Ethnographie de soi sous le “zéro équatorial”

Le chantier autobiographique de Georges Balandier

André Mary

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30083>

DOI : 10.4000/lhomme.30083

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

Pagination : 11-40

ISBN : 978-2-7132-2688-5

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

André Mary, « Ethnographie de soi sous le “zéro équatorial” », *L'Homme* [En ligne], 221 | 2017, mis en ligne le 01 mars 2017, consulté le 16 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30083> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.30083>

Ethnographie de soi sous le “zéro équatorial”

Le chantier autobiographique de Georges Balandier

André Mary

LE TRAVAIL AUTOBIOGRAPHIQUE occupe, dans l'œuvre de Georges Balandier, une place majeure et se veut partie intégrante de l'œuvre scientifique. On connaît la formule « Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques » (Steinmetz & Sapiro 2010), et la thèse « Je l'ai affirmé à plusieurs reprises : en toute œuvre savante se manifeste la présence de son auteur, se cache une part d'autobiographie » (Balandier 2002 : 1). Dès *Afrique ambiguë*, le programme se dessine : « Je crois possible, en ouvrant l'œuvre des ethnologues, de repérer les principales étapes de leur propre histoire. Dès qu'ils élargissent leur recherche, ils enrichissent en même temps cette autobiographie qui se développe en contrepoint de leurs travaux » (1957 : 6).

Pour circonscrire ce chantier, Balandier glisse sans complexe du genre de la monographie à ceux de la biographie ou de l'autobiographie, et il lui arrive même de parler d'« auto-bio-géo-graphie » dans *Histoire d'Autres* (1977 : 17). Mais que faut-il entendre par « moments autobiographiques » ? Des séquences de vie et des récits d'expérience émergeant d'une mémoire réactivée ? Des extraits choisis de carnets de terrain ou de correspondances ? Des fenêtres d'un journal d'enquête et de voyage émaillées de réflexions philosophiques ? Ou des analyses qui constituent des bribes d'objectivation de soi en situation d'observation ou de relation ? Quelle place l'anthropologue accorde-t-il à ses écrits autobiographiques dans la construction de l'œuvre savante ? Au-delà de la narration rétrospective du vécu et des non-dits « en contrepoint » du travail scientifique, peut-on parler d'esquisses d'une auto-analyse (Bourdieu 2004) ou d'une ego-socio-analyse, ou encore d'une « ethnologie de soi » solidaire de l'anthropologie des autres (Augé 2011, 2014)¹ ?

1. Sur le parallèle entre les autobiographies de Georges Balandier et les itinéraires en double de l'« ethnologie de soi » de Marc Augé, nous nous permettons de renvoyer à André Mary (2012).

Cette contribution était déjà engagée bien avant la disparition de Georges Balandier, le 5 octobre 2016. Elle a fait l'objet d'échanges avec l'auteur, notamment lors des journées d'hommage de février 2012 au musée du quai Branly. Mais c'est lors du colloque de Cerisy-la-Salle sur les *Nouveaux enjeux de l'anthropologie*, organisé par Gabriel Gosselin en 1988, que j'ai rencontré pour la première fois Georges Balandier. Il assumait pendant tout ce colloque un rôle d'animateur infatigable et de « professeur », par ses synthèses et ses relances du questionnement. Alors jeune enseignant-chercheur à l'Université de Caen, j'étais surtout surpris de la rencontre et de la « conjugaison », à cette occasion, de mondes anthropologiques et sociologiques considérés comme hétérogènes, pour ne pas dire « incompatibles ». Plus tard, le séminaire de l'EHESS « Les ethnologues et le fait colonial (1920-1960) » (co-animé avec Daniel Fabre et Christine Laurière en 2011-2012) m'a offert l'opportunité d'une relecture d'*Afrique ambiguë* (1957), un ouvrage qui avait accompagné mes premiers terrains d'enquête en Afrique équatoriale, dans les années 1970-1980, et mon immersion dans le Bwiti fang du Gabon et les prophétismes congolais (Mary 1999). À la différence de tous ceux qui, à l'époque, ont lu cet ouvrage de la collection « Terre humaine » comme un récit de voyages et d'aventures, non sans réflexions anthropologiques à la manière de *Tristes Tropiques* (1955), j'ai trouvé dans ces diapositives autobiographiques quelque complément biographique aux observations ethnographiques. Mais je n'avais pas vraiment pris la mesure du fait qu'*Afrique ambiguë* avait donné matière à une série de reprises et de prolongements : *Histoire d'Autres* (1977) et surtout *Conjugaisons* (1997), précédés d'un premier « roman autobiographique », quelque peu mythique parce qu'introuvable et cependant régulièrement cité, *Tous comptes faits* (1947), ou encore récemment le *Carnaval des apparences* (2012). Si l'on ajoute à ces ouvrages tous les entretiens et articles se livrant généreusement à des retours biographiques et offrant des « ancrages pour la mémoire », comme dans *Civilisés, dit-on* (2003), sans oublier des extraits des carnets souvent évoqués et désormais déposés à la Bibliothèque nationale, c'est tout un rituel de réécriture, avec ses répétitions et ses recommencements, qui a engendré un corpus autobiographique accumulé sur un demi-siècle.

Balandier associe explicitement, à partir de *Conjugaisons*, ses « moments autobiographiques » au projet d'un vrai chantier anthropologique sur le travail de « remémoration » (1997 : 87-88). Laissant derrière lui le genre du journal ethnophilosophique de voyage, ou de l'entretien autobiographique sur la carrière, il entend désormais explorer les logiques d'impressions et d'émotions fortes de la remémoration, tout en se réclamant

de l'esprit des « anti-mémoires » au sein même de la « maison des mémoires », lieu de découverte de régions de soi enfouies et inédites : « Avec le recul du temps, quelles images émergent de ma mémoire, aux moments où un besoin intérieur me fait désirer l'Afrique ? » (*Ibid.* : 311). L'Afrique est toujours là comme la matrice de l'imaginaire, mais la trame chronologique initiale des villes parcourues par *Afrique ambiguë* (Dakar, Conakry, Brazzaville) éclate face aux fortes impressions des moments de rencontre ; certains portraits, comme ceux du vieux chef lébou, de la prêtresse du N'doep ou du prophète Nganga Emmanuel, focalisent l'attention et se transmutent en figures d'exception. Ibadan en 1949, la capitale des Yoruba, nous conduit au Brésil ou au Japon : le télescopage des lieux et des mémoires devient la règle. Et, surtout, le travail de mémoire, ce qu'il appelle une « mise en drame de ma mémoire », ne cesse avec le temps de remonter jusqu'aux scènes de la prime enfance, en renouant le lien ombilical entre les mondes de l'Ailleurs et de l'Immémorial et les révélations premières du pays natal.

“Construire sa vie comme un récit”

Ses trois romans (seul le premier a été publié), toujours écrits dans les périodes de transition et d'entredeux, ont des titres révélateurs : *Tous comptes faits*, *Tir à blanc*, *L'Oublieur*. La relation entre roman et autobiographie est toujours problématique, comme le confirment les retours réitérés de l'auteur sur *Tous comptes faits*². Dans un entretien de 2002, il déclare : « ce livre est présenté comme un roman ; en réalité c'est une façon d'auto-biographie un peu truquée, écrite à l'arraché et manifestant une sorte de colère contre soi-même, contre sa société, contre sa civilisation » (Balandier 2003 : 43). Dans les notes de 1992 de *Civilisés, dit-on*, il précise : « Ce faux roman, cette autobiographie rageuse, m'apportait une reconnaissance publique au moment même où l'Afrique m'était devenue accessible, en apaisant mon impatience de la découvrir » (*Ibid.* : 25). La sortie du livre, en novembre 1947, correspond à une période de retour en France et dans le monde littéraire, après l'expérience pénible de l'expulsion de la Guinée. La non-réédition assumée de ce roman désormais introuvable a laissé place à une version quelque peu légendaire, elle-même sérieusement « arrangée », sinon oblitérée. Le passé sur lequel l'auteur ou le héros, travaillé par la culpabilité et la honte, et par le désir d'ailleurs, est censé tirer un trait est celui de l'engagement de la société française dans la guerre, ses atrocités et ses humiliations. Mais, pour le

2. *Tous comptes faits* est achevé en mars 1946, donc avant le départ pour le Sénégal en mai 1946, mais adressé de Dakar à Leiris pour que ce dernier le transmette à l'éditeur Maurice Nadeau.

lecteur qui peut y accéder aujourd'hui, l'essentiel de ses « confessions d'un enfant du siècle » porte sur ses relations complexes de domination et d'aversion vis-à-vis de la femme (les maîtresses, la mère et, plus tard, l'Afrique). Dans *Histoire d'Autres*, Balandier note lui-même :

« Aragon lui consacra un petit article des *Lettres françaises* où il me faisait, en apparence, un procès de moraliste. L'éditeur lui-même, faible ou versatile, poussa à l'oubli de mon incartade. Le jugement qui m'a le plus perturbé fut celui d'Albert Camus. Je l'avais invité à dîner, en compagnie de Leiris, au Quartier latin. Il me parla peu de mon livre, il m'incita à continuer, à franchir l'obstacle redoutable du second essai, puis il ajouta négligemment : "Ce n'est pas le genre d'ouvrage que je prêterais à ma femme." Je restai stupéfait. Il ne fut plus question de mon entrée en littérature » (1977 : 154).

Ce premier « vrai livre » portait néanmoins la double ambition d'une reconnaissance littéraire et du projet assumé, non sans lucidité sur la perversité du jeu, d'une sorte d'ethnographie de soi. Dans *Conjugaisons*, 50 ans plus tard, ce « roman autobiographique » fait toujours explicitement partie des trois temps d'arrêt ou de reprise du parcours de vie (1997 : 407). Le modèle reconnu de cette ethno-auto-biographie est sans mystère celui de *L'Âge d'homme* de Michel Leiris, son « guide ». Dans l'avant-propos de la réédition de *L'Âge d'homme*, Leiris reprend le « prière d'insérer » de l'édition première en précisant :

« Pour légèrement fondé que lui semble, aujourd'hui, le titre de son livre, l'auteur a jugé bon de le maintenir, estimant que, *tout compte fait* il n'en dément pas l'ultime propos : recherche d'une plénitude vitale, qui ne saurait s'obtenir avant une catharsis, une liquidation, dont l'activité littéraire – et particulièrement la littérature dite de "confession" – apparaît comme l'un des plus commodes instruments » (Leiris 1946 [1939] : 10, nos italiques).

Tout le problème est qu'en décembre 1945-janvier 1946, à la vue du port du Havre entièrement détruit pendant la guerre, Leiris mesure la distance qui sépare le drame collectif que vient de vivre la France et l'entreprise narcissique qui fut la sienne : « Mettre à nu certaines obsessions d'ordre sentimental ou sexuel, confesser publiquement certaines déficiences ou des lâchetés qui lui font le plus honte » (*Ibid.*). Or c'est le moment précis où Balandier, partant pour l'Afrique, reprend, non sans malentendu et décalage, le geste de son maître d'initiation : on comprend le malaise de Leiris qui, pour autant, jouera le jeu et transmettra à Nadeau ce roman de confession.

Le héros de *Tous comptes faits* regarde le monde qui l'entoure et vit la tragédie de l'exode avec distance et indifférence : « ça n'avait rien de tragique. C'était plutôt curieux tous ces humains tirés des convenances, des manières, des protocoles, tous semblables par la frousse » (1947 : 117). Il y revient au cœur de l'Occupation : « Il y avait moi qui voulais jouir

du monde et puis tous les autres, des étrangers qui brouillaient mon jeu, simplement par auto-défense » (*Ibid.* : 126). Avec le recul, les inspirations de cette entreprise littéraire sont multiples : *L'Immoraliste* de Gide (1902), placé au « plus haut rang » pour son esthétisme et sa radiographie de la sensualité ; *Le Mur* de Sartre (1939), notamment pour son exploration du thème de la sexualité féminine ; mais aussi Montherlant et Malraux, pour leur obsession de la virilité, sans parler de Nietzsche ou de la volonté de puissance de Schopenhauer. La revendication de liberté va en effet de pair avec une volonté de puissance et de domination de l'autre ; être c'est affronter et dominer : « Je ne me saisis pleinement – comme fait singulier, réalité affirmée – qu'aux heures où ma volonté a su triompher d'un obstacle, a su dominer (une femme, "ma peur") » (*Tous comptes faits*, 1947 : 11). La femme est, par excellence, l'être qui offre le plaisir de dominer, mais sa répugnance envers la « viscosité » du corps féminin est une dimension capitale de la honte de soi liée à la satisfaction du désir.

Ce qui ressort des déboires de la « drôle de guerre » et de l'exode, c'est :

« [L]e sentiment d'un certain sang-froid devant le danger [...]. Aussi le sentiment d'une malchance qui me retirait du jeu des actions importantes : j'échappais à cette guerre qui était celle de ma génération, comme plus tard, j'échapperai au STO, et à la vraie lutte de libération » (*Ibid.* : 124).

Difficile de savoir qui parle ? À la Libération, le jeune Balandier continue à fréquenter le cercle mondain de la littérature de l'acte gratuit et de l'existentialisme. L'esthétisme du joueur et du séducteur de Kierkegaard le tient à bonne distance de la foi dans l'engagement. L'obsession de la construction de soi est au fondement de son projet littéraire et anthropologique : « Pour moi, le livre c'est l'homme, et mon livre est l'homme que je suis, l'homme confus, négligent, téméraire, ardent, obscène, turbulent, pensif, scrupuleux, menteur, et *diaboliquement sincère* que je suis »³. Pour le héros – qui est et qui n'est pas l'auteur –, le fantasme est de construire sa vie comme un récit : « Je voulais que ma vie soit réussie comme une œuvre d'art, une œuvre que j'aurais à figurer chaque jour, et qu'elle se prêtât à un beau récit. De l'esthétisme caractérisé » (*Ibid.* : 111). Dans ses premiers contacts romancés avec l'ethnologie, la monographie est assimilée à l'autobiographie et au souci de la mise en scène de soi :

« On a toujours de bonnes raisons d'établir, soi-même, sa monographie. Une des plus courantes est le goût de l'exhibitionnisme [...] une autre, moins habituelle, est le souci de sincérité [...]. J'écris ma monographie par pli professionnel ; ethnographe, habitué des fiches, classifications, tableaux synoptiques et schémas, j'applique cette méthode au phénomène "moi-même" » (*Ibid.*).

3. Citation de Henri Miller, mise en exergue de *Tous comptes faits* (1947 : 7, nos italiques).

La préoccupation dominante est déjà celle d'une ethnographie de soi. Ce souci de soi exacerbé et cette sincérité « diabolique » sont, pendant toute l'adolescence et la jeunesse de l'auteur-héros, l'envers d'une profonde crise morale et mystique, entretenue et cultivée, où le « besoin de Dieu » est associé à la volonté de puissance ou à un prétexte pour s'annihiler. L'imaginaire du christianisme et l'éducation religieuse sont très présents, comme en témoigne l'évocation de la première montée à La Motte, « ma première émotion religieuse » associée à la souffrance du Christ dans la montée au Golgotha (*Ibid.* : 26), une marche reprise de façon significative au moment du départ pour l'Afrique. L'éducation religieuse native (influencée par le personnage du « grand-père Victor », apparemment très pieux) jusqu'au grand moment de consécration de la communion laisse les traces d'une fidélité rituelle faite d'« habitudes-précautions ». Mais, étudiant à vingt ans, les préoccupations spirituelles d'inspiration chrétienne reviennent, notamment avec la rencontre de Paul⁴, catholique pratiquant, « cathare et pur », avec lequel il se lie d'amitié et qu'il prend pour modèle. Entre la fascination des rites religieux, notamment chrétiens, et le mysticisme pur et dur, la religion est au centre de ses observations : « J'installais ma curiosité au cœur de l'église, comme je l'aurais installée au plein milieu d'une salle d'attente bondée de voyageurs étranges » (*Ibid.* : 102). Sa conversion aux expériences du surréel, sous l'influence des surréalistes, le conduit à une sorte de mysticisme sans dieux, qui sera au cœur de ses expériences africaines des séances de possession du N'doep ou des extases du Bwiti.

L'appel de l'Afrique, le remède au mal

Si le jeune Balandier d'avant la guerre est un lecteur de la littérature existentialiste, il est aussi, comme bien d'autres de sa génération, un héritier du réveil des intellectuels catholiques. À côté de *L'Immoraliste* de Gide, de Jouhandeau et de Malraux, on trouve aussi dans l'évocation de ses lectures Romain Rolland, Mauriac et, bien sûr, Claudel⁵. Pendant l'Occupation, le « besoin de Dieu » de son héros se réactive, mais toujours sur le mode de la mauvaise conscience, de la honte de soi et même de l'avilissement, une « foi » morbide. Cette crise spirituelle et morale va

4. Illustration parmi d'autres des interférences flagrantes entre faux roman, autobiographie et biographie, dans *Conjugaisons* (1997 : 193), il est explicitement question de ses rencontres mystico-chrétiennes de jeunesse avec son ami Paul Mercier (le Paul du roman ?), qu'il retrouvera de fait dans le maquis et, plus tard, à Dakar.

5. Le récit autobiographique de *Conjugaisons* vient corroborer la découverte enchantée de la poésie et du théâtre de Paul Claudel, et de la figure de la pureté féminine incarnée par la Violaine de l'Annonce faite à Marie (1997 : 193).

jusqu'à le conduire, sous l'influence de son ami Paul (lui-même travaillé par la « grâce » et la vocation religieuse), à concevoir l'expiation de son infamie comme une mission de salut au service des autres. Le roman *Tous comptes faits* évoque clairement, dans sa dernière phrase, le souci cathartique de remettre les compteurs à zéro avant le grand départ « missionnaire » pour l'Afrique : « Je m'en vais proprement, ayant fait mes comptes ; un bilan bien dressé. Je dois me vouloir neuf, sans reliquat de mes erreurs passées, seul avec toute ma chance. Alors je tire un trait, j'additionne et je pose zéro » (1947 : 236). Le chapitre sur le « zéro équatorial » d'*Afrique ambiguë* reviendra d'une certaine façon sur un second moment de remise à zéro, quant aux fantasmes et erreurs du passé sur une certaine Afrique.

En pleine Occupation, le héros-auteur décide de renoncer au « professorat » et se cherche une carrière capable d'apporter un remède à ses carences :

« À cette même époque je découvrais Psichari. Des voix qui crient dans le désert, ne pourraient-elles crier pour moi ? [...] Lorsqu'une salle parisienne projeta de nouveau le film consacré à la vie de Charles de Foucauld⁶, je m'y rendis avec la conviction d'un événement historique quant à mon existence. J'y pleurai. Il me semblait que d'autres Tamanrasset m'attendaient en quelque coin du monde » (*Tous comptes faits*, 1947 : 154-155).

Dans cette atmosphère, il envisage une carrière coloniale :

« Ne songeant pas un seul instant à l'administration – voie hiérarchique et circulaires – je choisis avec enthousiasme la profession d'ethnographe. L'Afrique m'attirait sans que je pusse trop bien préciser en quoi, peut-être à cause de l'image que Claudel m'en avait laissée » (*Ibid.*)⁷.

On retiendra que « la profession d'ethnographe » est alors assimilée à une « carrière coloniale », au même titre qu'administrateur ou autres : « “Ethnographe”, une dénomination acceptable, mais je lui aurais préféré celle d’“explorateur” » (*Ibid.* : 232).

L'image de l'Afrique, inspirée entre autres de Claudel, est celle d'une Afrique à la fois souffrante (ce « carreau de feu », ce « cancer rongeur ») et puante (cet « antre fumant », « ce fourneau où vient se dégraisser l'ordure de toutes les respirations animales »), et en même temps purificatrice et salvatrice. D'une certaine façon l'Afrique c'est la femme, la terre Mère.

6. Il s'agit du film *L'Appel du silence* de Léon Poirier, sorti en 1936, un film qui a inspiré de multiples vocations missionnaires.

7. « La terre ne serait point ce qu'elle est si elle n'avait ce carreau de feu sur le ventre, ce cancer rongeur, ce rayon qui lui dévore le foie, ce trépied attisé par le souffle des océans, cet antre fumant, ce fourneau où vient se dégraisser l'ordure de toutes les respirations animales », cf. « L'appel de l'Afrique », Première journée, scène 3 du *Soulier de satin* (Claudel 1929 : 36).

Il n'est pas surprenant, au regard de cette adolescence tourmentée et de la « puanteur » de la France occupée, que l'Afrique surgisse comme une terre qui viendrait remédier au mal intérieur qui l'habite. C'est donc Ernest Psichari, Charles de Foucauld et le Paul Claudel de l'*Appel de l'Afrique* qui donnent sens, dans cette jeunesse d'après-guerre, à la vocation africaniste, une vocation solidaire de rêves messianiques bien éloignée de l'engagement « politique » : « Je me voyais aidant à la libération des nations indigènes. L'Afrique était ma terre de salut, mon domaine : j'y aspirais comme les Hébreux de l'exode au pays de Chanaan » (*Ibid.* : 155). Le héros y revient à la fin du roman, au moment du départ imminent : « Alors j'aurai une révolte sérieuse, bien imbriquée à l'aspect "Messie, sauveur de l'humanité" *de ma nature*. J'aiderai les Noirs – les pauvres Noirs – à s'affirmer à côté des Blancs – ou sinon, contre – les grands méchants Blancs » (*Ibid.* : 234, nos italiques).

Retrouvant Paris, après l'« expérience » de la Résistance et un « engagement qui finissait en queue de poisson » (*Ibid.* : 204), le jeune homme reprend tout naturellement ses études de sociologie et d'ethnographie interrompues au moment de sa fuite en province : « Je suivis, avec application, les cours de l'École des hautes études, me spécialisant dans la question du totémisme africain et les recherches de phonétique » (*Ibid.* : 205). Le plus surprenant est de découvrir que les deux « nouveaux objets de l'anthropologie », qui seront au cœur de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955a), messianisme et syncrétisme, occupent déjà, en 1946, son imagination littéraire, bien avant qu'il ne fasse l'expérience de l'Afrique équatoriale : « Je me lançais dans les constructions chimériques, imaginant – et cela satisfait *mon goût du syncrétisme* – un humanisme renouvelé qui sortirait la civilisation européenne de l'impasse, grâce aux emprunts faits aux peuples primitifs » (*Tous comptes faits*, 1947 : 155, nos italiques). L'osmose avec la découverte enchantée des Antilles, partagée avec Leiris à cette époque, et ce lien fort entre la poésie et le syncrétisme qu'introduit ce dernier⁸ ne sont pas ici sans influence. Le surréalisme littéraire préside à la vocation ethnologique. Il est d'ailleurs significatif que la sensibilité messianique et le goût du syncrétisme soient vécus et présentés dans le roman comme un penchant personnel du héros, autant que comme une caractéristique des mondes de l'ailleurs.

L'auteur Balandier a contribué à façonner *a posteriori* son image de l'« homme révolté », une version protestataire et contestataire de la barbarie de la civilisation. On retrouve l'accent du syndrome cher au

8. Cf. Michel Leiris, « Antilles et poésie des carrefours », article de 1948 repris dans *Zébrage* (Leiris 1992 : 67-87).

Lévi-Strauss de *Tristes Tropiques* : l'ethnologue, en rupture avec sa société, trouve dans l'aventure ethnographique une voie de rédemption pour lui-même et pour les siens⁹. Il faudra attendre les années 2000 et le *Carnaval des apparences* (2012) pour que Balandier revienne plus précisément et sereinement sur cette expérience trouble de la Résistance et du maquis. Les sentiments de honte et de culpabilité se réfèrent ici clairement aux situations d'abus de la supériorité aussi bien qu'à celles de la mise en infériorité de l'autre : le constat est fondamentalement qu'en humiliant l'autre (les « Boches », comme les « Bougnoules », mais aussi les femmes), on s'humilie soi-même. C'est dans les réseaux du maquis fortement perturbés, à partir de l'été 1944 (*Ibid.* : 53), par les mouvements turbulents de troupes qui accompagnent l'imminence de la Libération, que le jeune homme du pays, jusque-là quelque peu protégé, sous une couverture de tuteur d'enfants réfugiés à la ferme, dans son milieu d'origine, cet instituteur « parisien » devenu presque un « paysan » indigène, se trouve confronté, d'une part, à une société clivée entre « taiseux » attentistes et résistants « terroristes » et, d'autre part, à l'altérité d'un monde cosmopolite d'individus errants, prisonniers ou déserteurs, souvent étrangers : enrôlés polonais ou ukrainiens, des hommes humiliés, victimes, coupables et néanmoins arrogants du fait de leur mise en situation de dépendance. Cette situation quasi expérimentale est prolongée par l'arrivée de soldats « afro-américains », et n'est pas sans anticiper le vécu de l'ambiguïté des relations colonisateur-colonisé, ses dérobades et ses humiliations.

L'ambivalence de la posture de l'acteur observateur en situation de guerre prend une autre dimension lorsque l'on apprend que l'« agent » Balandier profite, en cet automne 1944, de son insertion familiale et locale pour « faire du renseignement » sur l'avancée des troupes, en lien avec une antenne américano-française (*Ibid.* : 49). Cette fenêtre, à peine ouverte dans *Conjugaisons* (1997 : 224) sur sa mission de « chasseur d'informations immédiatement traitables » assumée dans le maquis, éclaire de façon inattendue l'engagement ethnographique futur de l'anthropologue appliqué au service de l'administration coloniale, surtout quand on comprend que cette activité clandestine se fait en collaboration avec l'ami inséparable, Paul Mercier, venu le rejoindre dans cette mission, et en compagnie duquel il s'initiera à son premier terrain chez les pêcheurs lébou du Sénégal.

9. Comme l'écrit par ailleurs Claude Lévi-Strauss : « Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des “confessions”, écrites ou inavouées » (1973 : 48).

Les maîtres africanistes : Griaule, Leiris

20

La formule d'Emmanuel Terray est restée célèbre dans le milieu africaniste : « Alors Balandier vint... » ; mais il ajoutait : « ou, plus exactement, nous le découvrîmes » (en montant le fameux escalier E de la Sorbonne) (1986 : 10). Avant qu'il n'advînt à lui-même – disons, comme l'homme de la « situation coloniale », des Brazzavilles noires et du Tiers Monde, comme enseignant à Sciences Po (1952), puis comme professeur à la Sorbonne (1962) –, Georges Balandier fut en effet un autre. Et pour reprendre ce que suggérerait son collègue et ami Roger Bastide à propos de Claude Lévi-Strauss, on peut dire qu'il y a de l'anti-Balandier dans Balandier (Bastide 1956 : 152).

Avant la grande rupture avec l'ethnologie du passé intemporel et le mythe du Dogon symbolisant et cérémoniel, le jeune Balandier a été formé à l'ethnologie, comme toute une génération, par une école griaulienne centrée sur le recueil des mythes, l'observation des rites et la collecte des objets. Les qualités d'« excellent narrateur » et la personnalité de Marcel Griaule, fréquenté dans les cours à l'Institut d'ethnologie (en 1942), l'ont déconcerté, séduit et même fasciné. Son « initiation » pratique à l'ethnologie au sein du Musée de l'Homme, après la guerre, sur les recommandations de Robert Delavignette, « libéral du service africain », se fait sous la conduite de Denise Paulme et du musicologue André Schaeffner, et dans le voisinage de Michel Leiris. Elle passe par les objets, les fiches de documentation et le bazar des collections (*Conjugaisons*, 1997 : 185), la vie de bureau. Le fameux « Je hais les objets » d'*Afrique ambiguë* est aussi ambivalent que le célèbre « Je hais les voyages » de *Tristes Tropiques*, car les collections d'objets le passionnent et constituent sa première « initiation » à l'Afrique avant le vrai départ.

L'auteur d'*Histoire d'Autres* laisse entendre qu'il s'interrogeait déjà (en 1942) sur l'omniprésence, dans les cours de Griaule, de la vie symbolique et sur le sort réservé au « Dogon du quotidien », mais la lecture rétrospective nourrit ici comme ailleurs le souvenir :

« J'avais tiré l'impression que ce peuple, protégé par le site de falaises où il avait trouvé refuge, consacrait le principal de son activité aux tâches de la production symbolique et aux commémorations. Le travail plus trivial paraissait secondaire ; les choses étaient tirées de leur usage commun : les graines entraient dans un jeu de représentations faisant du monde un grenier, les étoffes composaient le livre des savoirs inscrits dans leurs motifs ornementaux, la forge recelait l'impureté attachée aux arts traitant la matière. Je formai le projet, imprécis et alors parfaitement naïf, d'étudier "plus tard" comment les Dogons produisent leur vie matérielle et aménagent leur existence durant les jours ordinaires ; en bref, de chercher le Dogon quotidien derrière le Dogon symbolisant » (1977 : 194).

Ce projet ne se concrétisera pas mais, en revanche, dans *Afrique ambiguë*, la description et l'analyse qu'il nous offre des techniques rituelles du travail traditionnel dans la mine d'or de la région de Siguiri au Niger se révèlent très « griauliennes » : « La fondation de la mine consiste d'abord en une opération rituelle » (1957 : 87) ; « Les pratiques rituelles seules capables de domestiquer le métal paraissent assurer la protection autant que l'efficacité du travail » (*Ibid.* : 94)¹⁰. Dans les techniques de pêche des Lébou comme dans le travail de l'or, il s'agit, à toutes les étapes de la chaîne opératoire, de ménager les divinités ou les génies, et de surmonter le danger et les risques de déséquilibre de la balance des échanges que représente l'appropriation du poisson ou du minerai précieux, en respectant les règles de la logique du don et du contredon. Si ses maîtres africanistes sont bien Griaule, Denise Paulme et André Schaeffner (c'est le couple qui l'accueille à son arrivée à Dakar), Leiris reste le « guide spirituel » et le « grand initiateur », l'alliance exemplaire, nous dit-il, de la compétence ethnographique et du service de l'écriture : « J'étais obsédé par sa passion de la sincérité absolue, une amitié se forma qui me fit le prendre pour guide » (*Histoire d'Autres*, 1977 : 39). *L'Afrique fantôme* fut son livre d'initiation, l'*Afrique ambiguë* lui répond dans un tout autre genre.

L'Africain, le voyageur

L'expérience de la « drôle de guerre » et de la Résistance a changé quelque peu la donne pour Balandier, mais par la fréquentation du milieu ethnologique et littéraire du début des années 1940 et de ses cultes (notamment le culte à Rivet) par le cercle des amis du Musée de l'Homme (Rouch), l'homme qui part pour l'Afrique participe pleinement de l'héritage griaulien. Il a d'abord la tête aux voyages d'expédition et le désir d'ailleurs au cœur : « Pour le sociologue Georges Gurvitch, à l'époque de nos premières rencontres j'étais le voyageur, l'Africain. Celui qui avait affronté des épreuves, pris des risques, fréquenté des "sauvageries" » (*Histoire d'Autres*, 1977 : 8). Sur fond de « désir d'Afrique », Balandier va néanmoins inaugurer, malgré lui, à l'épreuve du terrain, un nouveau profil d'ethnologue sociologue (c'est le double statut de son affectation première à l'Institut français d'Afrique noire), et incarner une nouvelle génération de chercheurs : le « travailleur scientifique » (pour reprendre l'expression de Leiris), enquêteur et administrateur de recherche, au service d'une institution coloniale, pratiquant, selon ses termes, « une science de service » que l'on disait « appliquée » (*Conjugaisons*, 1997 : 32).

10. Sur les enjeux politiques des droits de propriété de cette exploitation minière en situation de « réserve indigène » soumise à la pression du marché des compagnies minières européennes et fortement investie par l'ami politique engagé, Madeira Keita, cf. Gregory Mann (2013 : 106-107).

Les lieux de « stationnement » et les temps de ce parcours africain sont importants à préciser. Globalement, de l'été 1946 à l'automne 1951, avec quelques arrêts maladie, des voyages d'excursion et un retour intermédiaire conséquent en métropole en 1947, trois lieux d'« établissement » ou de séjour principaux se succèdent : 1) Dakar, les villages de pêcheurs lébou et le voyage en Mauritanie ; 2) Conakry et le pays kono ; et 3) Brazzaville et les sauts vers le Gabon : Lambaréné, Libreville, le Woleu-Ntem. Pour le reste, quelques missions et invitations universitaires (Ibadan). La « geste » de Balandier l'Africain se déroule donc en réalité en deux temps, nettement séparés par une année entière de retour dans le milieu parisien. Ces deux séjours correspondent à des conditions d'installation très différentes et le confrontent à deux Afriques contrastées : une Afrique de l'Ouest, découverte principalement par le voyage et les rencontres, et la surprise de quelques isolats culturels ; et une Afrique équatoriale de stationnement et de missions « en situation coloniale », associée à l'administration et au travail d'enquête. Les séjours souvent écourtés, l'accueil et l'installation en ville dans le milieu des « évolués » et militants politiques, ses « indigènes » et ses « instituteurs », excluent la vie au village ou au quartier. Les années 1949 et 1950 sont, en fait, les deux années décisives sur le plan des enquêtes collectives et administratives à travers le Congo et le Gabon, comme le confirment les carnets de terrain déposés à la Bibliothèque nationale.

La tension entre l'ancrage administratif, l'astreinte de résidence et l'aspiration à larguer les amarres (la Mauritanie, le pays kono, le plateau batéké) est permanente. Les séjours dans les stations urbaines font régulièrement place à un besoin d'évasion vers « une autre Afrique », l'Afrique du désert de Charles de Foucauld, ou l'Afrique de la « forêt vierge » d'Albert Schweitzer et, plus tard seulement, l'Afrique des « quartiers » noirs comme Poto-Poto. En réalité, la cohabitation et la tension entre l'ethnologue de l'Afrique des traditions « immémoriales » et le sociologue du changement social et de la modernité africaine se sont poursuivies pendant longtemps. Ce n'est que par étapes, à « l'épreuve du temps », que s'accomplit le rite de passage de la ligne du « zéro équatorial »¹¹, qui le conduit de la fascination d'une Afrique noble et forte, l'Afrique authentiquement africaine, à l'épreuve désenchantée du « cœur des ténèbres », pour reprendre le titre du roman de Conrad : « Cette Afrique-là n'était pas noble selon le code colonisateur, plutôt un cœur des ténèbres longtemps confié aux médiocres ou aux talents déviants » (*Histoire d'Autres*, 1977 : 51).

11. « Gabon, zéro équatorial » est le sous-titre du chapitre V, « Impasses », d'*Afrique ambiguë*, mais *Sous le zéro équatorial. Études et scènes africaines* est aussi le titre de l'un des ouvrages à succès du missionnaire catholique Maurice Briault, publié en 1926.

Les conditions initiales du recrutement étaient claires :

« [U]ne affiche placardée en Sorbonne informait d'un recrutement de chercheurs par l'Office de la recherche scientifique coloniale. Je fus candidat, agréé, puis affecté à l'Institut français d'Afrique noire [IFAN] de Dakar [en tant qu'ethnologue et sociologue] ; à peu près à la même époque, d'autres prétendants ont eu recours à cette possibilité inattendue, Paul Mercier qui me rejoignit, puis Georges Condominas, Jean Guiart » (*Histoires d'Autres*, 1977 : 40).

Le croisement de l'histoire individuelle du jeune chercheur et de l'histoire collective des organismes et des politiques de recherche est ici crucial. Il faut rappeler que l'ORSC, créé en 1943, n'est pas encore l'ORSTOM. Le lieu d'affectation, l'IFAN de Dakar, créé en 1938, est en revanche, comme le note Jean-Hervé Jézéquel (2011 : 37), une institution scientifique « originale », qui dépend du gouvernement général de l'AOF (et non du ministère de l'Enseignement et de la Recherche). C'est l'époque où le ministère des Colonies se dote de centres de recherche pour éclairer sa politique et embauche des agents indigènes et des « chercheurs » de la métropole. Cette histoire est quelque peu décalée par rapport au modèle parallèle de la recherche britannique et l'émergence de « diasporas scientifiques », comme l'illustre la fondation du *Rhodes Livingstone Institut* de Rhodésie (Schumaker 2001 ; Tilley 2011 : 312 sq.). Les contraintes de l'embauche sont celles d'un ethnologue « en mission » (avec les connotations militaires et missionnaires que comporte le terme). Les camps de base (IFAN de Dakar en 1946 ; l'Institut de Conakry en 1947 ; le Département de sociologie de Brazzaville en 1948) sont associés à des responsabilités d'administration de la recherche et d'encadrement de personnel, et à l'occupation d'un bureau. Le parcours géographique des lieux d'affectation est clairement orienté, avec quelques chemins de traverse, par un axe conforme à la ligne de l'expansion coloniale, le Sénégal étant la tête de pont de l'administration de l'empire. Détail significatif : à Brazzaville, le « quartier Dakar » est celui de l'Administration et est encore, en 1950, uniquement peuplé de Sénégalais (Balandier 1955b : 18).

Malgré les désillusions de l'exotisme urbain et la tentation permanente d'une ethnologie de contrebande, l'ethnologue Balandier est à cent lieues de l'aventure dans quelque longue expédition à la manière de Lévi-Strauss (1938) ou dans quelque mission du type Dakar-Djibouti (1931-1933). Les échappées en Mauritanie (Nouakchott) ou les « enquêtes extensives » dans le nord de la Guinée, ou plus tard les incursions au cœur de la forêt équatoriale, dans le monde des Pygmées, sont des enchantements qui tournent court. Les premiers commencements, chez les Lébou, apprenant

la langue avec les enfants et s'imprégnant de la culture quotidienne, ne correspondent en rien à l'expérience d'un ethnographe rompant avec la civilisation, s'installant dans un village ou une communauté isolée. Rien de commun non plus avec les recommandations d'une anthropologie culturelle américaine qui encourage encore, dans les années 1950-1960, un terrain intensif de longue durée, comme celui de James Fernandez (et de sa femme) chez les Fang de Guinée espagnole et du Nord-Gabon (Fernandez 1982).

Le travail d'enquête sur le terrain chez les Lébou, les Fang ou les Kongo est un travail de collaboration collective, entrepris avec les collègues des centres (comme Paul Mercier et Bohumil Holas, à Dakar), mobilisant et associant les personnels administratifs, inspecteurs et instituteurs. Le dispositif du centre ou de la « station » impose à l'enquêteur une voiture avec chauffeur et le recours à des informateurs ou traducteurs attitrés, et souvent un questionnaire élaboré en rapport avec les objectifs de l'enquête. Les stratégies de rétention du vieux chef lébou responsable de la foi islamique, Masamba Sèck, mélange de dignité et de cupidité, demandent beaucoup de lucidité, sans parler de l'attente du cadeau qui vient rompre le charme de la rencontre humaine et amicale (*Afrique ambiguë*, 1957 : 314). De même, les longues séances de questionnement des leaders du Rassemblement clanique gabonais ou les entretiens avec les chefs kongo passent par la maîtrise de l'art de la palabre et le « travail de la parole ». Mais, pour le travailleur Balandier, la règle du jeu est claire :

« Sur son territoire de recherche, l'anthropologue ne saurait se contenter de tenir sa curiosité en éveil constant, il a l'obligation professionnelle de créer des situations de parole selon les règles et ses seuls objectifs » (*Conjugaisons*, 1997 : 79).

Il faut souligner, à ce sujet, l'écart qui existe entre la rhétorique narrative des écrits de l'auteur Balandier, marquée par l'omniprésence du « moi je » et la revendication de « mon choix », et le style de la littérature grise d'une « science de service » des années 1950 qui impose des signatures collectives. On sait finalement peu de chose sur le travail en équipe avec les collègues amis chez les Lébou¹² ou chez les Fang. En Guinée, c'est un voyageur solitaire dans sa jeep, un aventurier isolé qui prend des risques et fait face, seul, au mutisme des villageois. La mise en scène de soi dans cette aventure personnelle laisse à peine entrevoir la présence du compagnon

12. Le compte rendu des conditions d'enquête chez les Lébou (*Histoires d'autres*, 1977 : 171 sq.) évoque l'installation dans une école abandonnée, des instituteurs en marge et, heureusement, des enfants et un jeune paysan informateur, mais rien sur la collaboration avec les collègues Paul Mercier et Bohumil Holas sur le terrain (c'est pourtant Mercier qui viendra en tête de l'ouvrage sur les Lébou, cf. Mercier & Balandier [1952]).

chauffeur, l'aide de l'instituteur ou la médiation de l'informateur (sans parler de l'accueil missionnaire). C'est au détour d'une phrase, de la citation d'un nom propre (Lagwa, son interprète ; Ngolo, le « chauffeur noir »), qu'on découvre que le voyageur n'est pas seul comme on pourrait le croire pendant des kilomètres de piste (comme entre Pointe Noire et Lambaréné, où le compagnon de route Gilles Sauter est évoqué en passant).

Les échappées de l'Afrique de l'Ouest donnent lieu à des rencontres inoubliables avec des personnages exceptionnels, telle la prêtresse du N'doep, Tyabandao, et aux émotions de l'enchantement de scènes rituelles typiques, comme les initiations en pays kono. Le stationnement durable à Brazzaville ouvre sur des données et des sources d'enquête, qui font plus de place à l'observation de la vie quotidienne des populations dans les quartiers et à la description des conditions du travail salarié en milieu urbain. La nouveauté pour l'ethnologue, c'est l'exploitation des archives coloniales des administrations et des missions (notamment catholiques sur Libreville et Brazzaville, les missions protestantes restant à l'écart). L'ethnologue « fonctionnaire et missionnaire » travaille en pleine collaboration avec tous les agents du régime colonial, administrateurs ou inspecteurs du travail, aussi bien qu'avec les chefs traditionnels ou les guides religieux. Il s'appuie également, avec un souci de synthèse sociologique, sur toutes les sources et ressources du travail accumulé par ses pairs (historiens, démographes, géographes, psychologues scolaires).

Les relations de l'ethnologue « en situation coloniale » évoluent bien sûr selon les contextes politiques, de Dakar à Conakry, de Brazzaville à Libreville. La situation en porte-à-faux du « Blanc-noir » par rapport à une société blanche repliée sur elle-même trouve une compensation dans les relations d'amitiés intellectuelles et politiques nouées avec certains « évolués » africains. D'Alioune Diop, fondateur de *Présence Africaine*, à Madeira Keïta, créateur du Rassemblement démocratique africain en Guinée, ces « instituteurs en décolonisation » révèlent « une Afrique autre que celle qui m'avait été enseignée par les maîtres des sociétés primitives. Celle du mouvement, des revendications et des créations » (*Histoire d'Autres*, 1977 : 47), une Afrique dite « évoluée ». L'Afrique équatoriale n'offre pas, en revanche, la même opportunité de rencontre avec des figures intellectuelles d'exception appelées à un destin politique national¹³ : Léon M'ba, personnage hybride, journaliste, acteur bwitiste

13. Les positions du leader du mouvement Éducation africaine, Jean-Rémy Ayouné, d'origine gabonaise, catholique sorti du Grand séminaire de Libreville, témoignent d'une adhésion sans réserve aux valeurs chrétiennes et occidentales (la civilisation est blanche ou elle n'est pas) et un rejet de la malédiction « négro-africaine » aux antipodes des aspirations d'un Senghor ou d'un Alioune Diop (Balandier 1955b : 247).

du rassemblement clanique fang, se montre particulièrement fuyant, sur Libreville comme à Paris (*Ibid.* : 58), et l'abbé Fulbert Youlou, prêtre ambigu et faux prophète, est une figure déconcertante et franchement infréquentable pour un jeune intellectuel socialiste (*Ibid.* : 54). C'est finalement auprès d'un jeune haut-commissaire socialisant, Bernard Cornut-Gentille, que le converti à la sociologie appliquée trouve quelque amitié et des projets à partager (*Conjugaisons*, 1997 : 266).

Les objets de l'enquête autant que l'accès aux sources donnent matière, dans ce contexte colonial éclairé et « réformiste », à une constante négociation avec l'administration ou les chefferies. On peut le comprendre lorsque l'enquête s'étend, comme à Brazzaville, aux écoles ou aux données de l'inspection du travail. Mais, plus globalement, le projet d'enquête comparative sur les « reprises d'initiatives » (le mouvement de Rassemblement clanique des Fang, les entreprises des prophètes matsouanistes), qui seront au cœur de la « rupture épistémologique » et promues par la suite au rang de nouveaux objets de l'anthropologie dynamiste, est en réalité une demande formulée par l'administration et acceptée par le chercheur « en situation » :

« La haute administration coloniale, pour une partie ouverte à un socialisme tempéré, avait une certaine conscience de sa responsabilité. Elle voulait comprendre, elle me permit l'accès à des sources d'information jusqu'alors réservées à son usage exclusif » (*Histoire d'Autres*, 1977 : 178 ; *Conjugaisons*, 1997 : 280).

Les déplacements de l'enquêteur prennent des allures de visites d'administrateur en « tournée ». Les connivences nouées avec les enfants lébou du village du Grand Mbao ou le lieu de rendez-vous familial du café de Poto-Poto, ce quartier de *melting pot* de Brazzaville, rappellent sans doute la situation d'observation flottante de l'ethnologue en immersion. Mais les réunions organisées chez le vieux chef lébou, Masamba Sèck, sur l'amélioration des techniques de pêche (*Afrique ambiguë*, 1957 : 313), les visites des chefs reçus dans le « village carrefour administratif » au sud de Brazzaville, ou les entretiens avec les leaders du mouvement clanique fang sur leurs motivations (*Ibid.* : 216) sont bien vécues par les intéressés (y compris l'enquêteur) comme un échange avec un représentant de l'administration. Le chercheur, et surtout l'auteur, n'ignore rien de l'artificialité de la situation, ni de l'ambiguïté de ces mises en scène de soi dans la relation à l'autre, comme en témoigne l'évocation ironique de l'ethnologue, « “commandant” ambigu qui dit ne pas commander mais ne cesse de poser des questions déconcertantes » (*Ibid.* : 252), ou celle de l'agent impérial romain débarquant dans les communautés chrétiennes primitives (*Ibid.* : 289). Il lui arrive d'ailleurs de jouer auprès des « adeptes » ou des

chefs des mouvements matsouanistes ou bwitistes, en toute sincérité dialogique, l'avocat du diable et de reprendre tout l'argumentaire de l'« inquisition administrative » concernant les dérives ethnistes et les impasses de l'imaginaire de ces « nouvelles religions » (*Ibid.* : 286-290). Dans *Histoire d'Autres*, l'anthropologue appliqué s'empresse néanmoins de préciser que : « L'enquête dite appliquée n'entraîne pas nécessairement l'adhésion de celui qui la réalise, encore moins son engagement dans les décisions qui en seront les conséquences » (1977 : 233-234).

Le chercheur est pris malgré lui dans les relations de domination entre Blancs et Noirs, mais aussi entre Africains « nobles » et fils d'esclaves. La scène des reliquaires du Byeri, découverts dans une caisse de l'administration coloniale, est révélatrice du fossé qui sépare les indigènes de l'ethnologue, « faussement désinvolte », dans le rapport à la statuaire et aux crânes des ancêtres « taboués » (*Afrique ambiguë*, 1957 : 162-63). Elle donne à voir la frayeur des « informateurs fang » face au surgissement incongru des « choses sacrées » (les crânes de leurs ancêtres). En contraste avec les relations de pouvoir et de commandement qui se nouent entre l'administrateur blanc, le « Sénégalais » de service et les « compagnons » indigènes, l'ethnologue emporte, sans état d'âme, ces fameux « objets », qu'il finira par se faire voler non sans entrer dans une vraie colère très éloquente. Celui qui affiche, depuis son passage au Musée de l'Homme, une profonde répugnance vis-à-vis des collections ethnographiques et entend ne pas se laisser prendre au piège des « objets » coupés de leur contexte de vie sociale, ne fait pas mystère de pratiquer ici, comme ses aînés, la collecte et la négociation des objets d'art, et pas seulement sur les sollicitations des indigènes en quête de « cadeau », mais avec les bras armés de l'administration coloniale (*Ibid.* : 165). Sur bien des sujets qui sont devenus entre-temps des débats de société très sensibles (on pense notamment à la description enchantée, sous couvert d'efficacité symbolique, des techniques de l'excision en pays kono comparées aux méthodes de l'« accouchement sans douleur » [*Ibid.* : 125]), les témoignages de l'auteur dans la collection « Terre humaine » relèvent d'un ethnologisme sans complexe, que le sociologue du Tiers Monde devenu professeur à la Sorbonne (1962) dénonce avec vigueur.

Retour sur l'Afrique enchantée

On mesure mieux le jeu des interférences, télescopages ou osmoses, des diverses temporalités et des identités multiples qui travaillent cette entreprise autobiographique. Entre le récit romancé et anticipé de *Tous comptes faits*, la trame chronobiographique de la carrière d'*Histoire d'Autres* et les scènes

ethnologiques d'*Afrique ambiguë*, le « moi » de Balandier se perd un peu et se diffracte entre les détours et les retours. Les dates de publication, à intervalles réguliers (tous les 20 ans, un vrai rituel), balisent néanmoins les moments de l'œuvre de remémoration.

L'*Afrique ambiguë* est publiée en 1957, deux ans après *Tristes Tropiques*, dans la même collection « Terre humaine », mais six ans après le « retour » d'Afrique. L'ouvrage se présente comme un « journal ethnologique et philosophique » selon l'ancien usage, nourri des carnets de notes et de voyages, donnant libre cours au « jeu de souvenirs » sur ces « six premières années de ma carrière africaniste » (1946-1952). Avant la sortie de ce livre grand public, Balandier a publié de nombreux articles savants (sur les pêcheurs lébou, les villages fang, les quartiers de Brazzaville) et édité ses deux thèses : *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955a) et *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955b) (la petite thèse). Le décalage des six années consacrées à l'Afrique « actuelle », en tant que continent « sous-développé » et pays du Tiers Monde, comme enseignant-chercheur au CNRS et à Science-Po, n'empêche nullement *Afrique ambiguë* de se présenter au lecteur comme un récit d'explorateur et de voyageur franchissant les frontières, se déplaçant d'une région à l'autre, découvrant des aires culturelles inconnues et s'initiant à leurs rites, avec de belles descriptions de paysages, des aperçus monographiques (Lébou, Kono) et quelques arrêts sur image ethnographiques (sortie des masques, rites d'excision, séances de possession).

L'homme écrivain reste et se veut d'abord un nomade, un passeur de frontières. Le genre de la collection « Terre humaine » offre, avec le recul, notamment à la lumière des multiples reprises d'écriture de certaines séquences, l'opportunité de radiographier toutes les strates d'images accumulées et les moments de mémoire de l'itinéraire de l'ethnologue sociologue. Claude Lévi-Strauss, enseignant-chercheur à l'EPHE au retour de Balandier en 1952, fera un compte rendu généreux sur les *Brazzavilles noires*¹⁴, mais il ne cache pas, par la suite, comme le dira Griaule, que ces objets impurs de l'acculturation n'ont pas la noblesse des objets étudiés par l'ethnologie. L'essentiel du regard rétrospectif et de la présentation de soi dans *Afrique ambiguë* peut apparaître, de ce point de vue, comme le souci de s'affirmer, sur le fond des années récentes consacrées à ces aspects « dégradés » de ce que peuvent être des « vraies sociétés » et des « vraies cultures », non seulement comme un « auteur », mais comme un vrai ethnologue ayant gardé le sens des objets authentiques et le goût des « arts perdus ». Cet ouvrage réveille l'ethnologue de l'ailleurs et des différences que le sociologue du Tiers Monde s'est attaché quelque peu à gommer ou à refouler.

14. In *Revue française de science politique*, 1956, 6 (1) : 177-179.

La collection « Terre humaine » imposait la présentation d'une sélection d'objets et un choix de fenêtres de description que l'on peut qualifier d'« ethnologiques ». Dans les premiers chapitres – comme l'indiquent les titres : « Traditions », « Arts perdus » –, soulignés par les dessins, gravures et photographies d'objets traditionnels, et le cahier photos de l'édition originale, on circule et on traverse d'abord des mondes nobles et traditionnels, ceux des civilisations raffinées de la « pure hiérarchie », à l'image de la Mauritanie ou du Nigeria des Yoruba, en passant par la Guinée. Le jeune ethnologue est profondément fasciné par « un monde absolument différent, plus déconcertant que celui des paysans noirs » (*Histoire d'Autres*, 1977 : 44). Plus tard, le sud de la Guinée offre un autre univers : « celui des communautés placées sous la sauvegarde des génies et des dieux que ni l'islam ni le christianisme n'ont pu abolir ; ils illustrent une *Afrique totalement africaine* » (*Ibid.* : 48, nos italiques).

Les scènes retenues pour ce montage n'ignorent rien de la vie ordinaire, mais le symbolique et le sacré s'y révèlent omniprésents, au point que le travail de la terre participe autant de la production du sens que de la reproduction de la vie matérielle. La consommation des noix de cola entretient sans doute l'harmonie sociale, mais « la noix, mâchée et imprégnée de salive, établit un lien entre l'homme et les divinités : aussi l'initié l'utilise-t-il dans ce but avant de "s'adresser" au masque dont il est le gardien et le protecteur », et la consultation divinatoire utilise les cotylédons séparés et jetés comme « un système élémentaire de significations » (*Afrique ambiguë*, 1957 : 84). L'*habitus* d'une initiation ethnologique fascinée par les événements rituels et les objets exotiques de l'ethnologie classique conduit à une description très culturaliste et hautement symboliste, habitée par l'esprit de Griaule. Dans le grand moment « initiatique » de la possession rituelle du N'doep sénégalais (*Ibid.* : 56) ou dans la sortie des masques, on retrouve le lyrisme cosmogonique des films de Jean Rouch¹⁵. On est dans le plein du sens, dans le tout symbolique, avec de temps en temps, en fin de course, quelques détails qui rappellent que la situation d'observation est bien inscrite dans la situation coloniale : la photo qu'il faut payer ou la vente cachée de tel ou tel masque kono.

Sur le plan sociologique, la « scène de fond » est la présence et la résistance d'un passé ancestral bousculé par les irrutions de la modernité. Le schéma sociologique est ici fondamentalement celui de sociétés par principe en équilibre, puisant dans la sagesse de leurs traditions rituelles la régulation de leur vie collective. Le défi du changement est issu

15. Entre le souvenir et le film, la distinction s'estompe avec le temps : « Tous les détails de la cérémonie sont encore présents au souvenir. On en retrouve facilement le film » (*Afrique ambiguë*, 1957 : 56).

essentiellement de la désorganisation introduite par la colonisation, son administration, et par le travail de sape des agents de l'islam ou des missionnaires du christianisme (les pires) : « Les accords établis par la tradition – et qui révèlent cette fine pratique sociologique des Africains opérant toujours en termes d'équilibre – n'ont pu résister tels quels aux bouleversements apportés par la présence européenne » (*Ibid.* : 94). L'ethnologue de l'harmonie traditionnelle et des équilibres régulateurs cohabite non sans contradiction avec le sociologue du changement social, qui nous explique que le dynamisme des sociétés africaines se nourrit autant de leurs conflits internes et de déséquilibres endogènes que des effets d'adaptation aux perturbations exogènes de la colonisation. Cette tension n'est pas sans rapport, comme Balandier le reconnaît lui-même dans *Conjugaisons*, avec l'influence antagoniste des deux figures intellectuelles qui ont marqué son séjour en Afrique de l'Ouest, Alioune Diop, l'homme de culture sénégalais, et Madeira Keïta, le politique :

« J'étais tiraillé entre les culturalistes mieux accordés au projet anthropologique, à la compréhension de l'autre, de la différence et du divers, et les penseurs d'une reprise de l'initiative historique mieux en accord avec mon exigence personnelle de liberté et d'intervention dans le cours des choses » (1997 : 245).

De l'ambiguïté à l'ambivalence : les deux Afriques de Balandier

Les figures de l'ambiguïté (le double sens) et de l'ambivalence (la cohabitation des contraires) sont au cœur de la rencontre de Balandier avec l'Afrique (une « aventure ambiguë », si l'on peut dire)¹⁶. La juxtaposition des différentes économies ou la séparation des mondes en Noirs et Blancs, dans les habitats des quartiers urbains, laissent place, « sous le zéro équatorial », aux mouvements contraires (*Afrique ambiguë*, 1957 : 309), en exacerbant les contradictions. Dans ce parcours, le Gabon, et plus particulièrement le mouvement clanique fang, est cette figure de l'ambiguïté par excellence, même s'il s'agit plutôt de cohabitation des contraires :

« Une ambiguïté intervient, reflet de celle existant dans la réalité, qui a pu conduire les observateurs de ces initiatives à voir en elles des phénomènes d'essence réactionnaire ou, au contraire, d'essence "révolutionnaire". Tous ont raison dans la mesure où les deux tendances coexistent » (*Ibid.* : 220 ; *Histoire d'Autres*, 1977 : 60).

16. Comme le fera remarquer Balandier, *L'Aventure ambiguë*, le célèbre roman de Cheikh Hamidou Kane, qui pose le problème de la double culture et de ses déchirements, ne paraîtra qu'en 1961 (Paris, Julliard).

Le Gabon équatorial produit un effet de grossissement de toutes les ambiguïtés africaines et le goût mondain du syncrétisme esthétique de l'écrivain est ici dépassé par le défi anthropologique des synthèses incompatibles.

Le climat équatorial fournit, de Schweitzer à Léon Mba, les figures légendaires les plus troublantes avec ses Blancs « ensauvagés » et ses médecins « céliniens » (comme l'ex-bagnard Totor ou le médecin « spinoziste » de Lambaréné qui « pètent les plombs » [*Conjugaisons*, 1997 : 283]). L'observateur, autant que l'auteur en perdent leur latin : « ce pays n'est pas fait pour des chrétiens » (*Afrique ambiguë*, 1957 : 203). L'idée du « reniement » de soi et du « blanchiment » suscite, plus peut-être que le racisme antiblanc sous le masque du nationalisme, la honte et la gêne. Le mimétisme catholique du Bwiti syncrétique des Fang ne provoque pas non plus l'enchantement de l'esthétisme baroque. Dans ses rencontres furtives avec le leader politique et futur Président Léon Mba, Balandier imagine soudain ce petit employé de bureau aux vêtements européens, fardé de blanc, tacheté de rouge et le torse nu couvert de sueur, endiablé sous l'effet de la drogue *iboga*, dans les nuits de danse du Bwiti. On voit que l'ambiguïté de la situation vécue affecte la posture et l'identité du chercheur lui-même : ethnologue *et* sociologue, « blanc noir », agent enquêteur et militant engagé. L'ethnologue est clairement remis à sa place de « Blanc », agent du système colonial et complice des missionnaires ennemis de la religion des Noirs, par Nganga Emmanuel :

« Je n'ai jamais ressenti autant qu'à ce moment combien ma race et mon appartenance à un système social déterminé peuvent me classer, d'une manière automatique, sans que mes intentions ou mes options aient la possibilité d'intervenir » (*Ibid.* : 285).

On pourrait finalement renvoyer à l'ethnologue la question qu'il se pose lors de sa rencontre avec cette figure hybride qu'est Léon Mba : « N'est-il pas troublé par les personnages qu'il portait en lui et qui témoignaient ensemble des divers âges de l'Afrique ? » (*Ibid.* : 327).

Il faut attendre l'épreuve sociologique de l'anomie du Gabon, l'impasse du « zéro équatorial », « le pays du triste équateur » (*Histoire d'Autres*, 1977 : 57), pour rencontrer une situation où l'effondrement du « fond culturel » et l'émiettement de la société segmentaire locale mettent en péril manifeste les ressorts de la tradition. C'est vraiment une autre Afrique que l'ethnologue découvre, au début de 1949, en remontant du Congo vers le Gabon, de Brazzaville à Lambaréné, avec les villages fang abandonnés et miséreux, ou les plateaux batéké désertés :

« Ce me fut l'occasion d'une lente approche d'un monde central africain entièrement différent ; plus distendu – les hommes peu nombreux se perdant dans l'espace –, plus saccagé par la traite et la troque, plus marqué d'Europe en raison de relations fort

anciennes et de l'active colonisation missionnaire. J'accédais à des civilisations nègres que l'islam n'avait pas touchées, mais que nous avons tenté de nous asservir en les blanchissant » (*Ibid.* : 51).

C'est dans un ultime saut d'évasion, hors de son bureau de Brazzaville, dans une « tournée » au sein d'un monde qui est censé incarner l'altérité extrême, celui des négrières, les Pygmées Babinga de la forêt équatoriale, vivant sous la coupe des Batéké (à la frontière du Gabon et du Congo), que l'ethnologue « administrateur » nous confronte à des rapports sociaux fondamentalement inégalitaires. Il s'agit bien là d'une pleine exploitation « moderne » de l'homme par l'homme, celle des Pygmées réduits de longue date à l'état d'esclaves pourvoyeurs de viande et de ressources forestières par les Batéké ou les Fang, les patrons, leurs maîtres. La colonisation et la logique de marché qu'elle introduit viennent ici renforcer, et exacerber, une situation d'inégalité « traditionnelle » bien différente des belles hiérarchies des hautes civilisations de l'Afrique sahélienne et de la Mauritanie.

Après la phase liminale du « zéro équatorial » et la plongée dans les ténèbres, la reprise d'initiative, les annonces de « renaissance » et les rebondissements de l'espérance prophétique sont clairement congolais. Mais, de façon significative, c'est seulement au bout de 200 pages qu'*Afrique ambiguë* (1957) rejoint les terrains et les objets de la *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955a) et dévoile les signes émergents d'une modernité africaine « en train de se faire », qui n'est pas exclusivement incarnée par les chantiers miniers ou forestiers et les grands travaux des villes de Blancs. L'anthropologie de « l'actuel » (au sens de Gurvitch)¹⁷ se construit principalement sur le terrain du monde kongo, à la différence du Gabon qui n'est en fait découvert qu'à partir du Congo. Le système des oppositions et des contrastes significatifs dans lequel s'inscrivent (vu de Brazzaville) le Congo et le Gabon est particulièrement chargé et lourd. Libreville, la petite ville provinciale et coloniale, tranche avec Brazzaville, la vraie expérience de la ville africaine. Les peaux noires et masques blancs, les métis blanchis gabonais font « pâle figure » comparés aux salariés et militants, autant qu'aux prophètes congolais. Et que dire des nouveaux objets « politico-religieux » : le Bwiti syncrétique des Fang et le messianisme kimbanguiste du Congo. Il y aura toujours une hiérarchie évidente de « noblesse », culturelle et politique, entre des Églises syncrétiques qui confinent au mimétisme et les promesses « politico-religieuses » du messianisme, comme le confirme le comparatisme monographique et savant de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*.

17. « L'actuel » de la sociologie de Balandier est clairement inspiré de la « vocation actuelle de la sociologie » de Gurvitch (cf. Balandier 1966).

Si l'Afrique équatoriale est plus que toute autre l'*Afrique ambiguë*, c'est aussi parce qu'elle est le miroir grossissant de « l'obscur relation qui allie politique et religion » (*Histoire d'Autres*, 1977 : 56). L'anthropologie politique de Balandier est et sera d'une certaine façon « religieuse », parce que c'est au sein même du religieux que se niche le « double langage » du refus et de l'espérance (*Ibid.* : 57). Dès les premiers contacts avec le terrain lébou, deux constats s'imposent à l'ethnologue : 1) la centralité du religieux par rapport à l'ensemble des activités sociales et 2) sa dualité structurelle, puisque la religion au Sénégal (comme ailleurs) se conjugue en double avec, d'un côté, l'islam des affaires politiques des hommes et, de l'autre, le culte de possession des femmes, le N'doep, ancré dans les corps et plongeant ses racines dans la tradition ancestrale. Le fameux « syncrétisme » lébou ne répond au goût de l'ethnologue que parce qu'il est en réalité dual, sans ambivalence ni contradiction, la hiérarchie des religions en présence s'inversant seulement selon les contextes et les enjeux. C'est bien cette cohabitation sans confusion et cet englobement sans ambiguïté qui éclatent ou se pervertissent sur le terrain des syncrétismes et prophétismes équatoriaux.

Lorsqu'il annonce à Griaule (dans l'intermède de son retour à Paris, en 1947) qu'il entend se consacrer aux « innovations religieuses » en Afrique, messianismes et syncrétismes, le maître lève les bras au ciel en déclarant d'emblée : « Ça n'offre aucun intérêt, ce sont là des formes complètement perverses, dégradées de la vie religieuse africaine, ce qui importe c'est d'étudier les véritables religions africaines »¹⁸. Comme en témoigne Balandier, c'est l'ethnologue pasteur Maurice Leenhardt, enseignant à l'EPHE en 1951, « adoubé » par Mauss avant sa mort, qui apportera son soutien à ce dissident et à cette rupture d'objets :

« À Paris, Leenhardt fut le seul à porter intérêt à cette démonstration ; il me marqua sa connivence par un cadeau rare – l'un des derniers exemplaires de sa thèse de doctorat de théologie où il se révélait pionnier, en annonçant dès le début du siècle la révolte noire en Afrique du Sud, germant dans le sol de la dissidence religieuse » (*Ibid.* : 136).

L'hommage à 30 ans de distance, par contraste, en passant, avec le structuralisme « mécanique » de Lévi-Strauss, est sans réserve :

« Je fus l'élève de Maurice Leenhardt à l'École pratique des hautes études, bien qu'il y enseignât un domaine culturel – la Mélanésie – où je n'envisageais pas d'aller travailler [...]. Il faisait découvrir les espaces mythiques mélanésien en imposant le dépaysement

18. Cf. l'entretien de Jacquy Chemouni avec Georges Balandier sur le messianisme en Afrique (Chemouni 1995-1996 : 34).

absolu ; dans la soumission à l'étrangeté, à l'inconnu encore insaisissable, sans le secours de ces petits assemblages logiques dont on fera usage après lui, sortes de Meccano intellectuels qui sont à l'ordre mythique ce que leur modèle matériel est à l'art des ingénieurs. Leenhardt a écrit l'un des grands livres des décennies passées : *Do Kamo* ; titre déroutant pour désigner un univers qui l'est devenu sous l'effet de la raison mécanicienne, celui du mythe ; ouvrage inattendu parce qu'il traite de forces disparues qui refont irruption, celles de l'imaginaire » (*Ibid.*).

Leenhardt, il faut le rappeler, n'est pas seulement (par son mémoire de théologie consacré aux Églises « éthiopiennes ») le pionnier des études sur les Églises indépendantes d'Afrique du Sud ; il connaît très bien la situation religieuse de l'Afrique centrale, qu'il parcourt en 1922-1923 dans ses fonctions de pasteur à son retour de Nouvelle-Calédonie (Leenhardt 1924). La rencontre avec tous les témoins directs de l'arrestation du catéchiste baptiste Kimbangu, que l'on dit « prophète », et les acteurs des réveils protestants des missions suédoises des deux Congo (belge et français) lui fait prendre toute la mesure : 1) de la « guerre de religion » qui oppose les catholiques (et l'administration coloniale) et les protestants baptistes ; 2) du véritable continuum qui existe sur le terrain entre réveils protestants et mouvements prophétiques ; 3) et du rôle de la répression coloniale dans la radicalisation politique de cette effervescence religieuse.

Ces trois dimensions sont clairement présentes dans les observations et les perceptions des prophétismes congolais que retient Balandier dans les années 1950. Il admettra *a posteriori*, implicitement, lors de la réédition de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*¹⁹, à la lecture de l'excellente monographie d'Andersson sur les messianismes congolais (1958)²⁰, avoir sous-estimé l'importance capitale de ces réveils protestants dans la situation coloniale. Balandier suggère bien que les protestants furent des « initiateurs involontaires » (*Afrique ambiguë*, 1957 : 290) dans les mouvements de renouvellement prophétique du Kongo, mais leur rôle d'apprentis sorciers dans la situation est totalement méconnu (Coyault 2015). L'interprétation évangélique de Leenhardt en quête d'inspiration authentique de l'Esprit, prenant acte de son détournement et de sa perversion par les esprits païens, ne pouvait pas néanmoins être celle d'un observateur homme de gauche, « socialisant », qui veut voir dans « cette guerre de religions » (*Ibid.* : 282) ou dans ces revendications d'une « religion pour les Noirs », un mouvement de résistance et d'autonomie politique empruntant les formes apparentes du religieux.

19. Cf. la 3^e édition de 1971, aux pages 427-428.

20. Un autre pasteur ethnographe, témoin direct et contemporain des enquêtes de Balandier, et acteur malgré lui du grand réveil protestant de 1947.

Les vertus et les limites du paradigme « politico-religieux », à savoir le religieux comme expression masquée du politique en situation coloniale ou le « transfert des réactions politiques au niveau des activités religieuses [...] le seul plan où la reprise d'initiative était possible » (Balandier 1955a : 477), ont été beaucoup discutées. Balandier a toujours maintenu pour sa part, et rappelé, l'impératif d'une lecture globale et ouverte de l'ambiguïté structurelle et de l'ambivalence constitutive de cette expression totale, sociologique et politique, mais aussi éthique et mystique, sous couvert de revendication d'une Mission pour les Noirs (*Conjugaisons*, 1997 : 279). Face aux cahiers des charges que les jeunes leaders et les vieux chefs de ces mouvements adressent à l'enquêteur de l'administration (qui posent des questions étranges), ce dernier élabore pour ses commanditaires une expertise éclairée qui s'interroge sur les dangers du pan-ethnisme kongo, le peuple élu, un retour fascinant mais inquiétant des forces spirituelles de la tradition. Pour Balandier comme pour les esprits éclairés de l'administration coloniale, les enchantements de ces reprises d'initiative religieuses n'ont rien d'univoque et comportent tous les risques d'un mysticisme collectif (*Afrique ambiguë*, 1957 : 301).

Le travail mémoriel engagé par l'anthropologue fait constamment retour sur l'efficacité symbolique et sociale de ces reprises d'initiatives religieuses et témoigne de moins en moins, « à l'épreuve du temps », d'une contestation d'essence politique. Sur le fond, les révélations de la période postcoloniale ont conduit à relativiser les lectures politico-religieuses des mouvements d'indépendance et de revendication d'autonomie (Ranger 1986). Même si ces deux lectures ne sont pas en soi incompatibles, l'auteur Balandier met plus que jamais l'accent sur ce qu'il appelle un « travail du sacré » entrepris pas ces décrypteurs ou capteurs de l'énergie sacrée que sont les prophètes, les fondateurs ou les prêtresses de cultes (*Conjugaisons*, 1997 : 278). Pour mieux cerner l'infléchissement rhétorique du travail de remémoration « sur images » et les plis de cette réécriture mémorielle, quelques moments, lieux et personnages reviennent particulièrement en boucle : les pêcheurs lébou et les figures du vieux chef Masamba Sèk ; la grande prêtresse Tyabandao associée à la possession et au N'doep ; les prophètes kongo et le personnage de Nganga Emmanuel, matsouaniste, fondateur de l'Église Noire ; les jeunes leaders bwitistes du Woleu-Ntem et les descriptions du rituel et ses acteurs.

Dans *Afrique ambiguë*, le mimétisme caricatural et le formalisme des emprunts au stock de symboles des Églises de Blancs viennent illustrer la volonté d'appropriation des instruments du pouvoir blanc de cette

« Église Bwiti », même si celle-ci se révèle particulièrement segmentée. Le bricolage des généalogies au sein du mouvement de rassemblement clanique des Fang traduit un souci de raccrochage à la trame biblique et aux sources de légitimité du Dieu des missionnaires, le Dieu ancêtre Nzame (Mary 1999). Les inventions liturgiques « baroques » du Bwiti ou les processions à la bougie du matsouanisme sont sources d'émotions esthétiques dans la chaleur de la nuit équatoriale, mais pas vraiment prises au sérieux, ni même présentées comme sources d'enchantement (*Afrique ambiguë*, 1957 : 166-167). À aucun moment surtout, l'idée d'une conversion de ces milieux fang au catholicisme ou des Kongo au protestantisme, sur fond d'évangélisation missionnaire engagée de très longue date, n'est prise en compte. Pour l'ethnologue encore marqué par le maître Griaule, les conversions, par définition, sont de surface et ne peuvent être qu'une stratégie, une tactique ou une ruse symbolique masquant la fidélité à la matrice païenne.

Dans les Bwiti revisités et réinventés par Balandier, il faut néanmoins distinguer, d'une part, les lectures sociologiques et savantes du phénomène bwitiste, nourries des enquêtes et des documents administratifs, complétées avec le temps par des travaux plus avancés (Fernandez 1982, et autres), renouvelés par les thèses dirigées sur le sujet²¹ et, d'autre part, au fil des mises à jour à chaque réédition, un Bwiti remémoré et enchanté de plus en plus imaginaire, inscrit dans une logique d'émotion rétrospective entièrement focalisée sur quelques « scènes primitives » qui reviennent à chaque étape du travail de remémoration « filmique ». La rhétorique de la description ethnographique des séquences rituelles et les images des scènes « primitives » qui reviennent en boucle témoignent de la prégnance de plus en plus forte d'une lecture symboliste quasi « éliadienne ». Ainsi la place des symboles cosmogoniques « primordiaux », comme le poteau céleste du Bwiti, le tourbillon des torches ou les fils des bougies des défilés matsouanistes, est transmuée en quelque évocation du feu originel, et leur instrumentalisation n'élimine pas leur force et leurs résonances.

Les descriptions des scènes rituelles de danse viennent en même temps attester de l'émotion forte et ambivalente de l'observateur (*Afrique ambiguë*, 1957 : 305) : les danseurs du Bwiti, au torse nu inondé de sueur, couvert d'un simple pagne traditionnel, bondissant et virevoltant avec leurs torches enflammées par souci de purification des lieux, ou la consommation collective d'*iboga* (la drogue hallucinogène) avant et pendant la cérémonie, à la conquête des visions, au son de la harpe

21. Comme *La Religion d'Eboga* de René Bureau, soutenue en 1972.

« luisante de la patine de sang des sacrifices », sont transfigurés dans le vécu mémoriel de l'anthropologue²². Plus surprenantes sont les projections (pour ne pas dire les hallucinations) d'une prière mystique au cœur du travail rituel : « Il [le prêtre aux vêtements en peaux de chat tigre et de singe, ceint par un cache-sexe et un pagne de raphia] s'épuise à demander la révélation. Ses bras se tendent vers l'être invisible. Il paraît à bout de force. Et puis il cède, comme ivre d'amour » (*Ibid.*). La recherche des traces équatoriales de la révélation primordiale dans ce monde originel des Bantous ou des Pygmées de la forêt fait retour après le détour.

Mais le rapport de l'auteur-observateur à la scène veut aussi témoigner de son ambivalence : « L'inquiétude me gagne car je crains, cette fois encore, d'avoir à me contraindre pour résister à ce déchaînement contagieux, à cette folie sacrée qui doit brusquement faire irruption (*Ibid.* : 304) ». Et dans le même temps : « Je me découvre radicalement étranger, insolite, figé dans mon respect humain, encombré d'un corps qui a perdu le souvenir de ses possibilités exaltantes » (*Ibid.*). De la possession des danseuses du N'doep associée aux souvenirs du candomblé brésilien, jusqu'aux danses des corps ruisselants et des extases mystiques du Bwiti, l'anthropologue « comme auteur » renoue avec la fascination des moments de trances et, finalement, avec la transcendance du « sacré sauvage » qui travaillait au corps également son ami Bastide au cœur du candomblé de Bahia. Belles retrouvailles !

Le travail autobiographique accompli dans *Conjugaisons*, sur ce qu'il appelle les « images souvenirs », revient aux sources de l'enfance et aux temps des origines, sous couvert de « transe collective » exotique et de « voyage émotionnel » initiatique, en se livrant sans retenue au « dépaysement mystique » auquel aspirait le jeune auteur de *Tous comptes faits* :

« Je vois combien l'accès émotionnel au passé fondateur des cultures de l'ailleurs entraînait peu à peu en résonance avec ce qui m'est le plus personnel, avec ce qui m'a imposé sa marque dans les relations d'enfance avec le monde. Il me semble que des communications souterraines, cachées et longtemps ignorées, se sont établies entre l'une et l'autre expérience, comme si l'immémorial découvert au dehors en son existence même, et non à la faveur de la seule exploration de textes initiateurs, devenait à de brefs moments le révélateur de traces dont je portais l'inscription secrète » (1997 : 32).

22. La scène forte est reprise dans *Conjugaisons* (1997 : 41), mais l'observateur de passage, autant que le lecteur et auteur averti, ignore que la « révélation visionnaire » procurée par l'*iboga* relève des séquences réservées de l'initiation, et non des cérémonies publiques régulières du Bwiti animées par le Nganga (le « prêtre », l'officiant).

Le religieux initiatique du détour anthropologique, celui des cultures de l'ailleurs et de la différence, enrichi par les rencontres avec le Brésil et le Japon, renoue avec les émotions du « paganisme enfoui »²³ et « naturel » des premiers temps d'une enfance forestière quelque peu refoulée, mais aussi, chemin faisant, avec les crises de mysticisme sans dieux d'une adolescence fuyant le Dieu culpabilisant du monde catholique, pour aboutir aux révélations extatiques de l'immémorial des nuits équatoriales.

Une telle astreinte à l'écriture autobiographique, reprise quasiment tous les vingt ans, peut être interprétée, surtout depuis l'échec du premier roman et à partir d'*Afrique ambiguë*, comme le substitut compensatoire d'un renoncement à la vocation littéraire et comme une forme de rebondissement de la construction de soi en tant qu'auteur. Mais le travail sur soi entrepris sur près de cinquante ans ne peut se réduire ni à un « travail de deuil » ni à une simple écriture « en double » comblant les non-dits de l'œuvre savante (Debaene 2010). Même si Balandier a surtout pratiqué « une ethnologie de parcours et de rencontres » (pour reprendre les termes de Marc Augé [2011 : 104]), et non l'immersion participante de longue durée dans un lieu donné, l'autobiographie est pour lui constitutive du travail anthropologique comme expérience de soi et des autres, une exploration rétrospective et quasi spéléologique des strates de la construction de soi comme autre (*Conjugaisons*, 1997 : 31).

La rhétorique descriptive et narrative d'*Afrique ambiguë* est celle de la conjugaison des contraires et du rapport enchanté aux « synthèses incompatibles »²⁴. Mais la conjugaison comprise comme l'art de « garder tout en composant tout », selon la formule de Montherlant, rencontre ses limites. Avec le recul du temps, on note aussi, si l'on peut se permettre, un rapport ambivalent à l'ambiguïté, celle des autres et de soi, qui crée sans doute toute la dynamique d'une œuvre et l'épaisseur d'une vie. La sincérité de la confession, pour rester fidèle à l'esprit du maître Leiris, est au rendez-vous :

« Je découvre mieux l'ambiguïté en laquelle je me trouvais pris. J'essayais de tout concilier, l'aventure personnelle dont un roman autobiographique remis à l'éditeur avant mon départ pour l'Afrique indiquait l'orientation, la découverte de civilisations

23. Ce paganisme « originel » à trois strates (*Conjugaisons*, 1997 : 53) a une dimension beaucoup plus mystique et écologique que celui du « génie du paganisme » de Marc Augé, orienté avant tout vers le « sens des autres » (Augé 1982).

24. Termes employés par Claude Lévi-Strauss évoquant le travail du shaman (1950 : xx).

autres et plus authentiques dans leur dénuement, et l'exercice d'une science désencombrée des illusions primitivistes, et donc implicitement militante. Ces exigences n'étaient pas compatibles, l'ambition qu'elles exprimaient manquait de mesure » (*Conjugaisons*, 1997 : 31).

*Centre national de la recherche scientifique
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (IIAC), Paris
morganam748@gmail.com*

RÉFÉRENCES CITÉES

Andersson, Efraim

1958 *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*. Uppsala, Almqvist & Wiksells (« *Studia ethnographica Upsallensia* » 14).

Augé, Marc

1982 *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

2011 *La Vie en double. Ethnologie, voyage, écriture*. Paris, Payot & Rivages (« Manuels Payot »).

2014 *Une ethnologie de soi. Le temps sans âge*. Paris, Le Seuil (« La Librairie du XXI^e siècle »).

Balandier, Georges

1947 *Tous comptes faits. Roman*. Paris, Éd. du Pavois.

1955a *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris, Presses universitaires de France (« Bibliothèque de sociologie contemporaine »).

1955b *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris, Armand Colin (« Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques » 67).

1957 *Afrique ambiguë*. Paris, Plon (« Terre humaine »).

1966 « Georges Gurvitch (1894-1965) », *Cahiers internationaux de sociologie* 40 : 3-5.

1977 *Histoire d'Autres*. Paris, Stock (« Les Grands auteurs » 4).

1997 *Conjugaisons*. Paris, Fayard.

2002 « Présentation », *Recherches sociologiques* 33 (2) : *L'anthropologue à l'épreuve du temps. Actes de la journée d'hommage à Georges Balandier* : 1-6.

2003 *Civilisés, dit-on*. Paris, Presses universitaires de France.

2012 *Carnaval des apparences, ou Nouveaux commencements ?* Paris, Fayard.

Bastide, Roger

1956 « Lévi-Strauss ou l'ethnologue "à la recherche du temps perdu" [recension de *Tristes Tropiques*] », *Présence Africaine* 7 : 150-155.

Bourdieu, Pierre

2004 *Esquisse d'une auto-analyse*. Paris, Raisons d'agir (« Cours et travaux »).

Briault, Maurice

1926 *Sous le zéro équatorial. Études et scènes africaines*. Paris, Bloud & Gay.

Chemouni, Jacquy

1995-1996 « Le messianisme en Afrique : entretien avec Georges Balandier », *Kentron* 11 (2)-12 (1) : 33-47 [https://www.unicaen.fr/puc/images/k112-121-02chemouni.pdf].

Claudel, Paul

1929 *Le Soulier de satin ou Le pire n'est pas toujours sûr*. Paris, Gallimard.

Coyault, Bernard

2015 *Figures prophétiques et chants révélés dans le Réveil évangélique du Congo*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.

Debaene, Vincent

2010 *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Fernandez, James W.

1982 *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, Princeton University Press.

Jézéquel, Jean-Hervé

2011 « Les professionnels africains de la recherche dans l'État colonial tardif : le personnel local de l'Institut français d'Afrique noire entre 1938 et 1960 », *Revue d'histoire des sciences humaines* 24 : 35-60.

Leenhardt, Maurice

1924 « L'effort missionnaire au sud de l'Ogooué », *Journal des Missions évangéliques* 1 : 117-129, 196-205.

Leiris, Michel

1946 [1939] *L'Âge d'homme*, précédé de *De la littérature considérée comme une tauromachie*. Paris, Gallimard.

1992 *Zébrage*. Paris, Gallimard (« Folio. Essais » 200).

Lévi-Strauss, Claude

1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France (« Bibliothèque de sociologie contemporaine ») : I-LII.

1955 *Tristes Tropiques*. Paris, Plon (« Terre humaine » 3).

1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.

Mann, Gregory

2013 « Anti-Colonialism and Social Science : Georges Balandier, Madeira Keita, and "the Colonial Situation" in French Africa », *Comparative Studies in Society and History* 55 (1) : 92-119.

Mary, André

1999 *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Civilisations et sociétés » 97).

2012 « La possession par l'écriture », *L'Homme* 202 : 193-204.

Mercier, Paul & Georges Balandier

1952 *Particularisme et évolution. Les pêcheurs lebou du Sénégal*. Saint-Louis, IFAN (« Études sénégalaises » 3).

Ranger, Terence O.

1986 « Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa », *African Studies Review* 29 (2) : 1-69.

Schumaker, Lyn

2001 *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham, Duke University Press.

Steinmetz, George & Gisèle Sapiro

2010 « Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques : entretien avec Georges Balandier », *Actes de la recherche en sciences sociales* 185 (5) : 44-61.

Terray, Emmanuel

1986 « Présentation », in *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*. Paris, Karthala : 9-11.

Tilley, Helen

2011 *Africa as a Living Laboratory. Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 1870-1950*. Chicago, University of Chicago Press.