

L'anthropologie française au pluriel. Impressions africanistes

L'APPARITION d'une perception historique d'une discipline par elle-même est le signe manifeste d'une maturité scientifique. C'est surtout un instrument pour mettre à jour les traditions, les mythes et les idéologies que la discipline a pu se forger, volontairement ou non, au cours des ans. L'ethnologie et l'anthropologie françaises sont entrées depuis une dizaine d'années dans ce processus. Colloques, séminaires et publications ont permis de saisir les incertitudes et impasses du XIX^e siècle, d'esquisser les lignes de force de la mise en route des enquêtes de terrain et enfin de suivre les politiques institutionnelles du XX^e siècle. *Le répertoire de l'ethnologie française (1950-1970)* de G. Gailard (1) n'est pas plus que ce que son titre indique. Sa taille très volumineuse (1170 p.) fait toutefois un peu illusion car il aurait fallu nous fournir quelques pistes de lecture et quelques grilles d'interprétation de cette période charnière qui voit la véritable naissance de cette ethnologie. Le non-ethnologue ne pourra pas s'en sortir. Je me demande par exemple si les lecteurs et contributeurs de *Politique africaine* sauront retrouver les fils qui conduisent à *Anthropologie politique* de G. Balandier qui est un pur produit de cette époque. Le répertoire est organisé en rubriques (2) présentées de façon annuelle et chronologique, le second volume n'étant qu'un index. Malheureusement l'absence de table des matières ralentit beaucoup la consultation du lecteur. La question de base de toute histoire archivistique (l'histoire orale est absente de ce répertoire) reste malgré tout la fia-

bilité des informations contenues dans les rapports et notes que les laboratoires produisent en si grande quantité. L'auteur décrit très rapidement en 4 pages ses méthodes de travail mais les erreurs, lacunes de toutes sortes abondent encore et il n'est pas certain que des matériaux semi-bruts puissent être traités de façon significative sans travail plus intellectuel (3). Sur ce point de la méthode historiographique, nous manquons en France de réflexions plus systématiques. Toutefois, la revue *GRADHIVA* animée par J. Jamin nous propose depuis cinq ans une base de travail sérieuse car à la fois documentaire et analytique.

Revaloriser le cinéma ethnologique

L'un des moyens qui facilite la prise de parole (et la représentation imagée de soi), qui permet aux « objets » ethnologiques de s'exprimer avec force et conviction, c'est le cinéma. Le cinéma ethnologique n'a pas la place qui devrait lui revenir en France, y compris au sein de la profession ethnologique elle-même. La collection *Anthropologie visuelle* publiée par les éditions de l'EHESS, dirigée par M. Augé et J.P. Colley, a le mérite de mettre

(1) Paris, Éditions du CNRS, 2 vol., 1990.

(2) Congrès, Musée de l'Homme, Cadres de l'enseignement, Sociétés savantes, Cadres de la recherche, Missions, Publications.

(3) Voir la thèse d'ensemble dont est tiré ce répertoire : « Image d'une génération. Éléments pour servir à la constitution d'une histoire de l'anthropologie française de ces trente dernières années » (EHESS, 1988).

à notre disposition à la fois le film et un ouvrage sur le film et son objet. *Nkpiti la rancune et le prophète* (4) est ainsi un véritable instrument pédagogique et de vulgarisation. Les prophètes ivoiriens sont certes un sujet rebattu et les spécialistes n'y découvriront pas grand chose d'inédit. Pourtant, le style de J.P. Colleyn est excellent par sa simplicité : le minimum de commentaire laisse à l'image toute sa cohérence et sa logique. Le film et le livre sont d'un usage indépendant. L'histoire et le script du film facilitent la perception de la démarche nuancée des auteurs et évitent d'attribuer des vertus ou des défauts à ce qui est voulu ou au contraire hasard. Le film ne juge évidemment pas des religions thérapeutiques mais à l'évidence, mes étudiants de DEUG (5) ont su respecter des comportements dont l'exotique pouvait cacher le quotidien. Le texte de M. Augé est l'un des plus démonstratifs qu'il nous ait offert ces dernières années : l'écriture peut s'adapter à l'image alors que c'est si souvent l'inverse.

Cette conscience de soi, de ses acquis mais aussi de ses incertitudes, se perçoit également dans des travaux qui portent sur des thématiques classiques, transformées déjà de fait de l'intérieur. Ces critiques constructives (ou qui se croient constructives) sont loin de constituer un courant théorique (ou méthodologique homogène) mais

elles ont malgré tout un certain air de famille ou de génération.

Repenser la parenté

Ch. Geffray n'est pas seulement l'auteur du remarquable *La cause des armes au Mozambique* (6). La même année, il nous donne aussi *Ni père ni mère* (7) ! Ce petit ouvrage est le résultat très remanié et synthétique de ses travaux anthropologiques de terrain et de sa thèse. L'ambition, réussie, de ce livre est, ni plus ni moins, de remettre en cause la logique de plus d'un siècle d'anthropologie de la parenté ! On sait que cette dernière constitue la clé de voûte de la discipline, autant par la rigueur de ses analyses que par la crainte respectueuse qu'elle inspire aux ethnologues non-spécialistes. L'anthropologue se pose une question toute simple : « *Le recours au vocabulaire de notre parenté pour l'analyse d'un système étranger semble engager le raisonnement dans une impasse. L'observateur qui prétend discerner ce qui ordonne le système de parenté exotique, en employant les mots convenus de sa propre parenté comme catégories analytiques, fait tendre son effort à son insu vers la confrontation de deux systèmes de significations : celui dans lequel sont conçus ses propres liens de parenté et celui dans lequel son interlocuteur pense les siens.* » (pp. 19-20). L'intention est menée avec rigueur tout au long du livre : c'est la reconstruction des rapports sociaux réels, de production et de reproduction, entre sexes, entre générations, qui délimitent ce qu'on appelle formellement le système de parenté sans évoquer ce que celui-ci implique spontanément pour nous et notre anthropologie : paternité, maternité, consanguinité. Si

(4) Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, et une vidéocassette de 52 minutes.

(5) J'ai mené des exercices de commentaire et de lecture de ce film en deuxième année de sociologie à l'Université de Picardie pendant l'année 1991.

(6) Paris, Karthala, 1990. Voir le compte-rendu de A. Morice, *Politique africaine*, 41, mars 1991, pp. 168-170.

(7) *Critique de la parenté makhwa*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

Ch. Geffray travaille les hypothèses du Meillassoux de *Femme, greniers et capitaux*, il les travaille à sa façon. Je ne suis pas sûr que la parenté soit bien « *le complexe institutionnel surgissant de la symbolisation du désir de s'emparer du destin des enfants* » (p. 163). Certes, « ... *que le destin de l'enfant soit un enjeu et fasse à ce titre l'objet d'une rivalité sociale que des institutions viennent régler : il y a mariage et il y a de la parenté* » (idem). Logiques matérielles (matérialistes) et logiques symboliques se tiennent l'une l'autre mais donner un sens si intime, et pourquoi ne pas le dire ? si psychanalytique ou inconscient, à un acte par excellence fondateur, n'est-ce pas refuser un formalisme pour en introduire un autre ? Mais le plus impressionnant est ce questionnement *a posteriori* et non *a priori* des matériaux de terrain, ce qui prouve la qualité intrinsèque et de l'information et de la réflexion théorique menée en dialogue constant avec C. Meillassoux. Comme il nous le dit en conclusion : « *Les mots "père", "mère", etc., ne doivent être utilisés dans l'exposé scientifique d'un dispositif de parenté domestique que dans la mesure où leur usage critique garantit leur disparition probable au cours de la recherche, pour permettre l'appréhension du sens véritable de la pratique sociale...* » (p. 164).

Chercher le politique

Autre domaine fondamental de l'anthropologie, le politique. M. Abélès, ancien spécialiste de

l'Éthiopie, s'est expatrié en quelque sorte dans l'Yonne et les terres du mitterrandisme (8) et nous offre une synthèse sur l'État. Pour comprendre l'État moderne, occidental. C'est de l'exotisme à rebours. D'ailleurs la couverture avec « Giscard aux courses » nous en donne le ton. Pourtant, dans son louable effort de modernisation et *d'aggiornamento* M. Abélès me semble faire fausse route. Tout d'abord, l'anthropologie politique est aussi pour lui une philosophie politique : c'est la spécialiste des sociétés sans État, des sociétés exotiques. Pour remettre en question ce penchant naturel, l'anthropologue veut nous démontrer l'imbrication du politique dans l'économique, le social, le culturel, etc. La représentation prend le pas sur l'institutionnalisation, les rituels permettent également de montrer que le politique n'est pas un simple reflet des autres niveaux de la réalité sociale. Le champ théorique est bien sûr celui des grands auteurs classiques : Maine, Morgan, Lowie, Mauss, Malinowski, Weber, Clastres, Poulantzas, Crozier et Evans-Pritchard. Cette obsession de l'État chez ces derniers lui permet de poser la question d'une anthropologie politique de la modernité. Mais, paradoxe des paradoxes, il tourne le dos à toute une école qui introduit ce thème par le biais du changement social dans le Tiers monde. L'auteur saute immédiatement dans notre modernité, celle de la France des années 1980. Les politiques locales du Morvan ont une tonalité très anthropologique, c'est exact. Mais que dire de la lecture des mythes et rituels mis en place par notre président de la République (Solutré, une tournée dans la Nièvre) : la méthode anthropologique n'est plus qu'un vocabulaire. La transmission des patrimoines, les

(8) Voir *Jours tranquilles en 89 ; ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989. Nous parlons ici de *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, 1990.

élections qui sont, pour reprendre l'expression de Levi-Strauss, « *bonnes à penser* », tout cela fait un peu trop « mode » pour être pris au sérieux. L'État n'est pas que cela et pourquoi faire l'économie des recherches de ceux qui ont travaillé sur les États « traditionnels » et « modernes » de l'Afrique noire ou de l'Asie ? M. Abélès connaît cette littérature (9), mais ici la méthode n'est plus qu'une métaphysique. C'est dommage car la modernité n'est pas qu'un jeu de représentation. En oubliant même les formes coercitives et violentes de l'autorité étatique, l'anthropologie politique s'enferme dans une version « douce ». Faut-il enfin prendre au sérieux les effets matériels de la violence symbolique ?

Logiques métisses ?

Le conflit dit ethnique nous le rappelle sans cesse pourtant. J.L. Amselle vient d'écrire une des suites possibles de *Au cœur de l'ethnie : Logiques métisses* (10). Les réserves marquées lors de la parution du premier sont malheureusement confirmées par ce livre pourtant beaucoup plus ambitieux puisqu'il porte sur le projet même de la discipline, sur ses réflexes, pourrait-on dire. Il y a trois livres dans *Logiques métisses* : cette perspective globale dont nous venons de parler, une déconstruction concrète et historique de certaines ethnicités

(9) Voir son article « Les courants actuels de l'anthropologie politique », *Universalia* 1988, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988, pp. 176-179.

(10) *Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, Éditions la Découverte, 1985, 227 p. Voir notre compte rendu dans *Anthropologie et Sociétés*, volume 11, n° 2, pp. 160-163. *Logiques métisses Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

(peul, bambara, malinké) et de formations politiques anciennes (Gwanan ; Jitumu) du Mali actuel. Le refus d'une démarche « discontinuiste » qui découpe et classe, la valorisation des syncrétismes originaux, des mélanges et donc d'une logique métisse part naturellement d'un bon sentiment critique. L'interaction État-Culture, État-Ethnie prouve que les formes actuelles sont des créations, des transformations permanentes. En ce sens, les assignations descriptives et conceptuelles sont à la fois réductrices et « racistes » par essence. J.L. Amselle pousse ces raisonnements jusqu'au bout au point que son principe d'incertitude devient celui d'une science impossible. Cet hypercriticisme théorique est pourtant ambigu au regard du contenu du livre lui-même. Comment en effet ne pas apprécier la précision, la qualité, la minutie des descriptions empiriques et de la discussion des matériaux ? L'identification des métissages n'a rien de flou : la formation des États segmentaires, les mutations linguistiques, les mouvements de population existent bel et bien sociologiquement. Il y a là une matière première sujette aux luttes politiques, aux crises écologiques et de subsistance. Elle sera essentialisée en quelque sorte par les administrateurs et ethnologues coloniaux (et non-coloniaux), d'où les relectures historiques de la nouvelle ethnologie depuis dix ans en France (voir les travaux de J. Bazin, J.P. Dozon ou J.P. Chrétien). Ce scepticisme absolu trouve un coupable en la personne de l'institution coloniale et échappe habilement à toute tentative de détermination de la matière anthropologique précoloniale. Bien entendu, nous sommes tous victimes de ce phénomène de *feedback* que dénonce l'auteur : les

sociétés orales nous renvoient en pleine figure l'écrit (islamique, colonial ou même ethnologique d'il y a soixante ans). Il semble raisonnable toutefois de se demander si cette position du syncrétisme originel n'est pas une position de facilité. Il n'y a pas d'histoire coloniale pure mais l'Afrique d'il y a cinq siècles relève de l'imaginaire... des historiens ou des politiciens africains (11). Sous prétexte de critiquer en son fond la raison ethnologique (au-delà des anti-impérialismes un peu sommaires d'il y a quinze ans), la sociologie « *des ensembles flous qui... laissent une grande place à la nouveauté et à l'innovation* » (p. 39) est une sociologie de l'aléatoire. J'aurais préféré une anthropologie politique de l'alliance et de l'évolution sociale : ou alors l'Afrique n'aurait jamais changé de nature précoloniale. Seule la forme des « chaînes de sociétés » concernerait l'anthropologue. La conséquence en est que l'anthropologie de la modernité actuelle relève du même flou. Comment conceptualiser alors le paradigme de la construction hégémonique de « la politique du ventre » ? La lutte des micro-intérêts serait une forme d'essentialisme à rebours, un véritable trou noir qui absorberait tout ce qui passe à sa portée. L'ethnologie n'est pas raciste parce qu'elle classerait par nature. A vouloir trop prouver, on évacue à la fois l'objet et les règles de la méthode sociologique. J.L. Amselle est trop bon anthropo-

logue pour nous faire croire qu'il peut les oublier et les renier complètement.

Un type de population que l'ethnologie a ethnicisé peut-être plus que tout autre est celui des sociétés nomades et pastorales. Grandes victimes des crises politiques, écologiques et climatiques, boucs émissaires parfaits du développement, elles sont parfois les parents pauvres de la nouvelle réflexion anthropologique. C'est dire tout le mérite du recueil collectif dirigé par F. Pouillon et E. Bernus, *Sociétés pastorales et développement* (12). Histoire des politiques, critiques des doctrines, analyses des interventions techniques, les aléas de l'application constituent autant de perspectives d'une anthropologie sociale globale du développement sur la longue durée et aussi sur un espace qui déborde l'Afrique noire jusqu'au Moyen-Orient. Pour une fois, l'épistémologie et l'histoire sociale sont d'actualité : les doctrines des vétérinaires coloniaux français (E. Landais), les experts internationaux face à la question bédouine (R. Bocco), les opérations de la SODEPRA dans le nord de la Côte-d'Ivoire (C. Arditi) ou encore la soi-disant stagnation technique des Peul du Sénégal (F. Pouillon) (13) constituent d'excellentes « aventures » de cas. La dernière partie porte sur la théorie elle-même : on y remarquera l'étude de A. Bonfiglioli sur les rapports réciproques entre agriculteurs et éleveurs du Sahel. La preuve est donc faite que l'un des derniers ghettos de l'ethnologie traditionnelle peut subir avec succès la nouvelle sociologie ou anthropologie du développement. Ces analyses ont déjà fait leurs preuves sur le terrain depuis de longues années. Évoquons des entreprises aussi différentes que

(11) Voir par exemple le cas analysé par T. Ranger « Rendre présent le passé au Zimbabwe », *Politique africaine*, 19, 1985, pp. 66-76.

(12) *Cahiers des sciences humaines*, 1990, volume 26, n° 1-2.

(13) Voir dans la même veine son article, « Cens et puissance, ou Pourquoi les pasteurs nomades ne peuvent pas compter leur bétail », *Cahiers d'études africaines*, XXVIII, 2, n° 110, 1988, pp. 177-205.

les travaux et publications du réseau « Observatoire du changement social et de l'innovation au Cameroun » (animé entre autres par G. Courade) et la création au début de 1991 de « L'Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement » par plusieurs anthropologues praticiens ou non « du développement » comme J.P. Olivier de Sardan, J.P. Chauveau, J.P. Dozon ou C. Arditì (14).

Retour en France

Il ne nous reste plus qu'à revenir chez nous pour suivre l'aller et retour des travailleurs immigrés et leur histoire collective en matière de développement. C'est ce à quoi nous invite C. Quiminal avec son excellent petit livre *Gens d'ici, gens d'ailleurs* (15). La grande qualité de ce livre, et donc de la recherche qui le sous-tend, est la longue durée (20, 25 ans) et une conception ouverte et dynamique des changements et transformations villageoises (sous-titre du livre). La boucle du livre nous emmène du village, des motifs de départ, des représentations, des adaptations et initiatives des travailleurs en France, à l'histoire du village face à ces absences

(14) Secrétariat, BP 5045, 34032 Montpellier, Cedex. Bulletin n° 1, juin 1991. Voir aussi sur ce même point « Recherches récentes en langue française, sur le développement », *Cahier*, n° 18, GEMDEV, avec notamment des études de C. Coquery-Vidrovitch, J.P. Raison, E. Le Roy et P.Ph. Rey.

(15) Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1991. Un seul regret toutefois qui concerne probablement l'éditeur : la bibliographie est incomplète, pleine d'erreurs.

(16) Voir notre article à paraître dans *Le Journal des anthropologues*, n° 46, 1992, consacré au partenariat, « Notre anthropologie est-elle bien celle des Autres?... et réciproquement ? ».

et à son autorité en crise. Ensuite, c'est le phénomène de l'accumulation monétaire et puis ce qui, au bout de vingt ans d'histoire, peut apparaître comme une opération de développement (coopérative de commercialisation, école, centre de soins et maternité). Et l'auteur n'oublie pas les femmes dont le problème commence à devenir d'actualité. Le pays soninké en migration nous est connu depuis longtemps. Mais ce passage du foyer à la structure familiale, le temps des mutations villageoises, l'anthropologie de l'identité soninké en France et au pays après le départ et par absence, la place d'un islam plutôt abstrait, culturel pourrait-on dire, dans toutes ces histoires, donnent un ton d'évidence à un livre simple, bien écrit et très bien construit. Citant J.L. Amselle et ses *logiques métisses* à la dernière page (215) de son livre, l'auteur nous explique comment les associations villageoises « sont porteuses d'une pensée et d'une pratique de la transition négociée ».

Elle nous a montré la réalité des apparences et la force des acquis dans les luttes contre l'État français mais aussi contre soi-même et les hiérarchies soninké, dans les négociations, dans les décisions prises. « *Les immigrés engagés dans de tels processus sont des hommes de la modernité en ce sens que, sans référence à des modèles, tenant compte de leur passé qui les attache à leur village, de leur présent qui les assigne à résidence en Europe, ils cherchent, pas à pas, des avenir possibles* » (215). C'est l'analyse d'une logique des contradictions, du devenir de leurs affrontements. Toute conscience politique de la modernité autonome est un pas vers la reconnaissance de l'histoire (16).

Jean Copans