

ANTHROPOLOGIE GENERALE N°4

(COURS DU PREMIER SEMESTRE 2012-2013)

Pour 10 Credits ECTS

Christian MERIOT

Professeur Emérite,

Université Victor Segalen, Bordeaux II

(FRANCE)

Eugène Régis MANGALAZA

Professeur Titulaire,

Université de Toamasina

(MADAGASCAR)

QUATRIEME COURS

A/-Rappel du «Troisième cours », note introductive au « Quatrième cours »

Le troisième cours nous a permis de voir toute la dynamique des anthropologues anglo-saxons dans l'évolution de cette nouvelle discipline. C'est ainsi qu'autour de Bronislaw MALINOWSKI s'est constituée toute une équipe de chercheurs qui se sont investis, à l'instar du Maître, dans l'étude du fonctionnement des sociétés traditionnelles aussi bien sur le plan culturel, économique, que politique. De l'Océanie en Afrique, en passant par l'Inde, tous ces anthropologues fonctionnalistes du XX^e siècle (Alfred RADCLIFFE-BROWN [1881-1955], Meyer FORTES [1906-1983], Edmund Ronald LEACH [1910-1989], Edward Evan EVANS-PRITCHARD [1902-1973], Raymond FIRTH [1901-2002],...) ont essayé de montrer que l'anthropologie est finalement cet outil qui permet de démontrer en toute objectivité qu'aucune culture en tant que telle ne vaut pas plus qu'une autre, rejetant ainsi la thèse évolutionniste du XIX^e siècle. Dans leur démarche collective, ces anthropologues anglo-saxons n'ont pas manqué d'apporter leur contribution au débat relatif au champ épistémologique de cette nouvelle discipline. L'anthropologie, soutiennent-ils à ce sujet, doit renoncer à son rêve de vouloir s'ériger en « science naturelle des sociétés » en vue de dégager des « lois sociales », au même titre que l'astronomie (avec les lois de l'attraction universelle), la biologie (avec les lois génétiques). Comme l'a si bien souligné Edward Evan EVANS-PRITCHARD, « *loin d'être explicative, l'anthropologie doit être plutôt interprétative* ». Au lieu de chercher à dégager telle ou telle loi qui régit le bon fonctionnement de la société, l'anthropologue doit plutôt s'efforcer d'en dégager des structures en tant que modèle de représentation. Ce qui signifie que les sociétés doivent être traitées comme des systèmes symboliques et non comme des systèmes organiques. D'ailleurs, avec la diversité des pratiques sociales, avec les vicissitudes de l'histoire et surtout avec la plasticité de l'humain, il est évident que l'individu (comme le groupe social auquel il appartient) évolue nécessairement dans un monde de contingence : il existe toujours cet infime interstice de liberté et de créativité qu'une démarche scientifique n'arrive pas toujours à cerner et qui constitue l'horizon permanent de l'humain.

Et pourtant, ce courant fonctionnaliste (développé par les anthropologues anglo-saxons) a été initié par l'Ecole française de sociologie, autour d'Emile DURKHEIM. Parmi les disciples de DURKHEIM, c'est son neveu Marcel MAUSS qui a le plus marqué l'anthropologie de son empreinte. Ce dernier a su imposer une nouvelle démarche épistémologique selon laquelle les conduites humaines sont à saisir dans toutes leurs dimensions, allant du sociologique à l'économique, en passant par le juridique, le politique, l'esthétique ou encore le spirituel. A partir de là, de nouveaux concepts vont voir le jour comme celui de « **fait social total** » ; de nouvelles thématiques de recherche vont faire partie du paysage de l'anthropologie sociale comme celle « du don et du contre-don ». L'apport du marxisme a été d'avoir consolidé cette nouvelle approche.

B/ - L'Ecole française de sociologie

Les fondateurs de ce courant furent Emile DURKHEIM (1858-1917)^[1] et son neveu Marcel MAUSS (1872-1950)^[2], tous deux de formation philosophique. Bien qu'ils n'aient ni l'un ni l'autre « fait de terrain », ils eurent dans la première partie du XX^e siècle une influence déterminante tant en France qu'à l'étranger, du fait de leur apport tant sur le plan méthodologique que conceptuel. Leur influence fut renforcée grâce à la revue *l'Année sociologique* créée par Emile DURKHEIM lui-même (revue dans laquelle écrivirent ses adeptes). Dans ce repositionnement de l'anthropologie, Emile DURKHEIM et Marcel MAUSS furent accompagnés par des collègues, aux noms peut-être moins connus, mais qui se sont tous mobilisés avec des thématiques de recherche les plus variées et dans des aires culturelles largement diversifiées. Sans que la liste soit exhaustive, retenons Henri Hubert (1872-1927)^[3],

[1] Il a été très marqué par une éducation familiale profondément religieuse : le sens de l'effort et la discipline au travail car « *c'est à la sueur de son front que l'homme doit gagner son pain* ». Orphelin très jeune, il a dû jouer le rôle social de père de famille (le « *zokibe toa ray* » à la malgache) auprès d'un frère et deux sœurs. C'est donc grâce aux études qu'il espère conquérir la notoriété sociale et obtenir la surface financière nécessaires pour assumer de telles lourdes responsabilités. Et il a fini par enchaîner succès sur succès, gravissant ainsi jusqu'aux plus hautes marches du parcours académique. Dans ce sens, sa thèse de doctorat « *De la division du travail social* » a été considérée par ses maîtres comme étant une contribution très significative en sociologie : il s'y est efforcé d'analyser, à partir des données objectives (donc scientifiquement observables), la nature de solidarité qui assure la cohésion de nos sociétés modernes, tout en s'interrogeant sur les facteurs sociaux qui peuvent faire évoluer cette même solidarité en tant que « ciment social ». Par cette thèse, il a donné à la sociologie une vraie méthodologie de recherche à la fois claire et objective en même temps qu'un champ épistémologique précis (ce qu'Auguste COMTE n'a pas su faire). « *Avec DURKHEIM s'érige définitivement, face à la science de la nature, mais à son image et non simplement à sa remorque, ce qu'on appelle aujourd'hui la science de l'homme et qui ne fait qu'un avec la sociologie* », commente à ce sujet Georges DAVY dans son ouvrage intitulé *L'homme : le fait social et le fait politique* (Mouton, 1973), rendant ainsi hommage à son maître.

[2] Comme son oncle Emile DURKHEIM, Marcel MAUSS a été reçu, lui aussi, à l'agrégation de philosophie (en 1895). Il a continué les travaux de ce dernier, en créant autour de lui un cercle d'intellectuels engagés dans cette « nouvelle science sociale ». Son ouvrage, *Essai sur le don*, publié pour la première fois dans *l'Année sociologique* (1924-1925) lui a donné la notoriété scientifique nécessaire pour assumer pleinement cette mission (cet ouvrage est reproduit dans votre « **Dossier d'Appui au cours N2** »). Pour plus d'information sur cet auteur, nous vous conseillons l'article en ligne de Madeleine GRAVITZ : <http://sociol.chez.com/socio/autob/mauss.html>. D'autres ouvrages de Marcel MAUSS sont également téléchargeables : http://www.classiques.uqac.ca/classiques:mauss_marcel. Par ailleurs, nous avons reproduit dans votre « **Dossier / Bibliographie** » un article de Marcel MAUSS intitulé « *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* » (qu'il a cosigné avec son ami Henri HUBERT) dans lequel il a étudié les différentes manifestations de la vie religieuse.

[3] Henri HUBERT, historien de formation. Comme Emile DURKHEIM et Marcel MAUSS, il a passé, lui aussi, son concours d'agrégation qu'il a obtenu avec succès. Très vite, il s'est orienté vers l'archéologie, l'anthropologie et la sociologie. Et c'est en tant que sociologue qu'il a rejoint l'école durkheimienne. La mort d'Emile DURKHEIM en 1917 l'a beaucoup affecté. Malheureusement, cette dramatique disparition du maître sera suivie, sept ans plus tard, d'une autre disparition aussi terrible, celle de sa femme (en 1924). Ces deux événements l'ont complètement terrassé. Trois ans seulement après la mort de sa femme, il a fini par rendre son dernier souffle. Au cours de sa vie, il s'est lié d'amitié avec Marcel MAUSS. En collaboration avec ce dernier, il a publié des ouvrages sur la magie et sur la religion, à savoir : *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1899 ; *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Etude analytique et critique des documents ethnographiques*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1902 (dans ce dernier ouvrage, vous pouvez trouver une analyse de la notion de *mana*, l'équivalent de l'*iaña* chez les Malgaches) ; *Etude sommaire sur la représentation du temps dans la religion et dans la magie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1905 ; *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1899. Ces différents ouvrages sont reproduits dans votre « **Dossier / Bibliographie** » (si vous voulez vous orienter vers l'anthropologie de la religion, vous avez intérêt à lire ces différents textes cosignés par MAUSS et par son ami HUBERT). En outre, Henri HUBERT s'est également investi dans l'étude des religions pré-chrétiennes en Europe (plus exactement dans une approche comparative entre l'Europe et l'Asie Mineure), en focalisant ses travaux sur les Celtes. Dans ce sens, il a beaucoup travaillé sur les problématiques du sacré et du profane, du mythe et du rite, de l'ésotérisme et des pratiques initiatiques.

Georges DAVY (1883-1976)^[1], Robert HERTZ (1881-1917) [mort au front, au cours de la première Guerre mondiale, tout en laissant un ouvrage qui sert encore de référence jusqu'à ce jour : *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1970 que nous avons reproduit dans votre « **Dossier d'Appui au Cours N°4** »], Lucien LÉVY-BRUHL (1857-1939)^[2], Célestin BOUGLÉ (1870-1940)^[3]. Parmi ceux qui peuvent se réclamer plus ou moins directement d'Emile DURKHEIM, figurent également Marcel GRIAULE^[4], Michel LEIRIS (1901-1990)^[5], Pierre MÉTAIS (1906-1999)^[6],

^[1] Georges DAVY a toujours affirmé, avec Célestin BOUGLÉ, qu'il appartient à l'Ecole durkheimienne. Lire à ce sujet, RAVELET Claude (sous la direction de), *Trois figures de l'Ecole durkheimienne : Célestin BOUGLÉ, Georges DAVY, Paul FACONNET* (L'Harmattan, 2007). S'inscrivant donc dans le sillage d'Emile DURKHEIM, il s'est efforcé de faire le lien entre la philosophie, la sociologie et l'anthropologie, au travers de ses différentes publications : *La sociologie hier et d'aujourd'hui*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1931 ; *L'homme : le fait social et le fait politique*, Paris / La Haye, Mouton, 1973. Il s'est également intéressé aux questions juridiques (le code civil), plus particulièrement dans son ouvrage, « *La foi jurée : étude sociologique du problème du contrat* » dans lequel il s'est appuyé sur le *potlatch* de MAUSS pour montrer que le lien contractuel, même dans les sociétés primitives, a déjà une dimension à la fois morale et juridique. Car dans le système du don et du contre-don, la parole donnée ligote son auteur. « *Lorsque nous donnons notre parole, nous ne la tenons plus. C'est elle qui nous lie. Nous ne sommes plus ses maîtres, mais plutôt ses esclaves* », nous dit-il, à la page 3 de cet ouvrage, allant ainsi dans le sens de cet adage populaire malgache : « Si le zébu s'attache avec une corde, c'est plutôt par sa parole qu'on ligote l'homme » (*Raha ny omby fatōraña amin-tady, ny olombeloño kosa amin' ny teny nomeny*). Car, renier la parole donnée, c'est renier ce que l'on a contracté publiquement et donc, fouler au pied le respect de soi-même et de l'autre. N'est-ce pas perdre de vue le sens de l'honneur, du social et de l'humain ?

^[2] Agrégé de philosophie, lui aussi, Lucien LEVY-BRUHL a été l'un des proches collaborateurs d'Emile DURKHEIM ; il a exercé une très grande influence sur l'anthropologie. Parmi ses nombreuses publications, nous retenons : *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1918 ; *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922 ; *L'âme primitive*, Paris, PUF, 1963 (dernière édition) ; *La mythologie primitive. Le monde mystique des Australiens et des Papous*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1935. *L'âme primitive*, Paris, PUF, 1963 ; *Carnets*, Paris, PUF (Col. Quadrige) 1998. Nous avons reproduit *L'âme primitive* dans votre « **Dossier / Bibliographie** ». Cet ouvrage est une référence en anthropologie. Pour un approfondissement de cet auteur, nous vous conseillons la thèse de doctorat de Frederick KECK, « *Le problème de la mentalité primitive : entre philosophie et anthropologie* », soutenue à l'Université Charles de Gaulle (Lille III) en 2003. Vous pouvez télécharger cette thèse en tapant : <http://documents.univ.lille3.fr/files/pub/www/recherche/thss/keck.frederick/html/these.html>

^[3] Encore un autre agrégé de philosophie, Célestin BOUGLÉ s'est orienté très vite vers la sociologie. Il a publié de nombreux ouvrages en sociologie et en anthropologie de la religion parmi lesquels nous retenons : *La démocratie devant la science. Etudes critique sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1904 ; *Leçons de sociologie sur les évolutions des valeurs*, Paris, Armand Colin, 1922 ; *De la sociologie à l'action sociale : pacifisme, féminisme, coopération*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1931 ; *Bilan de la sociologie française*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1935 ; *Essais sur la religion des castes*, Paris, PUF, 1969. Nous avons reproduit intégralement son ouvrage « *Bilan de la sociologie française* » dans votre « **Dossier / Bibliographie** ».

^[4] Nous avons reproduit dans votre « **Dossier d'Appui au Cours N°4** » un des ouvrages de Marcel GRIAULE : « *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli* ». C'est également un ouvrage de référence en anthropologie.

^[5] Il a travaillé sur la problématique de l'interculturalité et du racisme. Dans son ouvrage *Contact des civilisations en Martinique et en Guadeloupe* (UNESCO/ Gallimard, 1955), il a repris les travaux de Claude LEVI-STRAUSS sur le racisme, en forgeant ainsi un nouveau concept, celui de « racisme culturel ».

^[6] Il a séjourné en Nouvelle Calédonie, d'abord en tant que jeune instituteur (à l'île de Foa) ; puis, il y est retourné à maintes reprises pour ses travaux de terrain en vue de sa thèse de doctorat en ethnologie qu'il a soutenue en 1948. Il a connu Marcel MAUSS et Lucien LEVY-BRUHL. Par la suite, il a eu la charge de la direction du Département d'Ethnologie de l'Université de Bordeaux. Au cours de cette période, il a effectué de nombreux séjours en Nouvelle Calédonie, en tant que chercheur confirmé. A la fin de sa carrière, il est encore retourné en Nouvelle Calédonie, cette fois-ci pour y passer sa retraite à l'île Foa, au milieu d'une tribu Canaque. Pour en savoir plus, allez chez Google en tapant « Pierre METAIS » où vous pouvez lire des extraits d'un Colloque à son hommage, organisé par le Département d'Ethnologie de Bordeaux II. Les Actes de ce Colloque, « *Hommage à Pierre METAIS* », sont publiés dans les *Mémoires des Cahiers Ethnologiques de Bordeaux* (N° 6) aux Presses Universitaires de Bordeaux, 1995.

Georges GURVITCH (1894-1965)^[1] et même jusqu'à un certain point, Claude LÉVI-STRAUSS. Cette Ecole fondée par Emile DURKHEIM a su s'imposer par la force de ses vues théoriques et épistémologiques, ce à quoi n'étaient pas parvenus, ni Franz BOAS par désintérêt, ni Bronislaw MALINOWSKI, par insuffisance.

Après des hésitations au tout début de sa carrière, Emile DURKHEIM finit par accepter l'idée de réintégrer dans les recherches sociologiques les travaux d'ethnographie de son époque⁽²⁾. En font foi les références auxquelles il se rapporte dans la rédaction de son ouvrage, « *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ».

Dans cet ouvrage, il cherche à trouver le trait essentiel et permanent de la réalité sociale (en prenant l'exemple de la religion), quitte à expliquer le fait actuel par des formes « primitives ». Sa réussite dans cette entreprise fut d'avoir imposé, déjà à son époque, l'idée de l'autonomie du **fait social**. Cette dernière peut effectivement devenir l'objet d'une étude scientifique, au même titre qu'un **fait naturel** (une irruption volcanique avec ses coulées de lave et ses émissions de gaz pour un volcanologue, une longue période de sécheresse pour un climatologue, une source d'eau pour un hydrologue ou encore un enfant prématuré pour un obstétricien). Autrement dit, un **fait social** ne peut être expliqué que par un autre **fait social** dans la mesure où ce dernier (qu'il soit individuel ou collectif) ne se réduit pas à un état de conscience mais il doit être pris plutôt comme une « chose » à traiter comme des « choses ». Par ailleurs, une société n'est en rien un agrégat d'individus, mais elle relève d'une organisation faite de contraintes et de solidarités dans laquelle le tout préside à la partie (comme à l'image du corps humain). La religion est, dans ce sens, un exemple patent car elle contribue à cimenter le groupe : elle en constitue la superstructure. C'est pourquoi, l'étude de la religion d'une société donnée ne se réduit pas à un inventaire de divinités propres à cette société et encore moins à des définitions du surnaturel. La religion est avant tout liée à des représentations, à des croyances et à des modes d'action que sont, par exemple, les rites. Ici, la notion durkheimienne centrale pour rendre compte de la religion est, entre autre, l'opposition du sacré et du profane. La religion, nous dit-il en substance, est « *un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, ... séparées, interdites... qui unissent tous ceux qui y adhèrent* ».

^[1] Georges GURVITCH a suivi parallèlement deux parcours de formation académique, l'un en philosophie dans les universités allemandes et l'autre en droit. Dès sa vie étudiante, il a déjà milité dans différents mouvements de gauche, le mettant ainsi en porte à faux vis-à-vis des autorités politiques de l'époque. Mais cela ne l'a pas empêché de réussir une brillante carrière professionnelle, en tant qu'enseignant et chercheur. En 1950, il a créé l'Association des sociologues de langue française pour militer en faveur de la francophonie car, à ses yeux, les recherches juridiques sont trop dominées par les anglo-saxons : une autre forme de militantisme ! Puis, il a enchaîné publication sur publication et s'est surtout consacré à la sociologie du droit, avec deux ouvrages qui font encore référence jusqu'à ce jour : *Déterminisme sociaux et liberté humaine*, Paris, PUF, 1963 et *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, 1969.

⁽²⁾ Cf. « Sociologie », in *Grande Encyclopédie*, vol.30, 1901, (cet article est reproduit dans la Revue, *Année sociologique*, Nouvelle série, 1927).

Il en est de même du totem dans les sociétés « primitives » en tant que symbole qui rend le groupe solidaire et qui le « divinise » par la même occasion⁽¹⁾.

Avec Marcel MAUSS, l'ethnologie se veut science à part entière au point de devoir et de pouvoir y intégrer la sociologie. Un des grands thèmes fédérateurs dont il fut le promoteur a été la notion de **fait social total**. Il veut dire par là que les conduites humaines sont à saisir dans toutes leurs dimensions, allant du sociologique à l'esthétique en passant par le juridique, l'économique. Ce **fait social total** reste bien sûr une chose (comme l'a si bien souligné Emile DURKHEIM) mais c'est avant tout une réalité vécue (vécue non seulement par l'observateur, mais vécue également par des acteurs sociaux non atomisés et qui en prennent individuellement et collectivement conscience). Aux yeux de Marcel MAUSS, le social n'est saisissable qu'intégré dans tout un système, aux éléments interconnectés et interactifs: « *Après avoir forcément un peu trop divisé (...), il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout* », nous dit-il à ce sujet. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille appréhender sous un seul aspect particulier la série des divisions sociales (familial, technique, économique, religieux...) car, si ce **fait social total** implique une dimension sociologique, il concerne aussi une dimension individuelle (naissance, éducation, initiation, mariage, mort...) et une dimension physico-psychologique (c'est-à-dire des réflexes corporels jusqu'à des représentations conscientes et inconscientes). C'est sous cette forme de **fait social total** que tous ces éléments variés deviennent un tout et un tout signifiant. C'est dire encore qu'un phénomène, fut-il corporel ou psychologique, relève entièrement du social. C'est ainsi que Marcel MAUSS rendit compte du *potlatch* qui renvoie à toutes les dimensions de la vie des membres de la société concernés par ce rite, au juridique, au religieux, au mythique, à l'économique, à l'esthétique, au politique ou encore à la famille⁽²⁾.

Dans le domaine religieux, Marcel MAUSS s'est intéressé également à la

distinction entre prière, sacrifice et magie pour séparer la sphère sacrée de la sphère profane au moyen d'une victime « détruite », avalée et parfois vomie au cours d'une cérémonie qui relève de l'orgie afin de s'incorporer de sa force vitale et de la redistribuer. C'est à ce moment là qu'il utilisera le mot (est-mélanésien) *mana*, comparable à celui de *manitou* chez les Indiens *algonkins* pour désigner tout ce qui peut être efficace et puissant pour agir sur le réel et sur lequel repose précisément toute l'action humaine⁽¹⁾

⁽¹⁾ Cf. Votre « **Dossier d'Appui au Cours N°1** » sur *Totem et tabou* de Sigmund FREUD, votre « **Dossier / Bibliographie** » : *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* puis *sur la représentation du temps dans la religion et la magie*, par Henri HUBERT et Marcel MAUSS.

⁽²⁾ Pour approfondir cette notion de « **fait social total** », lire l'ouvrage de KARESENTI Bruno, *Mauss, le fait social total*, Paris, PUF, 1962.

⁽¹⁾ Dans beaucoup de régions de Madagascar, on parle plutôt d'*iaña*. Les objets inanimés n'ont pas d'*iaña* mais ils peuvent néanmoins servir de résidence de ce dernier. C'est la raison pour laquelle on ne saurait « violenter » les éléments de la nature tel un rocher, un grand arbre, un ruisseau voire, un marigot, sans prendre de précautions rituelles (offrande de tabac, d'alcool,

Dans le domaine économique, Marcel MAUSS a étudié le mouvement du don et du contre-don, principe du monde économique qui préside aux transactions humaines dans les sociétés archaïques, pour en expliquer la fonction dans nos propres sociétés de la modernité et de la postmodernité. Dans cette lutte de prestige qui oppose deux groupes qui veulent « s'écraser » l'un l'autre, MAUSS s'interroge

de monnaie,...). On croit que les *iaña* affectionnent certains lieux plus que d'autres. Et c'est ainsi, croit-on savoir, que les *iaña* des animaux non aquatiques et de certains défunts aux destins exceptionnels affectionnent surtout les grosses lianes enroulées sur elles-mêmes en formant un véritable nœud à coulisse, appelées « *vahy mifehy* ». Ces lianes aux formes particulières sont très prisées des devins guérisseurs pour la confection des talismans puissants aux vertus redoutables (ody *mahery*) dans la course au pouvoir politique (*ady fanjakana*), dans la conquête amoureuse (*zengy viavy, ady lahiny*) ou encore, dans le vol des zébus (*halatr'omby*).

Le Malgache pense qu'en plus de son souffle vital ou *fôfok'aiñy*, chaque personne a son *iaña*. Plus subtil et plus immatériel que le souffle vital, l'*iaña* n'est pas logé dans le corps. Alors que le souffle vital va devoir quitter le corps au moment de la mort, il en est tout autrement de l'*iaña*. En fait, la réalité corporelle n'est pour lui qu'un simple support visible dont il pourrait bien se passer, en cas de besoin. C'est pourquoi l'*iaña* ne disparaît pas avec la dissolution corporelle et même avec la réduction des ossements en poussière. À Madagascar, on pense qu'entre la fin de la vie corporelle visible et l'accession à l'ancestralité, il existe une étape de marginalité au cours de laquelle l'*iaña* du défunt est en pleine errance, le rendant malheureux et en même temps dangereux. Chez les *Mahafale* du Sud de Madagascar, on redoute beaucoup les *kinaoly* ou *lolovokatse* : il s'agit, dit-on, de l'*iaña* d'un nouveau défunt qui arrive à se métamorphoser en corps humain et revenir la nuit, au village, pour y chercher de quoi se nourrir, refusant ainsi son nouveau statut de défunt. Dans ce groupe, traiter quelqu'un de *lolovokatse* ou de *kinaoly* est une insulte grave. (Cf. Lars VIG, *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, Imprimerie Catholique, Antananarivo, 1973, pp.10-11). Chez les *Antesaka*, on retrouve cette même idée de présence indésirable de l'*iaña* du nouveau défunt : c'est le *helomiditra*. Il s'agit, cette fois-ci, de l'*iaña* d'un jeune célibataire en pleine force de l'âge qui, aigri de sa mort prématurée, va s'intéresser plus particulièrement aux nouvelles mariées. Prises par les *helomiditra*, ces dernières ne supportent plus la présence de leur nouvel époux, tout en se lamentant de leur absence. Pendant leurs délires, elles « voient » allongé à côté de leur nouvel époux un autre homme, physiquement plus attrayant et plus beau (Cf. Jean Marie ESTRADE, *Le culte de possession à Madagascar : le tromba*, Paris, Anthropos, 1977, p. 74). De nos jours, A *Longözabe*, une commune rurale du district d'*Anosibe An'ala*, (au sud de *Tamatave*), certains parents recommandent encore aux adolescentes de ne pas prendre le risque de lâcher leurs cheveux en déambulant dans le village à la tombée de la nuit, de peur d'attirer par le charme de leurs cheveux qui flottent au vent, les *iaña* des forêts (il faut voir derrière une telle interdiction, cette idée d'opposition binaire mais pas forcément exclusive : village / forêt, vivants / morts, espace domestiqué / espace sauvage).

Toujours dans cette même logique, on dit que l'*iaña* n'a ni forme ni contour précis. Aussi, est-il difficile d'avoir une réelle prise sur lui. Il ne faut jamais oser se mesurer avec. Le Malgache l'assimile au vent qui peut vous dessécher ou vous refroidir le corps, en vous pénétrant par les différents orifices. Il peut rendre une femme stérile ou, au contraire, la féconder à son insu. On raconte souvent à ce sujet que l'*iaña* d'un jeune homme brutalement fauché par la mort et non content de son sort ne peut qu'en vouloir aux survivants. Et c'est ainsi, dit-on, qu'ils surprennent les jeunes mariées, en plein sommeil, pour les pénétrer sournoisement et impunément dans leurs parties intimes, jusqu'à les engraisser en silence. Dans de telles circonstances, il est évident que ces dernières continuent toujours de croire que c'est plutôt leur cher époux qui les a amoureusement rendues ainsi enceintes de leur bébé. C'est pourquoi dans beaucoup de régions de Madagascar, on recommande aux adolescentes et aux jeunes mariées de ne jamais dormir en tenue d'Eve, même si elles sont chaleureusement blotties dans les bras de leur amant et de leur nouvel époux. En tout cas, un enfant ainsi conçu ne viendra jamais au monde, sans le moindre stigmate, comme des enfants normaux : ce sera, par exemple, un enfant albinos (*zanakiaña* ou *zaza öra*). Mais cela peut se traduire sous d'autres formes : un enfant excentrique, débordant d'énergie au point de devenir une menace permanente pour ses parents. Dans ce cas, il faut un rite spécial pour « adoucir » son *iaña* (*limeñy iaña, alaña andro, alaña dika*). On lui fera subir ainsi des épreuves hors du commun (l'exposer ventre en l'air à l'entrée d'un parc à bœufs au passage du troupeau ; l'abandonner pour un temps dans la forêt à l'entrée d'une grotte ; le laisser un moment au sommet d'un rocher en plein soleil de midi). L'idée est de permettre aux *iaña* dont il est le « père géniteur » de décider, une bonne fois pour toute, de son sort : pour la vie ou pour la mort ? Cette épreuve est considérée comme une « seconde naissance » de l'enfant au cours de laquelle il n'est plus accompagné par sa mère. Ce qui signifie qu'il n'est plus protégé par son « double » ou son « jumeau », son placenta. Seul, il doit donc faire face à son destin. Et s'il sort indemne de ce jeu solitaire de cache-cache avec la mort, c'est qu'il a pu réellement atterri de plein pied dans la vie. A partir de là, il véhiculera au cours de sa vie toutes les vertus positives des *iaña* dont il est issu. Dans ce cas, non seulement il ne présentera plus aucun danger pour ses parents mais, en plus, ces derniers seront assurés qu'il aura un parcours de vie exceptionnel (grand devin, artiste talentueux, séducteur irrésistible, fin stratège, habile politicien, brillant diplomate, vaillant guerrier,...). Car, au regard des épreuves dont il est sorti maître, il saura certainement rebondir mieux que quiconque face aux aléas de la vie. Dans le Nord de Madagascar par exemple (notamment chez les *Antakaraña*, chez les *Sakalava-Bemihisatra*, chez les *Njoaty*), il est de tradition de donner à ces enfants-là des noms se rapportant à l'idée de chance ou *riziky*, du genre : *Soariziky, Beriziky, Jaoriziky, Zamaniziky*. Ce sont des noms spécifiquement dédiés à la personne (pas à quelqu'un d'autre) et qui ne se transmettent donc pas de père en fils, comme des noms patronymiques. De là, toutes les difficultés d'établir l'état civil à l'européenne, dans certaines régions de Madagascar.

sur la nature de cette force qui oblige pourtant l'un à rendre ce qu'il a reçu de l'autre. Dans cette étude, il pense que les biens précieux ou conçus comme précieux sont porteurs d'un certain pouvoir spirituel qui ne laisse jamais aucun répit au bénéficiaire sauf s'il rend au donateur l'équivalent de ce qu'il a reçu, sinon plus. En fait, ce qui a été donné n'est que prêté. Finalement, on est toujours redevable de quelque chose à quelqu'un (aux divinités tutélaires, aux ancêtres, à ses parents, à ses chefs, à ses voisins, à ses collatéraux,...) dans un flux d'échange de biens et de services. En un certain sens, les différents acteurs sociaux impliqués dans le jeu du don et du contre-don sont comme les maillons de cette chaîne cosmique qui unit les esprits des entrailles de la terre aux lointains corps célestes, en passant par le monde des humains⁽¹⁾. Aux yeux de ces sociétés « primitives » qui pratiquent le *potlatch* (MAUSS) ou la *kula* (MALINOWSKI), ces objets donnés et reçus sont constamment animés d'une force invisible mais réelle, (le *hau* pour les Amérindiens *Kwakiult*, le *mana* pour le Trobriandais, le *iaña* pour le Malgache) qui se vengerait en cas de refus de poursuivre l'échange. Qui rompt le circuit général de l'échange, rompt la chaîne de la vie et porte ainsi préjudice à la chaîne cosmique. Ici, tout se tient, tout s'imbrique, tout s'interpelle et tout se répond. Qui provoque le désordre sera frappé, lui aussi, par le désordre⁽²⁾. A partir de là, Marcel MAUSS va s'élancer dans une subtile analyse sémantique (Cf. son article « Gift-Gift », in *Œuvres III*, Minuit, 1969) pour essayer de montrer qu'il existe un même mot germanique qui a divergé

peu à peu dans son évolution usuelle vers le sens de cadeau en anglais et de poison en allemand. Ceci se comprend, nous dit-il dans cet article, car dans l'ancien droit germanique, il y avait « *un système de prestations totales* » (un peu à la

⁽¹⁾ Cf. Jacques GODBOUT, Alain CAILLE, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992 (Cf. Votre « **Dossier d'Appui au Cours N°4** ») ; Maurice GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996

⁽²⁾ C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le *tody* (le choc en retour) chez les Malgaches et que traduisent merveilleusement ces deux proverbes : a) -« *Ny tody tsy misy fa, ny atao no miverina* » et dont l'équivalent en français serait « Qui sème du vent récolte la tempête » ; b)- « *Zanahary tsy omen-tsiny, Andriamanitra tsy omem-pondro fa, ny olombelona no be siasia* » (Point n'est besoin de donner tort au Créateur et encore moins de blâmer Dieu : ce sont plutôt les humains qui aiment louvoyer ça et là », [traduction libre]). Ici, nous sommes dans une **vision holiste du cosmos** dans lequel les parties interagissent et où le moindre désordre provoqué par l'un des acteurs est ressenti, à des degrés différents, par l'ensemble du système. La cosmogonie malgache fait ainsi de l'homme l'un des éléments clés du bon fonctionnement de ce système. S'il n'en est point le roi, il semble bien que tous les éléments constitutifs de l'univers convergent vers lui, dans la mesure où il est porteur de signification et de sens. Il doit être à l'écoute des moindres pulsions du monde et vivre en parfaite symbiose avec tous les éléments constitutifs de l'univers. Vivre humainement sa vie, c'est vivre un monde en partage. Dans son vouloir vivre, l'homme ne se réalise pleinement que s'il est en phase avec l'équilibre cosmique. Dans cette **vision holiste du cosmos**, la culture ne s'oppose pas à la nature mais la prolonge : ici, les minéraux, les plantes, les animaux et les humains sont tous conviés à jouer la même symphonie cosmique. Au lieu de se camper dans une posture de domination et d'arrogance, sous prétexte qu'il se croit le seul porteur de signification et de sens, la sagesse malgache recommande à l'homme, dans son rapport au monde, de raisonner en terme de continuité et non de rupture, d'inclusion et non d'exclusion, d'ouverture à l'autre et non de marginalisation de l'autre : c'est le *fihavanaña*. Un frère et une sœur sont ce qu'il y a de plus différents mais par le lien du *fihavanaña*, ils ne peuvent que se sentir unis parce qu'ils descendent d'un même ancêtre. Il en est de même des humains par rapport aux minéraux, aux plantes et aux animaux, parce que tous sont issus du même Dieu créateur ou *Zanahary*.

manière de ces « primitifs » du Nord-ouest américano-canadien, les *Kwakiult*) où on notait déjà l'incertitude quant à la nature bonne ou mauvaise d'un cadeau. Car il y a une ambivalence dans la signification d'un cadeau. Tout cadeau a son endroit et son revers, à l'image d'une médaille : il a son côté face, étalé publiquement, que l'on accompagne par de belles paroles d'offrande ; et puis, son côté pile, caché, qui est cette corde qui ligote le destinataire (pour délier cette corde et s'en libérer, il lui faut offrir à son tour un autre cadeau équivalent sinon plus). Loin de s'épuiser dans sa dimension matérielle, il y a cette puissance immanente d'un cadeau qui en fait une source d'émotion, allant jusqu'à briser les barrières sociales. Le cadeau a cette vertu de réchauffer la froideur de l'indifférence. « *Comble ton pire ennemi du plus beau cadeau de ta vie et tu en feras un ami* », nous dit un adage populaire. Car un cadeau peut unir deux concurrents tiraillé par la course à l'avoir, au savoir et au pouvoir. Dans ce cas, (et c'est ce que des anthropologues comme Marcel MAUSS ont suffisamment mis en exergue), le cadeau s'inscrit dans une relation ambivalente faite d'opposition et de complémentarité, dans un « Nous » fait d'affirmation de soi et de négation de l'autre. Ne parle-t-on pas à ce moment là d'embuscade, de cadeau empoisonné⁽¹⁾? Et Marcel MAUSS de noter qu'en Allemagne par exemple, dans ces provinces germaniques des « cultures de la bière », cette boisson fait précisément partie de ces cadeaux jouant sur l'ambivalence, situés qu'elle est dans l'intervalle de l'ouverture à l'autre et de l'élimination de l'autre, dans l'interstice du don de soi et du rapt de l'autre, à mi-chemin entre la nourriture fécondante et la nourriture desséchante⁽²⁾. Et qu'est-ce qu'un poison sinon cette nourriture desséchante qui

⁽¹⁾ Dans les civilisations de l'oralité (comme c'est le cas à Madagascar), on pense pouvoir exorciser cette puissance disruptive (et donc négative) de l'alcool, par la « magie du verbe ». Selon l'adage populaire, « Le collier ne brille qu'en ornant le cou d'une femme enviée, la corde n'est solide qu'en étant nouée autour des cornes d'un grand taureau castré et le verbe ne trouve tout son charme magique qu'à l'occasion d'un don d'alcool » (*Mipilatra ny rôjo ambôzom-biavy tian-kandriaña, migeñy ny tady antandro-bôsi-dahy marengarenga, ary tsy mijomoño ny teny raha tsy andrasambôlan-toaka*). Dans ce sens, ces paroles d'offrande d'alcool (*rasavôlan-toaka*) doivent être obligatoirement suivies de paroles de réception et d'acceptation de l'alcool en question. Par ce rite d'échange verbal, il s'agit d'« accoupler la parole » dans des joutes oratoires qui ne s'épuisent pas dans leur dimension verbale. Car l'enjeu est plutôt la consolidation du « lien social » ou *fiavanaña*. Notons que dans ce rituel d'offrande, pour celui qui va offrir de l'alcool, le porte-parole de l'assistance qui accepte donc de recevoir cet alcool est là pour jouer le rôle de miroir social : il se doit donc de renvoyer celui-là à sa propre image. Cette fonction de miroir social va se traduire, au niveau des faits, par ce difficile exercice de restitution verbale, séance tenante, de tout le contenu du discours d'offrande. Rien ne doit être laissé de côté, à l'exemple d'un bon miroir qui arrive à restituer fidèlement le tout de la personne qui vient s'y mirer. Dans ce rituel d'échange verbal, c'est n'est à la suite de la restitution verbale du donateur que le porte-parole de l'assistance se sent autorisé à enchaîner ses paroles de remerciements. Par ces jeux de l'« réception-restitution » de la parole d'offrande, l'objectif est, aux yeux des bénéficiaires de ce don d'alcool, d'atténuer symboliquement les forces aliénantes d'un tel don : à défaut de restituer, séance tenante, au donateur d'alcool ce qu'il a offert publiquement, on lui restitue au moins l'intégralité de sa parole en offrant. Et c'est ainsi, dans une humilité feinte, on lui dira par exemple : « *S'il nous faut vous restituer le contenu de ces bouteilles, nous en aurons jusqu'à notre dernier souffle. Il n'y a que Zañahary (le Dieu créateur) qui aura assez de force pour cela et répondre à votre générosité. Nous ne pouvons, quant à nous, que vous restituer votre parole. Car, derrière ce qui est présenté là se cachent certainement d'autres bouteilles. Jamais on épuisera avec son estomac tout le grenier d'un prince !* ».

⁽²⁾ A Madagascar, c'est également le cas de ces boissons d'offrande comme le *betsabetsa*, le *trembo*, le *toakamena*, le *toadrazana*. De là cette expression « *Ny toaka, manoatoaka : mahazo kapoaka araiky, very trañom-pañahy kapoaka araiky ; mahazo aroy kapoaka, very trañom-pañahy aroy kapoaka* » (L'alcool vous effiloche l'esprit : qui en avale un gobelet est vidé d'un gobelet de sa présence d'esprit ; qui en avale deux, se dévide également de deux gobelets de sa présence d'esprit). Boisson des dieux par excellence, l'alcool ragaillardit et ramollit en même temps. Par cette ambivalence, si vous le laissez dans les mains d'un concurrent, il peut vous étouffer en douceur, dans le silence de votre sommeil : l'ensorcellement par la boisson alcoolique (*mosavy an-toaka*) est ce qu'il y a de plus redoutable, par rapport à d'autres d'ensorcellement pouvant être véhiculé la nourriture ordinaire. Car, breuvages des divinités par excellence, les boissons alcooliques, consommées indécemment et immodérément, peuvent vous conduire directement dans le monde invisible de ces divinités.

vous fait flétrir, jusqu'à la source de votre tonalité vitale ? Il est intéressant de faire ici l'analogie avec les sens du mot « charme » en français.

C/- Anthropologie dynamiste et anthropologie marxiste

Pour en finir avec ce panorama des courants de l'ethnologie et de l'anthropologie, il nous faut en citer d'autres qui n'en sont pas moins marquants mais dont l'audience est peut être moins « classique ». Mais un tel regard panoramique vous aidera certainement à mieux fixer les repères dans votre parcours de formation, dans vos différentes lectures.

1)-L'anthropologie dynamiste

Cette conception de l'anthropologie vise comme celle des fonctionnalistes et des structuralistes, à mettre en relation les différents échelons de la société à la nuance près que, se développant après la seconde guerre mondiale, elle se caractérise par la dénonciation de l'opinion selon laquelle les sociétés « primitives », traditionnelles seraient, de tous temps, à jamais immobiles, figées et harmonieuses dans leur environnement. Ce renouveau de l'approche anthropologique trouve naturellement une de ses sources dans la prise en compte de la colonisation et des mouvements de « décolonisation ».

Ces sociétés étudiées par l'ethnologue entrent, elles aussi, à leur manière, dans la modernité c'est-à-dire qu'au même titre que les sociétés occidentales, elles sont en relation avec d'autres cultures (et ceci, avant même la colonisation). Elles sont également soumises au changement, comme les sociétés de l'Occident de la « culture », et de la « modernité ». Ces sociétés de la « primitivité » ne sont pas vouées à la tradition, au conservatisme, ce ne sont pas des « sociétés froides », des « sociétés de l'éternel hier » du point de vue historique. Le changement est au cœur du social et les sociétés dites « primitives » bougent et évoluent, elles aussi. En montrant que le changement est au cœur du social et que son étude doit être un élément à part entière des études anthropologiques, les théories « dynamiste » ont finalement dressé, une bonne fois pour toute, l'acte de décès du « primitif ». Dans ce repositionnement de l'anthropologie, ces études menées par ce nouveau courant de pensée vont donner naissance à une nouvelle branche de l'anthropologie à savoir, l'**ethnosociologie**. Alors que jusqu'ici, on étudiait le changement culturel en excluant les vrais acteurs que sont les « indigènes ». Et pourtant, ce sont bien ces derniers qui ont subi de plein fouet un tel changement culturel. Georges BALANDIER, dans l'un de ses ouvrages intitulé *Sociologie actuelle de l'Afrique noire (1955)*, s'est donc efforcé d'inclure dans sa mise en perspective non seulement les acteurs

« indigènes » (cela relève maintenant de l'évidence) mais également tout l'ensemble des acteurs humains qui sont impliqués de près ou de loin dans le changement culturel lié à la colonisation ou à la mondialisation (les missions chrétiennes, l'Islam, les églises messianiques, les administrateurs coloniaux, les colons, les militaires ou encore le capitalisme). Dans ce cadre, le dynamisme du changement dans les pays anciennement colonisés n'est pas seulement à analyser en tant que chocs culturels imposés de l'extérieur, mais aussi à en tant que processus interne, le tout conduisant au changement (un changement dans une certaine continuité). Si traditionnelle soit-elle, aucune société n'est figée à jamais dans l'immobilisme d'une tradition rendue obsolète par la montée de nouvelles générations ouvertes à l'incertitude du « vivre autrement ». Dans un autre ouvrage, aussi intéressant que le premier (*Anthropologiques*, 1974), Georges BALANDIER s'est attaché à mettre en lumière des inégalités de type « colonial » entre les sexes, entre les générations, entre les classes sociales, et le tout, dans une démarche dynamique propre au changement.

S'inscrivant dans cette même approche méthodologique, Roger BASTIDE, en travaillant cette fois-ci sur le Brésil (*Le candomblé de Baya, rite nago*, Mouton, 1960), a montré, lui aussi, que chaque structure est inscrite dans un perpétuel aller-retour entre « destructuration » et « restructuration » qui est le vecteur du changement social. Dans cette étude, l'accent est mis sur l'aspect conflictuel et inégalitaire plutôt que sur le caractère réciproque du don, censé gouverner ces sociétés brésiliennes. Le *candomblé* offre ainsi, aux yeux de l'auteur, des exemples patents d'une société en pleine mutation et qui est tiraillée entre tradition et modernité. L'enjeu majeur qu'il faut comprendre derrière ce rite, soutient Roger BASTIDE, (et qui intéresse également tous les pays du tiers-monde et du quart-monde) est une question de projet de société pouvant se formuler de la sorte : comment réussir cette difficile transition entre un monde inéluctablement dépassé (celui de ces lointains ancêtres *yoruba* d'Afrique, arrachés par la traite négrière de leur terre natale) et un monde inéluctablement à venir (celui du Brésil d'aujourd'hui et de demain, au cœur d'une économie de concurrence généralisée et de profit) ? En d'autres termes, comment puiser dans le passé et se nourrir ainsi de son patrimoine culturel et spirituel sans en être prisonnier ? Quelle stratégie mettre en œuvre pour s'ajuster dans les contours sinueux et fluctuants de la modernité, sans pour autant s'y aliéner et perdre son identité ? Il est évident que dans un monde où tout bouge, que dans un monde où les révolutions technologiques ne s'opèrent plus à l'aune d'un siècle mais plutôt à celle d'une décennie (actuellement, les choses vont tellement vite que même nos appareils électroniques les plus sophistiqués finissent par devenir obsolètes en un rien de temps !), il faut effectivement bouger. Dans un tel contexte, toute stagnation est déjà synonyme de régression. Mais face à cette euphorie du changement sans répit, le Brésil du *candomblé*, nous dit Roger BASTIDE, aspire à quelque chose de plus stable, de plus fiable et de plus humain. A regarder de près, le *candomblé* ne se réduit pas une simple pratique rituelle pour des nostalgiques d'un lointain passé glorieux mais il traduit également la réponse existentielle de toute une frange de la population en mal de repère et en mal de vivre. Cette dernière

patauge quotidiennement dans un univers fait d'individualisme et de cannibalisme marchand où tout n'est qu'intérêt et recherche de profit. Cette frange de la population brésilienne de *Baya*, comme celle des grandes villes d'Afrique, d'Asie ou encore du continent indien, est en train de vivre cette difficile mutation entre « l'éternel hier du monde ancestral » et « l'innovation sans répit de l'économie du marché ». En un mot, tiraillée entre tradition et modernité, cette frange de la population de *Baya* se cherche et se doit d'inventer elle-même son propre chemin.

Avec cet ouvrage de Roger BASTIDE, nous voici maintenant au cœur du questionnement qui intéresse l'anthropologie dynamique. Sur un tout autre registre de recherche, le sociologue Georges GURVITCH (*Traité de sociologie*, Tome I, 1958, Tome II, PUF, 1961) rejoint Roger BASTIDE⁽¹⁾. Avec ces deux auteurs, anthropologie et sociologie vont s'efforcer de cheminer ensemble. L'une des conséquences les plus marquantes d'un tel rapprochement est cette prise de conscience que la recherche de cette voie médiane entre imitation et innovation, éthique et rentabilité, humanisme et profit, n'est pas spécifique à l'Afrique et aux pays en émergence (comme le Brésil) mais elle interpelle également l'Occident de la modernité et de la postmodernité. Notre temps exige un humanisme à la hauteur des grands défis qui l'interpellent (du genre, pour quel développement humain dans le monde d'aujourd'hui, pour quelle planète pour les générations de demain, pour quelle organisation pour nouer et renouer le lien social ?). L'anthropologie dynamiste se sent partie prenante dans cette affaire car elle ne doit plus, si l'on en croit ses partisans, rester dans l'expectative et s'enfermer dans une observation distante et passive de la société qu'elle étudie. Désormais, elle se doit d'être associée, en tant qu'actrice à part entière, à la recherche des voies et moyens afin d'accompagner la société qu'elle étudie dans son projet de développement durable, à visage humain et en partage. Car au Nord comme au Sud, en milieu urbain comme en milieu rural, l'homme aspire, sans jamais perdre ses repères, à cheminer sur la route du progrès technologique. « *Ce temps a besoin d'hommes qui soient comme des arbres, lourds d'une paix silencieuse qui s'enracinent à la fois en pleine terre et en plein ciel* », déclare à ce sujet le philosophe Olivier CLEMENT dans son ouvrage, *Questions sur l'homme* (Stock, 1972). C'est dans ce contexte que de nouveaux chantiers de recherche comme l'anthropologie urbaine, l'anthropologie des mouvements prolétariens ou encore celle de l'identité ont fini par voir le jour. Ces différents chantiers mobilisent actuellement des jeunes chercheurs, au Nord comme au Sud.

D'une manière plus subtile et peut-être encore plus poétique, Paul VALERY reprend à son compte toutes ces idées, en une formule ramassée, en nous disant que « *nous, civilisations, nous sommes mortelles* », comme tout un chacun. Autrement dit, ces sociétés dites « primitives » ou « archaïques » que l'Occident considérerait, avec paternalisme, comme passives, sont peut être (changement

⁽¹⁾ Lire l'article de Robert CRAMER dans votre « **Dossier d'Appui au Cours N°4** ».

intéressant), en train de « domestiquer » ce dernier. Quel renversement de situation ! Mais cette nouvelle donne ne fait pas oublier pour autant les dégâts créés inconsidérément par des plans de développement imposés d'en haut comme ce qui est arrivé lors du passage de la houe à la charrue, comme les vaccinations obligatoires du cheptel aboutissant à un surpâturage, ou de l'emploi des haches de fer à la place des haches de pierre. Si l'Occident et ses ethnologues (tout autant que ceux qui s'appliquent au « développement » du Tiers-Monde) ont pendant un temps confisqué ces cultures, la riposte ne s'est pas fait attendre si on réfléchit par exemple aux transformations imposées à la langue du colonisateur par celle du colonisé (cf. le français des banlieues en Afrique noire), aux retours culturels imposés par les *Dogons* qui taxent les visiteurs de leurs sites célébrés par Marcel GRIAULE⁽¹⁾ ou encore, aux Trobriandais modifiant les règles du cricket anglais ou du rugby dans un sens plus conforme à leurs aspirations. Dans cette même mouvance, mais cette fois-ci du côté anglo-saxon, se trouvent Edmund Ronald LEACH et Marshall SAHLINS. Ce dernier s'est dressé contre la trop grande simplification présidant aux oppositions classiques du genre nature/culture, tradition/modernité, colonisés/colonisateur. Il a surtout travaillé dans les îles *Fidji*, La Polynésie et *Hawaï*. A la lumière de son vécu de chercheur auprès des sociétés indigènes de ces régions du Pacifique, Marshall SAHLINS finit par conclure que, contrairement aux idées reçues et communément admises, le mode de production et de consommation des « sociétés primitives » milite en faveur d'un équilibre entre l'expression des besoins et la satisfaction de ces mêmes besoins et ce, dans un idéal d'autarcie dans laquelle il faut constamment savoir adapter ses besoins à ses possibilités. Il ne faut donc pas courir derrière des besoins futiles et inutiles si on veut passer une bonne partie de son temps à se reposer, à nouer et à consolider le lien social par des activités de détente et de festivité faites de générosité partagée. Marshall SAHLINS s'insurge contre cette vision misérabiliste que l'Occident veut à tout prix faire porter aux « sociétés primitives », alors que dans ces sociétés on respire plutôt l'abondance (ce qui n'exclut pas pour autant des périodes de soudure, mais toujours avec cette idée qu'elles ne sont qu'accidentelles, contingentes et passagères et non structurelles). Dans ses différentes publications, il est resté ferme sur cette prise de position, données de terrain à l'appui (Cf. *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des*

⁽¹⁾ Nous avons reproduit dans votre « **Dossier d'appui au Cours N°4** » l'ouvrage de Marcel GRIAULE, *Dieu d'eau*. C'est une série d'entretiens entre OGOTEMMELI (un vieux chasseur dogon qui a perdu sa vue lors d'une partie de chasse) et GRIAULE. Cette perte de vue a été vécue par le vieux chasseur, comme l'annonce d'une nouvelle mission : révéler aux Blancs et à tous les humains toute la richesse de la cosmogonie et de la théodicée des Dogons. C'est toute la métaphysique négro-africaine que ce vieux sage du village de *Bandiagara* entend révéler oralement à cet homme blanc, en quête d'une nouvelle connaissance et d'un autre savoir, qu'est GRIAULE. Nous voici plongés dans la civilisation de l'oralité, comme ce fut le cas à l'époque de SOCRATE, nous rappelle à ce sujet GRIAULE. Dans ce sens, au sein de sa communauté des falaises de *Bandiagara* OGOTEMMELI semble jouer le même rôle que Socrate dans sa cité athénienne.

Ce chantier africain initié par Marcel GRIAULE a été repris par de nombreux anthropologues : Geneviève CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard, 1950 ; Denise PAULME, *Une société de Côte d'Ivoire : les Bété*, Paris, Mouton, 1962 ; René LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire*, Fayard, 1968 ; Dominique ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, 1970 ; Louis-Vincent THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Payot, 1975 ; Françoise MICHEL-JONES, *Retour aux Dogons*, Paris, Le Sycomore, 1978 ; Sory CAMARA, *Gens de parole ou essai sur la condition et le rôle du griot dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1992.

sociétés primitives, [Gallimard, 1976] ; *Au cœur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle*, [Gallimard, 1980] ; *La découverte du vrai sauvage*, [Gallimard, 2006] ; *La nature humaine : une illusion occidentale*, [Editons de l'Eclat, 2009]). Commentant les différents travaux de cet anthropologue américain, Pierre CLASTRES a retenu de ce dernier la conclusion suivante : « *Les sociétés primitives sont les premières et peut-être les seules à avoir été ou à être des sociétés d'abondance, c'est-à-dire des sociétés dans lesquelles les besoins définis socialement sont satisfaits* » (Cf. votre « **Dossier d'Appui au cours N°4** »). Cette analyse de Pierre CLASTRES est également partagée par Sophie CHEVALIER dans son article sur Marshall SHALLINS, paru dans les *Revue Ethnographiques de l'Institut d'Ethnologie de Neuchâtel* de Novembre 2005, www.ethnographiques.org/2005/chevalier.html . Alors qu'à l'inverse, dans le système capitaliste de l'Occident, nous disent Pierre CLASTRES et Sophie CHEVALIER, la société est plutôt fondée sur l'expansion infinie des besoins, rendant ainsi impossible l'idée de satisfaction de ces besoins puisqu'il faut courir indéfiniment et inlassablement derrière de nouveaux besoins, dans les « sociétés primitives », on a une autre manière de gérer les besoins, que l'Occident ferait mieux d'apprendre à regarder avec plus de considération et davantage de respect. Car le propre de l'Occident avec sa « raison utilitaire », c'est de ne laisser aucun répit et aucun repos pour l'homme pour qui la seule vérité est de se dire : « *on n'arrête jamais le progrès !* ». Pris dans la spirale de cette fuite en avant, le modèle économique occidental est confronté à des dérapages, connaît des ratés et semble s'essouffler de plus en plus. L'Occident doit –il pour autant changer de modèle économique ? Des voix s'élèvent et veulent se faire entendre. Et la question fait actuellement débat. Nous retenons la voix de trois auteurs. D'abord celle de Joseph Eugène STIGLITZ (*La grande désillusion [Aujourd'hui la mondialisation, ça ne marche pas]* Fayard, 2001, et cet autre ouvrage, *Quand le capitalisme perd la tête*, Fayard, 2004) puis, celle de Susan GEORGE (*L'effet boomerang. Choc en retour de la dette du Tiers Monde*, La Découverte, 1992 et cet autre ouvrage, *Crédits sans frontière : la religion sans frontière de la Banque Mondiale*, La Découverte, 1994) et enfin celle d'Olivier DE SARDAN (*Anthropologie du développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, 1995). Dans cette perspective, il y a lieu de s'interroger si la crise financière de 2009 qui a secoué la planète entière n'est pas d'abord culturelle et sociale avant d'être économique, s'interroge précisément Joseph Eugène STIGLITZ, Prix Nobel d'économie en 2001 et ancien Vice-président de la Banque Mondiale. Cette crise financière mondiale de 2009, Eugène STIGLITZ l'a annoncée haut et fort en 2001 quand il disait déjà à l'époque « *Le plus grand défi n'est pas seulement dans les institutions financières (pensez ici à La Banque Mondiale, à la Banque Africaine de Développement [BAD], au FMI [Fonds Monétaire International], au Club de Paris,...), il est d'abord dans les mentalités* ». Mais personne ne l'écoutait attentivement à ce moment là : cette surdité collective, signe d'un monde sans partage et qui exclut des grandes décisions économiques les pays du Tiers-monde et du Quart-monde, l'a poussé à démissionner finalement de la vice-présidence de la Banque Mondiale.

C'est dans un tel contexte d'incertitude que les analyses de Marshall SAHLINS trouvent leur pertinence et toute leur actualité. Pour cet anthropologue, il n'y a aucun doute : c'est la « raison utilitaire », dans laquelle il faut produire pour accumuler et pour le plaisir d'accumuler, qui structure l'économie matérialiste du monde moderne ; à l'inverse, c'est la « raison culturelle » dans laquelle il ne faut produire que ce dont a besoin qui structure l'économie des « primitifs ». Pour cette économie des « primitifs », le surplus de production doit être redistribué lors des rencontres festives pour le prestige de tel ou tel groupe clanique mais toujours dans le cadre du lien social. Marshall SAHLINS propose également à l'Occident de rester plus à l'écoute des mutations culturelles qui s'opèrent dans ces « sociétés primitives ». Car de telles mutations sont souvent faites dans un esprit d'inventivité et non seulement d'imitation naïve du modèle occidental. On y décèle de l'humanisme et une véritable intelligence de la situation : *« Les peuples primitifs, nous dit Marshall SAHLINS, ont inventé bien des manières d'exalter l'homme au-dessus de ses semblables. Mais l'emprise du producteur sur ses propres moyens économiques interdit le recours à la plus contraignante de toutes celles qui sont attestées dans l'histoire : le contrôle exclusif des moyens économiques par quelques-uns qui, de ce fait, tiennent tous les autres à merci. Dans les sociétés primitives, le jeu politique se joue au-delà de la production, à un niveau supérieur, avec des gages tels que la nourriture ou autres produits ouvrés; en l'occurrence, le geste le plus habile, comme aussi le droit de propriété le plus convoité, est celui de prodiguer ses biens »*. Non seulement ces peuples primitifs des îles du Pacifique ont pu survivre à l'issue de cette violente confrontation de leur culture avec celle de l'Occident, mais ils ont appris à les assimiler et à les enrichir de la sève de leurs traditions ancestrales au travers du rite du don comme garant du lien social : en partageant sans réserve ses biens à l'autre, on l'oblige à la rencontre qui est la base de toute cohabitation. *« Nous donnons ce que nous avons : c'est comme cela qu'il nous est possible de vivre ensemble »*, nous disent à ce sujet les sages de ces îles du Pacifique. C'est cette sagesse propre à l'humain que l'anthropologue essaie de pister derrière telle ou telle pratique sociale, afin de la partager aux générations d'aujourd'hui et de demain. La colonisation, l'évangélisation et la modernisation ont fini par assécher la sève nourricière de ces traditions ancestrales, en les dévalorisant comme « sociétés sans écriture », comme « sociétés sans Etat », comme « société sans religion », comme « société sans économie ». Reprenant à son compte le discours de ses aînés du courant culturaliste, mais dans un repositionnement épistémologique propre à l'économie du marché, Marshall SAHLINS entend clamer haut et fort que toutes les sociétés méritent d'être reconnues dans ce qu'elles recèlent d'humain. Actuellement, de nouvelles générations d'anthropologues (notamment à l'intérieur de l'espace francophone) vont également élever leur voix pour se joindre à lui, avec de nouvelles problématiques jusque là insoupçonnées (les guerres inter-ethniques, les « enfants-soldats »,...). C'est le cas par exemple, pour ne citer que celui-là, de Christian GEFFRAY qui est mort très jeune [1954- 2001], mais en génie précoce car il a eu le temps d'initier une

nouvelle problématique, avec son ouvrage : *La cause des armes au Mozambique : anthropologie d'une guerre civile*, Paris, Karthala, 1990).

2) L'apport marxiste

C'est à partir des années 60-70 que cet apport s'est le plus manifesté en anthropologie. Au cours de cette décennie, de nombreux pays d'Afrique ont retrouvé leur indépendance, se libérant ainsi du joug de la colonisation. Des anthropologues « marxisants » ont donc voulu adapter le marxisme aux sciences humaines⁽¹⁾.

Karl MARX (1818-1883) lui-même à son époque, pour bien saisir l'essor du capitalisme dans les sociétés industrielles, s'était intéressé aux sociétés féodales, antiques et non-européennes. A cet égard, l'Inde et la Chine l'avaient inspiré tout autant que les travaux de Lewis MORGAN (1818-1881) et d'Henry MAINE (1822-1888), tous deux partisans de la thèse évolutionniste (Henry MAINE s'intéressait surtout au droit romain et n'abordait l'anthropologie que pour faire écho à ses études juridiques). Karl MARX avait même prévu un ouvrage pour en tirer parti, mais ce fut

Friedrich ENGELS (1820-1895) qui l'écrivit à sa mort : « *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat à la lumière des recherches de Morgan* » (Editions sociales, 1952). Les divers aspects de la vie sociale y sont notés en relation avec le niveau technologique et le système juridique liés eux-mêmes au statut de la femme et de la sexualité. En effet, avec le passage de la matrilinearité à la patrilinearité, les femmes sont soumises aux hommes et l'appropriation privée de la force de travail entre en ligne de compte. Pour lui, la propriété (contrairement à la conception « bourgeoise ») n'est pas liée à une essence de la nature humaine, mais à un produit de l'histoire associé à des niveaux différents de développement économique et social. Un tel processus a engendré des contradictions entre l'organisation de la production et l'organisation sociale, moteur de l'histoire.

Selon Friedrich ENGELS et Karl MARX, il existerait cinq modes de production correspondant à cinq étapes de l'évolution des sociétés humaines, soit dans une vision encore un peu ethnocentrique : le stade primitif, le stade antique, le stade féodal, le stade capitaliste et enfin le stade communiste. Du stade primitif, relatif au mode de production du communisme primitif jusqu'à celui du capitalisme et du

⁽¹⁾ C'est le cas de Gérard ALHABE qui a travaillé sur le *tromba* la côte orientale malgache. Cette étude a fait l'objet d'une publication : *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, Maspero, 1969. Cet ouvrage a été une source d'inspiration pour les universitaires malgaches au cours de la crise politique de 1972 sur la Place du 13 Mai, à *Analakely* : l'objectif était de renverser le régime du Président Philibert TSIRANANA, jugé trop néo-colonialiste par la bourgeoisie *merina* de l'époque. Le même ouvrage a été revisité plus tard par les révolutionnaires socialo-communistes malgaches pour jeter les bases théoriques du *Livre Rouge* ou *Boky Mena* qui consacrait l'arrivée au pouvoir, en 1975, du Président Didier RATSIRAKA.

communisme, tout doit s'articuler et s'enchaîner l'un après l'autre, comme par exemple, en Europe, avec le passage du stade antique au stade féodal. Pour donner plus de portée à son analyse, MARX et ENGELS avaient même défini, en outre, un stade de production asiatique pour certaines sociétés intermédiaires où le communisme primitif allait de pair avec l'apparition de l'Etat. Un siècle plus tard, au vu des développements techniques des sociétés asiatiques et africaines apportés par l'ethnologie contemporaine, des anthropologues se réclamant pourtant de MARX ne pouvaient pas accepter, sans aucun regard critique, ce modèle unique de développement proposé par le maître. Car, dans leurs travaux de terrain, ces anthropologues « marxisants » étaient concrètement confrontés aux complexités et aux contradictions du monde post-colonial des années 60 à 80, puis à la politique d'ajustement structurel imposée par le FMI et par la Banque mondiale dans les années 80 à 90 et enfin, à la globalisation de l'économie et à la « mondialisation culturelle ». Parmi les études qui nous paraissent les plus significatives de cette tendance, notons celle de Gérard ALTHABE, *Anthropologie de la décolonisation* (L'Harmattan, 2000), d'Arjun APPADURAI, *Après la colonisation. Les conséquences culturelles de la globalisation* (Payot, 2005) [Lire votre « **Dossier d'Appui au cours N°4** »], de Claude MEILLASSOUX, *Anthropologie de case* (Karthala 2005), de Jean Pierre DOZON, *Une anthropologie en mouvement. L'Afrique miroir du contemporain* (Quae Editions 2008).

On connaît par ailleurs la grande thèse de Karl MARX sur le rapport des infrastructures et des superstructures à propos duquel il écrivait en 1859 : « *ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience* ». Si une telle position pouvait convenir sans doute à l'étude des sociétés occidentales industrialisées, il en est tout autrement avec les anthropologues « marxisants ». Ces derniers n'ont conservé qu'à des fins de méthode heuristique la tripartition classique de MARX selon laquelle l'économie déterminerait le complexe juridico-politique qui à son tour se trouverait justifié par l'idéologie. Dans leurs recherches de terrain, ils n'ont pas trouvé (comme Karl Marx pour les sociétés modernes de son époque) les infrastructures, c'est-à-dire les rapports de production sur lesquelles les superstructures juridico-politiques se seraient construits jusqu'à déterminer l'élément symbolique ou des formes de conscience. En effet, il ne leur semblait pas possible de soutenir que, dans les sociétés qu'ils avaient étudiées concrètement, le rapport de l'homme à la technique conditionne unilatéralement les rapports sociaux. Au contraire, ce seraient plutôt ces derniers qui pourraient rendre compte du mode de production à l'œuvre.

Cette nouvelle prise de position de l'anthropologie qui s'est émancipée du schéma classique du marxisme, opposant ainsi dominant / dominé, riche / pauvre, tout en s'appuyant sur la quotidienneté des pratiques culturelles, va donner naissance à de nouveaux chantiers de recherche axés sur l'articulation entre le local et le global, à de nouvelles problématiques autour de la santé publique (Cf. Albert PORDIE, *Panser le monde, penser la médecine. Traditions médicales et développement sanitaires*, Karthala, 2005).

A vrai dire, Karl MARX lui-même avait eu conscience que, pour comprendre les sociétés non capitalistes antérieures (en l'occurrence les « sociétés

primitives »), il fallait effectivement intégrer des phénomènes extra-économiques. En fait, plutôt que de s'enfermer dans un dogmatisme réducteur, Karl MARX était loin de croire à une évolution commune à toutes les sociétés, chacune ayant sa propre configuration et son propre système d'intégration. Autrement dit, l'analyse marxiste était plus fine et plus complexe que ce à quoi certains semblent vouloir la réduire. Ces nouveaux anthropologues en ont pris conscience. Ainsi, tout en conservant leurs intérêts pour le symbolique à la mode lancé par Claude LEVI-STRAUSS, ils ont pu, *moderato cantabile*, refuser le synchronisme qui lui était lié pour privilégier la diachronie. Dans cette nouvelle démarche méthodologique, leur apport le plus solide est d'avoir remis à l'ordre du jour des concepts comme ceux de « mode de production » et de « forces productives », sans chercher pour autant à fonder une nouvelle « Ecole de pensée » et tourner ainsi le dos au marxisme.

Les anthropologues francophones tels Maurice GODELIER, Claude MEILLASOUX(1), Pierre-Philibert REY(2), Emmanuel TERRAY(3), chacun de leur côté, ont prolongé les théories marxistes sur la nature des modes de production des sociétés sans classe, c'est-à-dire des sociétés de chasseurs-cueilleurs et sur le développement des inégalités qui s'y sont introduites au point de provoquer, à terme, la disparition de la chefferie au bénéfice de l'Etat. En bon disciple de Georges BALANDIER, Claude MEILLASSOUX entend s'inscrire dans le droit chemin tracé par Karl MARX quand il nous dit : « *menée à son terme, l'exploitation totalitaire de l'homme par l'homme condamne avec lui l'humanité toute entière. La crise fatale et finale du capitalisme que certains attendent comme une délivrance nous entraînera vers cette barbarie que Marx avait prédite comme alternative au socialisme... barbarie préfigurée par l'univers nazi et réactivée par la bourgeoisie internationale* » (Claude MEILLASSOUX, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975, p.213).

(1) Cf. Article de Jean COPANS dans votre « **Dossier d'Appui au cours N°4** ».

(2) Pierre-Philibert REY est un anthropologue africaniste. Il a soutenu sa thèse de doctorat « *Conceptions de l'anthropologie économique marxiste. Critique et mise à l'épreuve* », sous la direction de Louis-Vincent THOMAS. Par la suite, il a focalisé ses recherches sur l'anthropologie politique, avec plusieurs publications à la clé : *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la Comilog au Congo Brazzaville*, Paris, Maspero, 1971 ; *Les alliances de classes*, Paris, Maspero, 1973. Par ailleurs, il est l'auteur de plusieurs articles en anthropologie du développement, comme : « L'anthropologue et l'engagement. De la politique à la pratique » in, *Anthropologie économique. Courants et problèmes*, Paris, Maspero, 1976 (Ouvrage collectif). Nous avons reproduit cet article dans votre « **Dossier d'Appui au Cours N°4** » ; « Innovation technique et lutte de classes », in *Revue Technique et culture (Actes de la Table Ronde « Technologie- culture* », Septembre 1983 (vous pouvez accéder à cette revue en tapant : <http://tc.revues.org/index1031.html>) ; « Anthropologie dynamique et critique. De 1960 à aujourd'hui » in, *Afrique plurielle. Afrique actuelle. Hommage à Georges BALANDIER*, ORSTOM, Paris, 1986 (ouvrage collectif).

(3) Agrégé de philosophie, Emanuel TERRAY s'est orienté très vite en anthropologie politique, avec une thèse de doctorat de troisième cycle consacrée à l'Afrique « *L'organisation sociale des Dida de la Côte d'Ivoire* » et une thèse de doctorat d'Etat, soutenue en 1941 (sous la Direction de Georges BALANDIER). Très attaché à son terrain ivoirien, il avait travaillé comme enseignant chercheur en Côte d'Ivoire, puis comme Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université d'Abidjan. Militant communiste convaincu, conjuguant ainsi théorie et pratique, il a quitté l'Afrique pour être au cœur des événements de Mai 68. Parmi ses publications, nous retenons : *Le marxisme devant les « sociétés primitives* », Paris, Maspero, 1969 ; *La politique dans la caverne*, Paris Seuil, 1990.

Du côté des anglophones, en s'inscrivant dans le même sillage que ses collègues francophones, Marshall SAHLINS s'interroge pour ce qui est du statut à donner à l'économie basée sur le mode de production « domestique » ou d'autoconsommation. Il a développé cette problématique dans son ouvrage, *Age de pierre, âge d'abondance* (Gallimard, 1976). Dans ce genre d'économie, la production et la consommation sont, nous dit-il, le fait du groupe de résidence : bien sûr, c'est bien là quelque chose qui correspondrait au premier stade décrit par Karl MARX et Friedrich ENGELS, celui d'une économie tribale avant l'arrivée des sociétés de marché. Si, dans ces sociétés, un surplus de biens non consommés se dégage du travail du groupe, c'est donc pour d'autres causes et pour d'autres buts qui sont au-delà de l'économique pur : ce sera alors pour des buts « religieux », « politiques » voire même « parentaux », par le rituel de l'échange aux formes variées, allant de l'ostentation à la discrétion, du groupe lignager à l'individu. Dans le « **Troisième cours** » nous avons eu l'occasion de montrer que Bronislaw MALINOWSKI avait déjà insisté sur ce point : « *La nourriture accumulée est une bonne chose et son absence n'est pas seulement redoutable : elle fait honte. Il n'est pas de pire insulte que de ire à un homme « qu'il n'a pas de nourriture « gala kam » (pas de nourriture tienne) ou qu'il a faim « kam molu » « (ta faim). Personne ne songeait à mendier de la nourriture, à manger ailleurs que chez soi, ou accepter de la nourriture en dehors des usages traditionnels. Donner à manger est un acte de supériorité, et la générosité est le plus éminent des privilèges, ainsi qu'une vertu appréciée. On expose la nourriture en toute occasion (lors d'un décès, d'une danse, de festivités matrimoniales ou funèbres. On la présente chaque année aux esprits ancestraux à leur retour et on la leur offre comme tribut cérémoniel. (...). Le rang commande l'accumulation alimentaire. Seuls les hommes de haut rang peuvent avoir de grandes serres décorées à claire-voie. Les gens du commun doivent entreposer leurs ignames dans des « bwayama » dont le contenu n'est pas exposé aux regards. Nous savons que les denrées alimentaires sont utilisées pour produire d'autres biens et que leur accumulation entre les mains des chefs rend possibles certaines entreprises à l'échelon tribal » (Bronislaw MALINOWSKI, *Les Jardins de corail*, Paris, Maspero, 1974, pp. 80-81).*

C'est ainsi qu'on rend compte, soutiennent ces anthropologues « marxisants » de l'« exploitation » des cadets par les aînés qui contrôlent, par échange de biens dont ils ont le monopole, l'accès des cadets à la parole tenue en public, aux femmes, au mariage et éventuellement, à leur autonomie. Mais y a-t-il réellement exploitation dans le rapport aîné /cadet ?

L'exemple malgache est ici intéressant à plus d'un titre. Si on ne se fie qu'à l'apparence, on a effectivement l'impression que l'aîné (*zoky*) exploite son cadet (*zandry*). Mais en réalité, il n'en est rien. En fait, il faut plutôt y voir toute une démarche initiatique : l'aîné est censé avoir une longueur d'avance sur les choses de la vie par rapport à son cadet, notamment dans la maîtrise de la parole (n'oublions pas que nous sommes ici dans la civilisation de l'oralité). Et c'est dans la posture du « silence-apprentissage » que le cadet se trouve dans les meilleures

dispositions d'esprit pour progresser sur la voie de la connaissance et de la sagesse. Et l'aîné de lui rappeler constamment que « s'il n'a qu'une bouche et deux oreilles, c'est qu'il doit plus écouter que parler ». Il n'y a que le bambou à moitié plein qui fait du bruit ! Dans la répartition des tâches entre le cadet et l'aîné, il appartient donc au premier de « porter la parole » et au second de « porter les bagages ». De là ce proverbe : « *Manan-jandry, afaka olan'entana ; manan-joky, afaka olan-teny* » (Qui a un cadet est déchargé des bagages et un aîné, de la parole). L'idée est la suivante : si on glisse dans le transport d'un fardeau, on court seulement le risque d'une entorse plus ou moins grave qu'un bon massage saurait arranger. A l'inverse, un écart de langage lors des joutes oratoires pourrait discréditer tout le groupe et qu'une simple excuse verbale ne saurait peut-être pas remédier mais qui nécessiterait parfois des moyens plus conséquents. Le cadet qui est moins expérimenté doit se contenter de porter les bagages. Dans l'univers de la parenté, les rôles sont inchangés mais se sont les joueurs qui sont plutôt appelés à changer de rôle. Dans le cas qui nous intéresse ici, il appartient à l'aîné de jouer le rôle du « maître de la parole » ; quant au cadet, il doit jouer celui de l'« apprenti silencieux » mais qui espère bien accéder un jour, lui aussi, à la pleine maîtrise de la parole. Structure vivante, cet univers de la parenté est animé par des joueurs qui sont constamment appelés à changer de rôle mais qui, dans cette mobilité, ont l'impérieuse obligation de ne jamais changer d'un *iota* le contenu de chaque rôle qu'ils ont à jouer. A l'immobilisme et à la « rigidité » des rôles répond la mobilité des acteurs. Cette mobilité des acteurs doit inciter ces derniers à relativiser leur position, en faisant preuve d'humilité même si, par ailleurs, ils pourraient avoir une très haute estime de leur personne. L'une n'exclut pas l'autre, car l'homme est cette tension des contraires, toujours à la croisée des chemins. Chez les Malgaches, l'univers de la parenté est loin de s'épuiser dans sa dimension structurale qui est effectivement observable, descriptible et modélisable de l'extérieur, comme l'ont clairement montré les tenants du structuralisme et ce, à la suite de Claude LEVI-STRAUSS. Il faut aller encore plus loin dans l'analyse, ce qui ouvre de nouvelles pistes de recherche sur la parenté à Madagascar.

Dans un contexte africain et sur un registre assez proche de ce que nous venons de voir à l'instant, Claude MEILLASSOUX (*Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, 1975) voit dans la coercition exercée sur certaines économies (céréalières en particulier) une explication à la nécessité de la parenté quant à la reproduction des sociétés « domestiques ». Pierre-Philippe REY a montré, quant à lui, dans son *Colonialisme et néo-colonialisme et transition au capitalisme* (Maspero, 1971), que ce mode de production lignagère a permis à certains groupes locaux, sans scrupule et peu respectueux des valeurs ancestrales et humaines, de faire des avancées vers l'exploitation de classe (ici, aînés/cadets et là, chefs politiques/ communautés villageoises ou encore, Grossistes dans l'Import-Export / paysans producteurs et artisans, ...). Dans cet ouvrage, il procède à l'inventaire des modes de production et des articulations entre la technique, l'organisation de la parenté, les systèmes politico-juridiques et les systèmes de représentation (conditions nécessaires pour comprendre le devenir de ces sociétés). Il les agence avec la nature et les formes

d'exploitation relatives entre gouvernants et gouvernés, commerçants et paysans, aînés et cadets.

Se pose alors la question de savoir si on peut déjà parler ici de « classes sociales » ou plutôt de « conscience de classe » ou si tout cela reste quelque chose d'emblu aux contours encore flous ? Etudiant les deux crises politiques malgaches de 1972 et de 1975, Robert ARCHER s'est posé, lui aussi, la même question dans son ouvrage : *Madagascar depuis 1972. La marche d'une révolution* (L'Harmattan, 1976). Mais on peut contourner autrement cette question : les différents opérateurs économiques indigènes n'ont-ils pas tendance à s'ériger en bourgeoisie nationale (une bourgeoisie d'affaire, une bourgeoisie de corps professionnel, une bourgeoisie de caste), en défendant d'abord leurs propres intérêts (quitte à composer avec les hommes d'affaire de l'ancien colonisateur opérant dans le pays) avant de se regrouper par la suite en « société civile » pour essayer d'évincer ce dernier à l'occasion d'une crise politique et ce, au nom de ce qu'ils appellent ostentatoirement « intérêt supérieur de la nation » ? Ne faut-il pas parler plutôt d'une « nouvelle classe dirigeante » au sein de laquelle on trouve, pêle-mêle, des prélats issus de diverses confessions chrétiennes, des chefs islamiques opérant dans les mosquées des grandes villes, des officiers supérieurs et officiers généraux de l'armée, des hommes d'affaire du secteur privé, des hauts fonctionnaires de l'Etat, des cadres d'Entreprise ? Depuis les années 60, cette bourgeoisie hétéroclite et bigarrée, sous la pression conjuguée des mouvements politiques de gauche et de la rue mais en même temps profondément consciente de ses propres intérêts, a pris des positions nationalistes de plus en plus tranchées, se traduisant, dans beaucoup de pays africains, par un capitalisme d'Etat (socialisme oblige !). S'enfermant dans un parti politique unique autour d'une figure charismatique qui s'est emparée d'une manière ou d'une autre du pouvoir (fraude électorale, coup d'Etat militaire, coup d'Etat constitutionnel, assassinat, mouvements de rue,...) et sans idéologie politique clairement affichée, cette « nouvelle classe dirigeante » n'opère qu'en fonction de ses intérêts immédiats (se maintenir le plus longtemps possible au pouvoir), en confondant programme électoral et projet de société. Des alliances tactiques s'y nouent et s'y dénouent au gré des intérêts du moment. Dans un tel contexte, il est évident que le pays va de crise politique en crise politique avec, comme toile de fond, des spirales de violences sous l'apparence de mouvements populaires savamment orchestrés. Très peu de pays francophones de l'Afrique sub-saharienne ont pu échapper à de telles mésaventures collectives. Les conclusions de Gérard ALTHABE dans son ouvrage consacré à l'anthropologie politique sont ici sans appel (cf. *Anthropologie politique d'une décolonisation*, L'Harmattan, 2000). L'économie est minée à la base par l'instabilité politique⁽¹⁾. Et chaque changement de régime amène

⁽¹⁾ A titre d'exemple, en cinquante années d'indépendance, Madagascar a connu trois Républiques et nous sommes actuellement en phase de passer au quatrième cas du genre. De 1972 à 1975, quatre chefs d'Etat se sont succédé à la tête du pays : Le Général Gabriel RAMANATSOA (de la mi-mai 1972 au début Février 1975), le Colonel Richard RATSIMANDRAVA (du début Février 1975 à la mi-février 1975, puisqu'il n'a été à la tête de l'Etat que pendant six jours seulement avant d'être assassiné par un commando militaire le soir du 11 Février 1975 à *Ambohijatovo* (sur les collines d'*Antananarivo*, alors qu'il gagnait tranquillement son domicile), le Général Gilles ANDRIAMAHAZO (de la mi-février 1975 à la mi-juin 1975), le Capitaine de corvette Didier RATSIARAKA à partir de la mi-juin 1975 (d'abord en tant que Président du Conseil Suprême de la Révolution

son lot de nouveaux riches, de jeunes « *businessmen* » aux ambitions politiques qui frisent la démesure.

L'apport des anthropologues africanistes dans ce domaine a donc permis de faire émerger de nouvelles problématiques et de relancer le débat sur l'articulation à trouver entre marxisme et changement culturel, entre paix et absence de guerre, entre globalisation de l'économie et développement à visage humain, entre souci de « croissance verte à pollution zéro » et exploitation rationnelle des ressources naturelles. En tout cas, si les sociétés précapitalistes sont finalement des « sociétés sans classe », il s'est avéré qu'un tel constat va être très fécond, avec de nouvelles problématiques relatives aux formes d'exploitation de l'homme par l'homme. Il y a :

- ✓ les réflexions sur les guerres inter-ethniques (Cf. Christian GEFFRAY, *La cause des armes au Mozambique : anthropologie d'une guerre civile*, Karthala, 1990.), sur ce qu'on appelle l'« esclavage moderne » (Cf. communication du Professeur Christian MERIOT dans votre « **Dossier d'Appui au Cours N°4** »).

- ✓ sur un autre plan, Maurice GODELIER, à propos de « la formation économique et sociale » chez les *Incas*, articule plusieurs modes de production, moteur du développement historique (Cf. *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, 1984) ;

- ✓ de même, Emmanuel TERRAY analyse l'impact des systèmes coloniaux et néocoloniaux sur l'insertion des sociétés « traditionnelles » dans des cadres qui n'étaient pas les leurs au départ. Ce qui a ouvert des perspectives sur le Tiers-monde et même sur le Quart-monde. Ainsi sont nées des études éclairantes sur les différentes formes de la transition, dans le cadre du changement culturel de l'économie et du politique, entre tradition et modernité (Cf. Anthony GIDDENS, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994 ; Christian MERIOT, *Tradition et modernité chez les Sâmes*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; Marc Kurt TABANI, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu. Traditionalisme et édification nationale*, Paris, L'Harmattan, 2002);

et chef d'Etat, puis Président de la deuxième République par voie référendaire à partir Décembre 1975). En cinquante ans d'indépendance, Madagascar a déjà cinq grandes crises politiques majeures (1972, 1975, 1992, 2001 et 2009) et trois républiques. Le débat qui secoue en ce moment le pays se focalise autour de la mise en place de la quatrième République.

- ✓ sur un plan plus polémique, d'autres chercheurs ont insisté sur la nécessité de la « *praxis* » par laquelle les théories doivent servir à dénoncer les effets supposés du capitalisme, bloquant le développement de ces sociétés. Ils ont également permis une interrogation sur la nature de l'économie : en quoi l'anthropologie économique relève-t-elle toujours du champ économique ? Des sociétés autres que celles calquées sur le modèle de l'Occident peuvent-elles n'avoir aucun comportement « économique » ? D'un côté ils s'insurgent contre les défenseurs du formalisme qui insistent sur le passage du simple au complexe mais sous l'emprise des mêmes lois où que ce soit. D'un autre côté, ils insistent sur ce que devrait être l'objet de l'anthropologie économique car son champ d'investigation doit inclure l'étude des sociétés sans classe. Ici, les différences entre le système traditionnel et le système moderne sont irréductibles. C'est ainsi que K. POLANYI (*La grande transformation*, Gallimard, 1983) fait une distinction entre une économie « encadrée » (où la parenté et le religieux jouent un rôle essentiel) et une économie « non-encadrée » (c'est-à-dire autonome par rapport à la société globale marchande). Il existerait alors dans cette « économie encadrée » trois formes d'intégration des rapports sociaux : réciprocité, don, redistribution par une autorité quelconque mais liée à la tradition. Les réflexions sur la production ont favorisé des études sur le travail : par exemple sur les rapports des hommes à la nature, sur les rapports des hommes entre eux et les rapports entre les ressources, les outils et l'homme.

- ✓ enfin, dans un contexte apparemment assez différent, mais toujours dans la problématique des formes d'exploitation, on doit signaler les « *women's studies* » d'origine américaine, féministe et en partie marxiste. On y analyse la situation de la femme en termes de relation de classe, ce qui conduit à s'interroger sur la signification culturelle du sexe et à refuser le naturalisme biologique dans la différenciation sexuelle qu'on remplace par la différenciation sociale avec le concept de « genre ». Ces mouvements de libération de la femme vont ainsi au-delà de l'analyse de la condition féminine. De même, qu'il peut exister un ethnocentrisme on assiste également à un androcentrisme plus ou moins inconscient dans le discours anthropologique. C'était le cas quand on étudiait, peu ou mal, les charges de travail des femmes dans le ménage, dans les formes imposées de mariage (comme la polygamie ou le mariage des jeunes filles à peine sorties de l'adolescence), dans la maternité, dans l'allaitement ou encore dans le travail agricole : dans ces différents cas, les rapports économiques homme/femme renvoient au concept de classe et à celui d'exploitation. Il s'agit de briser la « naturalité » de la femme astreinte à la reproduction biologique (et donc, à la maternité) et celle de l'homme attaché à la production des biens et services (et donc, au pouvoir). Bref, il est question de rendre enfin les femmes visibles et

ce, dans un rapport égalitaire avec les hommes. Odile JOURNET (en étudiant les femmes *joola* du Sénégal) et Nicole ECHARD (en observant les femmes *hausa* du Niger), se sont efforcées de montrer comment les femmes, en tant qu'épouses et mères, vont s'organiser pour imposer un rapport égalitaire avec les hommes car elles entendent participer activement, elles aussi, à la bonne marche financière du foyer conjugal (petits métiers au marché de la ville, commerce de proximité des produits de première nécessité). Ces femmes *joola* et *hausa* devenues maintenant des « opératrices économiques » et pourvoyeuses des ressources, tout en étant épouses et mères, refusent d'être reléguées en « femme-objet », uniquement agréables à être fécondées et bonnes à produire de nombreux enfants. Sexualité et maternité ne doivent plus être des « marqueurs sociaux » pour les stigmatiser car, « aussi grosses et corpulentes qu'elles soient, ces femmes refusent de ne servir que de natte pour leur bien-aimé mari ! ». Nicole-Claude MATHIEU a eu le soin de consigner dans un ouvrage collectif, *L'arraisonnement des femmes : essai d'une anthropologie des sexes* (1985), ces deux études d'Odile JOURNET et de Nicole ECHARD (Marie-France LABERQUE, de l'Université de Laval a rédigé une fiche de lecture de cet ouvrage ; nous avons reproduit cette fiche dans votre « **Dossier d'Appui au Cours N°4** »). Comme dans le cadre de l'apport général du marxisme en anthropologie, on s'attache ici aux conditions d'apparition de l'inégalité entre les sexes selon les contextes d'une part et, d'autre part, on explore les voies et moyens initiés par ces femmes pour sortir de cette dissymétrie dominant / dominée. De là, cette nécessité de dépasser la vision fixiste et conservatrice des sexes « naturalisés » qui conduit de manière « abusive » à la naturalité de la division des tâches, des salaires, grâce à laquelle il y a encore un contrôle masculin sur l'éducation, sur le travail ou encore sur la liberté sexuelle des femmes⁽¹⁾. De nombreuses recherches ont été réalisées sur cette

(1) Se sentant ainsi dominées jusque dans leur sexualité, des femmes cherchent à s'en sortir par une « sexualité libératrice » qui peut les conduire jusqu'à l'homosexualité féminine. En France, le débat sur cette question envahit de plus en plus l'espace public : en témoignent ces différentes émissions télévisées à grande diffusion, du genre « *Loft Story* » sur la Chaîne M6 ou encore « *The L World* » sur la Chaîne Canal Plus. Le petit écran est vite relayé par la presse écrite, afin de donner une « image normative » des femmes lesbiennes. *Paris Match*, par exemple, a sacré « Femme de l'année 2005 » Amélie MAURESMO (une internationale du tennis) parce qu'elle a su, mieux que tout autre femme du *show business*, donner une image positive des « femmes qui aiment les femmes ». En effet, avec toute la splendeur de sa sensualité et de sa beauté (une Amélie presque en tenue d'Eve sur un court de tennis, sur une plage édénique, une Amélie rayonnante comme une Madona,...), il s'agit de montrer dans l'esprit qu'en France, l'homosexualité féminine doit se vire normalement et tout naturellement ; il s'agit de créer l'« effet MAURESMO ». Le *Journal Express* du 24 Juin 1999, sous la plume de Marion FESTAËTS, a déjà donné le ton en publiant un large extrait de l'interview donné par l'internationale de tennis, avant que cette dernière ne soit sacrée la « Femme d'une année ». Voici ce que MAURESMO a dit en substance à la journaliste qui l'interrogeait ce jour là : « *Je ne suis pas une gouine. Je suis une personne, une femme, et ce qui se passe dans mon lit ne regarde que moi. Mais avant que les gens l'acceptent complètement, il faut en passer par une visibilité maximale* ». Notons au passage que cette déclaration de MAURESMO a été recueillie quelques mois seulement avant l'adoption par l'Assemblée Nationale du PACS (Pacte Civil de Solidarité) qui s'est concrétisée par la Loi N°99-994 du 15 Novembre 1999 du Gouvernement Lionel JOSPIN. Rappelons que cette Loi, qui s'inscrit dans la libération des mœurs, a été longtemps préparée par la Loi NEUWIRTH du 28 Décembre 1967 (relative à la contraception) et par la Loi VEIL du 16 Janvier 1975 (relative à l'interruption volontaire de grossesse). Si la Loi SEGOLENE du 04 Mars 2002, accorde une existence juridique à deux femmes en communauté de vie (autrement dit à « deux mamans ») leur fonction parentale, elle ne leur donne pas pour autant le droit à

question socialement difficile et politiquement sensible par des femmes anthropologues. Pour ces femmes engagées dans ce type de recherche, il ne s'agit pas uniquement d'un travail académique à visée strictement scientifique, mais plutôt d'une démarche de dénonciation d'un système économiquement et humainement pervers, en vue d'une reconstruction d'une société plus à l'écoute de l'autre. Car la question de la sexualité renvoie, notamment dans les pays d'Afrique subsaharienne, à celle de contrôle des naissances et de stérilisation, au nom de l'« ajustement structurel » et de la « rationalité économique ». Annette WEINER, dans son ouvrage : *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes* (Seuil, 1983), s'inscrit dans cette mouvance de la « raison culturelle contre la raison utilitaire » (Cf. l'article de Jean COPANS dans votre « **Dossier d'Appui au cours N°4** »). Elle rejoint en un certain sens le chemin déjà tracé par Marshall SAHLINS et Claude MEILLASSOUX qui est ce cri de révolte contre l'ethnocentrisme occidental et la vision de l'impérialisme du capital sous toutes ses formes et partout dans le monde (Cf., l'article de Pierre Philippe REY dans votre « **Dossier d'Appui au Cours N°4** »).

Loin de s'enfermer dans un silence complice, comme l'ont fait par le passé de nombreux universitaires et scientifiques face à la traite des esclaves, face aux dérives de la colonisation (pour ne parler que de ces deux grands dossiers), la question de l'engagement de l'anthropologue aux côtés des populations qu'il étudie se pose avec de plus en plus d'acuité. Comment l'anthropologue peut-il, par ses recherches scientifiques, contribuer positivement à l'éducation citoyenne ? Et puis, est-ce là sa mission en tant que scientifique ? Dans un sens comme dans un autre, l'anthropologie doit nous aider à mieux sentir de l'intérieur et à mieux porter au quotidien la société dans laquelle nous vivons et au sein de laquelle nous sommes appelé à laisser notre empreinte et notre « traçabilité » pour signifier aux générations futures notre bref passage sur cette terre. Cette réflexion de Jean COPANS nous interpelle dans ce sens : « *L'anthropologie ne change pas le passé et ne prévoit pas l'avenir mais elle peut signifier que nous pouvons et devons comprendre le monde dans lequel nous vivons. Elle peut même nous aider à vivre si nous aidons aussi les autres à vivre et surtout à survivre* ». On est à mieux d'agir si on comprend le monde dans lequel on vit.

la filiation, pour dire que la reconnaissance de la parentalité homosexuelle est encore loin d'être réglée en France, car les esprits sont encore divisés sur cette question. Si vous voulez approfondir ce débat, nous vous conseillons de lire : Anne et Marie RAMBACH, *La culture gaie et lesbienne*, Paris, Fayard, 2003 et Eli FLORY, *Ces femmes qui aiment les femmes*, Paris, L'Archipel, 2007.

DOSSIERS D'APPUI AU QUATRIEME COURS

- ✓ Alain CAILLE (article sur Marcel MAUSS)
- ✓ Marcel GRIAULE (*Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*)
- ✓ Deirdre MEINTEL (Fiche de lecture, ouvrage d'Annette WEINER)
- ✓ Jean COPANS (article sur Claude MEILLASSOUX)
- ✓ Pierre CLASTRES (Fiche de lecture, ouvrage de Marshall SAHLLINS)
- ✓ Philippe REY (article sur l'engagement de l'anthropologue)
- ✓ Christian MERIOT (article sur l'esclave contemporain)
- ✓ Marie-France LABERQUE (Fiche de lecture, ouvrage de Nicole-
-Claude MATHIEU)
- ✓ Marie-France LABERQUE (*L'anthropologie du développement au temps
de la mondialisation, ouvrage*)

✓ Hélène MANY (Résumé d'un cours d'anthropologie générale)

*La lecture de ce « **Dossier d'Appui au cours N2** » ne vous dispense pas d'effectuer d'autres recherches bibliographiques, notamment en consultant le web.*