Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac

5 | 2015

Repenser l'anthropologie aujourd'hui avec Emmanuel
Terray

Panel 2. Anthropologie de l'Etat : guerre, esclavage et domination politique

Laurent Berger, Paul E. Lovejoy, Rémy Bazenguissa-Ganga, Maurice Bloch,
Jean-Paul Colleyn et Peter Geschiere

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/626>

ISSN : 2105-2735

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Référence électronique

Laurent Berger, Paul E. Lovejoy, Rémy Bazenguissa-Ganga, Maurice Bloch, Jean-Paul Colleyn et Peter Geschiere, « Panel 2. Anthropologie de l'Etat : guerre, esclavage et domination politique », *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac* [En ligne], 5 | 2015, mis en ligne le 22 septembre 2015, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/626>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Panel 2. Anthropologie de l'Etat : guerre, esclavage et domination politique

Laurent Berger, Paul E. Lovejoy, Rémy Bazenguissa-Ganga, Maurice Bloch,
Jean-Paul Colley et Peter Geschiere

© musée du quai Branly, photo Anna Gianotti Laban

Laurent Berger

Anthropologue, maître de conférences à l'EHESS

- 1 Je vous propose de continuer ce colloque sur des bases aussi intéressantes que celles qui ont été établies ce matin. Ce second panel est consacré à l'anthropologie de l'État et abordera des phénomènes tels que la guerre, l'esclavage et la domination politique.

- 2 Pour introduire ce panel, je vais prendre quelques minutes afin de rappeler les principaux éléments de la théorisation par Emmanuel Terray des processus d'étatisation des sociétés africaines subsahariennes. Cela me semble nécessaire pour que vous puissiez mieux entendre les angles d'attaque et de discussions que chacun des intervenants ici va développer par la suite.
- 3 Cette réflexion sur la nature et l'origine de l'État, en l'occurrence un Etat secondaire qui se développe après que des Etats dans la région eurent été fondés antérieurement, convoque trois facteurs principaux.
- 4 Le premier, en hommage, pourrait-on dire, à Engels, sur lequel Emmanuel insiste beaucoup, c'est l'avènement d'une fracture sociale radicale entre dominants-gouvernants et dominés-gouvernés, celle-ci se trouvant représentée dans l'essentialisation de la supériorité des premiers sur les seconds.
- 5 Le deuxième facteur, c'est l'apparition de relations de type contractuel entre les différentes élites - que l'on pense au serment ou au pacte. Et ce qui va de pair avec le développement de ces relations contractuelles, c'est l'institutionnalisation d'une violence armée légitime à l'égard des populations assujetties, que ce soient des paysans ou des esclaves.
- 6 Le troisième facteur, c'est la conjonction d'une expansion des réseaux commerciaux avec la sédentarisation de bandes d'aventuriers en rupture de ban avec leur société lignagère d'origine. Si l'on prend l'exemple abron, toute l'ingéniosité d'Emmanuel Terray a été d'intercaler, dans la chaîne causale qui relie l'expansion du commerce lointain en Afrique de l'Ouest, mais aussi dans toute l'Afrique du Nord, à la naissance de l'Etat secondaire, trois maillons essentiels, nécessaires à ce que ce processus d'étatisation des sociétés lignagères arrive à son terme.
- 7 Le premier maillon, c'est l'apparition d'un esclavage productif en parallèle de la production domestique paysanne. L'apparition de cet esclavagisme productif exige un recrutement et un encadrement de la main-d'œuvre servile sur de nouvelles bases d'exercice de la violence armée justement.
- 8 Deuxième maillon important : la création de villes cosmopolites liées à cette expansion de cultures marchandes lettrées associées à celle des diasporas mandingues. La fondation, le développement de ces villes qui sont des relais, bien souvent, de caravanes transsahariennes, nécessitent une protection militaire d'une part, et entraînent, d'autre part, comme l'a développé Emmanuel, une idéologie gouvernementale et souveraine d'exercice du pouvoir politique.
- 9 Troisième maillon important : la sédentarisation de bandes de guerriers, bien souvent à cheval, issus des confédérations villageoises ou des sociétés lignagères, qui s'opère par la conquête de populations paysannes généralement composites, ce qui aboutit à l'établissement de pactes rituels et d'alliances matrimoniales entre ces bandes et ces populations paysannes, ce qui va de pair avec un partenariat privilégié établi avec ces fameuses diasporas commerçantes marchandes.
- 10 Toute la subtilité de cette construction théorique est de montrer que l'État naît à la confluence de dynamiques exogènes relatives à l'échelle régionale et relatives à l'expansion de l'Empire mandingue, et de dynamiques endogènes qui sont liées à la sécrétion d'individus plus ou moins marginalisés, en tout cas en position d'être dominés dans leur propre société d'origine.

- 11 Si l'on regarde plus précisément ces trois maillons, on voit que les deux premiers sont favorisés directement par l'expansion du commerce de longue distance : ce sont les diasporas wangara à l'origine qui vont se transformer en diasporas juula, maraka, etc..., et qui vont, depuis le XIV^e siècle, partir en quête de nouvelles sources d'approvisionnement en or, en esclaves, en kola, et stimuler localement les razzias et l'esclavage productif. Ce qui est bien mis en évidence par Emmanuel, c'est le lien très ténu qui existe entre le commerce de biens de prestige et le développement de l'esclavage productif. Car les élites politiques nouvellement étatisées se distinguent par la consommation de biens de luxe qui nécessite une exportation de biens produits par des esclaves dont l'approvisionnement est régulé par les razzias initiées sous leur contrôle.
- 12 Vous avez ces deux premiers maillons qui sont liés à l'expansion de la diaspora et le troisième et dernier maillon, c'est-à-dire la sédentarisation des bandes de guerriers et leur alliance avec les diasporas d'un côté, et les populations paysannes mélangées, de l'autre. Ce troisième et dernier maillon peut être considéré comme un « effet domino » propre au cycle d'ascension et de déclin hégémonique des Empires africains. Il y a donc tout un travail sur les échelles qui est fondamental au sens où les expéditions militaires de guerriers mandingues à la recherche de terres, d'esclaves, pour échapper, bien souvent, aux querelles de succession à l'échelle de l'Empire, provoquent, par ricochet, des mouvements de population et de colonisation au sein même des confédérations villageoises et des sociétés lignagères d'Afrique de l'Ouest, et favorisent donc l'ouverture de carrières d'entrepreneurs politiques parmi les cadets, les soldats de fortune, les chasseurs et les colporteurs.
- 13 J'ai résumé à grands traits cette théorie du processus d'étatisation en Afrique de l'Ouest afin que vous puissiez situer la nature des contributions qui vont la croiser d'une manière ou d'une autre, mais jamais dans sa globalité.
- 14 Je laisse la parole à Paul Lovejoy et le remercie.

Paul E. Lovejoy

Historien de la diaspora africaine, professeur à York University, Toronto

Mode de production des sociétés esclavagistes

- 15 Dans les années 1970, j'ai pris part aux débats sur les modes de production et sur l'esclavage en Afrique. Chez Martin Klein, à Toronto, assis dans le salon à même le sol avec une dizaine d'autres participants enthousiastes, j'ai assisté à des séminaires facultatifs, organisés hors du cadre de l'université, sur le marxisme et l'esclavage. Ensemble, nous lisions, discussions de nos lectures, formant une cellule parfaite au cœur du milieu universitaire et de la politique de gauche. Nous avons étudié Marx, d'abord *Das Kapital*, puis *Pre-capitalist Modes of Production*, et nous débattions de Terray, Meillassoux, Coquery-Vidrovitch, Rey, Amselle et Bloch. Cette réflexion sur les modes de production « précapitalistes » m'a propulsé dans l'étude de l'esclavage. C'est au Nigeria, au Niger et au Ghana que j'ai effectué mes propres recherches sur le terrain, en particulier à Kano et à Zaria, où je me suis penché sur le capital marchand dans le commerce du kola, la production et la distribution de sel, la fabrication de textiles et, surtout, l'importance des pratiques esclavagistes dans le califat de Sokoto au XIX^e siècle. Rappelons que le califat de Sokoto était, par la taille, le deuxième État indépendant d'Afrique à l'époque précoloniale, après Songhaï. Par la suite, j'ai participé à la restauration et à la préservation de très nombreux documents originaux, non seulement sur le califat et plus généralement l'Afrique occidentale, mais aussi sur la

vaste diaspora africaine installée dans les Caraïbes, au Brésil, en Amérique hispanique et en Amérique du Nord. Le volume des données amassées au cours des divers projets auxquels j'ai été associé à une forte incidence sur la recherche et sur les questions que nous nous posons. Mes étudiants ont poursuivi nombre de mes premiers travaux sur l'esclavage et la production, et contribué à la collecte et à la sauvegarde de documents originaux en s'inspirant de mon travail et avec mon soutien. Mon marxisme s'est donc exprimé dans la formation de mes étudiants ; leur apport dans le domaine des connaissances nouvelles n'a cessé de progresser de façon exponentielle.

- 16 Que m'ont apporté ce débat marxiste sur l'esclavage et les diverses discussions sur les modes de production précapitalistes ? D'abord, un éclairage sur les « transformations dans l'esclavage », puis la prise de conscience qu'il est possible de reconstruire l'histoire de l'esclavage en Afrique et de mettre en regard l'histoire africaine et l'étude de l'esclavage en Amérique, enfin, le constat que l'histoire sociale de l'Afrique et la diaspora africaine sont étroitement liées. En 1979, lors d'une conférence, j'ai présenté les éléments fondamentaux de ma thèse qui ont été édités la même année. Une version plus étoffée a été publiée sous le titre : *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa* par Cambridge University Press en 1983. La troisième édition de cet ouvrage, parue en 2012, a été traduite en portugais à Rio de Janeiro ; elle le sera bientôt en français, chez Karthala, et aussi, je l'espère, en espagnol.
- 17 Les travaux de Terray sur le Royaume abron ont transformé ma façon de penser l'esclavage. J'en suis venu à reconnaître le caractère central de cette pratique dans de nombreuses régions d'Afrique occidentale. Or cette centralité est difficile à concilier avec les images d'un esclavage contingent, que l'on retrouve disséminées dans les sociétés fondées sur la parenté, là où les étrangers étaient facilement intégrés au sein des communautés. Mon objectif n'étant pas à l'époque d'étudier l'esclavage mais le commerce, je me suis rendu au Nigéria pour écrire une histoire du négoce des noix de kola. La façon qu'avait Terray de concevoir l'organisation de la société abron s'articulait sur la reconnaissance des pratiques esclavagistes comme élément fondamental des relations sociales. Bien que ce ne fût pas là l'objet de mes recherches, je fus le témoin de cette réalité dans la région des Hausa, au nord du Nigéria. Les marchands que j'étudiais alors étaient esclaves par origine, mais ayant prospéré dans le négoce du kola, ils étaient devenus des propriétaires d'esclaves à grande échelle. À l'instar de Terray dans ses travaux sur le Royaume abron, je me suis intéressé au commerce à longue distance ainsi qu'au système étatique, et j'ai découvert une économie politique qui plongeait ses racines dans l'esclavage. J'écrivais sur les plantations que j'étais en mesure d'identifier et d'étudier ; je recueillais des informations sur l'économie esclavagiste ; je découvrais la masse considérable de matériaux sur l'esclavage dans la documentation du début de la période coloniale britannique, matériaux que de nombreux chercheurs ont utilisés depuis et qui ont été copiés et numérisés. La question de la servitude y est examinée dans toute sa complexité et avec une grande richesse de détails. On y trouve notamment les biographies de quelque mille personnes pour le seul califat de Sokoto au XIX^e siècle.
- 18 Dans mes travaux théoriques, j'attire l'attention sur le processus de transformation qui a conduit à une intensification de l'utilisation des esclaves comme « mode de production ». Dans ce « mode de production esclavagiste », l'institutionnalisation de l'asservissement, l'officialisation de la structure de la traite et la codification de la servitude dans le droit et la coutume assuraient la centralité de l'esclavage dans le

processus de production. Ce cadre conceptuel met l'accent sur cette pratique non pas en tant que simple institution, mais en tant que système, et ce afin de bien souligner la différence fondamentale qui existait entre d'un côté l'esclavage pratiqué dans les lieux diasporiques où bon nombre d'esclaves étaient amenés de force (Amérique et monde islamique au nord du Sahara notamment) et, de l'autre, l'esclavage pratiqué en Afrique subsaharienne. Si l'on trouve des Africains asservis aussi bien en Afrique intérieure qu'en Amérique et en Afrique du Nord, la différence est que les seconds n'étaient pas réduits en servitude après leur arrivée dans ces contrées lointaines, mais qu'ils étaient déjà esclaves avant d'embarquer. Je soutiens que les spécificités de l'esclavage en Afrique en tant que mode de production témoignent du couplage entre mécanismes de l'asservissement et traite et utilisation des esclaves.

- 19 Le passage de la servitude en tant qu'aspect marginal à la servitude en tant qu'institution centrale de la société a eu pour effet de consolider un *mode de production* fondé sur l'esclavage. L'expression « mode de production » est utilisée ici pour insister sur le lien qui unit, d'un côté, l'organisation sociale et le processus productif, et, de l'autre, les moyens de pérennisation de ce lien. Ce concept permet de faire ressortir les relations sociales de la production, c'est-à-dire l'organisation de la population productive sur la base de son identité et des moyens employés pour la gérer. Cette interaction entre les relations sociales et les relations économiques de la production nécessite des conditions spécifiques à chaque mode de production qui assurent la régénération du processus productif ; sans cela, il n'y a pas de continuité historique, mais seulement un cas isolé de production. Enfin, la relation entre ce processus et sa régénération trouve son expression dans les structures idéologiques et politiques de la société – parfois désignées sous le terme de « superstructure » – comme moyen de distinguer ces caractéristiques de la base matérialiste.
- 20 Une société se caractérise par un *mode de production esclavagiste* dès lors que sa structure socioéconomique comprend un système intégré d'asservissement, de traite et d'utilisation d'esclaves au sein de la société elle-même. Des esclaves devaient être employés dans la production et, par conséquent, le type de transformation mis en évidence par Moses Finley s'était nécessairement produit. En règle générale, cette transformation se traduisait par l'utilisation des esclaves dans l'agriculture et/ou l'exploration minière, mais aussi dans les transports, où ils servaient de porteurs, de commis aux stocks et de payeurs de pirogue. Ceux-ci pouvaient également remplir d'autres rôles (concubinage, adoption dans les groupes de parenté, sacrifice, etc.), mais ces fonctions sociales et religieuses ne devaient pas l'emporter sur les fonctions liées à la production. Par ailleurs, il fallait garantir le maintien du nombre d'esclaves. Cette régénération pouvait prendre diverses formes : enfantement au sein des populations asservies (héritage du statut d'esclave), razzias, guerres, kidnappings et autres méthodes de réduction en esclavage, mais aussi traite négrière et don d'esclaves en guise de tribut. Étant donné que la reproduction naturelle suffisait rarement à maintenir les effectifs des populations asservies, l'asservissement et la traite étaient généralement des préalables nécessaires à la consolidation d'un mode de production esclavagiste.
- 21 Il y a lieu d'insister sur la mise en place d'un système de production fondé sur l'esclavage par la reconstitution des stocks d'esclaves, car cet élément joue un rôle important dans la reconstruction de l'histoire de l'esclavage dans le contexte africain. Ce système met en lumière trois situations historiques, qui sont en partie liées et en

partie indépendantes. Premièrement, il offre un axe d'analyse de l'interaction entre l'Afrique et la demande d'esclaves dans le monde islamique d'Afrique du Nord et au Moyen-Orient. Deuxièmement, il souligne les liens entre l'Afrique et le continent américain, où les esclaves africains étaient indispensables à l'exploitation des plantations et à la bonne marche du secteur minier. Troisièmement, il permet d'analyser l'utilisation très répandue des esclaves en Afrique à des fins de production, en particulier au XIX^e siècle, après la fin de la traite transatlantique des esclaves. Dans chacune de ces trois situations, un mode de production fondé sur l'esclavage s'est développé, chacun avec ses caractéristiques propres.

- 22 Dans le cadre conceptuel que j'ai adopté, je fais la différence entre l'esclavage comme aspect marginal de la société, l'esclavage en tant qu'institution et l'esclavage comme mode de production. D'un point de vue conceptuel, cela facilite l'étude de ces trois situations différentes. Si les ouvrages théoriques qui rendent compte du débat entre marxistes et non marxistes et aussi entre marxistes eux-mêmes ont inspiré ce cadre conceptuel, mon utilisation des expressions « mode de production » et « formation sociale » se distingue toutefois nettement de celle des autres experts du domaine. Ainsi, je me démarque catégoriquement de l'approche adoptée par Samir Amin, Barry Hindess, Paul Q. Hirst et d'autres qui s'appuient sur un cadre inspiré de l'interprétation de Louis Althusser, car, ces théoriciens l'admettent volontiers, leur analyse repose sur des constructions idéales et anhistoriques. En fait, je me rallie plutôt à la formulation d'Emmanuel Terray, dont l'objectif est de fournir un « instrument d'analyse », que je suppose être un « instrument d'analyse *historique* ». Dans cette optique, « mode de production esclavagiste » se veut une expression descriptive dont la portée théorique peut être développée en examinant la place des esclaves dans la production comme première étape de la reconstruction historique.
- 23 Dans mon analyse du rôle de l'esclavage dans l'économie politique africaine avant 1900, j'ai appliqué un certain nombre de concepts – « mode de production », « formation sociale », « transformation », etc. – afin d'étudier l'expansion de l'esclavage productif. Cet éclairage s'inspire de la pensée de Marx, en particulier telle qu'elle se présente dans les diverses manières d'étudier les modes de production. Les spécialistes reconnaissent aujourd'hui l'importance de la servitude dans l'économie politique de l'Afrique occidentale. Cela étant, parmi les tenants du rôle primordial de l'esclavage dans l'histoire, Terray occupait une place à part, une place déterminante. Selon lui, « une formation sociale ne peut être comprise qu'en commençant par analyser les relations de production qui en sont le fondement. »
- 24 Terray s'est concentré sur une situation historique bien particulière de l'Afrique occidentale, à savoir l'État akan du Gyaman, et aussi, par voie de conséquence, l'Asante, tout comme je me suis intéressé en priorité au califat de Sokoto et tout particulièrement aux émirats hausa d'Afrique centrale. Dans sa reconstruction de l'histoire du Gyaman et donc de l'Asante, dont le Gyaman deviendra une extension, Terray établit dans son article : « La captivité dans le royaume abron du Gyaman » : « l'importance décisive de l'exploitation des captifs dans le fonctionnement de la formation sociale. »
- 25 Nous avons tenté de mettre en lumière l'existence d'une formation sociale abron dotée d'un mode de production reposant sur l'esclavage, qui régit une partie considérable du travail dans trois secteurs essentiels de l'économie : l'agriculture, l'extraction de l'or et le transport [portage]. Il faut d'emblée souligner que le renouvellement des relations

sociales qui constituent ce mode de production présente des caractéristiques particulières, que nous avons déjà mentionnées et que l'on peut résumer ainsi : il n'y a pas de reproduction naturelle ni biologique des populations de captifs.

- 26 Ce dernier point occupe une place centrale dans le modèle de Terray. L'incapacité de la formation sociale à se maintenir sans l'acquisition de nouveaux esclaves illustre l'une des caractéristiques essentielles du mode de production esclavagiste : la nécessité d'un asservissement continu et de la traite pour maintenir l'ordre social et le fondement économique de l'État. Mes travaux sur le califat de Sokoto, étayés aujourd'hui par de nombreux autres spécialistes, apportent la preuve de cet asservissement continu de la population tout au long du XIX^e siècle et, partant, de la désertion massive des esclaves à l'époque de la conquête du califat par les Européens entre 1897 et 1903. Mais nombre d'entre eux ne prirent pas la fuite, le régime colonial modifia les relations de production et l'accent fut mis sur la propriété des terres, tandis que tous les responsables publics furent autorisés à conserver et à faire prospérer au moins une plantation. L'émir de Kano en conserva ainsi trente-six de bonne dimension, où plusieurs milliers d'esclaves ont travaillé jusqu'à une période avancée du XX^e siècle.
- 27 Le concept de « mode de production » suppose donc une interaction complexe entre l'économie, la société et l'État, sous une forme qui reproduit ces relations. Ses éléments essentiels comprennent le recours habituel au travail des esclaves dans des secteurs clés de l'économie, le développement de rapports de classes fondées sur la relégation des esclaves au bas de l'échelle sociale et l'attribution à certains d'entre eux, privilégiés, de postes d'autorité et de dépendance à la royauté en vue de renforcer le mode de production esclavagiste. Les travaux de Terray m'ont aidé à comprendre comment une infrastructure politique et commerciale pouvait être consolidée de façon à conserver ces formes d'exploitation. L'histoire nous montre clairement qu'il n'était pas nécessaire que les esclaves prédominent dans tous les secteurs de l'économie, mais ils devaient participer à la production, quelles que soient les autres fonctions qu'ils aient remplies par ailleurs. Si les propriétaires d'esclaves tiraient leurs revenus de multiples sources, très souvent, une part substantielle provenait d'activités liées à l'esclavage, à la traite et à l'appropriation du produit du travail. Ces activités tenaient une place importante dans l'économie politique quasiment partout en Afrique occidentale aux XVIII^e et XIX^e siècles, et c'est sur ce point que j'aimerais m'attarder ici. Car il faut bien que d'autres types de relations, comme celles relatives à la parenté, au tribut, à l'impôt et au pillage, aient été touchées. Le développement de liens de dépendance constituait un contrepoids à l'esclavage. Ainsi, parmi les paysans libres, les structures de parenté étaient souvent renforcées pour faire face au danger que représentaient les razzias destinées à capturer des esclaves et pour répondre au besoin de se défendre collectivement. Le paiement de tributs et d'impôts était communément une solution de substitution à la servitude, même si l'État pouvait user de son pouvoir pour sanctionner ceux qui ne maintenaient pas ces liens de subordination. Avec la coopération de Catherine Coquery-Vidrovitch, dans un ouvrage intitulé *The Workers of African Trade*, j'ai étudié les travailleurs esclaves africains afin de mieux comprendre le rôle du salaire versé sous forme de rémunération ainsi que les diverses modalités de confiscation du produit du travail.
- 28 Mon ouvrage, *Transformations in Slavery*, s'inscrivait dans le sillage de la formulation de Terray : il s'agissait de comprendre où et quand l'esclavage était un aspect fondamental de la formation sociale dans différentes sociétés africaines. En tant que construction

théorique, il existait un mode de production esclavagiste chaque fois que l'esclavage était essentiel au processus productif de façon générale ou à un secteur de l'économie en particulier, notamment lorsque ce secteur était lié au commerce d'exportation. Souvent, cette condition s'accompagnait de l'exploitation du travail des esclaves à grande échelle, dans les plantations, dans les mines et pour la récolte ou le ramassage de produits naturels. Chacune de ces situations présentait des différences considérables en termes d'organisation de la production. L'emploi d'un terme conceptuel commun pour les caractériser revient à mettre l'accent sur le fondement de la division sociale de la main-d'œuvre et non sur le degré de développement du marché dans l'économie. La culture de produits agricoles dans des plantations témoignait parfois, mais pas systématiquement, d'une situation de marché très développé. Les produits de la plantation étaient destinés aux armées et aux palais, ou exportés. L'agriculture reposait sur de petites houes, des coutelas et des machettes, qui servaient à débroussailler et à créer les buttes ou les sillons dans lesquels les graines étaient plantées et qu'il fallait entretenir. Compte tenu du niveau de technologie, l'investissement était assez faible, que ce soit en termes de capital ou d'amélioration des sols. L'exploitation aurifère, dans l'Asante ou le Buré par exemple, était tournée vers le commerce. Les mines d'or exigeaient un certain investissement, d'où, outre la main-d'œuvre servile, la nécessité d'apporter des capitaux. Mais ces améliorations étaient temporaires et quasiment réduites à néant par les pluies chaque année ; la ressource humaine était donc aussi, dans ce type de production, la variable clé. Le ramassage de produits naturels comme la gomme arabique, la cire d'abeille et le caoutchouc exigeait aussi une main-d'œuvre abondante. Si ce n'est l'achat d'outils très rudimentaires, il n'y avait pas d'investissements matériels pour maintenir ou accroître la production.

- 29 Il apparaît donc que dans toutes ces situations, la coordination de la main-d'œuvre aux fins de l'exploitation des ressources était le facteur déterminant. Le personnel constituait quasiment la seule variable d'ajustement de la production. L'esclavage était une solution efficace, différente des autres formes d'organisation de la main-d'œuvre, et, par conséquent, là où le processus productif était fortement dépendant de cette pratique, il se dégage, parmi les autres modes, un mode de production esclavagiste. Prélèvement d'un tribut auprès de paysans libres, coordination de la main-d'œuvre fondée sur la parenté, production de paysans indépendants pour faire face à une limitation des opportunités du marché, constitution d'un réservoir de main-d'œuvre par servitude pour dettes, tous ces moyens de production, et d'autres, cohabitaient avec l'esclavage. La mise en évidence d'un mode de production esclavagiste ne minimise pas l'importance de ces autres modes d'organisation, mais elle rend compte avec exactitude de la part dynamique de l'économie politique, tout au moins aux XVIII^e et XIX^e siècles.
- 30 L'adoption d'une large perspective historique et géographique permet de mettre en évidence les deux conditions nécessaires à l'établissement d'un mode de production esclavagiste. Premièrement, ce mode de production nécessitait des mécanismes d'asservissement qui devaient être politiquement institutionnalisés. Certaines guerres n'étaient certes pas menées dans le seul but de se procurer des esclaves, mais il fallait néanmoins que la servitude, en tant que sort des prisonniers, devienne acceptable et, de fait, probable. La demande de rançon en échange de captifs et les raisons complexes invoquées pour justifier qui pouvait être réduit en esclavage et qui ne le pouvait pas ne font qu'apporter la preuve que ces ajustements eurent cours assez tôt partout où il était possible d'exporter des esclaves, et ailleurs également. Les méthodes légales,

religieuses et économiques de l'asservissement, aussi variées soient-elles, ne font que souligner davantage l'institutionnalisation de l'esclavage. Deuxièmement, il fallait aussi que la répartition des esclaves, en particulier via la traite, atteigne un degré d'organisation comparable. Ils pouvaient être répartis comme objets de tributs ou de butins de guerre, mais le mécanisme de la traite restait essentiel. Ceux qui contrôlaient les processus de l'offre et de la transaction étaient invariablement ceux qui tiraient parti de l'esclavage en tant qu'institution. Leur position économique et politique reposait sur le contrôle des « moyens de destruction », pour reprendre la terminologie de Jack Goody, et des mécanismes des échanges commerciaux. L'asservissement et la traite étaient essentiels, car les populations d'esclaves n'assuraient pas leur propre renouvellement.

- 31 Pour reprendre la distinction capitale établie par Moses Finley, l'esclavage s'est transformé en Afrique lorsqu'il est devenu une composante importante de la production, en particulier la production agricole. L'éclairage apporté par Finley concorde avec les propos de Terray sur le mode de production esclavagiste, car ce dernier aussi insiste sur le rôle des esclaves dans le processus productif. Je suis parti du concept défini par Finley et je l'ai développé, tout comme je l'ai fait pour le modèle de Terray. Les transformations, nombreuses, supposaient souvent des changements qui touchaient à la production dans l'acception restreinte qu'en donne Finley. Les origines et le développement de divers modèles de plantation et l'utilisation d'esclaves dans l'exploitation minière et l'industrie, mais aussi dans l'élevage du bétail sont autant de manifestations de cette transformation de l'esclavage en un instrument de production. En fait, Finley a repéré un élément fondamental dans sa reconstruction historique : l'esclavage s'est transformé et les sociétés esclavagistes sont nées. J'ai analysé cela comme une transformation qui se manifestait par le développement d'une formation sociale intégrant un mode de production esclavagiste.
- 32 Les transformations de l'esclavage en Afrique occidentale ont été plus complexes que celles, essentielles, mises en évidence par Finley dans le contexte de l'antiquité classique. Ce concept est néanmoins un outil théorique très utile pour repérer les différents types de changements qui se sont produits dans l'histoire de l'esclavage en Afrique. Le fait de mettre l'accent sur les transformations nous aide à dégager des facteurs importants de l'évolution de l'esclavage, notamment les changements survenus dans le marché extérieur, les diverses réponses apportées à la demande d'exportation et les ajustements particuliers visant à moduler le nombre d'esclaves destinés à l'exploitation locale. L'esclavage s'est transformé en une institution dévolue à la production, et, parallèlement, la formation sociale elle-même s'est inévitablement transformée de diverses manières.
- 33 Ces idées sont examinées plus en détail dans mon livre, *Transformations in Slavery*, que beaucoup d'entre vous connaissent certainement et qui est en cours de traduction en français en vue de sa publication dans la collection dirigée par Myriam Cottias chez Karthala. Terray et Meillassoux étaient des chefs de file dans le débat qui occupait les universitaires. C'est ainsi que je voyais et que je comprenais les choses à l'époque, dans les années 1970, chez Martin Klein à Toronto. Les diverses façons de concevoir l'esclavage et, pour moi la découverte de ce sujet, étaient au centre des collections dirigées par Meillassoux et par Miers et Kopytoff, puis par d'autres, dont je fais partie. Meillassoux a étudié l'esclavage dans le Sahel musulman, aux frontières des États issus du *Jihad* : dans le Sahel, où cette pratique était un élément majeur et constitutif de la

société, et chez les Gouro, société décentralisée non musulmane qui comptait néanmoins des esclaves. Au cours de ses recherches dans le Sahel et dans les régions forestières, Meillassoux a été amené à traverser d'importantes frontières culturelles, étudiant ici des non-musulmans producteurs de noix de kola, là des musulmans négociants ou consommateurs de cette ressource. Mon ouvrage *Transformations in Slavery* témoigne de la quête dans laquelle je me suis engagé : en apprendre le plus possible sur l'esclavage dans tous ces contextes.

34 Lorsque je parle de « dilemme de Terray », je veux attirer l'attention sur les régions musulmanes de l'Afrique intérieure et sur la côte atlantique. Terray a soutenu l'idée, dans un article intitulé « Réflexions sur la formation du prix des esclaves à l'intérieur de l'Afrique de L'Ouest précoloniale », selon laquelle le commerce intérieur de l'Afrique occidentale et le commerce transatlantique n'étaient aucunement liés et qu'ils constituaient deux systèmes de traite parallèles et étanches. L'analyse des structures de prix l'amène à conclure que les marchés d'esclaves interne et atlantique ne s'approvisionnaient pas aux mêmes sources ni de la même manière, et étaient donc pour l'essentiel indépendants l'un de l'autre. Dans son analyse, Terray reconnaît l'importance de la demande locale et interne dans la fixation des prix, mais ne prend pas en considération l'incidence de facteurs non économiques comme les préférences pour les esclaves hommes ou femmes ou encore les valeurs culturelles et religieuses musulmanes. Dans *The Rise of African Slavery in the Americas*, David Eltis, tout en admettant que des facteurs non économiques aient pu intervenir dans la détermination des prix, soutient aussi que le nombre relativement faible d'esclaves venant des régions intérieures de l'Afrique occidentale était imputable au désintérêt des Africains pour les marchandises européennes et aux coûts de transport élevés de l'intérieur du continent vers la côte. Pourtant, les commerçants africains de l'intérieur s'intéressaient bel et bien aux produits du littoral africain et aux marchandises venant d'Europe ; il y avait donc des échanges commerciaux importants entre les marchés de la côte atlantique et les marchés intérieurs. Sel, noix de kola et poisson séché étaient transportés vers l'intérieur du continent, de même que des tissus importés d'Inde et d'Europe, des barres d'acier, des armes à feu, du tabac et d'autres marchandises. D'autres produits étaient en outre acheminés par les marchés intérieurs : bassines en métal, papier, articles de verrerie et divers produits de luxe. De plus, comme le souligne James Searing dans *West African Slavery and Atlantic Commerce: the Senegal River Valley*, le transport de produits onéreux (or, ivoire, gomme arabique, esclaves, etc.) était assurément rentable, car les marchands intérieurs ne demandaient pas mieux que « d'acheter à bas prix et de revendre cher ».

35 Le dilemme de Terray, qui concerne l'écart de prix entre les esclaves de l'intérieur et ceux du littoral, est censé expliquer pourquoi les femmes esclaves n'étaient pas envoyées sur la côte et pourquoi elles étaient plus chères à l'intérieur du continent. Ayant poussé plus loin l'analyse, je suis aujourd'hui en mesure d'apporter des précisions. Il ne fait aucun doute qu'il existait un écart de prix entre les hommes et les femmes, sur la côte et en Afrique intérieure. Le premier élément permettant d'expliquer cette particularité a trait à la demande de rançon. En effet, les hommes qui étaient faits prisonniers pouvaient être relâchés en échange d'une rançon s'élevant à deux fois le prix d'un esclave, et ceux qui venaient de familles suffisamment fortunées étaient rachetés. Cette pratique, qui, semble-t-il, ne concernait que les hommes doit donc être prise en compte si l'on veut obtenir un prix plus réaliste. Ainsi le prix moyen d'un esclave n'était-il pas le prix du marché, mais la moyenne au prorata de ceux qui

avaient été libérés contre rançon et de ceux qui étaient vendus comme esclaves. En intégrant ce paramètre, on rend compte de l'existence d'un double marché des esclaves de sexe masculin et de l'incidence de cette particularité sur la valeur moyenne réelle de ces esclaves : ceux qui pouvaient être identifiés et rachetés par leur famille valaient deux fois plus cher que les autres. Le second élément concerne les femmes : il y avait toujours un marché pour celles qui étaient en âge de procréer, pouvaient travailler aux tâches ménagères et savaient carder le coton, ce qui, du reste, s'apprenait facilement.

- 36 Cette distinction est à la base d'un ouvrage qui m'occupe actuellement et qui s'intitulera *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions*. Selon moi, l'étude historique de l'ère des révolutions ne tient pas dûment compte de l'histoire de l'Afrique occidentale. Par ère des révolutions, on entend en effet la guerre d'indépendance des États-Unis, la Révolution française, celle de Saint-Domingue et la constitution d'une Haïti indépendante, puis l'indépendance de la quasi-totalité de l'Amérique hispanique et l'émancipation des esclaves dans ces pays. Or nous savons que cette période a connu une très forte expansion de la traite aux États-Unis, à Cuba et au Brésil, de sorte que la route qui devait mener à la fin de l'esclavage a été prolongée.
- 37 Comment expliquer que l'Afrique ne soit pas intégrée à ces réflexions ? Et inversement, pourquoi les Africains arrivés à Cuba et au Brésil en tant qu'esclaves et les descendants des Africains qui ont bâti l'économie du coton aux États-Unis sont-ils pris en considération ? Est-ce parce qu'ils faisaient partie de la diaspora ? Et que se passait-il en Afrique au même moment ? La littérature universitaire reste muette sur cet aspect de l'histoire. C'est comme si le monde atlantique excluait le continent africain, alors que ses populations en étaient précisément originaires. C'est à ce second dilemme que je souhaite maintenant m'atteler, parallèlement à ce que j'ai désigné sous l'expression de « dilemme de Terray », à savoir la différence de prix des esclaves entre le marché transatlantique et celui du territoire de l'Afrique occidentale. On pourrait l'appeler le « dilemme de l'histoire atlantique ». Il soulève la question suivante : pourquoi l'Afrique, et en particulier l'Afrique occidentale, est-elle écartée des études concernant la période des révolutions ?
- 38 Si le mouvement jihadiste est intégré à la période des révolutions, il faut alors envisager une autre vision du monde, un monde musulman subordonné aux États issus du *jihad*. Pour mieux comprendre ce pan de l'histoire, je me suis intéressé à la vie des musulmans, à leurs activités et à leurs pensées, comparativement à ce qui se passait en Afrique occidentale. Bien qu'ils n'aient représenté qu'un faible pourcentage des esclaves envoyés en Amérique, les musulmans ont laissé de multiples témoignages qui ont résisté à l'épreuve du temps. De nombreux éléments l'attestent, les musulmans qui s'identifiaient comme tels savaient lire et écrire, du moins dans une large mesure. Gérants ou surveillants de plantations, parfois gardiens de bétail, ils sortent du lot. Les récits de ceux qui occupaient des postes de supervision ou des emplois qualifiés témoignent d'une connaissance des plantations africaines et d'une volonté de trouver une niche dans la dure réalité du système esclavagiste. Il serait prématuré de tirer des conclusions à partir de récits biographiques dont on ne sait pas s'ils sont vraiment représentatifs. On a néanmoins connaissance d'un certain nombre d'esclaves surveillant des plantations en Amérique du Nord et en Jamaïque, ce qui permet d'avancer l'existence d'un système. De plus, il y avait à Bahia des musulmans, ouvriers qualifiés, qui étaient dockers ou transporteurs de marchandises et de personnes ; ils

faisaient la navette entre les docks et entrepôts du bord de mer et la ville de Salvador, qui se trouve perchée sur de hautes falaises.

- 39 Les deux dilemmes évoqués plus haut m'ont ainsi conduit à étudier le mouvement djihadiste à l'ère des révolutions. Mon objectif est d'analyser l'influence du *jihad* sur l'évolution de l'esclavage en Afrique et en Amérique, ainsi que dans le nord du continent africain et les domaines ottomans, et jusqu'à la Russie. Partant des modes de production, je me suis intéressé à des trajectoires de vie en me donnant pour mission de restituer les souvenirs, les autobiographies et les connaissances historiques sur un passé qui nous est accessible. Les biographies qui s'inscrivent dans le contexte des événements survenus en Afrique et retracent l'expérience de la migration forcée renferment de nouvelles perspectives sur l'arrivée et l'intégration des captifs africains dans le monde esclavagiste de l'Amérique. Et c'est ici que j'en arrive au dilemme de Terray : comment expliquer qu'à quelques exceptions près, les esclaves originaires de régions dominées par des musulmans n'aient pas été envoyés en Amérique, en particulier les esclaves femmes de confession musulmane ?
- 40 Pour mettre cette approche en pratique, j'ai entrepris de réunir des matériaux sur la vie des esclaves. Je dispose aujourd'hui de plus de mille biographies, parmi lesquelles celles de Muhammad Kaba Saghanaghu, Mommah Gardo Baquaqua, Nicholas Sa'id, Dorugu, Abega et Ali Eisami. En rendent compte notamment l'ouvrage d'Eve Troutt-Powell intitulé *Tell This in My Memory : Stories of Enslavement from Egypt, Sudan, and the Ottoman Empire* ainsi que les travaux sur les « voix » menés par Martin Klein, Sandra Greene et Alicia Bellagamba. Mentionnons également le projet MSU qui concerne une base de données biographiques, le projet Tulane qui s'intéresse aux esclaves évadés, et le projet que je dirige et auquel participent Sean Kelley, Suzanne Schwarz, Kwabena Akurang-Parry, Femi Kolapo, Jane Landers, Nielson Bezerra et Jean-Pierre Le Glaunec, projet financé par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.
- 41 Comment vit-on, en tant qu'individu, dans un mode de production esclavagiste qui a traversé l'Atlantique ainsi d'ailleurs que le Sahara et l'océan Indien ? Les régions musulmanes d'Afrique occidentale et d'Afrique orientale étaient caractérisées par la domination de l'esclavage dans la production, dans le commerce et dans l'acquisition. Cette pratique était liée aux régimes politiques, à l'idéologie religieuse et aux structures sociales. Mon intention était d'étudier le parcours des individus au sein d'un système esclavagiste. Sa'id, fils d'un esclave royal du nom de Barca Gana, avait été capturé par des guerriers touaregs en quête de victimes susceptibles d'être réduites en servitude. Rappelons que les Touaregs, alliés du califat de Sokoto, ont mené tout au long du XIX^e siècle une guerre ouverte, entrecoupée de périodes de trêve, et que les habitants de Borno étaient considérés comme des cibles légitimes pour l'esclavage. Le statut de Sa'id, qui était fils d'esclave, était apparemment un obstacle à sa libération en échange d'une rançon, procédure habituelle lorsque des musulmans éduqués étaient faits prisonniers. Ce type d'échange était en effet un arrangement souhaitable, car, nous l'avons dit, il rapportait deux fois plus environ que la vente sur le marché des esclaves.
- 42 Un autre esclave, du nom de Baquaqua, avait été asservi une première fois dans le Dagomba, à cette époque province du nord de l'Asante, puis libéré grâce à son frère qui l'avait acheté. Sa libération ne s'était donc pas faite en échange d'une rançon. Mais la deuxième fois, Baquaqua ne fut pas aussi chanceux. Emmené au Brésil, il eut apparemment une vie misérable. Il semble que son identité musulmane n'ait pas été reconnue et il n'en tira en tout cas aucune faveur. Il fut pourtant le serviteur personnel

d'un capitaine de navire, mais les documents dont on dispose sur ce dernier n'en renvoient pas une image particulièrement tendre. Pour moi qui suis Canadien, Baquaqua a une signification toute particulière, car il écrivit son autobiographie en 1854 à Catham, qui, à cette date, faisait partie de l'Ouest canadien, aujourd'hui l'Ontario. Sauvé de l'esclavage grâce au « chemin de fer clandestin » ou *Underground Railroad*, il vécut pendant deux ans à Haïti avant de suivre des études au Central College, au nord-ouest de l'État de New York.

- 43 Muhammad Kaba Saghanughu est sorti de l'esclavage en Jamaïque, où il est décédé en 1845, plus de dix ans après son émancipation. C'était aussi un musulman libre, originaire de la région située à l'est du Fouta-Djalon, dans les vallées affluentes qui forment le fleuve Niger, près du centre musulman de Dinguiray. Son père possédait des terres et un troupeau de bovins dans les plaines inondables d'un affluent du Niger, à Bouka, dans le pays des Mandingues ou Malinké. La famille de Kaba descendait des Saghanughu, dont les ancêtres remontent au XIX^e siècle. En Jamaïque, Kaba, qui était lettré, rédigea deux traités sur la prière et sa pratique. Il y confesse que s'il couche ses idées sur le papier, c'est parce qu'il est en train de perdre la mémoire. Bien que n'ayant pas accès aux textes qu'il avait un jour étudiés, il était capable de retranscrire le sens et parfois l'exacte formulation de passages lus plus de trente ans auparavant. Il savait encore écrire l'arabe sans erreur (si ce n'est quelques omissions accidentelles), alors qu'il n'eut accès à du matériel d'écriture que tardivement : il se procura du papier auprès de missionnaires baptistes, probablement George Lewis, dont on sait que la liberté fut rachetée grâce à une collecte de fonds facilitée par Kaba lui-même, aux alentours des années 1810. On présume que Lewis aussi était musulman, tout du moins au début de sa vie. Originaire de la côte nord de la Guinée, il séjourna pendant un temps en Amérique du Nord avant d'être transporté en Jamaïque. Ses activités de missionnaire lui permettaient, même en tant qu'esclave, de diriger des circuits dans Manchester et d'autres paroisses de la Jamaïque, circuits au cours desquels il prêchait à la population asservie. Au vu de ses propos et de son association avec Kaba, lequel s'identifiait comme musulman même après avoir publiquement rejoint l'Église morave et obtenu le statut d'Aide de la Mission morave à Fairfield, Lewis continuait apparemment de pratiquer son islam.
- 44 Comment tout ceci nous ramène-t-il à Terray ? Mon intérêt pour l'esclavage en tant que système et mode de production a orienté ma réflexion : j'ai voulu comprendre la vie des personnes qui étaient déplacées en raison de leur statut d'esclave. L'asservissement, la traite des esclaves et leur utilisation dans la production, les services, l'armée et le concubinage forment un système intégré dont les répercussions doivent permettre de révéler les histoires de ceux qui en ont été les victimes. Pour diverses raisons, mon intérêt pour la biographie m'a amené à me concentrer davantage sur les musulmans, l'Afrique occidentale islamique et le mouvement djihadiste. Mais l'on s'intéresse aussi aujourd'hui à la situation outre-Atlantique, de sorte qu'il est possible de suivre les musulmans dans la diaspora. Le mode de production prenant une dimension mondiale et ses composantes étant étroitement imbriquées, la biographie apporte un éclairage centré sur l'individu. Collectivement, les biographies deviennent d'importantes sources d'information qui nous renseignent sur l'incidence du mouvement djihadiste, sur la façon dont le *jihad* a influencé la vie des personnes et des communautés, et sur la réaction des musulmans qui, réduits en esclavage, ont été forcés de rejoindre la diaspora.

- 45 Contrairement à Terray et Eltis, nous avons, David Richardson et moi-même, analysé la contribution de l'Afrique intérieure à la traite transatlantique en tenant compte de facteurs non économiques. D'après Richardson, les exportations d'esclaves à partir de la Sénégambie ont fortement augmenté après 1750, mais en fait, les captifs étaient pour l'essentiel originaires des régions côtières. Selon lui, ce phénomène pourrait indiquer qu'il n'existait pas d'autorité politique capable de réglementer et de limiter l'esclavage près de la côte. Cette explication ne tient que si les autorités politiques de l'Afrique intérieure parvenaient efficacement à restreindre la traite et que, de ce fait, la pratique de l'esclavage en vue du commerce transatlantique se limitait au littoral. De même, dans mon analyse des proportions d'hommes et de femmes dans la traite négrière transsaharienne et transatlantique, je soutiens l'idée selon laquelle les gouvernements musulmans de l'intérieur s'abstenaient délibérément de participer à la traite transatlantique et tout particulièrement de vendre des esclaves à des chrétiens en raison de traditions juridiques, morales et sociales établies de longue date. Jane Guyer a mis aussi en évidence le rôle que joue l'éthique dans les décisions des négriers africains quant au choix des marchés et au calcul de la valeur marchande, mais son étude portait sur les sociétés du littoral et non sur les États musulmans de l'intérieur.
- 46 Pour moi, le dilemme de Terray a ouvert une piste de recherche et de découverte. D'après lui, si le prix qu'un acheteur était disposé à payer pour une esclave femme n'était pas le même en Afrique intérieure et sur le littoral, c'est que les marchés étaient indépendants. Il se trouve que les marchands musulmans n'étaient pas enclins à vendre des esclaves à des non-musulmans. Au demeurant, le mouvement djihadiste a été lancé en partie en raison de la question de l'esclavage : quiconque étant en mesure d'affirmer qu'il était musulman, ou dont on pouvait supposer qu'il l'était, ne pouvait être vendu à un non-musulman. Le risque d'être démasqué pour avoir vendu une personne à un non-musulman était donc un obstacle aux transactions. De plus, en vertu de la loi islamique, c'était au propriétaire d'esclaves, c'est-à-dire au marchand, qu'il revenait de prouver que la personne était effectivement tenue en servitude, et non à l'esclave de démontrer qu'il était libre. Il va de soi que les marchands ne respectaient pas toujours la loi ou l'opinion publique. Toujours est-il qu'il n'était pas possible de mettre sur pied ou de maintenir une traite d'esclaves à une échelle susceptible de satisfaire la demande du marché dans le monde atlantique.
- 47 Mais revenons au double dilemme. Au XIX^e siècle, l'esclavage s'est considérablement intensifié et les plantations se sont multipliées en Afrique occidentale. Vers le milieu du siècle, on comptait davantage d'esclaves dans les États musulmans, en particulier ceux issus du djihad, que sur l'ensemble du continent américain à quelque moment de l'histoire que ce soit. Dans le même temps, en Amérique, l'institution de l'esclavage était remise en question plus intensément que jamais. L'indépendance d'Haïti et l'émancipation des esclaves dans les colonies britanniques après 1833 mirent fin à l'esclavage dans certaines régions, tandis que dans le sud des États-Unis, à Cuba et au Brésil, il atteignait de nouveaux sommets. D'après Dale Tomich, l'intensification de l'esclavage a conduit à ce qu'il a appelé un « second esclavage », qui est apparu au XIX^e siècle, après la révolution de Saint-Domingue. On pourrait avancer que parallèlement l'Afrique occidentale aussi a connu une telle flambée et que dans cette région du monde, le mouvement djihadiste est à l'origine d'un « second esclavage », mais pour des raisons différentes et dans un autre contexte. Cette comparaison facilite le découpage en périodes historiques reflétant la façon dont le « mode de production »

esclavagiste a évolué au fil du temps. L'augmentation considérable du nombre d'esclaves en Afrique occidentale a contribué à séparer encore davantage les États islamiques du monde atlantique, car en grande majorité, les esclaves restaient en Afrique. Ces conclusions livrent une extension du modèle de formation sociale établi par Terray en montrant comment certains facteurs politiques, mais aussi écologiques et géographiques ont pesé sur les transformations survenues dans le passé, et donc comment on peut saisir le présent avec plus de justesse. Le *jihad* n'a pas disparu en Afrique occidentale, tant s'en faut. Ses effets se manifestent aujourd'hui par le militantisme de Boko Haram au Nigeria et par l'insurrection dans le Sahara malien.

Peter Geschiere

Anthropologue, professeur à l'Université d'Amsterdam

L'anthropologie marxiste en question. Le retour contemporain énigmatique de l'esclavage dans une société segmentaire de la forêt du Cameroun

- 48 Bonjour. Je suis très heureux de participer à ce colloque en l'honneur d'Emmanuel Terray. Cela me fait penser à sa première visite, il y a plus de trente ans, aux Pays-Bas. Je me souviens que j'étais profondément impressionné par son enthousiasme et sa finesse.
- 49 Sur un point, il était formel. Il insistait pour disposer d'au moins deux heures de liberté afin d'aller voir les peintures de Vermeer à La Haye (je l'ai laissé en contemplation devant une peinture pendant presque une heure).
- 50 Je suis très content que l'on m'ait invité à ce colloque. C'est pour moi une excellente occasion de renouer avec les débats d'il y a trente ans et de montrer l'intérêt qu'ils présentent pour l'anthropologie d'aujourd'hui.
- 51 Mes recherches de terrain principales ont été chez les Maka de la forêt de l'est du Cameroun, où on ne peut guère parler de formation d'État, en tout cas pas comme chez les Abron. Mais les anciens Maka utilisaient bel et bien le terme « esclavage » que j'avais toujours vu comme une traduction mal choisie du mot *loua*. Je croyais alors que « étranger, » ou « adopté » seraient des équivalents plus justes.
- 52 Toutefois, le retour en force récent de ce terme avec l'adoption d'une nouvelle loi sur la forêt au Cameroun, en 1994, m'a étonné et invité à réfléchir un peu plus. Cette loi est imposée au parlement camerounais par la Banque Mondiale ; dans son action pour protéger la forêt, la Banque impose en effet la création de « forêts communautaires » pour les villages concernés. C'est dans ce contexte que la notion d'esclavage chez les Maka (et d'autres groupes de la forêt) a connu une recrudescence assez inattendue.
- 53 L'idée que je veux développer concerne cette résilience d'une institution d'apparence très marginale qui a joué un rôle clef dans l'articulation de rapports de domination plus larges.
- 54 Cette résilience permet d'explorer ce qu'on appelait, à l'époque, l'anthropologie marxiste française, et qui apparaissait aux Pays-Bas (mais ailleurs aussi) comme une sorte de soulagement (presqu'une rédemption), mais aussi (et surtout) d'explorer l'actualité de ces idées qui sont pour moi d'autant plus prégnantes que certains courants récents de l'anthropologie risquent de nous plonger de nouveau dans un culturalisme qu'on croyait dépassé, et qu'on retrouve aujourd'hui en termes d'ontologie.
- 55 En 1971, mon informateur préféré dans le village où j'habitais me racontait une histoire qui semble résumer l'essentiel de la notion de *loua* pour les Maka. Ce vieil homme était

un personnage clef pour moi parce qu'il prétendait être le seul, avec un ami, à avoir vu les premiers Allemands entrer au village. Ils se vantaient tous les deux d'avoir déjà environ 10 ans à cette époque. Ils se souvenaient aussi de la vie des Maka « d'avant les Blancs », autour de 1906. Ce n'était pas impossible - en 1971 ils devaient avoir presque 80 ans -, mais c'était clair que cette prétention leur donnait beaucoup de prestige. En tout cas, ils me régalaient des histoires de leur jeunesse en me disant :

- Que les Allemands marchaient comme des singes (ils portaient des pantalons)
- Que les Maka étaient surtout prisés pour les sachets de sel qu'ils offraient
- Que les militaires allemands utilisaient même des pratiques cannibales comme méthodes d'interrogation.

56 Voici la petite histoire d'un esclave telle que le vieux Mpoande me l'a racontée :

« Un jour Mpède, un jeune homme de Bagonkou (village / lignage) partit pour la pêche dans son bateau sur le Nyong (fleuve). Tout à coup sa sœur arriva en courant :

- Sauve-toi, c'est la guerre dans le village ; ton père et ton frère ont été massacrés par les autres.

Mpède prit la fuite dans son bateau. La nuit, il se cacha sous des arbres. Mais tôt le matin, il fut surpris par les pêcheurs d'Angossas (autre village / lignage) et ne vit aucune possibilité de s'échapper :

- Prenez-moi et tuez-moi si vous voulez, je suis votre proie.

Mais Mpoam, un homme d'Angossas qui n'avait pas d'enfants, s'avança et dit :

- Non il est à moi.

Il prit Mpède dans sa maison et, plus tard, il paya même une dot pour qu'il ait une femme. Depuis ce temps, les enfants de Mpède habitent à Angossas.

57 Ce petit récit résume une idée de l'esclavage qui pourrait sembler bienveillante parce que tendant à une intégration de l'esclave dans le groupe de parenté.

58 Ce modèle semble correspondre exactement à la pensée de Kopytoff et Miers concernant le continuum avec la parenté dans leur livre sur l'esclavage en Afrique, pensée que surtout Kopytoff a toujours présentée en opposition flagrante avec « l'anthropologie marxiste française » (Meillassoux, Terray et d'autres).

59 Mais nous verrons que cette institution de l'esclavage, qui ne semble qu'un complément de la parenté, est pleine de surprises.

60 D'abord une esquisse rapide du contexte historique de cette petite histoire :

- Les Maka forment une société très segmentaire comme les autres groupes de la forêt
- Ils sont très mobiles (semi-nomadiques)
- Ils constituent une « Big Man Society » : pas de positions de chefs héréditaires (et certainement pas des institutions d'État comme chez les Abon)
- Ce sont en effet plutôt des « Big Men » en compétition constante pour augmenter le nombre de leurs femmes et de leurs sujets.

61 Chez les Maka, tout semble correspondre au principe de “wealth in people” (par contraste avec “wealth in things”). Ce principe a pris des expressions inattendues sous la dominance coloniale. Une des premières mesures des Allemands et ensuite des Français était d'installer des chefs qui utilisaient leurs nouveaux pouvoirs pour une expansion spectaculaire de la polygynie. En 1971, je pouvais encore voir un chef avec plus de 60 femmes dans sa concession.

62 Chez leurs voisins, les Beti, certains chefs avaient même des centaines de femmes pour lesquelles ils ne prétendaient pas « à un monopole sur leur sexualité » et n'exigeaient pas de droits sexuels. Au contraire, bon nombre d'entre elles servaient plutôt à attirer

des amants / clients pour le chef, et les enfants de ces unions appartenaient aux chefs. Cette institution de *loua* - des clients en dehors du patrilignage -, connaissait même un épanouissement assez spectaculaire.

- 63 Ainsi, le terme *loua* des Maka a des équivalents chez des groupes voisins. Cette institution de l'esclavage s'insère donc dans une configuration régionale plus large.
- 64 Les Maka vivent actuellement un peu dans l'ombre de leurs voisins au Cameroun central, les Beti, groupe connu par les livres de Philippe Laburthe-Tolra et ethnie assez prestigieuse - Paul Biya, le Président actuel, appartient à ce groupe.
- 65 Les langues beti sont clairement apparentées au maka. Mais fait remarquable : les Maka insistent pour que la langue des Ngoumba (plus loin vers l'Ouest, juste devant la côte) soit beaucoup plus proche de la leur.
- 66 En effet, selon l'histoire, les Ngoumba et les Maka auraient été séparés au cours du XIX^e siècle par les grandes invasions beti de la savane vers la forêt, ce qui pourrait expliquer que les esclaves, *olo*, étaient plus nombreux dans les villages beti (apparemment des captifs maka / ngoumba. Les Beti, pourtant, restaient assez segmentaires dans leur organisation, sans laisser de véritables traces d'un État. Même si ces formes d'esclavage restaient assez marginales, elles participaient d'une dynamique inattendue.
- 67 Par exemple, selon mes vieux Maka, les derniers conquérants beti (juste avant la conquête coloniale, après 1900) utilisaient cette institution pour essayer de greffer des formes de dominations plus permanentes sur les villages maka. Ils parlaient surtout de la terreur que les Mpang et les Yebekolo (deux sous-groupes beti, l'un au nord du Nyong, l'autre au sud de ce fleuve) avaient semée dans la région juste avant l'arrivée des Allemands en 1905. Selon eux, les chefs de guerre redoutables de ces deux groupes avaient l'habitude de réquisitionner un tribut des villages maka en garçons (pour leur armée) et en filles (pour être intégrées dans les harems des chefs). Ensuite ils renvoyaient les fils de ces unions pour régner sur le village de leurs oncles maka : un début d'un processus de formation d'État ? Pour les Maka, cet épisode reste assez choquant et le rapport entre neveu et oncle maternel très compliqué (relation à plaisanterie). En principe, celui qui n'est pas né sur place mais qui est arrivé au village, porté par sa mère, est un *loua* : une exception dans l'ordre patrilinéaire.
- 68 Autre preuve de la dynamique de cette institution d'apparence marginale dans l'organisation de la parenté : il y avait constamment des palabres au village, dans les années 1970, d'une intensité qui m'étonnait, avec des allusions concernant un *loua*, selon ce modèle répétitif : un villageois en accusait un autre de l'avoir appelé *loua*. Apparemment, c'était une allusion très grave. En fait, ça excluait la personne concernée du village. Les aînés essayaient le plus souvent de régler une telle affaire et d'imposer à celui qui avait commencé à propager de telles rumeurs d'apaiser la victime en lui offrant les cadeaux appropriés pour des échanges entre parents. Mais il est clair que de tels soupçons sur des origines douteuses restaient très présents dans les villages (en apparence si égalitaires).
- 69 Cette réalité plus ou moins cachée prend une autre envergure - pour moi, de nouveau assez inattendue - avec l'application de la nouvelle loi sur la forêt en 1994. Cette loi, imposée par la Banque mondiale, est l'un des grands enjeux de l'économie politique du pays de ces dernières décennies.
- 70 Après la focalisation des années 1970 et 1980 sur les régions semi-arides et sur l'irrigation dans le nord du pays, une vraie volte-face a lieu dans les années 1990. La

nouvelle richesse doit être trouvée dans le Sud par l'exploitation intensifiée de la forêt. Par conséquent, tous les experts du développement se tournent du Nord vers le Sud.

- 71 Influencée par le lobby écologique, la Banque mondiale réalise une sorte de troc : le *pipeline* du Tchad contre la protection de la forêt. L'assemblée camerounaise est forcée de l'accepter.
- 72 Le principe de base est le suivant : intéresser les habitants de la zone à l'entretien de la forêt. Ainsi, chaque village a l'opportunité de créer des forêts communautaires. Cependant, les procédures sont très compliquées (l'administration fait tout pour contrôler ce qui se passe avec « le domaine national ») et l'idée même d'une forêt communautaire déclenche des conflits furieux sur l'appartenance, car la loi ne définit pas du tout ce qu'est la « communauté. ».
- 73 Il faut dire qu'en forêt les communautés sont extrêmement instables. Elles étaient encore semi-nomadiques dans un passé récent. Du coup, la terminologie de « l'autochthonie », en opposition aux « allogènes », se répand dans une région avec des densités de moins de 5 personnes par km² ! Mais ici, ceux qui sont accusés de ne pas être de vrais autochtones (donc des allogènes) sont souvent membres de la même famille. C'est dans ce contexte que de vieilles histoires resurgissent sur des ancêtres du village, des allogènes/*miloua* qui ne devraient pas participer à la gestion de la forêt communautaire.
- 74 Il est clair qu'il faut être prudent en voyant dans ces exemples des illustrations nettes de l'idée de Kopytoff et Miers sur l'esclavage africain comme constituant un continuum avec la parenté, idée toujours présentée comme une critique de base des études françaises par Emmanuel Terray, mais aussi Claude Meillassoux, Pierre-Philippe Rey, Georges Dupré et d'autres.
- 75 Les exemples ci-dessus suggèrent plutôt que même ces formes marginales d'esclavage peuvent jouer, comme transgression de la parenté, un rôle hautement dynamique, produisant des avatars assez inattendus.
- 76 Et c'est cette dynamique continue en articulation avec des influences du dehors (des courants commerciaux nouveaux, des rapports de commandement inédits) qui a été relevée avec tant de force analytique par ce qu'on appelait pendant un certain temps « l'anthropologie marxiste française ». On parlait aussi d'anthropologie néo-marxiste. Mais je trouvais ce nom pas bien choisi. Je n'ai jamais compris la popularité de toutes ces étiquettes de « néo » et « post » - Pauvreté historique ?
- 77 Aujourd'hui, je voudrais plutôt revenir sur la question suivante : pourquoi dans les années 1970 étions-nous tellement émerveillés par des ouvertures théoriques qui nous venaient de la France ? Évidemment cela doit mener aussi à se poser des questions sur la pertinence actuelle de ces débuts théoriques pour l'anthropologie, mais peut-être aussi pour mieux comprendre la crise continue en Afrique et ailleurs.
- 78 Au début des années 1970, l'anthropologie aux Pays-Bas était divisée entre deux tendances :
 - Une forte influence d'un structuralisme assez a-historique
 - Un intérêt croissant pour les changements dans les « sociétés anthropologiques » portés par le grand processus de « modernisation ».
- 79 Ces deux tendances avaient en commun de fixer la tradition dans le temps (ou plutôt en dehors du temps), à savoir le « traditionnel » comme l'opposé du « moderne » qui

s'imposerait du dehors comme moteur de changement et l'« authentique » qui serait voué à disparaître (la tristesse des Tropiques).

- 80 L'effet novateur des théories françaises étaient de vouloir rendre les sociétés que nous étudions à l'histoire. Même les sociétés à parenté étaient conçues comme marquées par des contradictions internes et donc par une dynamique propre. Ainsi, la parenté (ou la tradition) n'était plus conçue comme l'opposé du moderne, mais impliquée dans une articulation dynamique avec des influences externes qui se greffaient sur des tensions locales, une articulation qui transformait aussi bien « le lignager » que l'impact capitaliste. Il s'agissait donc là d'une historicisation qui permettait de dépasser des schémas dualistes stériles. Le défi était de suivre les trajectoires hautement variables et constamment changeantes dans ces processus d'articulation.
- 81 Dans ce contexte, les emprunts de Marx nous inspiraient parce que nos collègues français puisaient directement dans ses écrits, sans pourtant sacraliser ses notions, d'où une adaptation très créative aux réalités historiques de l'Afrique et d'ailleurs.
- 82 Pour nous, ce fut si stimulant qu'on décida de créer *The Amsterdam Working Group of Marxist Anthropology*. L'idée était clairement d'épater nos collègues qui croyaient que Marx n'avait rien à dire sur des sociétés que les anthropologues étudiaient. Mais l'effet choc des premières années se dissipa rapidement.
- 83 Rétrospectivement, il est étonnant que des notions comme « articulation des modes de production » soient devenues si rapidement à la mode. Un collègue arrivait, ainsi, à distinguer quinze modes de production dans un petit village en Afrique centrale. Mais déjà, vers la fin des années 1980, l'attrait pour le marxisme semblait passé.
- 84 Je dois dire que j'ai trouvé la notion de « mode de production » toujours assez difficile à travailler. En revanche, je crois que la notion d'articulation est toujours très riche pour l'anthropologie et je continue à l'utiliser, par exemple dans mes livres *Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique* ou *Sorcellerie et modernité*. C'est une notion qui permet d'explorer variabilité et transformation continue (peut-être mieux que la notion d'*intersectionality* – maintenant en vogue dans la littérature anglo-saxonne).
- 85 Permettez-moi de faire un saut assez téméraire dans le temps afin d'illustrer la raison pour laquelle je trouve ces notions des années 1970 toujours si importantes pour l'anthropologie.
- 86 Le meilleur livre de la dernière décennie en anthropologie est, pour moi, *Friction – An Ethnography of Global Connection* par l'anthropologue américaine, Anna Tsing (2005). Le grand attrait du livre est qu'elle montre que la lutte sur la forêt au Kalimantan se comprend seulement lorsqu'on est prêt à suivre les ramifications mondiales de ce qui paraît être un conflit local. Évidemment, ces ramifications l'obligent à suivre le rôle des compagnies forestières et de l'État (postcolonial, mais aussi colonial). Mais son livre devient vraiment original parce qu'elle découvre aussi des partenaires assez inattendus. Elle a, par exemple, un chapitre très beau sur l'influence directe de l'imaginaire de Marlboro sur la performance des jeunes activistes-écologistes indonésiens. Elle a aussi un chapitre assez drôle sur un *bubble* financier instauré par un investisseur canadien et appuyé sur des rumeurs au sujet de mines d'or au Kalimantan. Malheureusement, ces rumeurs étaient complètement sans fondement : il n'y avait aucune trace d'or dans la forêt qui, en outre, n'était certainement plus vierge mais profondément touchée par toutes sortes de formes d'exploitation. Toutefois, ces

rumeurs menaient à une ruée sur les actions de cette compagnie et à une hausse des prix pour des concessions dans la forêt.

- 87 Sur le plan théorique, Tsing développe cette vision d'une combinaison précaire de toutes sortes d'éléments/échelles pour souligner le caractère fragmentaire/contingent du capitalisme. J'aime le ton presque moqueur de sa critique sur la notion de *space-time compression* de David Harvey. Pour elle, c'est une notion qui suggère faussement uniformité et unilinéarité dans le développement du capitalisme.
- 88 Le grand mérite de *Friction* est de montrer le caractère hétérogène de tous ces éléments différents dans l'épanouissement de l'exploitation capitaliste de la forêt. À l'encontre de l'idée de *space-time compression*, Tsing souligne que des échelles différentes sont impliquées : différentes conceptions du temps et de l'espace qui s'articulent souvent difficilement. Mais cette « friction » entre échelles différentes produit de nouvelles conjonctures dans l'exploitation de la forêt. Ainsi le livre devient-il un exemple éloquent de ce que Marx appelait « urspruengliche Akkumulation » (accumulation primitive ?) et surtout de son image assez vive de la naissance du « Kapital von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend » (de la tête aux pieds suant de tous ces pores du sang et de la saleté).
- 89 Une telle perspective, qui souligne l'articulation précaire des éléments hautement divers, est sans doute d'une urgence incontestable, étant donné les tournures énigmatiques du capitalisme dans le monde d'aujourd'hui et les façons étonnantes dont le néo-libéralisme semble imposer une restauration artificielle de la tradition (cf l'articulation des projets de développements néolibéraux avec des efforts pour reconstituer communautés et chefferies traditionnelles partout en Afrique).
- 90 Un plaidoyer pour une anthropologie qui prend de telles formes d'articulation et des conjonctures d'échelles différentes au sérieux s'impose d'autant plus avec le retour récent de l'ontologie dans l'anthropologie. L'ontologie est sans doute une notion très prisée chez certains philosophes (Deleuze, Latour), mais la façon dont maintenant des anthropologues s'accaparent cette notion menace d'amener un retour à un culturalisme d'antan - cf le retour d'anciens dyades (*native versus academic perspective* etc.) ou le retour d'une fascination pour des contrastes culturels conçus comme radicaux (ontologie mélanésienne etc.).
- 91 De telles perspectives me semblent assez dangereuses dans un monde qui est dominé par des formes d'hybridation créatives, et où toute notion d'authenticité et de pureté culturelle est si facilement réappropriée par des idéologues néo-conservateurs.
- 92 Il y a donc toutes sortes de raisons de prendre le concept d'articulation toujours au sérieux. L'œuvre d'Emanuel Terray reste une source d'inspiration à cet égard.

Rémy Bazenguissa-Ganga

Sociologue, directeur d'études à l'EHESS

L'État contemporain en Afrique : au revers du climatiseur et de la véranda

- 93 Le texte d'Emmanuel Terray évoqué ici doit, bien entendu, être considéré comme un texte « mineur », dans la mesure où la majorité de ses recherches anthropologiques et historiques sur l'Afrique n'abordent que très rarement le contemporain, et lorsqu'il le fait, c'est plutôt en commentateur et/ou diffuseur de l'œuvre de Georges Balandier, ce qui est justement le cas de ce texte. Ainsi, sans vouloir faire dire à ce texte plus que ce qu'il ne dit, il nous permet deux choses : premièrement, de nous interroger sur les raisons qui ont poussé Emmanuel Terray à éviter le contemporain africain, mais son

engagement militant de tous les instants en France, comme auprès des sans-papiers permet de dégager une réponse. Toutefois c'est plutôt à une seconde question que je vais m'attacher. En effet, ce texte d'apparence mineure, écrit pour un ouvrage en hommage à Balandier pose des questions importantes pour l'analyse de l'État contemporain en Afrique.

- 94 Entrons rapidement dans l'esprit du texte. Il présente les deux faces de l'État ; un État-Janus avec une face climatiseur et une face véranda. Le climatiseur correspond à la forme occidentale de l'État et la véranda se réfère au côté africain qui l'alimente et le norme. Il me semble pourtant qu'on reste, dans ce texte, à la surface de la chose politique en Afrique contemporaine. Il convient d'aller plus à fond en s'inspirant des propres recherches d'Emmanuel Terray sur les formes étatiques africaines anciennes : il y mobilise, en effet, la longue durée et souligne l'importance du commerce à longue distance, de la guerre, de l'esclavage, etc. Il appréhende ainsi les sociétés africaines dans toute leur complexité. La question est de savoir comment arriver à ce même type d'intelligence des choses, en ce qui concerne l'État contemporain africain ? Pour ce faire, il me semble nécessaire de retrouver le lieu qui englobe à la fois le climatiseur et la véranda. C'est dans ce lieu que se noue dans le présent historique, en variant les échelles temporelles, l'énigme du politique. Au revers du climatiseur et de la véranda, il s'agit donc de proposer une approche de l'État contemporain comme une unité significative, un lieu de fiction et d'identification collective qui travaille en profondeur les sociétés et les populations africaines. C'est ce lieu que, depuis plusieurs années, je cherche à cerner à partir de l'hypothèse des maisons et des palais. Je proposerai, par la suite, de le nommer plus simplement la « maison-palais ».
- 95 Je vous invite à faire le même voyage. Il sera scandé en trois étapes : dans un premier temps, je reviendrai sur le texte d'Emmanuel Terray, pour, dans un second temps, aborder la maison-palais comme le lieu vide du politique en Afrique contemporaine et, enfin, pour poser une question comparative sur la démocratie et ses avatars afin de comprendre la condition politique sur le continent. Parcourir ces étapes représente, me semble-t-il, un moyen de mettre à l'épreuve l'anthropologie historique d'Emmanuel Terray en prolongeant le regard. Il s'agit de mettre en œuvre tout son appareil théorique et méthodologique pour comprendre non seulement les États du passé, mais également de se tourner vers le contemporain en insistant également sur l'importance de la moyenne durée pour mieux comprendre le présent.
- 96 Filons la métaphore du climatiseur et de la véranda. Leur opposition véhicule une conception relationnelle et non substantialiste du politique.
- 97 Le climatiseur symbolise le système institutionnel officiel. Emmanuel Terray écrit dans *Afrique plurielle, Afrique actuelle : hommage à Georges Balandier*, Karthala, 1986 :
- « Sur le devant de la scène, un premier système, inspiré – de façon voyante, appuyée même par des modèles européens ou occidentaux, comprenant donc des institutions, des normes, des rôles semblables à ceux qui nous sont familiers : une Présidence de la République, des Ministères, un Parlement, une Administration et un Parti ; une Constitution, des Lois, des règlements ; un « Père de la Nation », des « hautes personnalités », des attachés de cabinets, des secrétaires, des huissiers, des chauffeurs, bref tous les ingrédients qui, dans le monde moderne, composent un « État » de plein exercice ». [...] Tels sont les éléments dont l'assemblage forme le premier système. Ne nous fions pas aux apparences : l'ordre dans lequel nous les avons énumérés n'est pas celui de l'importance décroissante ; tout au contraire, peut-être... Car bien vite l'observateur soupçonne que la fonction principale de tout

le dispositif est moins de gouverner que de représenter, moins de gérer que de signifier ».

- 98 La véranda, quant à elle, décrit là où les « vraies choses se passent ». À cet égard Emmanuel Terray écrit dans le même ouvrage :

« Du même coup s'impose – trop facilement sans doute – l'idée que les affaires sérieuses se traitent ailleurs et autrement. De fait, il suffit d'ouvrir les yeux et les oreilles pour apercevoir qu'un second système de gouvernement opère à côté ou au-dessous de celui qui vient d'être décrit. La logique qui le régit est non plus celle de l'efficacité, mais celle du partage. L'État apparaît comme un conglomerat de positions de pouvoir dont les occupants sont, comme tels, en mesure à la fois de s'assurer à eux-mêmes de substantiels revenus et de répandre autour d'eux places, prébendes, gratifications et services. Bien entendu, sous ces deux aspects, les possibilités s'accroissent à mesure que l'on gravit les échelons de la hiérarchie officielle, et c'est au sommet que l'on rencontre aussi bien la plus grande fortune que la plus grande générosité ».

- 99 Je me permets de soulever quelques questions ici. En effet, Emmanuel Terray pose que nous accédons à l'ordre de la véranda par les yeux, à des « images, de la visibilité », et par les oreilles, aux sons. Ne revenons-nous pas, par conséquent, au représenter/signifier ? De plus, dans quel ordre nous projette la générosité ? Ne renvoie-t-elle pas aussi, par l'ostentation qu'elle implique, au système de représentation ? L'énoncé suivant, utilisé pour décrire la véranda, « un second système de gouvernement », peut étonner. Il implique, en effet, que les différentes affirmations d'Emmanuel Terray nous enferment dans une aporie. Si la véranda est le second système de gouvernement, alors le climatiseur en est le premier. Or, cette affirmation semble contredire la précision selon laquelle Emmanuel Terray posait, plus haut, que le premier dispositif, le climatiseur, avait moins pour fonction de « gouverner ». Mais l'énoncé « prétend » qu'il gouverne quand même. Il convient donc d'en comprendre le principe : comment gouverner tout en représentant/signifiant ? Si donc la fonction du climatiseur est de représenter, il apparaît que la véranda bascule aussi dans cet ordre. (Se) représenter a des effets de « gouverner ». Nous nous retrouvons ici avec deux ordres de représentation desquels le « gouvernement » semble être un effet de leur croisement. D'ailleurs, la représentation n'est-elle pas la forme absolue du pouvoir ? Ne se concrétise-t-elle pas dans la puissance symbolique et la sacralité qui définissent les articulations du monde humain lorsque celui-ci est saisi, déterminé, par la forme politique ? Alors dans ces glissements on voit l'importance du « représenter/signifier ».

- 100 Soulignons également le sens des termes eux-mêmes : « Climatiseur » et « véranda » sont des métonymies du pouvoir politique, des objets partiels qui ne peuvent « fonctionner » isolément. Ils ne prennent sens que par rapport à un tout, à une maison. Restons-en, pour l'instant, à ce constat. Et si on l'accepte, alors dans ce texte se noue un double paradoxe. Le climatiseur, la partie de la maison la plus cachée, est celle qui évoque la face la plus « visible » du politique. Il renvoie au côté formel, celui des règles, des uniformes, etc. Par contre, la partie la plus visible de la maison, la véranda, est, dans l'ordre politique, la plus cachée, c'est l'occulte, le clientélisme. C'est la partie la plus « africaine ». Ce double paradoxe met tout sens dessus-dessous, intérieur/extérieur et vice-versa. Convenons cependant qu'Emmanuel Terray pose tout de même une hiérarchisation entre eux. Dans le texte, la véranda apparaît comme la face la plus importante. Pour ce faire, Emmanuel Terray reprend à son compte les approches wébériennes avancées par les politistes en termes de « néo-patrimonialisme », sous-entendant ainsi que toute la société est irradiée par cette logique.

- 101 Un autre point à souligner se rapporte aux polarités : modernité/tradition, africanité/occidentalisation. La colonisation et la postcolonie(-sation) ne sont saisies que dans la logique de la reproduction. Elles reproduisent toujours les conditions de la rencontre entre Africains et Européens. Cela semble indépassable et seuls les termes qui expriment cette opposition changent. Dans les cas précis qui nous occupent ici, les termes « climatiseur/véranda » jouent ce rôle. Ainsi, tout se résout sous le signe de l'hybridation, du syncrétisme car cette différence(-iation) persiste.
- 102 Avançons un peu. Si climatiseur et véranda sont les parties d'un « tout », c'est vers ce « tout » qu'il convient d'aller pour dépasser la conception « janusienne » de l'État – État climatiseur et État véranda. Si l'on scrute, effectivement, les dynamiques manifestées par le climatiseur et la véranda, on en déduit qu'ils évoquent un lieu à remplir. C'est un contenant que des pratiques différentes contribuent à donner la fiction de remplir. Je pose, par hypothèse, que ce lieu est figuré par la « maison/palais ». C'est elle qui donne du sens à chaque élément.
- 103 Pour résumer cette première partie, je ne nie pas l'importance du climatiseur et de la véranda dans la formation de l'État, mais il me semble plus heuristique de penser qu'ils présupposent déjà l'État. Les gouvernants et gouvernés s'engagent dans ces pratiques parce qu'il existe quelques raisons supérieures au nom desquelles le climatiseur et la véranda les configurent. Ces pratiques se justifient et se réalisent en son nom. Gouvernants et gouvernés agissent en vertu d'une instance qui les dépasse, tous ensemble, et il importe d'en saisir le principe. Je propose, pour scruter ce lieu de figuration comme étant celui que (re)présente la « maison/palais » : cela permet de passer à une conceptionsymbolique du politique de l'État contemporain en Afrique.
- 104 Puisqu'il est question de figurer l'unité du lieu du politique, il importe de scruter les conflits spécifiques qui, dans le présent historique, mettent à l'épreuve ses modalités de production et d'existence. Ces épreuves mettent en scène des dimensions qui renvoient aux moyenne et longue durées, en accord avec les analyses d'Emmanuel Terray. Ce dernier s'inspire des travaux de Karl Marx, Max Gluckman et Georges Balandier : auteurs pour qui le conflit évoque des phénomènes sociologiques intéressants et donne accès à la « vérité » d'une réalité sociale et politique.
- 105 Je ne retiendrai que les conflits qui se cristallisent clairement dans deux situations : soit dans les moments d'installation des nouveaux promus pour incarner le pouvoir, dans des maisons de fonction adaptées à leur statut et charges sociales, soit dans le rapport que gouvernants et gouvernés entretiennent avec la matérialité même de ces maisons-palais. Pour être concret, je commencerai par évoquer quelques cas.
- 106 Venons-en, d'abord, aux moments. Le 4 avril 2012, un ami me transfère, par mail, un article intitulé « Pourquoi le président Macky Sall ne regagne-t-il pas le palais ? ». Cet article, paru sur le site de DAKARACTU.COM, rapporte l'événement suivant :
- « Le président Macky Sall a pris possession du palais de la République au terme de sa passation de fonction avec son prédécesseur, Abdoulaye Wade, qu'il a pris soin de raccompagner sur le palier. Juste après qu'il a reçu les attributs de sa nouvelle charge, il a quitté l'avenue Léopold Sedar Senghor pour mettre le cap vers son domicile de Mermoz, où il n'est resté que quelques instants avant de repartir vers le King Fahd Palace où il a eu quelques audiences et participé à la réunion des chefs d'État de la CEDEAO sur la situation au Mali. Il est ensuite retourné au palais pour y tenir des réunions, avant de retourner dormir à son domicile. Les questions que l'on se pose sont multiples, et relèvent peut-être de la sécurité ou de considérations sanitaires, mais le plus vraisemblable serait d'ordre mystique. Il est de coutume

pour les nouveaux arrivants au pouvoir en Afrique de « déminer » le palais, d'y effectuer d'abord quelques lectures du Coran et d'y envoyer quelques initiés pour « éclaircir » le chemin, qui on s'en doute demeure très escarpé. Il semble que le président Macky Sall ne dormira pas dans sa nouvelle demeure républicaine avant plusieurs semaines ».

- 107 La date à laquelle le président prend véritablement possession du lieu importe peu. Toutefois la pertinence de l'interrogation du journaliste mérite d'être approfondie. La question se réfère à une énigme du politique qui met en lumière la crainte d'un nouvel homme fort, pourtant élu démocratiquement, pour entrer dans le lieu consacré pour exercer le pouvoir qui lui incombe. Une des réponses avancées me paraît plus pertinente dans la mesure où elle pointe vers un axe de compréhension qui convoque des connaissances acquises comme « allant de soi ». Le journaliste l'énonce sous le mode de la vraisemblance et non de la vérité. En clair, il évoque la dimension mystique. Il ne s'agit pas ici de plaider pour un obscurantisme mais, au contraire, de souligner que cette réponse oblige à considérer comment les ordres hétérogènes, du savoir et du pouvoir, s'articulent. Le vraisemblable évoque, d'une certaine manière, une réalité profonde du politique tout en faisant mine de ne pas y toucher. Il est possible de résumer la tension, vécue par les gouvernants et les gouvernés sénégalais lors de la passation des pouvoirs, dans l'énoncé suivant : « Entrer ou non dans le palais présidentiel et, par extension, dans une maison de fonction officielle consacrée lorsqu'on a été investi de pouvoir pour cela relève de la mystique politique ». Voici, me semble-t-il, une intrigue historique très intéressante et importante.
- 108 D'autres cas illustrent autrement cette intrigue. Passons-les rapidement en revue. Commençons par l'Éthiopie. Lorsque la rébellion prend le pouvoir à Addis-Ababa, avant que le leader, Meles Zenawi, n'arrive, la plupart des autres meneurs s'installent ailleurs que dans le palais. À son arrivée, Meles leur demande qui vit dans le palais ? Ils répondent : « Personne. » Meles s'étonne : « Pourquoi ? » Et ils justifient ainsi leur attitude : « Sinon les gens allaient croire que nous sommes venus pour prendre le pouvoir. » Il leur dit : « Alors pourquoi sommes-nous là ? Pourquoi avoir combattu ? » Puis il décide de s'y installer. Cet instant de suspens où tout le monde reste hors du palais mérite d'être observé. Bien sûr que nous n'avons pas ici affaire à des procédures électorales mais à l'usage de la violence militaire. D'ailleurs, on aurait, précisément, pu croire que cet usage justifierait même l'entrée en force dans le palais. Or les vainqueurs se trouvent obligés de marquer un temps d'arrêt afin de laisser au prétendant « plus légitime » d'entre eux le soin d'affronter son destin. Ce dernier le confronte à travers l'énigme de la mystique du pouvoir qui vise à « fonder » un nouvel ordre comme déjà anticipé dans l'ancien. Cet ordre politique à fonder est déjà là inscrit dans la défaite et la vacuité du palais. En y arrivant, la question demeure toujours de savoir « est-ce le bon corps qui y entre ? »
- 109 Je terminerai ce recensement rapide et provisoire par le cas sur lequel je travaille, depuis plusieurs années, au Congo-Brazzaville. À la suite du coup d'État militaire réussi de 1968, le chef militaire refuse de vivre dans le palais présidentiel, l'ancienne résidence du gouverneur rebaptisée à l'indépendance. Les autres leaders, ses alliés, agissent de même pour les maisons de fonction adaptées à leurs nouvelles fonctions. Ils vivent, par contre, dans les demeures « administratives » qu'ils occupaient jusque-là, et les réaménagent. Nous noterons là une dissémination à d'autres types de maison, de la logique mystique du palais. Je justifie ainsi le fait que le terme maison soit accolé à celui de palais dans mon argumentation. Je trouve un des indices de leur importance, dans la

rumeur publique ou *Radio-trottoir*. Cette dernière les évoque comme étant des « belles maisons ». La « belle maison » apparaît donc, d'emblée, comme une réalité langagière, une « maison dite », dont le sens évolue dans le temps. Elle émerge, d'abord, comme contenant de biens prestigieux et non pas saisie par le corps qui l'investit. Par la suite, avec l'enrichissement du pays, les élites commencent à construire, à titre personnel, des « belles maisons » en lien avec les pratiques de corruption. D'ailleurs, en conformité avec cette logique, Denis Sassou, le président en exercice, fait à son tour construire, après sa réélection en 1984, un nouveau palais présidentiel face à l'ancien. Dans cette séquence, *Radio trottoir* épingle ces « belles maisons » comme des lieux du sacrifice des corps des gouvernés, par les gouvernants, à des fins de consolidation de leur pouvoir. En 1992, à la sortie du Parti unique, le nouveau président élu, Pascal Lissouba, s'installe dans l'ancien palais présidentiel. Cependant, lorsqu'en 1997, Denis Sassou revient au pouvoir, à la suite d'une guerre « civile », le cycle recommence. Il s'installe d'abord dans sa « demeure détournée » et, après son élection, en 2000, il se réinstalle dans le palais qu'il avait précédemment construit. Le cas congolais permet de souligner un principe de dissémination de la mystique du lieu où se noue l'énigme politique. Plus encore, le corps du prétendant, en sortant du palais, rend le corps politique captable et à sacrifier sous la forme du peuple.

- 110 Il apparaît que les ces différents moments se réfèrent soit aux effets des élections, à des coups d'État ou rébellions, ou encore à l'occupation « normale » des maisons de fonction. Ils renvoient, quelque part, à des faits d'exception liés à la force de la loi. Mieux encore, ils ont trait aux phénomènes à travers lesquels la production/fondation d'un ordre se manifeste déjà dans sa reproduction. Ils impliquent la violence fondatrice d'un ordre. Dans un commentaire de Walter Benjamin (*Force de loi*, Galilée, 2005), Jacques Derrida souligne que cette violence est certes lisible, voire intelligible puisqu'elle est, dans le droit, ce qui suspend le droit. Elle interrompt le droit établi pour en fonder un autre : « Ces moments, à supposer qu'on puisse les isoler, sont des moments terrifiants. À cause de la souffrance, des crimes, des tortures qui manquent rarement de les accompagner, sans doute, mais aussi bien qu'ils sont en eux-mêmes, et dans leur violence même, ininterprétables ou indéchiffrables. »
- 111 Ce moment de suspens, ce moment fondateur ou révolutionnaire du droit est dans le droit une instance de non-droit. *Ce moment a toujours lieu et n'a jamais lieu dans une présence*. C'est le moment où la fondation du droit reste suspendue dans le vide ou au-dessus de l'abîme, suspendue à un acte performatif pur qui n'aurait de compte à rendre à personne et devant personne. Le sujet supposé de ce performatif pur ne serait plus devant la loi, ou plutôt il serait devant une loi encore indéterminée, devant la loi comme devant une loi encore inexistante, une loi encore à venir, encore devant et devant advenir.
- 112 Pour en cerner le sens, passons maintenant à la matérialité des maisons-palais. La relation que gouvernants et gouvernés entretiennent avec elle participe des arts de la citoyenneté car elle exprime la manière dont ils prennent part au fait de gouverner et d'être gouverné. Cette relation correspond aussi à une des modalités de la continuité du politique dans la moyenne durée et évoque également des éléments de la longue durée. J'en resterai ici au « destin » de la résidence des gouverneurs en Afrique subsaharienne de colonisation française car sa relation au palais présidentiel, en post-colonie, est très significative, comme nous avons déjà pu le percevoir, avec le cas congolais. Les maisons-palais sont, très souvent, situées dans le centre-ville dès le début

de la colonisation. Durant cette phase, la décision d'édifier ce lieu n'a jamais été laissée au hasard. Les colonisateurs retenaient, le plus souvent, les hauteurs pour mieux signifier l'idée de leur pouvoir. Pour les données, je m'inspire, par la suite, d'un article d'Odile Goerg, extrait de « Le site du Palais du Gouverneur à Conakry : pouvoirs, symboles et mutation de sens » dans J.-P. Chrétien et J.-L. Triaud, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, 1999.

- 113 Le devenir des divers Palais de Gouverneur fut varié à l'échelle de l'Afrique, sans relation mécaniste avec les orientations politiques des nouveaux régimes en place, les moyens financiers ou la nature des liens entretenus avec l'ancienne métropole. Ainsi, le Président de la République du Sénégal occupe toujours l'ancienne résidence du gouverneur général à Dakar tandis que le Palais d'Abidjan, construit pourtant avec soin et grands frais en 1930-32, a été détruit : le bâtiment de la Présidence fut cependant édifié au même emplacement, sur le Plateau, en bord de mer. Ailleurs, la résidence connut parfois une nouvelle affectation : ainsi, à Lomé, le Palais du Gouverneur fut rénové en 1982-83 pour servir à l'accueil des hôtes de marque. À Libreville, les marques du passé colonial disparurent également grâce à la manne pétrolière; cependant, la résidence présidentielle, le « palais de Marbre », tout en conservant le site antérieur, a une allure de vraie forteresse isolée du reste de la ville.
- 114 De manière plus précise, Odile Goerg s'arrête sur le cas de la Guinée. La construction de la capitale Conakry est instructive à plus d'un titre. Les colonisateurs choisirent un endroit qui s'intégrait faiblement aux anciens réseaux commerciaux de longue distance et était, par contre, très inséré religieusement car il représentait un lieu sacré pour les populations locales. Les impératifs de localisation des voies de communication ou des bâtiments publics répondaient à une logique guidée par l'orientation des vents, des critères d'utilité administrative ou d'emplacement par rapport au port. Les colonisateurs ont retenu, pour le palais du gouverneur, le site de bord de mer. Après l'Indépendance, le président Sékou Touré s'y installa et n'en modifia guère l'aspect : cette continuité contrastait avec la rupture, marquée pourtant par le « non au référendum de 1958 ». Plus encore, l'aspect matériel de ce palais refléta, par la suite, l'état du pouvoir. Ainsi, à l'affaiblissement physique de son occupant, correspondait sa décrépitude. Lors de l'hospitalisation de Sékou Touré, le bâtiment était en cours de réparation et, à son décès (1984), il fut brutalement démoli, comme pour effacer une trace indélébile. Pendant quelques temps, ce lieu resta en friche, avec de rares vestiges du passé colonial. La mission fut, finalement, confiée aux Chinois de reconstruire au même endroit un palais présidentiel.
- 115 Ces différents cas illustrent comment la matérialité des maisons-palais résout la question majeure de continuité de l'État en mettant en scène, de manière constante, son rapport à l'ordre colonial. Les pratiques de patrimonialisation et d'ancestralisation évoquent aussi l'importance du commerce à longue distance, le sacré, l'esclavage, etc. Dans la reproduction et la mémorialisation, les ordres de succession culminent dans des tentatives d'effacement d'un passé qui continue à resurgir dans le présent. On voit donc que la logique du cumul n'est pas mise en œuvre pour effacer le passé, mais bien pour renforcer le présent.
- 116 Restons-en là pour rappeler que les cas évoqués ici servent à exemplifier les moments où les matérialités - ces maisons-palais - apparaissent : soit à travers les conflits qu'elles résolvent, soit comme des lieux qui mettent en avant des moments de légitimation (coups d'État, élections, etc.), ou encore des continuités du pouvoir. Or, ce qui peut

paraître être une opposition n'est pas simplement une reproduction, une nouvelle traduction de la bipolarité climatiseur/véranda ou africain/européen : on peut ainsi le voir comme un choix méthodologique afin d'éviter une situation paradoxale, car en effet, il ne s'agit pas seulement de reproduction mais de production d'une nouveauté – qui prend la forme de ce qui était déjà là, tout en n'étant pas le même – et donc de comprendre et voir comment cette nouveauté se reproduit continuellement. C'est à cette tâche que je m'attellerai pour conclure.

- 117 De tout ce qui vient d'être dit, il est possible de déduire que les maisons-palais se présentent comme des lieux vides. S'intéresser à cette vacuité offre tout à la fois l'opportunité de construire une approche compréhensive de l'État africain contemporain et de formuler une question comparative. En effet, ne pourrions-nous pas partir de la conception selon laquelle comme pour toute forme d'État, l'État africain contemporain repose sur un dispositif complexe de désincorporation du pouvoir ? Par conséquent, il me semble que l'anthropologie a plus de choses à dire sur le sens du monde commun lorsqu'elle attaque l'analyse des faits africains avec les mêmes présupposés que ceux utilisés habituellement par les chercheurs pour aborder l'Europe, par exemple. La différence entre ces univers continentaux doit être produite par la recherche et non par des présupposés justifiant l'usage de méthodes spécifiques – l'ethnographie par exemple – ou encore, des hypothèses alternatives.
- 118 Pour saisir la dimension de la désincorporation du pouvoir en Afrique, il suffit de s'appuyer sur certains travaux traitant des réalités contemporaines qui, en partant du présent historique, les éclairent à partir de dynamiques de longue et moyenne durées (voir entre autres : M. Mamdani, *Citoyens et sujets: l'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*, Karthala, 2004 ; A. Mbembé, *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, 2000 ; J. Onana, *Le sacre des indigènes évolués*, Dianioia, Paris, 2004 et J. Tonda, *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Karthala, Paris, 2005).
- 119 La forme contemporaine de l'État en Afrique s'est, bien entendu, mise en place dans la rencontre avec l'Occident. La richesse du sens de cet événement, configuré par l'expérience coloniale puis postcoloniale, ne devient compréhensible que par une approche comparative avec d'autres situations de colonisation européenne (Amériques, Australie, etc.). Cette approche ne doit pas, bien sûr, en rester à une vision reproductrice, mais productrice de nouveauté. Il ne suffit donc plus de retrouver l'opposition africain/européen mais de considérer que la forme de l'État a émergé d'un coup, lors de la rencontre, sous la forme d'une unité significative. Je me réfère, pour décrire ce processus de construction, d'un seul coup, d'un univers significatif, entre autres, des réflexions de C. Lévi-Strauss dans « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » (cf. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1983). Une autre référence est G. Deleuze et F. Guattari, le chapitre 3 « Sauvages, barbares, civilisés » de *L'Anti Œdipe*, Paris, Minuit, 1972 et le chapitre « Traité de nomadologie : la machine de guerre » dans *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- 120 Pour saisir les modalités de construction de cette nouvelle unité, posons l'hypothèse que le colonisé n'existe que comme la production continue du colonisateur, et non de la maison-palais. L'inclusion de l'Éthiopie dans toute cette histoire comparative se révèle complexe étant donné que ce pays n'est pas un produit de la colonisation. Toutefois, comme il est apparu plus haut, la mystique du politique (pouvoir) y trouve, quand même, pleinement sa place.

- 121 Plus encore, le colonisé n'est pas un autochtone, mais une différenciation produite par (dans) le colonisateur. C'est dire que pour comprendre l'expérience coloniale en Afrique, combien il s'avère heuristique de la comparer avec celles qui interviennent sur les autres continents. Cette comparaison s'explicite dans l'opposition de deux types de colonisation : d'installation ou d'exploitation. Dans le cadre de l'institution du sens d'un monde commun, ces configurations peuvent être figurées, dans l'ordre discursif, sous la forme de l'énoncé suivant : « Nous sommes tous (avons tous été) des colonisés. »
- 122 Dans le présent historique, l'expérience dans la colonie d'installation s'énonce, en référence à la longue durée, après les révolutions qui conduisent aux indépendances des colonies, sous la forme d'une République ayant coupé avec la forme de la royauté absolutiste. Dans ces républiques, l'installé investit lui-même la position de colonisé en déniait sa relation à la colonisation imposée par ses propres ascendants. Quant à certains dominés ramenés sur place sous contrainte, que ce soit à travers l'esclavage, ou toute autre forme de travail servile, leur trajectoire se trouve également réinterprétée comme une des modalités de l'expérience coloniale. Seule la présence de l'autochtone pose problème, raison pour laquelle les « dominants » tentent de l'éradiquer. La colonisation porte, de manière latente, une forme de génocide et donc la possibilité d'instituer le désert arendtien en supprimant un point de vue sur le monde commun (H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995). Or, cela n'aboutit pas à l'éradication totale. Fort de ce principe politique, car il concerne la modération de la guerre et lui empêche d'aller aux extrêmes, l'installé prend la place de gouvernant. L'expérience républicaine s'aligne, en tant qu'elle en est la face sombre, à l'histoire de l'Occident et la place vide est instituée par la désincorporation du pouvoir conforme au système démocratique (voir, entre autres, W. Mignolo, *The darker side of the western modernity : global futures, decolonial options*, Duke University Press, 2011).
- 123 La colonie d'exploitation prend aussi principalement la forme républicaine. Or, comme l'analyse des colonisés dans un régime colonial d'installation le souligne, il est aussi déjà un colonisateur qui dénie sa parenté. Il convient de scruter ce fait en ce qui concerne l'Afrique. Si ce n'est avec le colonisateur, il semble que la parenté déniée se réfère à la relation à l'autochtone, c'est-à-dire à celui qui vit sous menace de mort, d'éradication. Mais la situation est plus complexe. L'expérience coloniale y prend aussi la forme républicaine mais qui, cette fois, s'impose avec la présence de très peu d'Occidentaux et une forte participation d' « Africains » - je choisis ce terme pour rendre compte de la diversité des acteurs impliqués. Henri Brunschwig notait déjà, dans ses travaux, cette réalité dans les colonies françaises (cf. *Noirs et Blancs dans l'Afrique noire française ou comment le colonisé devient colonisateur (1870-1914)*, Flammarion, 1982).
- 124 En revanche, la République s'y appuie sur le déplacement des populations de l'intérieur vers l'extérieur, la lutte contre le système esclavagiste avec la construction des villages de liberté comme embryon des capitales, l'expérience des Retournés, la capture des réseaux précoloniaux de commerce à longue distance, etc. Ces multiples mobilités montrent que nous ne sommes pas seulement en présence d'autochtones. La parenté déniée par les colonisés ne renvoie pas ici au colonisateur comme dans le premier cas, ni, non plus, à l'autochtone du fait des mobilités. La fiction le pose comme rejeton putatif. Mais de qui ? La situation ouvre une béance. Tout ceci alors qu'il se vit lui-même sous menace de mort car descendant d'un autre que la fiction produit comme l'autochtone. La dénégation de l'autochtone rend impossible de poser le principe de la

mise en œuvre de la formule génocidaire au fondement du politique. Et c'est ce hiatus qui est significatif et producteur de sens politique, producteur du politique. On est donc dans une fiction productrice de l'autochtone pour construire les continuités. En un mot, les Africains se retrouvent en mesure de revendiquer également une expérience de colon pour produire et consolider leur identité par disparition, comme par « magie », de l'autochtone, dont ils reproduisent l'identité, par contre, dans une fiction. Ainsi, tous ceux du dedans sont passés dans une autre totalité sans s'en rendre compte: alors qu'ils prétendent toujours être chez eux, ils sont déjà chez un Autre. Cette magie se réalise par le fait d'être chez soi chez l'autre et également parce que le sens de la totalité a changé. En effet, ils vivent avec l'illusion de s'ancrer toujours sur les anciens territoires de royaumes, de sociétés segmentaires, etc., alors qu'ils sont déjà passés dans celui de l'État contemporain.

- 125 Ainsi, les Africains, en même temps qu'ils luttent contre les colonisateurs extérieurs, se produisaient, eux-mêmes, comme les héritiers d'un territoire impérial. Espace-temps dont la loi, conférée par la prise de terre, le *nomos*, était autre que celui dans lequel leurs ascendants avaient vécu auparavant. Il convient, toutefois, de souligner que l'autochtone n'est pas éradiqué socialement et qu'il va servir politiquement, notamment dans les processus de mise en patrimoine du passé colonial. La comparaison montre que, par rapport à la longue durée, dans les deux types de colonisation, tout se résout dans le cumul et la réversibilité des positions avec la production des différences par la réinterprétation des expériences sociales. Différents protagonistes cumulent les positions de colonisateurs et colonisés et, la réfraction sur lui-même du « système » colonial les rend identiques. Cette co-production de la colonisation par le colonisé et/ou le colonisateur n'est pas très souvent prise en compte et elle est même évacuée en ce qui concerne l'Afrique contemporaine. L'approche comparative rend sensible ce fait. L'expérience coloniale pousse tout le monde à entreprendre un travail crucial de production symbolique d'un monde commun. Cette opération s'est déroulée en Afrique comme ailleurs. Mais elle est difficilement appréhendée car ceux qui y sont en position de résoudre le paradoxe de la logique coloniale sont demeurés sur place et se sont transformés. La machine de capture de l'État par « saut sur place », pour conquérir le territoire et son identité, à la fois contre l'envahisseur et contre son propre passé, est d'une violence extrême. C'est ce qui perdure et s'incarne dans l'ordre politique républicain africain contemporain.
- 126 Ce détour historique justifie l'idée que le colonisé n'est jamais premier, il est déjà un produit, celui du processus de colonisation. C'est, une fois encore, à cet espace-temps impérial que se réfère la maison-palais. L'autochtone, par l'impossibilité d'y mettre en œuvre la formule du génocide, ouvre la question de l'ancestralisation pour que s'institue la continuité. Et c'est la matérialité de la maison-palais qui signifie, au présent, de manière éclatante, cette insistance. Que la figure du « colonisateur du dedans » soit dominante dans toute l'expérience africaine, permet d'atténuer la pertinence des thèses en termes d'extraversion ou de syncrétisme. En effet, cette figure signifie plutôt l'appartenance à un monde commun qui n'a pas de dehors.
- 127 La richesse de l'approche comparative proposée qui permet de lire la formule de la désincorporation du pouvoir peut être également appréhendée d'une autre manière. Celle-ci implique la moyenne durée et permet de comprendre les moments mystiques de rencontre avec le lieu du politique. Elle renvoie, cette fois, aux procédures de sélection de la personne à travers laquelle la société affronte son destin politique. Ces

procédures ont à voir avec l'expérience démocratique. Nous nous inspirons pour l'analyse de la démocratisation des sociétés, du travail de Claude Lefort (cf *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981 et *Essais politiques*, Points Seuil, 1986). Il est, en effet, le premier à avoir cerner la spécificité du politique en Occident, en termes de désincorporation du pouvoir dans la révolution démocratique. Cette dernière coupe la relation à la transcendance que prônait l'absolutisme et la remplace par un dispositif impersonnel de sélection - les élections - où chacun occupe la position du pouvoir de gouverner pour une durée déterminée. Il convient de prendre à la lettre cette réflexion pour la mettre à l'épreuve des expériences africaines. En effet, l'action coloniale de prise de possession s'y déroula, d'emblée, sous le contrôle des instances législatives et exécutives de la métropole. Le mode de gouvernement colonial entraînait déjà dans le cadre démocratique (voir, par exemple, *Le rapport Brazza. Mission d'enquête du Congo: rapports et documents (1905-1907) de la Mission Pierre Savorgnan de Brazza/Commission Lanessan*, Le Passager clandestin, 2014.)

- 128 Sous forme de subalternité, leurs voix y étaient présentes (G. C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, Editions Amsterdam, 2006). Cette expérience se transforma à la fin de la deuxième guerre mondiale. Elle se consolida, lors du transfert des pouvoirs, dans la transformation de l'ordre colonial, en impulsant des « multipartismes ambigus » qui, aux indépendances, « dégénérèrent » souvent dans le monopartisme et ont conduit, après 1990, au retour des multipartismes. La séparation du corps et du pouvoir persista et se donna à lire sous forme de l'énigme du prétendant devant la maison-palais. Les élections n'interviennent pas comme le seul dispositif de sélection, il y a également les coups d'État. Les aléas de la révolution démocratique, en Afrique, montre que, à la suite du surgissement d'un coup d'État, la représentation-pouvoir est celle de la séparation du portrait du souverain et de sa maison-palais. Cette dernière doit être vide pour être « indéfiniment » réinvestie. Ce qui fait que l'État africain contemporain est nécessairement marqué par un lieu vide. Ainsi, à la différence des pays occidentaux, le dispositif de légitimation ne se réduit pas en Afrique à une délégation des pouvoirs. En effet, le politique n'y est pas souvent fondé sur la volonté générale. Par contre, les pratiques subsumées au nom de l'État par le climatiseur et la véranda investissent de légitimité le corps des prétendants avec le consentement tacite des gouvernés à travers un dispositif qui s'exprime par l'expérience mystique de ce corps (qu'il soit élu ou non) devant la maison-palais. En un mot, le politique semble s'y manifester sous la modalité de l'incarnation, même lorsque les corps investis ont peur d'entrer dans la maison-palais.
- 129 De fait, une des réponses que je me permets de proposer par rapport au travail d'Emmanuel Terray est la suivante. Tournons un moment le dos à la division climatiseur et véranda pour considérer, comme Emmanuel Terray lui-même, l'histoire de longue et moyenne durée, mais non plus pour comprendre seulement le passé mais également le contemporain de l'Afrique. Il devient alors très important de regarder la maison-palais, lieu par excellence du politique dans toutes ses configurations. Pour argumenter dans ce sens, évoquons ici un cas exemplaire : l'inauguration à Brazzaville, en 2006, du mausolée Savorgnan de Brazza. Dans ce monument reposent les os rapatriés du fondateur colonial du Congo français et de sa famille. Ces os ont été réclamés par les gouvernants congolais à l'Algérie, où ils étaient ensevelis. Même si l'incompréhension a été totale, de la part des Congolais et des étrangers, la question importante, me semble-t-il, est de savoir si cet acte ne fait pas logiquement partie de l'histoire du Congo. Les Congolais ne sont-ils pas légitimes dans leur volonté de

patrimonialiser cette expérience fondatrice de leur État ? Car en effet, quel ancêtre sont-ils en droit de réclamer ?

- 130 En interrogeant, de manière approfondie, les maisons-palais et en s'intéressant à l'une de ces formes, le mausolée, par exemple, le questionnaire sur le politique se complexifie et s'allonge. En effet, dans ce mausolée, ce bâtiment puissant, l'intérieur est climatisé et, à l'extérieur, se trouvent de petites vérandas ventilées. En y entrant, chacun se voit projeté au cœur du pouvoir et peut y sentir sa force. Le mausolée Brazza en tant que maison-palais rend explicite tous ces sens : par son éclat, il cristallise cette (re-)production des continuités.
- 131 En conclusion générale, ces trois parties dirigent le regard pour préciser une question comparative : si, en Occident, l'expérience de l'État s'ancre sur la logique de la désincarnation du politique, alors ne peut-on pas dire qu'elle est, en Afrique, celle de l'incarnation, mais paradoxalement par un corps qui a peur de retrouver (retourner dans) son lieu ? Comment ce lieu reste-t-il vide ? Plus encore, si, dans le mausolée, trône un corps mort, un cadavre, le lieu du politique semble donc voué à rester marqué par l'absence, le vide. Cette énigme s'intensifie car le Congo partage avec plusieurs autres pays (comme le Gabon et l'Oubangui-Chari, l'actuelle Centrafrique) la même histoire coloniale. Or, si les restes du corps glorieux du colonisateur-fondateur se trouvent au Congo-Brazzaville, alors dans les autres ex-colonies fondées par le même ancêtre, le lieu du politique ne resterait-il pas à tout jamais vide ? Est-ce que les alliances matrimoniales, par exemple, pourraient combler ce vide, comme au Gabon, par exemple, qui, contrairement à la Centrafrique jouit d'une stabilité remarquable ? La réponse à ces questions permettrait d'avancer dans la compréhension de l'État africain contemporain. Plus encore, ces questions mériteraient aussi d'être abordées, de manière comparative, à partir d'autres situations coloniales : britanniques, lusophones, hispaniques, italiennes et hollandaises.

Maurice Bloch

Anthropologue, professeur (London School of Economics)

La Religion et l'effondrement de l'État

- 132 Depuis quelques années, j'essaie de tricoter une théorie ridiculement ambitieuse que je commence à présenter dans quelques articles et séminaires. Sans doute, ne peut-on se permettre ce genre d'entreprise qu'à la retraite. Elle a été néanmoins favorisée par l'inclusion d'éléments beaucoup plus solides qui doivent énormément aux travaux d'Emmanuel Terray, notamment à sa discussion sur la formation de l'État abron en Afrique occidentale.
- 133 Aujourd'hui, je souhaite, dans le court temps qui m'est imparti, vous donner une idée extrêmement schématique de ladite entreprise. Le mieux serait que vous considériez ce résumé comme une histoire « comme ça », un peu comme Kipling nous raconte comment le léopard a obtenu ses taches. Je vous présente donc une simple toile de fond qui donnera un cadre à ce que j'ai pu apprendre grâce aux analyses de Terray.
- 134 Depuis plusieurs années déjà, nous assistons à une floraison de théories anthropologiques qui cherchent à expliquer la « religion ». Implicitement, pour tous leurs auteurs, la religion serait une caractéristique du genre humain, un peu comme d'avoir un pouce opposable aux autres doigts.

- 135 Bien que ces théories soient extrêmement variées, celles qui sont apparues récemment sont presque toutes dues à des chercheurs issus des sciences cognitives et se focalisent sur ce qu'ils perçoivent comme un « problème » pour la théorie de l'évolution.
- 136 L'origine de ce problème serait une approche expliquant l'esprit humain comme le résultat de la sélection naturelle, visant à permettre aux êtres de vivre dans le monde ainsi qu'il existe. Ainsi, nos capacités se seraient développées afin de rendre possible notre survie. Ce qui expliquerait que nous disposons et héritons de prédispositions sociales qui nous permettent de coopérer, de comprendre les processus biologiques de base afin de gérer notre vie, que nous possédons des connaissances de physique naïve qui font que nous savons, avant même la naissance, que deux solides ne peuvent pas passer l'un à travers l'autre, etc. Avec ce genre de perspective, il paraît fort étrange que les humains entretiennent aussi des idées paraissant, au premier abord, aller à l'encontre de ce que le monde requiert. Des idées bizarres ou religieuses proposant qu'il puisse exister des êtres vivants immortels, que des animaux puissent se transformer en personnes et vice-versa, que les fantômes puissent traverser les murs.
- 137 Les questionnements sur l'origine de telles croyances, et certaines des réponses modernes apportées pour résoudre cette apparente contradiction, ressemblent étrangement aux théories de l'anthropologie de la fin du XIX^e siècle, ainsi que nous les retrouvons chez des auteurs tels que Frazer, Tylor et bien d'autres. Eux aussi s'inquiétaient de la présence de représentations d'un surnaturel bizarre ou religieux.
- 138 Tous ces auteurs, qu'ils soient anciens ou contemporains, se sont laissés doublement piéger. En premier lieu, ils ont oublié que des mots comme « religieux » ou « religion », que ce soit en anglais ou en français, concernent des phénomènes spécifiques à nos sociétés et à nos cultures d'un point de vue historique. Ils n'ont donc pas fait d'examen historique critique de tels mots permettant d'échapper au particulier qu'ils impliquent. En second lieu, ils ne semblent pas avoir réalisé que, dès que nous nous tournons vers des exemples ethnographiques, il faut prendre en compte le fait que notre espèce et ses représentations sont, simultanément, le produit de nos gènes et de notre histoire particulière. Mon point de départ est ainsi l'abandon du mot « religion » quand notre discussion se situe au niveau de l'analyse générale des caractères humains, hors d'un contexte historique particulier.
- 139 Néanmoins, ce que je critiquerai tout d'abord dans ces théories n'est pas tant ce que ces anthropologues de la religion proposent à propos des phénomènes qu'ils qualifient de bizarres ou contre-intuitifs, mais que ceux-ci se cantonnent à ce qu'ils qualifient de religieux. Bien d'autres éléments, qu'il ne leur viendrait jamais à l'idée d'appeler « religieux », partagent les mêmes caractéristiques « surnaturelles », imaginaires ou contre intuitives que celles qui, pour eux, caractérisent la religion. Comme nous le rappelle Marx, le non religieux aussi est loin d'être simplement transparent.
- 140 Si tel est le cas, le mot français ou anglais « religion » ne peut donc pas être utilisé pour identifier une caractéristique distincte de notre espèce car il présuppose la présence de quelque chose de spécifique, demandant une explication qui s'appliquerait à, et seulement à ce phénomène, alors même que nous sommes incapables de l'isoler ou de le définir.
- 141 Au contraire de ces théories de l'anthropologie de la religion, je propose que nous nous intéressions à un phénomène beaucoup plus large : le fait que le social humain, sous ses multiples formes, nécessite l'imaginaire, ou le contre-intuitif, c'est-à-dire ce que les

auteurs auxquels je viens de faire référence ne voient que dans ce qu'ils nomment le « religieux ». Car la dénomination de leur sujet de recherche les cantonne à l'intérieur d'une clôture qui, de fait, n'existe pas (Cet argument est développé dans l'article "Why religion is nothing special but is central" Phil. Trans. R. Soc. B 12, 2008), un peu comme s'ils voulaient expliquer le vol des oiseaux en général en se limitant à un examen des caractéristiques des cormorans.

- 142 Les phénomènes sociaux auxquels je fais référence sont ceux qui intéressaient le fonctionnalisme structurel ainsi que l'anthropologie de Georges Balandier, qui a influencé Terray. Ils consistent en l'imagination d'une forme du social représenté comme stable dans le temps et qui, de ce fait, transcende l'expérience de la fluidité et de l'impermanence de la vie et de l'interaction. C'est pour cette raison que je le qualifie de « transcendantal ». Un exemple de ce genre de phénomène très familier aux anthropologues est celui des groupes, tels les clans ou les nations qui, bien que composés d'êtres humains mortels, sont représentés dans l'imaginaire comme pouvant vivre des centaines d'années, sinon plus. Ainsi, si la « religion » ne peut être considérée comme une caractéristique humaine générale, par contre, cette capacité à imaginer des entités transcendantales qui durent dans le temps et qui inclut ce que certains auteurs appellent la « religion », est bien une caractéristique générale de notre espèce. C'est cette capacité, qui nous est donnée par notre génome et que nous retrouvons dans toutes les formes de sociétés, que nous pouvons considérer comme étant une caractéristique de notre espèce.
- 143 Ainsi, utiliser le mot « religion » pour parler de phénomènes tels que les cultes des ancêtres que l'on rencontre dans des villages malgaches qui se sont toujours tenus à l'écart des différents États, précoloniaux, coloniaux ou postcoloniaux, n'entraîne que confusion. Cet emploi du terme « religion » suggère la présence de certains types de croyances et de certaines pratiques qui sont pourtant totalement absents de ce genre de sociétés.
- 144 Comment alors expliquer la présence, dans certains endroits, dans certaines sociétés, d'institutions, de pratiques et de manières de penser qui correspondent beaucoup plus exactement à ce que l'on peut appeler « religion » ? Dans cette perspective, nous ne nous demanderons pas « pourquoi la religion ? » mais « Comment la religion est-elle apparue dans certaines sociétés humaines ? Et quand ? ».
- 145 Pour répondre à cette deuxième question, je propose de penser simultanément les caractéristiques générales de notre espèce et des spécificités historiques (notamment le développement des États et ce qui se passe lors de leur disparition).
- 146 Si l'on considère l'Europe, une grande partie de l'Afrique et de l'Asie, les premiers États sont apparus il y a quelques 5000 ans en Egypte et en Mésopotamie. Les changements économiques et politiques liés à ces développements ont suscité beaucoup de discussions théoriques, mais, ce qui m'intéresse ici, ce sont les aspects symboliques ayant accompagné le développement politique. Ces aspects symboliques prennent très souvent des formes étonnamment similaires. Aussi, dans ce qui suit, me laisserai-je en grande partie guider par les idées théoriques provenant des analyses de Terray à propos des royaumes de l'Ouest Africain.
- 147 Ces développements symboliques comportent un côté positif et un côté négatif. Prenons l'exemple de l'Égypte ancienne. Le côté positif est bien connu car il a produit les monuments que les touristes vont voir et les objets qui remplissent les musées. Dans le cas égyptien, a été particulièrement élaborée la représentation dans les rituels, et

dans les objets qui les accompagnaient, d'une image d'un État hiérarchique (dans le sens que lui a donné Louis Dumont) holiste, cohérente, ayant les dieux comme clef de voûte. Ces dieux forment un tout avec le pharaon et plus ou moins avec toute la population. Cette continuité substantielle et quotidienne est démontrée par des images du pharaon en compagnie des dieux avec lesquels il converse, prend des repas et mène d'autres activités, tout cela étant en lien avec la géographie et la métrologie, grâce à la relation causale qui lie les dieux, les pharaons et les crues du Nil. L'État, dans cette représentation, semble donc un système cohérent et, ce qui est peut-être plus important, hors de la temporalité quotidienne.

- 148 Cette transcendance du temps est non seulement illustrée par les objets et les rituels, mais elle possède aussi une certaine réalité représentationnelle. L'histoire politique et militaire de l'Égypte ancienne est extrêmement mouvementée. Non seulement des luttes de pouvoir et des révoltes se sont déroulées sans répit, menant à une instabilité dynastique bien documentée, mais l'Égypte a souvent été envahie, et, au cours de certaines périodes, sous le joug d'envahisseurs venant principalement du Sud et de l'Est. Par contre, la continuité artistique et représentative, qui est évidente pour n'importe quel visiteur des grands musées du monde, s'est maintenue, et se maintient toujours, depuis des siècles et des siècles.
- 149 Comment a été créée cette stabilité ? Cela nous échappe en grande partie, mais il est clair, en nous aidant d'autres exemples mieux documentés comme le cas des Abron, qu'elle a été construite par une appropriation d'éléments symboliques déjà présents chez les communautés que le royaume a absorbées et soumises durant la période prédynastique et qu'il a ensuite réinterprétés à sa façon grâce à un bricolage radical qui a créé le culte royal/divin de l'État.
- 150 Nous disposons de bien d'autres exemples de ce processus symbolique de construction. Emmanuel Terray nous en a fournis pour l'Afrique occidentale, mais il faut bien reconnaître que ce succès du bricolage symbolique de l'Égypte ancienne reste inégalé dans l'histoire de l'humanité.
- 151 Mais il existe aussi un aspect négatif à ces constructions étatiques.
- 152 Je ne parle pas simplement de la violence militaire des conquêtes nécessaires à la formation de tous les États que nous connaissons, mais aussi du côté symbolique et légal de la destruction des communautés préexistantes. L'archéologue David Wengrow a traité de la destruction ou de la réinterprétation tendancieuse des cultes locaux des entités politiques absorbées pendant la période prédynastique en Égypte. Cet aspect, nous le retrouvons aussi à Madagascar, au Japon ou dans les Empires andins. Non seulement la destruction des cultes locaux y a eu lieu, mais aussi le transfert de la capacité à donner la vie, que les rituels ancestraux représentaient, s'accompagnant de la théâtralisation de ces destructions quand, dans les grands rituels étatiques, les ennemis internes et externes étaient présentés au public, et leur soumission totale mise en scène sous la forme de sacrifices humains. S'il y a une récurrence frappante dans la construction symbolique des États anciens, c'est bien celle de ces sacrifices humains à grande échelle. Pour les premières dynasties égyptiennes, les archéologues nous parlent de milliers, si ce n'est de dizaines de milliers de sacrifices humains occasionnés par les funérailles royales ou celles de personnages de deuxième catégorie. À Ur, en Mésopotamie, l'autre berceau de l'État occidental, nous retrouvons ces terribles massacres avec un nombre de victimes comparables.

- 153 Ainsi, la construction politique, militaire, économique et symbolique royale s'est toujours accompagnée, surtout dans les premières périodes de l'installation du royaume, d'une destruction symbolique qui se matérialise, presque toujours, sous la forme de sacrifices humains.
- 154 On aurait pu penser que, quand les Empires et les royaumes s'effondrent, ce qu'ils font inévitablement, un sentiment de soulagement se serait fait sentir dans la population. Tel n'est pas exactement le cas, car c'est précisément alors qu'un phénomène, qui a fasciné l'anthropologie depuis Frazer, et même bien avant, se manifeste. Ce phénomène est ce que l'on pourrait appeler l'apparition de « l'État fantôme ». C'est aussi alors qu'apparaît quelque chose qu'on peut faire correspondre à ce que le mot contemporain « religion » évoque. L'Afrique nous offre un grand nombre de cas de ces royaumes qui, ayant perdu toute signification politique, continuent de survivre sous une forme qui pourrait être qualifiée de rituelle. Les nombreuses et fameuses discussions concernant la royauté shilluk illustrent bien l'importance théorique de ce genre de manifestations. Madagascar nous offre également des exemples de ce type de phénomènes. Ils y ont été particulièrement bien étudiés par les anthropologues dont les analyses nous montrent que le terme *survivre* n'est probablement pas le bon, car nous avons affaire non seulement à une continuation, mais aussi à la création de quelque chose de totalement nouveau. Gillian Feeley-Harnik et Michael Lambek parmi d'autres (G. Feeley-Harnik, *A green Estate*, 1991; M. Lambek, *The Weight of the past*, 2002), ont étudié la manière dont les royaumes sakalava du nord-ouest de l'île continuent une sorte d'existence après que le pouvoir colonial leur eut supprimé tout pouvoir politique et militaire. Mais cette existence prend la forme de la possession de médiums par les anciens souverains. Les rois défunts et leurs conseillers continuent de *vivre* en tant qu'esprits dans le corps de médiums installés dans les anciens hauts lieux royaux par des rituels grandioses. Ces auteurs montrent en particulier comment on peut considérer le développement de ce phénomène en conjonction avec le processus de colonisation. L'Empire shona en est un autre exemple. Depuis le XVII^e siècle, il *continue* de la même manière au Zimbabwe. Cette survie n'est pas simplement fantasmagorique, elle possède une grande importance politique. Ainsi, l'alliance avec les esprits des anciens dominants, grâce au truchement des médiums, a-t-elle eu une importance clef pour le succès de la résistance de ZANU à la Rhodésie (cf. D. Lan, *Guns and Rain*, 1985). Il existe une multitude d'autres exemples de la survie de « l'État après l'État » en dehors de l'Afrique, notamment celle fournie par Clifford Geertz dans son étude des rituels du royaume balinais colonisé par les Hollandais (Geertz, *Negara*, 1980).
- 155 Comment comprendre ce phénomène de la survie de l'État après l'État ? Je crois que les suggestions de Terray sont particulièrement pertinentes. Il souligne comment l'État s'est d'abord rendu « nécessaire » sur le plan légal et politique, simplement par la destruction des institutions qui, auparavant, remplissaient ces rôles. Nous avons le même genre de phénomène sur le plan symbolique. Comme je l'ai suggéré plus haut, si ce que j'ai appelé le transcendantal est essentiel pour toute organisation sociale humaine, le transcendantal des entités sociales conquises est en grande partie détruit par son absorption dans le transcendantal de l'État qui les remplace. Ainsi, quand ces États eux-mêmes disparaissent, ils laissent un vide qui demande à être rempli le mieux possible. Il est remplacé, de manière toujours incomplète, par l'État fantôme ou la « religion », car c'est alors qu'apparaissent des phénomènes qui correspondent un peu mieux à ce que ce mot évoque.

- 156 En guise de conclusion, il me semble que le fait que ces manifestations de l'État après l'État correspondent, à un certain point, à ce que le mot français « religion » peut évoquer n'est pas simplement dû à une illusion ethnocentrique mais serait dû aux conséquences d'événements historiques semblables. Ainsi, les trois religions abrahamiques, qui ont inévitablement informé le développement du sens du mot « religion », seraient, elles aussi, des exemples d'effets de l'effondrement de l'État.
- 157 Prenons, tout d'abord, l'histoire du Judaïsme. La plupart des historiens de cette religion seraient d'accord avec la proposition selon laquelle le Judaïsme a pris son caractère de religion monothéiste, associé à des règles d'origine divine précises concernant la pureté et la morale, pendant la période de la captivité babylonienne. Les prophètes les plus importants auraient écrit pendant leur captivité en ayant en mémoire le temple et l'État de Jérusalem qui avait été détruits par les Babyloniens. Parmi ces prophètes, le plus important est certainement Isaïe, plus particulièrement celui des versets attribués au Deutéro-Isaïe. Ainsi, le Judaïsme serait-il l'exemple d'une religion du souvenir de l'État et de ses rois disparus, mais expédiés au ciel.
- 158 L'origine du Christianisme, comme religion organisée, et centralisée partage certains de ces éléments. Constantin, à qui la création du Christianisme romain est toujours attribuée, est un empereur qui apparaît immédiatement après le désastreux troisième siècle de notre ère. C'est une période où une pléthore d'empereurs se partageait les restes d'un Empire en pleine dissolution. Cet effondrement est bien illustré par le fait que Constantin, lui-même, a passé plus de temps dans le nord de l'Angleterre qu'il n'en a jamais passé à Rome.
- 159 Les commencements de l'Islam ont également une relation ambiguë avec l'État. L'Islam commence dans un *no man's land* du point de vue politique, dans une région passée de nombreuses fois de mains en mains entre des Empires éthiopiens, sassanides et byzantins.
- 160 Nous sommes bien ici en présence de souvenirs d'États disparus mais qui, loin de disparaître vraiment, réapparaissent transformés. Phénomène auquel appliquer le mot « religion » contient une part de vérité.

Intervention publique

- 161 Ce qui me frappe dans l'intervention de Monsieur Bloch, c'est sans doute cette extraordinaire manipulation des esprits des hommes qui ont constitué l'apparition des religions. Vous avez indiqué qu'il y avait eu beaucoup de sacrifices humains. Cela a continué. Les États s'effondrent, et l'on en fait davantage parce que l'on croit que plus on en fait, mieux les choses se porteront et c'est extraordinaire que ça ait marché. Il s'agit peut-être d'une question anthropologique sur le fonctionnement de l'esprit humain.

Maurice Bloch

- 162 Je ne suis pas du tout d'accord avec vous, parce que je crois que les éléments qui ont été recueillis pour créer ces religions d'État et qui ont survécu après, sont des éléments essentiels pour l'organisation sociale humaine. C'est pour cela que j'ai donné à toute vitesse l'exemple des clans. Il ne pourrait pas y avoir de groupes ou même de notion de rôles qui ait une permanence dans le temps, tandis que notre vie est inévitablement fluide et transformative, sans cette négation du temps qui implique presque tous les systèmes sociaux humains. C'est ce qui nous rend différents des systèmes sociaux animaux. Eux sont un peu comme les nôtres, souvent assez simples, mais ils sont

entièrement impermanents. Ils dépendent entièrement de l'instant. Les systèmes humains dépendent de ces imaginations contre-intuitives qui ont été utilisées pour créer les religions d'État et ce qui a suivi. Ce qui explique pourquoi, quand ces États s'effondrent, on ne peut pas revenir en arrière complètement.

Jean-Paul Colleyn

- 163 C'est assez frappant de voir que tous les gens qui ont voulu rendre hommage à Emmanuel Terray ont parlé d'histoire. Emmanuel est un anthropologue et il a réussi un coup formidable dans l'histoire de l'interdisciplinarité. Il a fait une œuvre qui n'a pas été contestée par les historiens, que je sache, en tout cas, je n'ai pas vu passer de critiques au nom de l'historiographie. Quelqu'un a dit ce matin qu'il avait rendu l'Afrique à son histoire, c'est bien de le souligner et c'est la preuve aussi qu'une certaine interdisciplinarité est possible dans les sciences sociales. J'avais aussi une question pour Maurice Bloch. Est-ce que vous incluez dans ces sacrifices fondateurs, les sacrifices politiques, comme, par exemple, ceux de la Révolution française ?

Maurice Bloch

- 164 J'ai formé mes idées sur un terrain anthropologique, en réfléchissant à la continuité entre le culte des ancêtres et ce qu'était la parenté. Ce qu'on pourrait appeler de l'extérieur « religieux » pour le culte des ancêtres est complètement faux. Il y a un lien entre mon anthropologie des plus classiques et ma réflexion historique. Pour la Révolution française, je ne pense pas que ce soit vraiment le même genre de choses que les sacrifices humains dont parle Emmanuel pour les Ashanti, par exemple.

Intervention publique

- 165 Juste une remarque. Je suis spécialiste d'une sociologie de la guerre, mais j'ai été formé par Henri-Irénée Marrou à l'histoire des religions, du Bas-Empire romain en particulier. Quand on parle de Constantin et de Julien l'Apostat, effectivement, on sait qu'à partir du III^e siècle, l'Empire romain s'effondre d'une certaine façon. Il devient donc de plus en plus religieux et, finalement, il disparaît. Malgré les bouleversements, on est obligés de raisonner pour rester en vie et pour manœuvrer contre les forces produisant de la destruction de vie, que ce soit l'alimentation ou la guerre. Je considère la religion comme une structure stratégique et ce n'est pas contradictoire avec ce que vous dites, parce qu'à partir du moment où la stratégie impériale s'effondre, la stratégie de survie subsiste dans des problématiques qui s'appellent la salvation, la vie éternelle, etc., mais aussi dans des manœuvres pour échapper au mal et rester dans le bien. Il y a une liaison, à mon avis, entre l'État, l'Empire et la religion. Lorsque l'État, naît, il devient Empire et quand il s'effondre, il reste quelque chose de cet Empire qui est la nécessité de manœuvrer éventuellement dans l'éternité pour une salvation qui n'est plus tant politique que religieuse.

Maurice Bloch

- 166 Il y a beaucoup d'éléments, dans ce que vous dites, qui correspondent à mon propos. C'est parfaitement vrai que l'Empire romain du III^e siècle a été traversé par toutes sortes de religions venant de l'Est. Les empereurs, à différents moments, essaient de les capter, pour leur construction, comme Constantin l'a fait avec le christianisme.

Emmanuel Terray

- 167 Ce que vient de nous dire, Maurice, me pose problème, et je pense que tu ne seras pas en désaccord avec cela. Le terme de « religion » me paraît relever de la même analyse que le terme de « totémisme » sous la plume de Lévi-Strauss, c'est-à-dire que par

« religion », nous entendons un conglomerat de choses extrêmement différentes les unes des autres. Mais il semble que ce que tu nous as dit s'applique essentiellement aux religions monothéistes. J'avais écrit, il y a quelques années, un article pour l'Encyclopædia Universalis, qui m'avait été demandé, sur les religions africaines. Et j'avais envie de dire la chose suivante : on aurait pu définir les religions de l'Afrique précoloniale comme la politique dans l'invisible. Il y a la politique dans le visible où l'on essaie de s'arranger avec les forces politiques qui existent, les forces sociales, et puis, il y a aussi des forces invisibles avec lesquelles il faut passer contrat, avec lesquelles il faut faire de la diplomatie, et les deux activités sont sensiblement du même ordre. Or cela n'a rien à voir avec les religions au sens du monothéisme.

- 168 Par rapport à ce que tu nous dis sur la religion et l'État, je vois très bien comment ça peut s'appliquer aux grandes religions monothéistes et aux Empires qui ont correspondu. Mais l'Empire mongol, par exemple, était d'une tolérance religieuse totale. De la même façon, *quid* de l'Empire chinois ? Est-ce qu'il s'appuyait sur une religion au sens propre du terme ? Je ne crois pas. Les pistes que tu ouvres sont tout à fait intéressantes, mais il faut les explorer.
- 169 Je reviens un peu en arrière. J'ai beaucoup admiré l'intervention de Paul Lovejoy. Déjà, elle témoigne d'un acquis de l'anthropologie marxiste, pas seulement en France, mais aussi en Grande-Bretagne ou au Canada : prendre au sérieux la notion d'esclavage dans l'histoire de l'Afrique, car jusqu'à ce que nous intervenions dans ce domaine, il faut bien dire que l'esclavage était « l'aimable captivité de cases » des ethnologues administratifs, de Maurice Delafosse et d'autres. Le fait qu'il existe un véritable mode de production esclavagiste n'était pas pris en compte.
- 170 Dans le Royaume abron, les esclaves étaient capturés par voie militaire ou achetés sur le marché, mais le plus souvent capturés, et l'esclavage se prolongeait pendant deux générations. À la troisième génération, il y avait une intégration progressive des esclaves dans la société, ce qui impliquait des entreprises périodiques de renouvellement du stock, si je puis dire. Ces esclaves intégrés de la troisième, de la quatrième ou de la cinquième génération accédaient à un statut de liberté, qui n'était pourtant pas vraiment celui des autres, parce qu'ils restaient quand même dans la dépendance de la famille ou du chef qui avait acquis leurs ancêtres et qui continuait de les tenir. Ainsi, à l'intérieur du Royaume abron, on a assisté progressivement à l'instauration d'une espèce de système de clientèle où les clients n'étaient pas solidaires de l'ensemble du royaume, mais de l'une de ses grandes familles ou de ses grandes chefferies, d'où la propension, qu'a connue le royaume vers la fin de son existence, à la guerre civile, parce qu'il était peuplé de gens qui ne lui devaient rien et qui n'agissaient qu'en fonction de leur ancien maître.
- 171 En ce qui concerne le problème du rapport entre la traite intérieure et la traite extérieure, je pense que l'erreur que j'ai faite, à ce moment-là, a été de raisonner sur une base trop étroite. Ce qui m'avait conduit à cette distinction et à fermer la dépendance réciproque des deux, c'est l'existence d'États voisins qui avaient des attitudes complètement différentes vis-à-vis de l'esclavage. Le Dahomey, par exemple, qui était un État exportateur d'esclaves, faisait des guerres pour capturer les esclaves et les vendre à l'extérieur alors que pour le Royaume ashanti ou le Royaume abron, la vente à l'extérieur était la vente de surplus. Il s'agissait de gens qu'on ne pouvait pas assimiler dans le circuit interne et, par conséquent, dont on se défaisait. Mais lorsqu'on considère le système mondial de l'esclavage, aussi bien ce qui se passe au Nigeria au

moment des Jihad que ce qui se passe en Amérique ou au Brésil, et qu'on intègre le tout dans un seul système, c'est effectivement à ce niveau que l'on peut traiter correctement le sujet. Quand Paul Lovejoy ajoute à cela la prise en compte de l'économie mondiale de l'esclavage, je suis admiratif, car c'est vraiment ce qu'on peut appeler l'histoire totale.

- 172 Quant à Peter Geschiere, je l'ai trouvé très sévère pour l'anthropologie marxiste et pour la notion de mode de production, qui, selon moi, n'est pas si compliquée que cela. Un mode de production, c'est un rapport de production, à savoir un rapport entre un producteur direct et un propriétaire de moyens de production, c'est la manière dont le propriétaire exporte le travail au travailleur direct et la manière dont ce rapport est reproduit. Le nombre n'est pas fixé effectivement. Il peut s'agir d'esclavage, de servage, d'un tribut, d'une corvée, en fonction de ce que nous trouvons sur le terrain. Je pense que cette notion de « mode de production » est utile, la notion d'« articulation des modes de production » aussi. Et, me semble-t-il, l'anthropologie dite marxiste a été entraînée dans la catastrophe générale du marxisme dans les années 1980, ce que j'appelle l'effondrement de l'espérance communiste, et même avant d'avoir véritablement servi. Je suis fermement convaincu que dans les catégories du matérialisme historique, il existe toute une série d'instruments qui n'ont pas encore été vraiment mis à l'épreuve, mais qui un jour le seront parce que quelques jeunes chercheurs redécouvriront ce continent et feront la preuve de l'efficacité de ces catégories.
- 173 Dernier point, par rapport à ce que tu disais, Rémy. Tu as eu bien raison de regarder *Le climatiseur et la véranda*, car j'avoue avoir une certaine faiblesse pour ce texte. Il concerne la Côte d'Ivoire et a un rapport très précis avec le système ivoirien. Ensuite, tu parles de dualisme. Or, je crois avoir essayé de montrer dans ce texte qu'il y avait bien entendu deux systèmes que j'ai appelés « climatiseur » et « véranda », mais que j'aurais pu appeler l'un « système du jour » et l'autre « système de la nuit ». Il existe une articulation entre les deux systèmes dans la mesure où les positions du pouvoir sont définies à l'intérieur du système du climatiseur, c'est-à-dire du système officiel. C'est dans ce système qu'il y a la Présidence de la République, des postes ministériels et des postes de fonctionnaires, que se déroule la compétition et que se trouvent les enjeux. Même si le système officiel se passe dans le contexte de la véranda, le système de la véranda est subordonné, de ce point de vue, au système du climatiseur. J'ai beaucoup apprécié tout ce que tu as dit sur le palais, à ceci près qu'en Côte d'Ivoire il y a deux palais : le palais d'Abidjan, à l'époque d'Houphouët-Boigny - les choses aujourd'hui sont un peu différentes -, et le palais d'Yamoussoukro. Le palais d'Abidjan correspond bien au système du climatiseur et le palais d'Yamoussoukro correspond assez bien au système de la véranda. Houphouët alternait entre les deux palais. Alors que dans son palais d'Abidjan, il recevait ambassadeurs, ministres, députés, etc., la réception des chefs traditionnels, qui, dans certaines régions de la Côte d'Ivoire avaient conservé une réelle influence, se faisait à Yamoussoukro. Ensuite, l'arbitrage était rendu entre les positions exprimées à Abidjan par les députés ou les sous-préfets et à Yamoussoukro par les chefs traditionnels. Dans la plupart des cas, c'était Yamoussoukro qui l'emportait et qui faisait triompher sa position sur Abidjan. Au moins dans le cas de la Côte d'Ivoire, la dualité se retrouvait donc au niveau du palais.
- 174 Je me souviens d'une formule qui manifestait assez bien la différence entre les deux systèmes. J'avais un interlocuteur avec lequel nous parlions démocratie, la question étant de savoir ce qui était le plus démocratique : le régime qui existait en France avec

les élections, le parlement ou le système qui fonctionnait en Côte d'Ivoire, et l'argument de mon interlocuteur avait été le suivant : « Pour que tu ailles voir le Président, tu as besoin de combien d'intermédiaires ? » Je lui ai répondu : « C'est incommensurable, je ne peux même pas les compter, je ne verrai jamais le Président. » Il m'a dit : « Moi, j'en ai cinq : mon beau-frère qui connaît un fonctionnaire, qui en connaît un autre, puis un troisième, etc., et si je mobilise ces cinq intermédiaires, j'arrive chez le Président. Donc tu vois bien que notre système est beaucoup plus démocratique que le tien. Son raisonnement m'a laissé sans argument.

Peter Geschiere

- 175 Je souhaite préciser que mon intention n'était pas du tout d'être sévère à l'encontre de l'anthropologie marxiste. Au contraire, je croyais que mes exemples faisaient ressortir l'importance continue de ces idées dans les années 1960-1970, même si je trouve pourtant que « mode de production » est une notion difficile parce qu'elle invite à établir une typologie, ce qui risque de mener à des discussions peu productives.

Maurice Bloch

- 176 Je me suis beaucoup intéressé à l'esclavage et je pense qu'il est problématique de mettre esclavage et mode de production ensemble. L'esclavage est un statut légal dans beaucoup d'endroits et il est tout à fait possible que le statut légal reste et qu'une analyse des modes de production souligne une discontinuité totale. C'est certainement le cas à Madagascar. « Esclavage » ne me paraît pas être un mot appartenant à l'analyse de modes de production à cause de son aspect légal.

Emmanuel Terray

- 177 L'esclavage, en tant qu'aspect légal, déborde largement le cadre des modes de production. Cela n'interdit pas de parler d'un mode de production esclavagiste où les esclaves légaux sont utilisés à un certain nombre d'activités spécifiques qui leur sont réservées et qui forment en quelque sorte le soubassement du pouvoir des chefs et du pouvoir de l'État.

Intervention publique

- 178 Je voudrais évoquer la création d'un État par des esclaves, c'est-à-dire l'histoire de la République d'Haïti. La société esclavagiste de Saint-Domingue s'effondre lorsque les esclaves entreprennent une insurrection qui date du début de l'esclavage, mais qui va aboutir, au bout d'un certain nombre d'années, suite à une guerre, à la création d'un État. Il y a également dans cette création d'État un aspect religieux important : la religion vaudou qui va représenter un tiers invisible où la référence aux dieux sera un socle pour constituer cet État. Or cet État n'arrive pas jusqu'à aujourd'hui à se construire.

Maurice Bloch

- 179 Quand les États construisent leurs pièces montées, ils utilisent n'importe quoi, mais avec le temps, les coutures disparaissent. C'est le cas des premières dynasties en comparaison de celles qui sont plus tardives. La continuité est un peu une illusion car il s'agit de périodes extrêmement courtes quand nous parlons du développement à Haïti.

Rémy Bazenguissa-Ganga

- 180 Jean-Paul Colleyn disait l'importance de l'histoire dans le travail d'Emmanuel, mais j'ai l'impression que toutes ces histoires d'esclavage, par exemple, on peut les mobiliser pour comprendre l'Afrique de maintenant. Et pour ce qui est commerce de longues

distances, on retrouve, avec les problématiques des compagnies concessionnaires, comment on articulait tous ces flux. La question que je te posais était en rapport avec à la compréhension de l'Afrique. On comprend celle d'avant, mais il y a un trou entre la longue et la moyenne durée. Finalement on est, d'emblée, projetés dans le présent et puis, après, on a du mal à saisir ce passé. Je plaçais plutôt, en tant qu'Africain, pour cette moyenne durée.

AUTEURS

LAURENT BERGER

Anthropologue, maître de conférences à l'EHESS

PAUL E. LOVEJOY

Historien de la diaspora africaine, professeur à York University, Toronto

RÉMY BAZENGUISSA-GANGA

Sociologue, directeur d'études à l'EHESS

MAURICE BLOCH

Anthropologue, professeur (London School of Economics)

JEAN-PAUL COLLEYN

Anthropologue, directeur d'études à l'EHESS

PETER GESCHIERE

Anthropologue, professeur à l'Université d'Amsterdam