paysans ignorés du Mozambique - entre l'Etat et les "bandits" armés, *Le Monde Diplomatique,* 14/10/1985: 14-15.

**1986**

a — Des travaux de Marx et d'Engels en rapport avec l'étude du Tiers Monde, *in* WORONOFF, D., BROHM J.M., eds., *Marx ou pas ?* E.D.I, Paris 1986: 329-340 (version française de 1985a).

b — La Cour divine, *Les Temps Modernes*, 42, 782: 127-153 (extrait de 1986c).

*c — *Anthroplogie de l'esclavage, le ventre de fer et d'argent,* Paris, P.U.F., index, glossaire, bibl., 375 p.
traduction allemande (1989c) ; espagnole (1990) ; anglaise (1991g) ; italienne (1992a) ; portugaise (1995).

*d — "Disciplinarity and Interdisciplinarity in Studies on Apartheid", International Meeting of University Researchers to elaborate a Five-Year Research Plan on Apartheid for the UNESCO, Beijing, 1-5 september 1986.

e — The Pregnant Male *in* DUBE, LEACOCK, ARDENER, eds., *Invisibility and Power,* Oxford University Press, New Dehli: 15-21 (version anglaise abrégée de 1979e).

*f — La crise néocoloniale, *in* BONNAFÉ, P. et al., *Afrique plurielle, Afrique actuelle, Hommage à Georges Balandier,* Paris, Karthala: 81-89.

*g — Commentaire de Mauzé, M., "Boas, les Kwagul et le potlatch ; éléments pour une reévaluation", *L'Homme,* oct.-dec., 26, 100: 54-55.

**1987**

*a — Consommer la rupture, *in* PIAULT, M.H., ed., *La Colonisation : rupture ou parenthèse?,* Paris, L'Harmattan: 47-56.-; et *Afrique Espoir* (Dakar),n° 4: 21, Juil.-Sept.

*b — "Entretien sur "l'Anthropologie de l'esclavage" avec Rita Cordonnier", *Bull. de l'AFA*, 26/27 Dec. 86-Mars 87: 117-132.

*c — Conclusion, *in* GESHIERE, P. et SCHLEMMER, B., eds. *Terrains et Perspectives,* Paris, Orstom: 443-453.

*d — Réponse à l'enquête "Qui a peur de Laura Makarius", Paris, *Grad hiva.*, 3: 63-64.

*e — Review-essays of Lovejoy, P.E., ed., "The Ideology of Slavery in Africa," (Beverly Hills and London, Sage, 1981) ; and "Transformation in Slavery", (Cambridge Univ. Press, 1983), *Slavery and Abolition,* Frank Cass, London, 8, 3: 336- 341.

**1988**

*a — (ed.), "Verrouillage ethnique en Afrique du Sud", Paris UNESCO/OUA, étude préparée pour la Division des Droits de l'Homme et de la Paix de l'UNESCO (février 1986), Paris, UNESCO/OUA, 118 p.

*b — Introduction et conclusion à 1988a: 9-19 ; 107-111.

*c — L'Afrique est ailleurs, revue critique de Pisani, E., "Pour l'Afrique", *Politique Africaine,* Octobre, 31: 113-116 ; et *Afrique-Espoir* (Dakar), n° 3, Avril-Juin 1991.

*d — Slavery and Kingship in Africa (communication au *Congrès International sur l'esclavage* à l'Université de Sao Paulo, Brésil, juin 1988), *The Indian Historical Review* ( Delhi), 15,1-2 (july 88/ january 89): 130-136.

e — *Antropologia de la Esclavitud : El ventre de hierro et dinero,* Mexico D.F., Madrid, Bogota, Siglo Veintiuno, bibl., glossario, index, 425 p. (traduction espagnole de 1986c).

**1989**

*a — Préface à REBOUL, C., *"Monsieur le Capital et Madame la Terre"*, Paris, EDI/INRA, pp. 9-16.

b — Dell'etnicismo come mezzo de reclusione, *La Critica Sociologica,* Primavera: 61-78 (traduction italienne de 1988b).

c — *Anthropologie des Sklaverei*, Frankfurt/Main, Campus Verlag, index, 15 ill., bibl., 406 p. (traduction allemande de 1986c).

*d — L'Anthropologie du Paradis, *L'Ethnographie,* Paris, 85, 2: 153- 159.
traduction anglaise : 1992b

*e — Préface à CARATINI, S., *Les Rgaybat*, t. II, Paris, L'Harmattan.

*f — (avec HYDÉN, G., NDULU B. et NZONGOLA-NTALAJA), *Strategies for the Future of Africa: an Evaluation,* Stockholm, Sarec Documentation. 47 p. + Appendices : I. List of interviewees ; II. Ndulu's report, 18 p.; III. *Meillassoux' report, 24 p.; IV. Nzongola's report, 9 p.; V. Hyde's report, 10 p.

*g — Le mystère d'Œdipe, *Bulletin* (Publication du Comité de Liaison de Controle Judiciaire, Bordeaux), N° spécial, "L'inceste", 4e trim., N° 20: 108-112.

**1990**

*a — Les faux-nés de la parenté, *L'Ethnographie,* Paris, 86, 1: 29-39

*b — "Succès de la politique d'aide au surdéveloppement des pays riches", exposé d'ouverture à la *Convention annuelle de l'Association Brésilienne d'Anthropologie*, Campinas, 4-6 avril 1990, 19 p., *Afrique-Espoir* (Dakar), n°1, Oct-Dec. 1990: 18-21; n° 2, Janv. Mars 1991.
(demandé pour publiction par Vladimir Arseniev, Scientific Council for the problems of Economic, Social, Political and Cultural Development of African Countries. (Académie des Sciences de Russie).
traduction portuguaise : 1992c.

*c — "Poissons à brûler : du poisson dans l'eau à la terre brûlée", communication au *Congrès International de Sociologie,* Madrid, juil. 1990, 10 p.

*d — Review-essay of Ingold, Riches and Woodburn (eds.), "Hunters and Gatherers" (2 vol.), *Journal of Peasant Studies*, 17, 3: 473-478.

*e — Réplique aigre-douce au rapport sur le "Développement des ressources humaines au CNRS" de la Direction du Personnel et des Affaires Sociales (CNRS, 1989), *L'Homme et la Société*, 24, 95-96: 155-160.

f — The Ghosts of Malthus: demography and modes of production, *The Journal of Social Studies* (Dakka), n° 50, Oct. 1990: 46-61 (traduction anglaise de 1991e).

g — *Antropologia de la Esclavitud,* Mexico, Siglo XXI (traduction espagnole de 1986c).

**1991**

*a — (avec MESSIANT, C., eds), *Génie social et manipulation culturelle en Afrique de l'apartheid*, Paris, Arcantère, 314p.

*b — "Introduction" de 1991a: 14-28.

*c — (avec GENDREAU, F., SCHLEMMER, B., VERLET, M., eds.),.*Les spectres de Malthus*, Paris, EDI-ORSTOM- CEPED, 442 p. (désormais diffusé par Edition de l'Atelier, 12 av. de la Sœur Rosalie, 75013 Paris, tel.: 44 08 95 15).

*d — La leçon de Malthus : le contrôle démographique par la faim, *in* 1991c: 15-32; aussi: *Centre Sahel*, Université Laval, Québec (Série conférences n° 22, Fév. 1990).
traduction anglaise : 1990f.
*e — « Esclavage », *in* BONTE, P. et IZARD, M., eds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'Anthropologie,* Paris, PUF: 233-235.
f — *The Anthropology of Slavery : the Womb of Iron and Gold,* Londres, Athlone ; Chicago, Chicago University Press, index, glossary, 421 p. (traduction anglaise de 1986c).
g — A propos des chasseurs-cueilleurs, *Cahiers d'Etudes Africaines,* 1991, 123, xxxi-3: 395-404 (version française de 1990d).

**1992**

a — *Antropologia della schiavitu*, Milan, Mursia, 352 p. (traduction italienne de 1986c).
b — Anthropology of Paradise, *The Journal of Social Studies* (Dakka), 56: 1-11 (traduction anglaise de 1989d).
c — O Sucesso da politica de ajuda ao sobredesenvolvimento dos paises ricos, *in* ARANTES, A.A., RUBEN, G.R., DEBERT, G.G., eds., *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropologo,* Campinas, Editore da Unicamp: 27-48 (traduction portugaise de 1990b).
*d — From Consanguinity to Heredity, *in* GAILEY, W.G., ed., *Essays in Honor of Stanley Diamonds,* T. II., "The politics of Culture and Creativity: A critique of civilization", Gainesville, University Press of Florida, pp. 67-75.
*e — Pour qui naissent les Africains ?, *Le Monde Diplomatique,* Décembre, 39e année, n° 465: 19.
f — Analisis de los "inconvenientes" del crecimiento demografico, *Estudios Internacionales* (Guatemala), 3, 5: 19-38 (traduction espagnole de 1993e).
*g — Revue-critique de Godelier, M., ed., "Transitions et subordinations au capitalisme" (Paris, 1991, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme), *Etudes rurales,* n° 125-126, Janv.-Juin 1992: 185-188.
h — "Classes et Corps sociaux", communication au colloque *"Le Nouveau Système du Monde",* Colloque international organisé par la revue *Actuel Marx,* Sorbonne, 29-30 mai 1992
publication : 1994b ; voir aussi traduction 1993a (plusisurs versions successives).

**1993**

*a — Towards a Theory of the Social Corps, *in* ANDERSON and De SOTO, eds., *The Curtain Rises,* Atlantic Highlands, Humanities Press (Etats Unis), pp. 2-43 (version anglaise de 1992h).
b — Economic Background of Demographic Growth, *The Journal of Social Studies* (Dakka), 59, January 1993: 1-25 (traduction anglaise de "Troubles de croissance" 1991, 1993e).
*c — A bas le Développement !, *Cahiers des Sciences humaines*, n° Hors Série, "Trente ans", Orstom: 77-80.
*d — "La vita dei mostri", *in* Ugo Fabietti, ed., *Il sapere dell'antropologia : pensare, comprendere, descrivere l'Altro,* Milano, Mursia, pp. 111-139 (traduction italienne de "La vie des Monstres", communication au symposium du même nom, Pavia, 28-29 ottobre 1991).

*e — Troubles de croissance : la perspective d'un anthropologue, *in* CHASTELAND, J.-C. VERON, J., BARBIÉRI, M., eds., *Politiques de développement et croissance démographique rapide en Afrique,* Paris, INED, pp. 61-80 (publication de : "Troubles de croissance : les paradoxes et les peurs", Conférence Internationale "Développement et croissance démographique rapide, regards sur l'avenir de l'Afrique", Paris, INED, Ministère de la Coopération, ONU, 1991, 17 p.)
version anglaise : 1993b; version espagnole : 1992f.

*f — Comment se sont perpétués les Inuit ? *in* Collectif, *Population, reproduction, sociétés : perspectives et enjeux de la démographie sociale - Mélanges en l'honneur de Joël Grégory ),* Montréal, Presse de l'Univ. de Montréal, pp. 19-47.

*g — Gloires oubliées et mémoires reconstruites : les guerres de Gumbu du Sahel (Mali), *Cahiers d'Etudes Africaines,* XXXIII (4), 132: 567-586 ; également paru en français dans la revue italienne *Trimestre* (Università degli Studi "G. d'Annunzio"; *Africa* (Roma), 49,1, Marzo 1994: 1-20.

h — Classi sociali e corpi sociali, I, *AES, Materiali, studi e argomenti di etnografia et storia sociale,* Vigevano (Italie), 1, 2, Décembre 1993: 46-51.

**1994**

*a — La conquête de l'aînesse, *in* ATTIAS- DONFUT, C et ROSENMAY, R.L., eds., *Vieillir en Afrique,* PUF, Paris, pp. 49-67.

*b — Classes et Corps sociaux, *in* BIDET, J., et TEXIER, J., eds., *Le Nouveau Système du Monde,* Actuel Marx-Confrontations, Paris, PUF, p.175-196.
version anglaise : 1993a.

*c — La parenté Inuit est-elle sensible à la conception matérialiste de l'histoire ?, *L'Ethnographie,* 90, 1 (n° 115): 115-145.

*d — L'Anthropologie de Marx, *Economies et Sociétés,* 28, n° 6/7, juin-juillet 1994, Série "Etudes de marxologie", "Marx et la fin de la préhistoire": 119-131.
paru en allemand *in* HAUG und WOLFGANG, 1994, *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus,* Hamburg, Argument Verlag : 310-319.

*e — Krieg in Ruanda: der Diskurs über Ethnizität und die Explosion des Hasses, *Lettre International,* n° 27, Herbst 94: 12-15 (traduction Heike Behrend).

*f — "Parler Parenté", Communication par correspondance présenté à la session de Adam Kuper au *Congrès de la EASA,* Oslo.

g — Kapitalistishe Produktion von "Überbevölkerung" in Africa, *Das Argument,* 219-232 (traduction allemande de 1993e).

h — Gloires oubliées et mémoires reconstruites : les guerres de Gumbu du Sahel, *Africa* (Rome), 49, 1 (Mars 1994): 1-20 ; *Cahiers d'Etudes Africaines,* 33, 4 (n° 132): 567-585.

**1995**

*a — La leçon de Mandela, *La Quinzaine Littéraire,* n° 663, 1-15 /02 1995: 6-7.

*b — "Insertion de l'économie agricole domestique dans l'économie de marché", *in Actes du Séminaire franco-vietnamien : Sociologie rurale,* Hanoi, 29-31 mars 1994: CNEARC/GRET, Institut de sociologie du Viêt-Nam (Hanoi), 24 p. et traduction vietnamienne, 20 p.

c — *Antropologia da escravidão : o ventre de ferro e dinheiro* (traduction de L. Magalhães et L.F. de Allencastro), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. bibl, index, 297 p.

*d — "Le don et le capital" (entretien avec Pierre Beaucage), *Anthropologie et Sociétés,* 19, 1-2: 191-206

e — Powers and non-Powers in Sahelian West Africa, *in* WILLER, H., FÖRSTER, T. und ORTNER-BUCHBERGER, C., hrgs., *Macht der Identität-Identität der Macht: Politische Prozesse und kutureller Wandel in Afrika,* Universität Bayreuth, Lit Verlag: 371-383.

f — recension de P. Rospabé, "La dette de vie - aux origines de la monnaie" (Préface de Alain Caillé), *Le Monde Diplomatique,* 4 11 1995

**1996**

a — Fausses identités et démocraties d'avenir, *Sociétés Africaines,* mars 1996, 1, 1: 41-69.

*b — Stratégie de manipulation : politique culturelle de la Banque Mondiale, *Page 2,* n°6, Novembre 1996: 58-62.

*c — Économie et travail des enfants. *in* SCHLEMMER, B. , ed., *L'enfant exploité, oppression, mise au travail et prolétarisation,* Paris, Khartala-ORSTOM, 522 p.: 55-66.

*d — Conclusion, *in* SCHLEMMER, B. , ed., *L'enfant exploité, oppression, mise au travail et prolétarisation,* Paris, Khartala-ORSTOM, 522 p.: 475-491.

*e — Des dimensions du paternalisme au Brésil, *Lusotopie,* n° spécial, "L'oppression paternaliste au Brésil", vol.1996: 343-354.

**TRADUCTION**

— 1987, ITHO, Makoto, *La Crise Mondiale, théorie et pratique,* Paris, E.D.I., 256 p.; (traduction de l'anglais de *Value and Crisis: Essays on Marxian Economics in Japan*, Pluto Press, 1980, mis à jour en 1984).

**FILMS**

— 1966a, *Bamako, i ni tye* (Mission Mali: 1962-63), film 16 mm, 13 mn, Comité du Film ethnographique, Paris.

— 1966b, *Gumbu du Sahel* (Mission Mali: 1964-65), film 16 mm couleurs, 13 mn, Comité du Film ethnographique, Paris.

**EN COURS DE REDACTION:**

— *Critique et reconstruction théorique de la parenté* (300 p. rédigées).

**EN PREPARATION:**

— *De la reproduction sociale:* (collection d'articles).

— *Melli, Mali* (Collection d'articles sur le Mali ancien et contemporain.

— *Le mâle en gésine* (recueil de littérature orale bamana et soninke ; présentation et essai sur la théorie des mythes et légendes).

# Table des matières


## Du bon usage des classes sociales 9

*par Claude Meillassoux*

I. Les classes sociales 11

A. Concentration de la classe capitaliste 13

B. Dissémination du prolétariat 18

C. Confusion de la paysannerie 22

II. Les corps sociaux 23

A. Les corps sociaux de la classe capitaliste 24

1. Les différents corps sociaux 25

a. les cadres 25

b. les professions intellectuelles 28

c. les politiciens professionnels 31

d. les corps répressifs 34

2. L'intrusion politique des corps sociaux de la bourgeoisie 36

a. l'armée au pouvoir 37

b. les corps para-militaire 38

3. Clients et prolétaires 40

4. La bureaucratisation des corps sociaux de la bourgeoisie 42

B. Les corps sociaux du prolétariat 42

1. La bureaucratie ouvrière 43

2. Les nomenklatura 44

a. l'échec soviétique 44

b. le syndrome chinois 47

c. entremetteurs ou entrepreneurs 49

C. Les bureaucraties périphériques 50

1. Les néo-colonies 50

2. Les nations potentiellement rivales 53

Conclusions 54

# Sur les terrains de Claude Meillassoux


## Introduction : l'actualité de Claude Meillassoux

*par Bernard Schlemmer* 61

## A. Les champs de l'anthropologie parcourus par Meillassoux

Salaires et prix dans le Nord-malgache au XXe siècle
*par Roland Waast* 71

Un modèle de reproduction sociale chez les amérindiens
des basses-terres amazoniennes (Uru Eu Wau Wau, Yanomami...)
*par Christian Geffray* 103

Les gens de l'or et leur idéologie,
l'itinéraire d'Ibn Battuta en Afrique occidentale au XIVe siècle
*par Pierre-Philippe Rey* 121

Esclaves ou cousins - évolution du statut servile dans la société mauritanienne
*par Pierre Bonte* 157

La science pour un empire - quand l'anthropologie se fait politique (1920-1940)
*par Martin Verlet* 183

L'ethnique, le religieux et l'appartenance : le rôle de l'action catholique
dans le développement du mouvement paysan au Guatemala
*par Jésus Garcia-Ruiz* 203

## B. La responsabilité du chercheur et l'engagement de Meillassoux

La responsabilité du chercheur dans la pratique de l'anthropologie française
*par Bernard Schlemmer* 227

Entre porteurs de valise et porteurs de savoir
*par Jean Copans* 251

Transformations sociales au Mozambique
un défi pourles chercheurs qui reste à relever
*par Jacques Marchand* 269

Familles, projets et capitaux
*par Catherine Quiminal* 285

## C. Autres champs de sciences sociales, influencés par Meillassoux

Mariage et esclavage dans l'Afrique noire du XIXe siècle précolonial
*par Catherine Coquery-Vidrovitch* 295

La démographie, objet de fantasme ?
*par Francis Gendreau et Jacques Véron* 309

À propos du lien social et de l'activité économique : un regard clinique
*par Gérald Gaillard* 325

Fascisme, psychanalyse, freudo-marxisme
*par Étienne Balibar* 341

Ouvriers, syndicalismes, groupe domestique dans la ville de Saõ Paulo
*par Robert Cabanes* 357

Sciences historiques, sciences systématiques et analyse de relations sociales
*par Pierre Tripier* 371

Rapport salarial, contrainte salariale
et métamorphose de la relation d'emploi : une note théorique
*par Benjamin Coriat* 389

# Bibliographie de Claude Meillassoux 397

Achevé d'imprimer en mars 1998
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : mars 1998
Numéro d'impression : 803082

*Imprimé en France*



En montrant que les sociétés étudiées par les ethnologues étaient elles aussi soumises aux nécessités économiques de produire des richesses avant que de les échanger, Claude Meillassoux a considérablement élargi l'horizon de l'anthropologie. Les outils de l'analyse marxiste devenaient opérants : critique de l'économie politique et analyses de systèmes non capitalistes pouvaient enfin s'enrichir mutuellement. Claude Meillassoux a ainsi fait voler en éclat le cloisonnement disciplinaire ; ouvrant la voie à une réflexion d'ensemble renouvelant l'approche du matérialisme historique, son œuvre porte dès lors sur des champs variés :

– l'analyse des systèmes économiques des sociétés dites traditionnelles ;

– l'articulation de la production capitaliste avec l'économie domestique ;

– la mise à jour de la liaison entre les prétendues « données objectives » qui obèrent le développement des sociétés du Sud (catastrophes naturelles et famine, accroissement démographique, poids de la dette...) et les politiques libérales de la haute bourgeoisie mises en œuvre par ses institutions internationales (Banque mondiale et FMI notamment), etc.

Ici, avec « Du bon usage des classes sociales », il complète l'analyse de Marx en avançant le concept de corps social, distinct de celui de classe sociale : les corps sociaux (corps d'État, comme l'armée ou le corps enseignant, mais aussi politiciens, cadres d'entreprise, intellectuels...) effectuent les tâches de la classe sociale qui les emploie (fonctions administratives, répressives, éducatives...), croyant la représenter de façon essentielle.

Dans « Sur les terrains de Claude Meillassoux », un certain nombre de ses collègues et amis ont tenu à lui rendre hommage. Y ont contribué : Étienne Balibar, Pierre Bonte, Robert Cabanes, Jean Copans, Catherine Coquery-Vidrovitch, Benjamin Coriat, Gérald Gaillard, Jesus Garcia-Ruiz, Christian Geffray, Francis Gendreau, Jacques Marchand, Catherine Quiminal, Pierre-Philippe Rey, Bernard Schlemmer, Pierre Tripier, Martin Verlet, Jacques Véron, Roland Waast.

Une bibliographie des travaux de Claude Meillassoux suit cet hommage.

**Collection dirigée par Jean Copans**

9 782865 378364

ISBN : 2-86537-836-5

hommes et sociétés