

**CASAJUS, Dominique.** — *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg.* Paris, Éditions La Découverte, 2000, 190 p., bibl. (« Textes à l'appui/Anthropologie »).

**Edmond Bernus**

DANS **CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES** 2002/1 n° 165 , PAGES 161B À 198B  
ÉDITIONS **ÉDITIONS DE L'EHESS**

ISSN 0008-0055

ISBN 2713214203

Date de mise en ligne : 01/04/2002

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2002-1-page-161b?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

## Analyses et comptes rendus

CAMBRÉZY, Luc. — *Réfugiés et exilés. Crise des sociétés, crise des territoires*. Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2001, 216 p.

Cet ouvrage, agréable à lire et fort intéressant, n'est pas destiné aux seuls milieux scientifiques ni au monde de l'assistance humanitaire comme son titre pourrait le suggérer. Il mérite, au contraire, d'être lu par un public plus large, intéressé par une réflexion sur les populations réfugiées et exilées victimes des nombreux conflits qui touchent notre planète.

Luc Cambrézy, directeur de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), nous présente cet essai en marge de la littérature humanitaire : point donc de discours misérabilistes ni de vains apitoiements sur le sort des populations réfugiées mais une analyse rigoureuse. Le propos affiché dès la première ligne est de contribuer à « l'analyse du rapport des sociétés humaines à leur espace de vie, leur territoire » en prenant ici comme point de départ ceux qui se trouvent chassés de leur région et de leur pays d'origine, à savoir les réfugiés et les exilés. L'auteur nous explique qu'ils ne constituent pas une particularité du xx<sup>e</sup> siècle (« ils ont accompagné l'histoire de l'humanité ») mais leur recensement est désormais précis : le nombre de réfugiés, de demandeurs d'asile et de déplacés dans le monde se chiffrait à 21 millions de personnes en 1998, sans compter le cas particulier des Palestiniens dont la création de l'État d'Israël en 1948 fit des exilés.

On pourrait être surpris de voir un géographe investir un tel thème, plus souvent accaparé par des politologues, des anthropologues et des médecins. Luc Cambrézy, qui travaille depuis de longues années sur les phénomènes migratoires et les problèmes territoriaux, justifie cette intrusion de la géographie dans le débat par le fait que la question des réfugiés peut être abordée sous l'angle du territoire car elle renvoie au problème du tracé des frontières et, par là, à l'État et aux sociétés qui y puisent leurs racines : le rapport entre territoire, politique et identités subordonne à ses yeux l'assistance humanitaire et le devoir d'ingérence évoqué à présent par des personnalités comme Bernard Kouchner pour justifier les interventions d'organismes tels que Médecins sans frontières.

Toutefois, cette étude n'est pas — loin s'en faut — celle du seul géographe (l'absence volontaire de toute carte est à ce titre significative) mais plutôt celle d'un homme qui prend du recul par rapport à cette question délicate et controversée des réfugiés. Touché par les scènes dont il a été maintes fois témoin dans des camps, Luc Cambrézy conduit le lecteur à réfléchir sur un certain nombre d'aspects liés à ce problème : la nature et l'origine de conflits désormais très médiatisés, l'assistance humanitaire (dimension politique, rôle, effets induits, rapports aux médias, etc.), les réfugiés (statut, différents types, dimension géopolitique des camps, etc.) mais aussi des points moins souvent abordés comme

la question de la dégradation de l'environnement autour des camps (les victimes des conflits sont bien entendu les coupables de la déforestation des zones environnantes). La critique est argumentée notamment quant aux effets immédiats et induits des actions des professionnels de l'humanitaire (qui « sert bien d'autres intérêts que ceux des réfugiés ») et aux arrière-pensées politiques qui les guident : l'humanitaire est, certes, la « conscience des démocraties » mais aussi une « nécessité absolue ». Autrement dit, face aux drames vécus par des populations, il n'y a pas d'alternative à l'intervention même si l'urgence finit par céder le pas à l'oubli.

Tout au long de l'ouvrage, le propos est illustré d'exemples, notamment africains, continent où l'auteur a effectué de nombreux séjours. Mais cela ne justifie pas son choix. Celui-ci a été davantage guidé par le fait que l'Afrique, qui compte autant de réfugiés qu'en Europe de l'Est ou en Asie, présente un intérêt double : d'une part, elle paie un tribut autrement plus lourd que les autres continents étant donné la pauvreté de la plupart des pays d'accueil. D'autre part, si l'arbitraire du tracé des frontières hérité de la colonisation pose la question de la construction nationale, la quasi-totalité des conflits à l'origine des mouvements de réfugiés africains trouve son origine de manière contradictoire dans des guerres civiles entre différents groupes de même nationalité et non dans des querelles territoriales entre États. On peut ainsi citer les rébellions touarègues au Mali et au Niger, la guerre civile au Liberia, en Sierra Leone, au Rwanda, au Soudan et au Tchad où « nordistes » et « sudistes » s'opposent depuis de longues années, etc.

Parmi les aspects développés dans ce livre, l'auteur évoque un point qui a attiré plus particulièrement mon attention, celui des rapports entre recherche et organismes humanitaires : « Les chercheurs ne sont pas toujours les bienvenus dans le monde de l'assistance humanitaire [...] au contraire des journalistes [...] les chercheurs inspirent la méfiance. » Il y a là un problème de fond, un véritable dilemme relatif à la place du chercheur dans une situation de crise aiguë comme je l'ai également vécue lors de la sécheresse qui a touché le Sahel nigérien en 1983 : doit-il abandonner ses investigations en devenant partie prenante de l'action humanitaire ou poursuivre ses travaux de recherche ? Luc Cambrézy propose une position intermédiaire tirée de son expérience et à laquelle je me range, le chercheur devant plutôt « apprendre à composer en réservant ses jugements pour plus tard ». En cela, le chercheur occupe un « espace à part » n'ayant ni les moyens ni la prétention de définir des actions à entreprendre dans une conjoncture d'urgence caractérisée par des enjeux idéologiques, politiques, moraux et personnels.

La principale critique que je ferai à cet ouvrage est de ne pas nous faire davantage pénétrer dans les camps de réfugiés. Sans vouloir faire dans le voyeurisme, le lecteur aurait aimé avoir plus d'éléments sur les conditions de vie dans les camps (ce « service minimum » évoqué p. 122), les différentes stratégies mises en œuvre par les populations pour se procurer quelques ressources, les espoirs d'un éventuel retour souvent déçus, etc. Certes, c'est là un choix délibéré de l'auteur qui dispose des matériaux nécessaires à de telles descriptions, mais une quinzaine de pages focalisées sur ces aspects à l'aide de récits ou de biographies aurait été la bienvenue pour illustrer un discours parfois un peu abstrait.

En conclusion, Luc Cambrézy explique que la persistance du problème des réfugiés est liée à une impuissance à admettre le droit à un territoire pour toute

communauté. Partant de cette idée, il note que la carte du monde n'est pas intangible comme l'illustre l'Europe depuis la chute du mur de Berlin. « Ces nouvelles divisions du territoire doivent donc être perçues comme une évolution souhaitable si l'on veut éviter la multiplication des réfugiés à travers le monde. » Poursuivant son raisonnement, l'auteur voit dans « la mondialisation et la constitution de grands ensembles continentaux autant d'opportunités à saisir pour régler de manière pacifique et différente la question des territoires identitaires ». Mais de manière contradictoire, il souligne que cette mondialisation peut devenir un motif de résistance pour ceux qu'elle inquiète car elle s'accompagne d'une perte d'identité d'une compétition pour l'espace. Cette contradiction entre local et global, nationalisme et mondialisme, militarisme et pacifisme passe pour lui par la gestion de l'espace et des territoires : celle-ci est donc bien au cœur de cette problématique des réfugiés et des exilés. On peut féliciter Luc Cambrézy de l'avoir démontrée mais penser qu'un territoire peut-être partagé ne relève-t-il pas de l'utopie tant l'Histoire et l'actualité (la Palestine) nous fournissent de contre-exemples ?

Emmanuel GRÉGOIRE

CASAJUS, Dominique. — *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*. Paris, Éditions La Découverte, 2000, 190 p., bibl. (« Textes à l'appui/ Anthropologie »).

« Ce livre parlera des Touaregs, de leurs façons de dire et de se dire, de se taire aussi ; des poèmes qu'ils composent dans la solitude, chantant en longues psalmodies la brûlure de l'absence et la verdoyante espérance des retrouvailles ; du silence, qu'ils cultivent et qu'ils craignent, car ils savent les présences innombrables qui l'habitent ; des récits où ils content l'origine de leurs tribus et leurs déplacements dans les steppes du Sahel ; de quelques-unes de leurs vieilles chroniques, conservées par leurs lettrés dans l'ombre argileuse des maisons d'Agadez. Il parlera d'un peuple et de ses paroles, de sa parole. » Bref, un livre éloigné des images d'Épinal des agences touristiques.

Dans son introduction, D. Casajus retrace brièvement l'histoire de ces Touaregs : il évoque les confédérations dont le nom rappelle d'anciennes migrations, la description qu'ont donnée des Touaregs les arabes et les explorateurs successeurs, la colonisation qui provoque une révolte générale et enfin les récentes rébellions. Le projet du livre va au-delà des ouvrages précédents, comme *La tente dans la solitude*<sup>1</sup>, thèse publiée en 1987, car il reprend des conversations et des phrases entendues dans les campements en les situant dans leur contexte : bref, il s'agit d'explorer le peuple touareg à partir de sa langue. Cette ambition suit l'exemple de Geneviève Calame-Griaule qui a tracé la voie avec *Ethnologie et langage ; la parole chez les Dogon*<sup>2</sup>.

Dans le premier chapitre, D. Casajus explique comment le critère linguistique fonde l'appartenance au monde touareg et quel sentiment les Touaregs

1. Dominique CASAJUS, *La tente dans la solitude : la société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press ; Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987.
2. Geneviève CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage ; la parole chez les Dogon*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, 2<sup>e</sup> éd., 1987.

portent à leur langue. Si « toute personne qui parle la langue touarègue est un Touareg » selon Clauzel, il convient d'ajouter, précise Casajus, « quelles que soient ses origines familiales ». L'auteur évoque le cas des Igdalan<sup>3</sup> et des Inusufan qui parlent un songhay septentrional, et qui, selon les traditions, ont précédé les Touaregs dans la région ; il signale aussi le parler songhay perdu des habitants d'Agadez. Pour être complet, il faudrait citer le songhay encore vivant des villageois d'In Gall et de Tegidda-n-Tesemt et celui des nomades Iberogan et Idahusahak. Les études de P.-F. Lacroix<sup>4</sup> et R. Nicolai<sup>5</sup> ont apporté un éclairage nouveau sur ces parlers jusqu'ici méconnus. Si, dit Casajus, « les Touaregs les tiennent pour des étrangers », eux-mêmes ont l'impression de faire partie de l'ensemble touareg dans la mesure où ils parlent tous le tamasheq et qu'ils appartiennent à une confédération : ici Kel Denneg, là Kel Ataram ou encore Touaregs du Gurma. P.-F. Lacroix avait appelé ces langues « langues mixtes du songhay septentrional » (cité par Nicolai) ; « Ces variétés mixtes sont utilisées par deux groupes de nomades appartenant ethniquement et culturellement au monde touareg » dit Nicolai<sup>6</sup>. Ne pourrait-on pas parler de Touaregs atypiques ?

Dans le chapitre 2, à partir de conversations entendues dans les campements Kel-Ferwan, il fait apparaître les usages de la parole au cours des repas, où il faut toujours manifester une retenue par son silence ou des propos d'intérêt général, sinon on commet un impair nommé *sent* ; il donne des exemples de sentences, qui s'apparentent à des dictons, énoncées après des conversations qui relatent des histoires de rivalités amoureuses ou de constats météorologiques sur la crue de l'oued voisin. Enfin, il montre par des exemples de phrases recueillies, la notion de *tangält*, la parole pénombreuse, qui ne s'éclaire vraiment qu'au travers de faits précis. Les divers procédés de ce langage révèlent un usage de la parole qui doit être décryptée avec précaution : « Qui parle par *tangält* laisse dans la pénombre le sens, la valeur, la visée ou le destinataire de ses paroles. »

Le chapitre 3 (« L'enfant et les sortilèges ») nous introduit dans le monde des *Kel-esuf*, « gens de la solitude », qui sont perçus comme vivant dans un univers où la parole est absente. Ces *Kel-esuf* qui peuvent enlever à l'homme l'usage de la parole sont encore plus dangereux pour les enfants qui ne parlent pas encore : la désignation du nom fait reculer le danger car, désormais, on peut l'appeler par son nom et plus par le terme anonyme d'« enfant ». La suite s'inscrit dans le journal que tient D. Casajus sur un enfant malade dont on s'efforce d'identifier le mal : mauvaise conformation de la luette ou *aneghu*,

3. Edmond BERNUS, « Igdalan (sg. Agdal) », *Encyclopédie Berbère*, t. XXIII, *ss presse*.
4. Pierre-François LACROIX, « Emghedesie, “Songhay Language of Agades” à travers les documents de Barth », in CNRS (ERA 246), *Itinérances en pays peul et ailleurs. Mélanges à la mémoire de P.-F. Lacroix*, Paris, Société des Africanistes, 1981 : 11-19.
5. Robert NICOLAÏ, « Le songhay septentrional (études phonématiques) », *Bulletin de l'IFAN*, XLI, B, n° 2 : 303-370 ; n° 3 : 539-567 ; n° 4 : 829-866 (Dakar 1979) ; « Le songhay de Haut-Sénégal-Niger à aujourd'hui : linéaments », in J.-L. AMSELLE & E. SIBEUD (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998 : 246-253.
6. R. NICOLAÏ, in J.-L. AMSELLE & E. SIBEUD, 1998, *op. cit.* : 250.

maladie due à un changement de régime alimentaire. Les jours suivants, les visiteurs successifs donnent des avis contradictoires et la mère, dont l'enfant souffre maintenant de diarrhées, consulte aussi bien les infirmiers de l'hôpital que des lettrés musulmans. Ce récit, dans sa précision, montre le rôle important attribué aux *Kel-esuf* dans le cas d'un enfant malade dont on n'arrive pas à diagnostiquer le mal.

Le chapitre 4 traite de la parole la plus précieuse, la poésie. C'est à travers trois recueils que la poésie touarègue sera analysée : *Poésies touarègues. Dialecte de l'Ahagghar*<sup>7</sup>, recueillies par le père de Foucauld et publiées en 2 volumes en 1925 et 1930 ; *Chants touaregs de l'Air*, poèmes rassemblés par Ghabdouane Mohamed et traduits et publiés par K.-G. Prasse en 1989 et 1990 ; enfin, *Poésies et chants touaregs de l'Ay*<sup>8</sup>, publiés en 1992 par Dominique Casajus et Moussa Albaka.

La poésie n'est jamais anonyme : les poètes sont toujours identifiés et les circonstances des compositions connues. La solitude, *esuf*, est le maître mot de la poésie élégiaque. C'est dans la solitude, dans le silence, dans le sentiment de l'absence de ceux ou de celles qu'on aime que cette poésie de la nostalgie et de la séparation trouve son inspiration. C'est une poésie de la souffrance amoureuse et le cri du poète est le plus brûlant dans le désert, dans la nuit, loin de celle qui évoque le calme et la fraîcheur d'un campement ombragé.

*La parole et la noblesse* permet de sonder les Touaregs sur ce qu'ils pensent et disent des hiérarchies sociales. La noblesse, si elle est un héritage d'un ordre figé, si elle manifeste aussi la force par les armes, exige plus encore un ensemble de qualités telles que le courage, la générosité, le souci de ne dépendre que de soi : l'ensemble de ces vertus est exprimé par le terme de *tämmujegha*. Ce comportement exemplaire qu'exprime la *tämmujegha* peut se perdre et *a contrario* des roturiers peuvent s'y associer. D. Casajus signale que le père de Foucauld note que seuls les nobles parlent correctement : il y aurait une hiérarchie dans la pratique de la langue parallèle à la hiérarchie sociale ; les roturiers et plus encore les esclaves pratiquent une langue incorrecte. N'y aurait-il pas là une connivence entre des aristocrates (Foucauld et Moussa) ? L'ordre hiérarchique n'a pas disparu mais se perd souvent dans un passé qui échappe à la critique de l'historien.

Les poèmes guerriers recueillis par le père de Foucauld rappellent les conflits à l'époque précoloniale. Les guerres opposent des Touaregs qui se connaissent et s'opposent avec les mêmes armes en pratiquant les mêmes règles du jeu : en même temps qu'ils se combattent, ils s'adressent des poèmes.

Le sultan d'Agadez, souvent oublié dans les travaux sur les Touaregs, est ici évoqué par D. Casajus qui retrace les hypothèses de son origine. Le sultan, appelé *amenokal*, possède un rôle particulier : il ne règne pas sur les Touaregs, mais est devenu Commandeur des Croyants. Deux personnages, au rôle considérable, sont aussi évoqués : Jelani, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, réformateur islamique par la guerre sainte et Kaosen, qui fut un des principaux chefs de la révolte de 1916 sous l'étendard de la Senoussiyya.

En regroupant des analyses éparpillées dans des publications diverses, ce livre, par la précision de ses analyses, constitue une synthèse qui manquait. En

7. Paris, R. Basset, 1930.

8. Paris, L'Harmattan, 1992.

conclusion, D. Casajus rappelle un tract datant du printemps 1990 : « L'élément fondamental de notre identité est la TAMAJAQ. Notre langue, axe central de la société, est ce que nous avons de plus cher à sauvegarder. »

Edmond BERNUS

DEMBOUR, Marie-Bénédicte. — *Recalling the Belgian Congo: Conversations and Introspection*. New York-Oxford, Berghahn Books, 2000, 235 p., index, bibl. (« New Directions in Anthropologie » 9).

When reading *Recalling the Belgian Congo* it is good to bear in mind what Sherry Ortner wrote in 1995: “The anthropologist and the historian are charged with representing the lives of people who are living or once lived, and as we attempt to push these people into the molds of our texts, they push back.” Ortner’s text provides a possible keying for Dembour’s first book as an ethnography of resistance—and its double: co-authorship. The dialectic process of “pushing” and “pushing back” effects a series of repositionings both in the researcher and in the researched. This book is a field report of these discursive relocations and of an author trying to find therein a heuristically productive and a morally responsible space for herself as an anthropologist and as a public figure.

The book tells of encounters between a junior, female anthropologist and a number of elder Belgian men, formerly civil servants in the territorial service of the colonial administration of the Belgian Congo. The encounters with the former “territorials” set off when the author still had a rather different research project in mind: a reconstruction of “law in the Belgian Congo” dedicated to analysing how colonial law, however racist and unjust, contributed to the legitimisation of the colonial enterprise by/for the coloniser. Had Dembour pursued this project, she would have put herself in line with a tradition of Belgian historiography featuring authors such as Guy De Boeck, Daniel Vangroenweghe, Jules Marchal, Ludo Martens, and Ludo De Witte. It concerns a group of postcolonial writers who are strongly committed to telling “the other side” of the colonial story and therefore draw on new and hard evidence in unheard voices and official but suppressed or hidden documents. Although these “dissident” historians consider themselves as counterhegemonic, for ex-colonials they form part of a large majority whose anti-colonialism, a former colonial once wrote, was being incited by “the media, with the aid of certain theoreticians of our ‘grandes écoles’ and leftist circles”.

The story in chapter 3 (“My project”) precisely tells about the divide within contemporary Belgian society between a “moral majority” and an apprehensive minority of former colonials. The latter perceive decolonisation as a rushed process in which they (were) identified with a national project from which the majority at home distanced itself. Within this gradually popularising anti-colonial discourse, the ex-colonials became objectified as an « other ». The newly decolonised Belgians gradually internalised this discursive de-humanisation by adopting “colonialists” as an autonym. “Colonialists” signals, among other things, their identification with the colonial project, and somehow grasps their imputed incapacity for sincerely representing and evaluating the past they lived. Dembour detects this inclination in her own attitude, when during the first stages

of her research, she realises that she dismisses most of their accounts as improbable.

In chapter 4 (“Their expectations”) she tries to come to grips with “the atmosphere of misunderstanding which the territorials feel surrounds them”. In a situation of epistemological paranoia the ex-colonials welcome the patient listener and make the scientific mission of the researcher into theirs, in the sense that they propose to tell the “whole story” including the bits of their past experiences which they feel could throw a bad light on them. Much to the credit of the author, she finely explores the manifold ramifications of the *observers’ effect* she triggers. The realisation of being partly appropriated (as researcher) by her interviewees, and her confrontation (as alleged member of the anti-colonial majority) with the territorials’ extreme distrust for any outsider’s point of view, articulates nicely with Dembour’s option for a reflexive and dialogical method. From their side, the former colonials take this unique occasion to partly reappropriate their history through the mediation of a researcher who is both seen as a public figure and a custodian of objectivity.

This “complicity” based on mutual appropriation, sparks off the dialogues in which the work of remembering and forgetting, communication and misunderstanding is closely monitored by the researcher (chapters 5 & 6). The author is particularly observant when it comes to detecting contradictions and paradoxes such as the respondents’ claim that they mixed easily with their administered while one cannot miss the fact that constructing difference and authority was among their most important preoccupations. Contrary to what one could expect, such contradictions are not readily reified as “ideological constructs” but delicately investigated in splendid paragraphs such as “the idiom of prestige”.

Nonetheless, difference of opinion remained. Respondents were given chapters of the present book to read and they objected. One informant, “Milnaert”, went as far as sending three hours of taped comments, which formed the main basis for the last chapter (ch. 7 “Their Response”). Whether a direct quote or a paraphrase, Dembour summarises Milnaert’s main critique in the quite arresting sentence: “The forest was indiscernible even if the trees were recognisable.” He clearly appreciated the way in which individual voices were given due space and attention (recognition), but thought that the overall picture was deficient. When trying to pinpoint the main deficiencies more contradictions crops up. One finds ex-colonials trying to regain agency, to find back recognition as—in Touraine’s terms—full subjects. “Milnaert” is reported stressing that the territorials were above all men of action not of “discourse”. The indexicality of this statement should not be underestimated. In the research situation “Milnaert” found himself *reduced* to an informant, a speaker whose words (“discourse”) were being represented. In spite of the active role he saw for himself as an intellectual—a role fully acknowledged by the author—he found himself trapped in his predicament as a “colonialist”, as a represented, a judged “other”. Nevertheless, the quest for agency is equally frustrated by the picture the territorials’ make of themselves as insignificant parts of a larger system, as workers in a vast factory, as implementers of sometimes impossible policies.

Chapters 6 & 7 lay bare the unwillingness of both the researcher and the respondents to accept each other’s truths; both parties keep resisting. In its entire structure the book is organised on the dialectics of—in Ortner’s terms—pushing (ch. 3 “My project”; ch. 6 “My story”) and pushing back (ch. 4 “Their expectations”; ch. 7 “Their response”)—a to-and-fro segmented by preliminary

considerations (ch. 1 & 2), a general assessment of the interviews (ch. 5) and the conclusion (ch. 8).

The author goes to considerable lengths in order to meet Hastrup's challenge of an ethnography "infiltrating the self-description" of the former colonials—a process which simultaneously infiltrates her own practice and discourse as an ethnographer. It leaves one longing for more and other ethnographies of confrontations with ex-colonials. For instance the kind of thick ethnographies that describe "full subjects": ex-colonials in the richness of their biographies, in their private worlds and associational life, in their public appearances at memorial services and at regular moambe-dinner meetings. It is indeed in these contexts also that former colonial employees and their contemporary co-workers "push back" by building coherent self-descriptions and lifeworlds.

In this instance, the author restricts her material to linguistic interaction and chooses direct exposure to a chunk of "illicit discourse". Given the enduring non-dialogue between self-proclaimed colonialists and anti-colonials in Belgium, and taking into account this nation's present quest to come to terms both with its colonial past and its postcolonial xenophobia, this book can be taken as a methodological experiment in the "reconciliation of truths" and offers us a glimpse into the kind of resistances that it will generate.

Karel ARNAUT

FASSIN, Didier. — *Les enjeux politiques de la santé. Études sénégalaises, équatariennes et françaises*. Paris, Karthala, 2000, 344 p., bibl. (« Hommes et Sociétés »).

Dans cet ouvrage, Didier Fassin a le projet ambitieux de mettre à l'épreuve différents terrains en faisant sienne la ligne de recherche de Michel de Certeau, à savoir l'analyse des pratiques politiques au quotidien pour comprendre les réponses des groupes dominés aux mécanismes de la domination. Pour y parvenir, l'auteur visite quatre terrains géographiquement distincts en focalisant son attention sur l'importance du politique dans le champs de la santé. Vision foudrardienne de la santé, où ce qui compte c'est le « rapport historiquement constitué, entre l'être physique et psychique, d'un côté, le monde social et politique, de l'autre » (p. 10). Cinq parties orientées sur les épreuves de l'inégalité, du pouvoir, du gouvernement, de la cité et du sida regroupent les vingt chapitres du livre dont cinq sont totalement inédits. Les autres études sont des articles déjà publiés qui ont été revisités et retravaillés pour alimenter la problématique de l'auteur.

Le projet est ambitieux et en grande partie accompli : le lecteur ne peut que se féliciter de la clarté du propos d'ensemble, de l'évidence de la démarche et de la pertinence à penser l'anthropologie de la santé comme une anthropologie politique. De la question du commerce illicite des médicaments au Sénégal et des liens indéniables entre l'État et la confrérie mouride dans l'exploitation de ce commerce, en passant par celle de l'histoire de la médecine coloniale qui va peu à peu s'appuyer sur des raisons culturalistes pour valider son attitude raciste envers les populations qui font l'objet de ses soins, ou encore par l'étude des comités de santé dans la banlieue de Dakar et la démocratie locale qui reproduit en double les hiérarchies locales, sans oublier le mauvais usage de

l'anthropologie dans la production de la santé reproductive, etc., Didier Fassin nous alerte sur tous les pièges dans lesquels la médecine, l'épidémiologie et l'anthropologie tombent — séparément ou ensemble — dans cet aveuglement à ne vouloir prendre en compte que des objets isolés, comme si la santé pouvait être analysée autrement que comme un rapport dynamique entre soi et l'Autre. La multiplicité des contextes, des angles d'approches, des thèmes abordés, dresse un tableau plutôt complet des questions que posent l'élaboration et la mise en place de politiques de santé publique. Entre l'État, les ONG et les stratégies des populations locales qui se déclinent en termes de genre, de hiérarchie sociostatutaire et/ou socio-ethnique, il y a tant d'éléments à prendre en compte, d'attitudes à analyser pour les comprendre qu'il est parfois difficile de ne pas ressentir un certain découragement face au caractère inextricable de cet échec complexe. L'auteur s'en défend en mettant en avant la nécessité impérieuse de faire collaborer l'anthropologie, la médecine et l'épidémiologie. Vœux pieux et bons sentiments qu'il n'est pas si facile de réaliser, même si beaucoup reconnaissent aujourd'hui l'impératif de collaborer, notamment face à l'épreuve du sida.

Parfois cependant, le synthétisme du propos d'ensemble peut laisser le lecteur sur sa faim et certaines oppositions schématiques peuvent lui laisser entendre que l'auteur n'est peut être pas entièrement à l'abri des procès d'ethnocentrisme et de culturalisme qu'il instruit contre certains de ses collègues. Ainsi l'opposition entre pouvoir de mort des tradipraticiens et pouvoir de vie des médecins, qu'il retient, nous paraît participer d'une vision bien chrétienne de la morale. Les représentations du médecin comme démiurge ou comme démon existent, son pouvoir de vie ou de mort nous paraissent peu différents de ceux que l'on prête au guérisseur, et ce dernier, à l'égal du premier, revendique pour son compte une certaine moralité de sa pratique. On pourrait dire, somme toute, que pour l'un comme pour l'autre, la fin justifie souvent les moyens.

Par ailleurs, dans le chapitre intitulé « L'invention des tradipraticiens », l'auteur, reprenant la vieille distinction weberienne, oppose légitimité traditionnelle, légitimité charismatique et légitimité rationnelle-légale : or, le cas des maisons de candomblé au Brésil montre bien qu'on peut très bien toutes se les approprier et pas seulement au niveau des pratiques. À Bahia, c'est même devenue la règle parmi les plus grandes maisons de culte dirigée par des grandes figures charismatiques que d'associer légitimité traditionnelle et légitimité rationnelle-légale dans le recours aux subsides publics pour fonctionner. Et pour en terminer avec l'énumération des quelques réserves critiques qui nous viennent à la lecture de l'ouvrage, il nous semble que Didier Fassin semble oublier le danger que peut représenter l'usage systématique des statistiques, lorsqu'il exprime le regret qu'il n'y ait pas d'études épidémiologiques en France prenant en compte le statut d'immigré de la personne. Il y a, nous semble-t-il, des questions éthiques qui pèseront toujours plus lourds que les succès sanitaires escomptés si nous en faisons fi. Il y a certains pays où cela ne fait pas très longtemps qu'on a cessé d'identifier l'individu en fonction de critères raciaux et les sursauts identitaires de plus en plus nombreux et violents en cette aube du troisième millénaire doivent inciter à la prudence en ces matières. Comme le remarque d'ailleurs fort justement l'auteur lui-même, dans son chapitre sur « La loi du silence », il est un droit de ne rien dire qui doit être analysé pour être compris, et nous ajouterons volontiers qu'il est un droit/devoir de ne pas tout savoir à tout prix. L'auteur ne manquera pas d'être d'accord avec nous

lorsque nous affirmons qu'il y a des enquêtes anthropologiques fines qui valent mieux que des enquêtes statistiques lourdes.

Malgré ces quelques remarques, le dernier livre de Didier Fassin est à mettre dans toutes les mains des chercheurs et des professionnels de la santé intéressés par les enjeux sociaux de la santé.

Emmanuelle Kadya TALL

KAWADA, Junzo (sous la direction de). — *Cultures sonores d'Afrique*. Tokyo, University of Foreign Studies, Institut de recherches sur les langues et cultures d'Asie et d'Afrique, 1997, 393 p., bibl.

Cet ouvrage réunit huit essais d'ethnomusicologie africaniste issus d'un projet de recherche développé entre 1994 et 1996, sous la direction du Professeur Junzo Kawada de l'Institut de recherches sur les langues et cultures d'Asie et d'Afrique de Tokyo. Un point de vue commun sous-tend ces textes : considérer que le terme « musique » est trop limité pour exprimer le vaste champ de la communication sonore en Afrique.

Les différents auteurs préfèrent donc employer le terme de « culture sonore » pour désigner un champ d'étude dont la musique, au sens occidental du terme, ne constitue que l'un des domaines. En outre, de toutes sortes de communication exprimées par le son, la « culture sonore » prend en compte également les aspects sociopolitiques du contexte dans lequel prennent forme les événements sonores : « Nous ne concevons pas la communication sonore comme quelque chose qui existerait indépendamment de l'homme et du contexte concret, comme un système abstrait » (J. Kawada, p. 1). « Le concept de culture sonore tel qu'il est étudié ici peut être défini comme suit : ensemble des communications sonores, vocales et/ou instrumentales, pratiquées dans différentes sphères de la vie d'une société » (*idem*, p. 5).

Une objection vient immédiatement à l'esprit concernant la place accordée à la langue dont la parole est l'expression sonore. Une définition si large de la « culture sonore » semble ne pas pouvoir prendre en compte la différenciation entre langue et expression sonore. Kawada considère que, en absence de l'écriture, toute communication sonore, verbale aussi bien que musicale, revient à la tradition orale. En effet ces textes soulignent les rapports étroits entre la sonorité de la parole parlée et la signification symbolique des sons instrumentaux alors même qu'ils concernent des sujets et des populations différents. Ainsi, sont notamment concernées la transmission de messages par le langage tambouriné, ou sifflé, et la relation directe entre les sons instrumentaux et les mouvements rythmés du corps qu'ils suscitent.

Bien évidemment, tout cela implique également la prise en compte des différentes fonctions que les événements sonores remplissent dans une société, ce qui entraîne, entre autre, la relativisation de la notion de beau en tant que critère d'évaluation artistique. Ayant étudié depuis vingt ans le langage tambouriné des Mosi de Tenkodogo au Burkina Faso et des Yoruba d'Oshogbo au Nigeria, Kawada considère qu'il est — plus qu'un succédané de la langue verbale — l'expression de l'ensemble de la configuration sonore d'une phrase qui s'exprime à travers une technique du corps culturellement conditionnée. En tant que système de communication sonore, le langage tambouriné est en même

temps une extra-langue car il dépasse la langue verbale, et une intra-langue car il est une langue à l'intérieur d'une langue verbale. Il faut donc prendre en compte les éléments de base de la communication pour étudier l'aspect fonctionnel du message sonore : l'émetteur, le récepteur, et le lieu de la transmission : « Pour analyser les fonctions sociales de la communication sonore à l'aide de cet appareil conceptuel, il faudrait y ajouter la distinction entre le récepteur réel du message et son destinataire virtuel. Cette dualité du récepteur (réel/virtuel) est très importante, me semble-t-il, pour comprendre la réalité de la culture sonore ouest-africaine » (J. Kawada, p. 12).

Pour expliquer ce point de vue, il prend l'exemple du nom de la personne qui peut être déclamé par autrui à haute voix, mais aussi par le tambour, pour que quelqu'un d'autre l'entende. L'auteur emprunte à la culture japonaise l'idée de « réunion en petit comité » (*za* en japonais), c'est-à-dire un groupe limité de personnes qui se connaissent bien, et il emploie le néologisme de « syllogue » qui entraîne entre autre, la relativisation de la notion de beau en tant que critère différents narrateurs.

Après avoir esquissé la distribution des instruments en Afrique occidentale, l'auteur présente son hypothèse sur l'existence de deux complexes de culture sonore. Dans ce dessein, il part de la considération que les cultures sonores ne correspondent ni aux aires linguistiques ou politiques, ni aux groupes ethniques, mais qu'il est, par contre, possible de localiser des centres d'influence et des périphéries. Il propose ainsi des modèles d'analyse, qu'il appelle « complexes », regroupant un certain nombre d'éléments significatifs de la culture sonore ouest-africaine : « Les “complexes” ainsi conçus sont des modèles d'analyse élaborés par le chercheur à partir des matériaux pris dans les sociétés réelles étudiées, mais qui ne correspondent pas nécessairement toujours à la réalité. [...] Ce sont plutôt des outils heuristiques [...] pour découvrir les facteurs qui serviront à éclaircir les problèmes de la culture sonore non seulement pour l'Afrique occidentale, mais aussi pour l'humanité toute entière, en les comparant avec les modèles d'autres régions » (J. Kawada, p. 34).

Dans « Les Stambaâlî : leurs rites et leur culture sonore », Takaki Keiko analyse des cultes du Maghreb qui présentent des traits similaires à ceux de possession en Afrique subsaharienne. Créés à l'origine par des esclaves noirs, ces groupes rituels ont développé, sous l'influence de l'islam, des caractères syncrétiques : « L'appellation de ces groupes diffère d'une région à l'autre, mais ils partagent d'importants points de similitude : la croyance aux génies, une musique fortement rythmée, des danses en état de transe » (K. Takaki, p. 51).

Pour examiner l'organisation des membres de ces cultes, l'auteur prend notamment en considération le Stambaâlî, un groupe rituel noir de Tunisie, constitué par :

- un orchestre formé uniquement par des hommes,
- l'Arîfa, « celui qui sait », un personnage chamanique, souvent hermaphrodite et en marge de la société,
- le Bû Sa 'dîya, une sorte de bouffon qui représente un légendaire marabout noir.

Les rythmes musicaux sont liés aux esprits (appelés aujourd'hui *jnûn*) qui prennent possession du fidèle, provoquant l'état de transe. Dans le système de croyances du Stambaâlî, le culte des saints, considérés par les fidèles comme leurs ancêtres, comporte le sacrifice des boucs ou des taureaux noirs. Accompagnés d'une musique fortement rythmée et de danses en état de transe, ces

rituels font fortement appel au corps et aux sensations physiques. C'est d'ailleurs dans les mouvements corporels de danse et de transe que l'on retrouve clairement les traits propres aux pratiques des groupes rituels noirs subsahariens, et ce bien que les membres du Stambaâlî soient à présent tous des musulmans. « Il est par conséquent très significatif d'observer que dans la culture populaire, la culture sonore, qui fait appel à l'inconscient (elle échappe pour cette raison à l'explication logique et théorique), a pu conserver plus facilement son héritage historique » (K. Takaki, p. 83). Takaki souhaite que cette étude sur les aspects syncrétiques des rituels religieux de l'Afrique subsaharienne puisse s'étendre de manière comparative à l'Amérique latine où le christianisme tient la place occupée au Maghreb par la culture arabo-islamique.

Nasaki Horiuchi analyse la culture sonore des Berbères originaires de la partie sud-ouest du Maroc (« Between segmentation and de-segmentation : Sound expressions among the Berbers in the South region (Southwestern Morocco) »). La notion de culture sonore est pour lui un point de vue unifiant l'analyse de traits culturels disparates, normalement conçus en catégories opposées, tels que rural/urbain, tradition/modernité, etc. C'est l'univers de vie des gens qui produisent et utilisent les sons qui est ainsi au centre de l'analyse, avec leurs propres expériences et feelings. Horiuchi appelle *segmental* les sons qui véhiculent, par des paroles signifiantes, des messages plus concrets, par rapport aux sons qu'il nomme *de-segmental*. Considérer les formules sonores du point de vue de l'équilibre trouvé entre segmentation et « déssegmentation » facilite la prise en compte des interrelations entre expressions sonores jusque-là perçues comme des phénomènes différents : danse, littérature, récitation rituelle, musique populaire, etc. Ainsi l'auteur postule la nécessité de l'existence, dans chaque contexte social, d'un principe organisateur permettant la coexistence de sons par ailleurs indépendants.

Dans la suite du texte de Horiuchi, l'application de ces concepts à la description des différentes expressions sonores berbères souffre d'une certaine ambiguïté que l'auteur toutefois revendique comme intrinsèque à son objet d'étude. Les chants, les jeux instrumentaux, les déclamations, sont analysés dans des contextes différents, comme les cérémonies de mariage, la tradition des ménestrels, les modernes bandes musicales de rai ou la récitation du Coran. En conclusion, Horiuchi précise que son but n'était pas celui de décrire la culture par une opposition binaire arbitraire entre segmentation et déssegmentation, car de toute façon aucun événement culturel ne rentre parfaitement dans l'une de ces catégories. Son intention était plutôt, d'une part, de mettre en évidence comment différents aspects peuvent coexister dans la même personne ou dans la même société, et, d'autre part, de promouvoir la fonction heuristique de son schéma, qu'il estime être à même de générer une nouvelle compréhension.

Avec une approche ethnolinguistique, le texte de Oger Kabore (« Les chansons d'enfant Moose : signification socioculturelle d'un mode d'expression des jeunes filles en milieu rural ») aborde un thème peu étudié, les chansons d'enfants, dont la compréhension profonde demande un fort degré d'intégration dans le contexte où ces chants prennent vie et se transforment. Cela valide la démarche de Kabore qui, depuis une dizaine d'années, mène dans son propre pays, le Burkina Faso, des recherches sur la littérature orale. Il nous propose ici l'analyse des chansons des jeunes filles de la province de Kouritenga : « Si nous voulons focaliser notre attention sur les chansons des jeunes filles, c'est en raison du fait qu'elles recèlent des trésors inestimables pouvant nous aider

à comprendre l'organisation sociale et en particulier, l'image de la femme dans cette société » (O. Kabore, p. 123).

À travers l'analyse des chansons enfantines, l'auteur touche aussi au système pédagogique de transmission des savoirs et valeurs d'une société où la parole, et à plus forte raison la parole chantée, est chargée des forces ambivalentes qui la rattachent à une dimension métaphysique sacrée. Ces chansons de jeunes filles sont en même temps des chansons populaires et de danse, et l'analyse de leur contexte d'exécution donnera la clé d'interprétation des différentes fonctions qu'elles remplissent. Se questionnant sur ce qui séduit les enfants dans ces chansons, Kabore trouve deux explications possibles. L'une tient aux qualités littéraires des textes chantés qui en font des véritables poèmes oraux, l'autre à la stratégie du système éducatif traditionnel qui prépare ainsi les jeunes à une intégration équilibrée dans la société : « Le grand défi lancé aux pédagogues africains consiste à œuvrer pour une intégration judicieuse de ces riches acquis de la culture sonore africaine dans la pédagogie moderne actuelle » (*id.*, p. 140).

C'est dans le patrimoine musical nigérien que puise l'article de Mahaman Garba sur les griots du Niger (« Fonctions sociales des griots hawsa du Niger ») — aire musicale que Gilbert Rouget appelle « soudanaise ou négro-islamique ». Bien qu'appartenant à une société sédentaire, les griots, ainsi appelés en Occident, sont une caste d'artistes musiciens itinérants. De ce fait, ils contribuent aux échanges musicaux dans une région pluriethnique où la différence est traditionnellement marquée entre musique des populations sédentaires et nomades : « Il est intéressant de constater, qu'à chaque groupe ethnique correspond une culture musicale particulière et que la manière des joueurs d'instruments s'en ressent. C'est ce qui nous fait dire qu'il faudrait plutôt parler des musiques traditionnelles au Niger et non de la musique traditionnelle » (M. Garba, p. 160).

En s'interrogeant sur les phénomènes actuels de déculturation et d'acculturation, l'auteur constate quatre typologie d'attitudes à l'égard de la musique. L'une alimente son mépris par les préjugés traditionnels sur le statut inférieur du musicien. Elle freine ainsi le talent des jeunes et par là même tout développement de la musique traditionnelle, les fils des griots cachant de plus en plus leurs origines et reniant leur caste. L'islam, pour sa part, condamne la musique comme activité mondaine. Des attitudes différentes distinguent les classes d'âge : les personnes âgées du côté de la musique traditionnelle, les jeunes du côté de la musique occidentale, afro-américaine ou *world music*, qu'ils appellent musique de variété, mais que Garba suggère, suivant Aubert, de qualifier de musique populaire moderne. Vient enfin l'attitude de ségrégation entre musiciens traditionnels de ville et de village, et entre musique sédentaire et nomade. Par la suite, différentes typologies des musiciens ou des déclamateurs généalogistes sont dressées dans le contexte socioculturel du peuple hawsa. Ces classifications sont à l'image de cet article, qui semble parfois imprécis et laisse un peu sur sa faim, mais où on trouve aussi beaucoup d'informations ponctuelles. La richesse du sujet traité, il est vrai, se prête mal à une catégorisation rigoureuse.

Ichiro Majima, dans son article « Voix de masques sans visage : "Maania" chez les Dan du Danané-Sud (Côte-d'Ivoire) » introduit l'intéressante notion de « masque sonore ». Si l'aire communément appelée Central West Atlantic Region (CWA) présente plusieurs ethnies et cinq groupes linguistiques, elle se caractérise tout de même par la diffusion d'activités rituelles des masques liées aux sociétés de pouvoir de type Poro/Sande. Le masque représentant toujours

un esprit, Majima distingue deux catégories : corporelle et sonore (soit visuelle et auditive). Si l'on peut regrouper ces diverses matérialisations visuelles des génies dans la catégorie des « masques corporels », la représentation spirituelle du « génie audible mais invisible », autrement dit le « masque sonore », est beaucoup plus répandue et rituellement plus révéérée en CWA (I. Majima, p. 240). La mise en scène du masque sonore est toujours basée sur l'interdiction faite aux non initiés de voir le masque : ils en entendent seulement la voix. La voix du génie peut ainsi être produite par des hommes sans masque facial mais toujours cachés.

En concluant sur la prédominance de l'aspect « vocal » du masque dans l'ensemble de la CWA, l'auteur s'interroge : « Voir dans ce phénomène une version africaine du mot latin *persona* dérivé de *per sona*, serait-il considéré comme un manquement à la démarche orthodoxe de l'ethnographie... ? ». Intriguée par ce questionnement rhétorique, j'ai essayé d'approfondir la question car la déduction me semblait plutôt hasardeuse. Cependant, *sona* est en italien la troisième personne du verbe *sonare* (ou *suonare*), jouer un instrument, produire du son. Toutefois, l'étymologie de *persona*, pour le *Devoto-Oli* (dictionnaire de la langue italienne) tout comme pour Le Robert, montre la dérivation de l'étrusque *phersum*, masque de théâtre, mot devenu ensuite individu. Je connaissais l'étymologie du latin *imago*, qui désigne le masque funéraire, mais j'étais surprise de retrouver le masque à l'origine d'individu, bien que l'identification d'une racine concernant le « son » demeure arbitraire, me semble-t-il.

Sur le plan linguistique encore, Majima souligne le paradoxe par lequel le terme générique de « masque » n'existe pas chez les Dan — dont ce texte examine le masque sonore appelé « Maania » — alors que cette population est fort connue pour la grande valeur artistique de leurs masques faciaux. Différents mots désignent le corps de l'homme déguisé, la « tête de génie » (masque facial), ou le « génie nocturne » (masque sonore), mais surtout il existe plusieurs sortes de masques, corporels aussi bien que sonores, que l'auteur décrit et classe dans plusieurs tableaux concernant la morphologie des masques ainsi que les instruments qui leur correspondent, leurs fonctions sociales et l'organisation dans le système lignager. L'analyse des relations entre société de pouvoir et masques chez les Dan montre une structure fortement hiérarchisée.

Le savoir et les techniques concernant la représentation des « génies » sont soigneusement gardés par les hommes circonscrits chez les Dan. Il s'agit des « secrets des hommes » [...], étroitement liés à la société masculine de pouvoir Go (I. Majima, p. 247).

Maania est le grand masque sonore qui ne sort qu'à des années d'intervalle par une nuit de la nouvelle lune. En cette occasion, tous les villageois — sauf les membres masculins du lignage chargé de Maania — doivent rester enfermés chez eux, silencieux. L'analyse de Majima s'enrichit de comparaisons avec des ethnies proches, notamment pour ce qui est des recherches historiques concernant Maania, et demeure très suggestif pour l'analyse des représentations en général. Les masques corporels et sonores, souvent localement différenciés par l'opposition binaire « jour/nuit » ou « visible/invisible », sont dans l'analyse de l'auteur en dernière instance un système de contrôle des informations. S'appuyant aussi sur nombre d'études d'ethnomusicologues, comme Zemp ou Bellman, Majima constate donc que le contrôle de l'information passe par trois canaux et leurs mises en scène correspondantes : visuelle (masque corporel et facial), auditive (masque sonore) et verbale : « La mise en scène du masque

est donc une forme de contrôle de l'information qui en voile une partie et dévoile le reste en même temps » (*id.*, p. 291).

« Quand le reggae se marie avec la culture de la rue... », de Hiroyuki Suzuki, analyse un morceau de reggae africain interprété par Tangara Speed Ghôda, un chanteur d'Abidjan considéré comme le porte-parole des jeunes qui cherchent leur pain quotidien dans la rue. Lui-même issu de ce milieu, son morceau « Loubard Feeling » reflète, comme l'ensemble du reggae abidjanais, l'identité de ces jeunes qui ont aussi développé un mode de communication propre, fondé sur une langue véhiculaire et des gestes souvent inspirés par les films de karaté. Après un historique du reggae abidjanais et du rôle des médias locaux dans sa diffusion, l'auteur donne un aperçu de la culture de ces jeunes hommes — de dix à trente ans — qui trouvent leurs moyens de subsistance dans le secteur informel du travail ou dans le crime. La « rue » est une microsociété multi-ethnique où s'établissent des relations sociales différentes de celles du milieu traditionnel ou de la société moderne, ce qui justifie la nécessité d'un langage commun, le nouchi. Chantés en plusieurs langues africaines, en français et en nouchi, les textes des chansons du reggae abidjanais intègrent une critique sociopolitique en même temps qu'ils reflètent des traits caractérisant ce milieu (crime, violence, drogue, prostitution).

« “Loubard” est un mot français signifiant “jeune voyou” “jeune délinquant” [...]. Mais dans la rue d'Abidjan [...] est un jeune qui met l'accent sur son apparence physique [...] fait montre d'un corps bien musclé [...] cherche souvent la bagarre parce que c'est la meilleure occasion pour lui de prouver sa force [...]. Tangara Speed Ghôda. Devenu chanteur de reggae, il adopte le style “rasta”, mais il continue à s'identifier au “loubard” » (H. Suzuki, p. 318).

À l'instar de la plupart des chanteurs de reggae abidjanais, Tangara Speed Ghôda est en même temps l'auteur et le compositeur de ses chansons. Après des informations sur sa vie, Suzuki décrit le style de composition de cet auteur, en détaillant le processus de création de la chanson « Loubard Feeling ».

À la fin de cet ouvrage, le texte de Kenichi Tsukada, « Drumming, Onomatopoeia and Sound Symbolism Among the Luvale of Zambia », juge inadéquats les termes jusqu'à maintenant utilisés pour le domaine de la transmission orale, aussi bien que cette notion même : « In recent years, there has been an important development in the study of “sound cultures” with particular reference to the “oral transmission” of instrumental music. This new turn has been based on an increasing concern with the issue of sound symbolism. [...] The system of “oral transmission” has been explored from time to time with such designations as “nonsense syllables”, “oral mnemonic”, “oral notation”, and even “solfege”. [...] Even the notion of “oral transmission” may be problematic, because the practice is not always concerned with transmission as such. A more neutral, more universally applicable term is required, and I propose the term “verbal representation of instrumental sound” » (K. Tsukada, p. 349).

Mise à part toute autre considération, on pourrait s'étonner que pour remplacer deux mots on doive utiliser toute une phrase, qu'en effet l'auteur doit ensuite abrégé en VRIS et puis en VR, abréviation de l'abréviation. Au début, Tsukada s'intéresse au VR par rapport à l'étude des tambours parlants, chez les Luvale de la Zambie. C'est à partir de ses propres erreurs d'exécution qu'il commence à soupçonner que le tambouriner luvale construit des syllabes basées sur la qualité du son du tambour : « I expected that such aspects could be uncovered by analyzing the syllables in terms of sound symbolism » (*id.*, p. 351).

L'auteur mène donc une enquête sur questionnaire et recueille plusieurs idéophones, en analysant notamment les onomatopées, pour investiguer le symbolisme sonore luvale. Population matrilineaire et virilocale de cultivateurs, les Luvale ont développé une riche tradition des tambours rituels, et trois techniques de percussion qui associent à chaque son un timbre et une hauteur spécifiques. De son enquête — dont il présente ici des exemples méthodologiques, des tables analytiques, des figures et des spectrogrammes —, Tsukada conclue que dans le tambouriner luvale il y a systématiquement symbolisme sonore mais que la relation entre le système de VR et le symbolisme sonore n'est pas une relation directe mais inverse : « "Hence" the inversion phenomenon in sound symbolism » (*id.*, p. 385).

Une autre donnée intéressante dans la recherche de Tsukada est le constat que de petites différences sonores, mises en évidence par l'analyse spectrographique mais que l'auteur n'arrivait pas à apprécier, étaient parfaitement identifiées par les Luvale : « The Luvale, on the other hand, responded to these differences with surprising precision by consistently using various VR syllables » (*id.*, p. 385).

Des questions restent donc ouvertes concernant la signification du phénomène de l'inversion dans le symbolisme sonore aussi bien que les caractéristiques culturelles des perceptions des sons car l'auteur, pour expliquer certaines données problématiques de l'enquête, arrive à se demander s'il ne faudrait pas conclure pour les Luvale à une perception « super-sensorielle » qui agirait au niveau inconscient.

Les concepts, proposés dans l'ensemble de ces textes, de « culture sonore » et de « communication sonore » semblent efficaces pour faciliter le processus d'émancipation de l'ethnomusicologie contemporaine par rapport à une idée encore trop ethnocentrique de « musique ». Ainsi, l'ethnomusicologie continue d'acquérir de plus en plus d'autonomie par rapport à sa matrice musicologique et cimente sa quête de spécificité en approchant davantage, par ses méthodes aussi bien que par ses objets d'étude, le domaine proprement anthropologique.

Silvia PAGGI

LENTZ, Carola. — *Die Konstruktion von Ethnizität. Eine Politische Geschichte Nord-West Ghanas, 1870-1990*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 1998, 690 p., index, bibl. (« Studien zur Kulturkunde », 112 Band).

L'anthropologie a rarement connu un débat aussi fécond sur le concept et la réalité de l'ethnie que celui des années 1980-1990. L'apport substantiel de la tradition anglo-américaine est illustré par plusieurs auteurs<sup>9</sup>, tandis que la tradition française s'exprime de façon plus véhémement<sup>10</sup>. L'*Ethnologie* allemande,

9. Voir YOUNG, C. M., « Nationalism, Ethnicity and Class in Africa : A Retrospective », *Cahiers d'Etudes africaines*, 1986, XXVI (3), 103 : 421-495 ; JENKINS, R., *Rethinking Ethnicity : Arguments and Explorations*, London, Sage, 1997.

10. Voir AMSELLE, J.-L. & M'BOKOLO, E., *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalismes et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985 ; CHRÉTIEN, J.-P. & PRUNIER, G., *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989 ; BOURGEOT, André, *Les sociétés touarègues : nomadisme, identité, résistances*, Paris, Karthala, 1995.

puisque c'est comme cela qu'on l'appelle, n'est pas demeurée en reste<sup>11</sup>. Cependant, le défi d'une œuvre de grande envergure, fondée sur l'anthropologie et l'histoire, restait entier à relever. L'ouvrage de Carola Lentz s'y attaque avec brio.

Que signifie aujourd'hui l'ethnicité au nord-ouest du Ghana à l'époque coloniale où il n'existait pas d'expression consacrée (p. 628) ? Le contexte colonial a transformé les conditions de la « production de la localité » : comment les acteurs africains se sont appropriés hier et aujourd'hui les nouvelles institutions politiques ?

Lentz divise l'œuvre en deux parties. La première se fonde sur la transformation du paysage politique et sur les discours des administrateurs coloniaux britanniques, complétés par les récits de témoins locaux (ch. 1). Dix chapitres rendent compte de cette production polyphonique d'histoires. Les chapitres 2 et 3 traitent de la « pacification » et des nouvelles frontières administratives ; les quatre suivants (chap. 4 à 8) étudient minutieusement la création des chefferies reliées à des catégories ethniques, l'introduction de rituels et de pratiques administratives sur mesure qui devaient s'insérer dans la nouvelle tectonique de la *Gold Coast* et des *Northern Territories*. Les chapitres 8 et 9 montrent comment de nombreux paysans nandomer ont été installés sur des terres de populations Sisala en pays Lambussie, désormais élevé au rang de *division*, ce qui jette les bases de conflits futurs. Les chapitres 6 et 10 montrent comment les regroupements divers recourent au vocabulaire ethnique pour se constituer alors qu'ils dépassent, et de loin parfois, la frontière ethnique. C'est le cas des organisations de migrants, des églises. Plusieurs « entités ethniques » particulières aux frontières divergentes se constituent derrière une apparente simplicité. Certaines frontières ont un caractère plutôt linguistique, et les nouvelles communautés qui en ont résulté ont été des foyers de conflits (chap. 8 et 10) au sujet des normes culturelles locales.

La deuxième partie du livre, en six chapitres, analyse l'appropriation par les Africains des constructions coloniales à partir des années 1940. En voici les deux articulations fondamentales. La première considère les nouveaux discours sur l'ethnicité, qui datent déjà des années 1950, et qui se poursuivent avec les débats récents des intellectuels dagara. Ils s'interrogent sur les « vrais » ethnonymes et la possibilité d'écrire l'histoire des groupes ainsi désignés, compte tenu des traditions orales et des documents coloniaux. La seconde étudie l'histoire de groupements à caractère ethnopolitique, comme la *Nadom Youth and Development Association*, qui ont été fondés à partir des années 1970, mais qui sont fréquentés également par les travailleurs migrants. Ceci faisant, l'auteur analyse les objectifs et les stratégies de la politique à caractère ethnique menée par les deux acteurs susmentionnés et par les paysans.

La conclusion souligne les liens complexes qui régissent les rapports entre l'ethnicité et d'autres formes anciennes d'identité collective, et scrute les conflits potentiels entre l'acceptation territoriale et linguistico-culturelle d'une

11. Voir ELWERT, G., « Nationalismus, Ethnizität und Nativismus : Über die Bildung von Wir-Gruppen », in G. ELWERT & P. WALDMANN, eds, *Ethnizität im Wandel*, Saarbrücken, Breitenbach, 1989 : 21-60 ; SCHLEE, G., *Identities on the Move. Clanship and Pastoralism in Northern Kenya*, Manchester, Manchester University Press, 1989 ; BIERSCHENK, T., *Die Fulbe Nordbenins : Geschichte, soziale Organisation, Wirtschaftsweise*, Münster, Lit Verlag, 1997.

communauté ethnique, les relations entre l'appartenance ethnique et la hiérarchie sociale, et enfin l'enracinement de l'identité ethnique dans un réseau d'identités collectives, tantôt complémentaires, tantôt compétitives, qu'on n'acquiert pas de naissance.

Les Dagara ou Dagaba constituent un ensemble de populations qui vivent sur un territoire bien plus vaste que Nandom. C'est seulement une fois cette localité érigée en chefferie de canton qu'elle a été placée au cœur d'une trentaine de villages. Aujourd'hui encore, nombre de paysans de ces villages ne s'identifient pas comme « Nandom ». Lentz cite de plus l'exemple similaire de Lambussie. Les autorités coloniales ont voulu organiser une ethnie en chefferie de canton, mais ont rapidement réalisé que cela n'était qu'une fiction puisque les chefferies étaient d'emblée multiethniques, et que les groupes ethniques dépassaient les limites des petites chefferies forgées pour les besoins de la cause.

Comment les habitants de Nandom et de Lambussie, deux villages du nord-ouest du Ghana, à la composition si complexe, se représentent leur histoire précoloniale ? Les recherches de Carola Lentz se sont d'emblée inscrites dans un contexte de conflit ouvert suite au décès du chef de Nandom. Une seule certitude se dégageait des récits : le patricien des Dikpiele était le premier Dagara de Nandom ; ils descendaient de Zenouo. Zenouo a vécu un certain temps dans le village de Lambussie, plus tard habité par les populations sisala de Nandom (p. 63). À l'opposé, on trouve une autre version publiée par Bening, où Nandom ne serait qu'un site mis à la disposition des étrangers par les autorités de Lambussie (p. 77). Le terme Dagara, ou Dagaba, qui a fini par désigner une des communautés locales, est probablement un « exonyme » (p. 60). Ces ethnonymes, devenus usuels à partir du début du siècle dernier, sont utilisés sans précaution aussi bien par les administrateurs coloniaux que par les missionnaires, les ethnologues, et les informateurs locaux. Ils le font avec une telle certitude qu'on dirait que ces groupes avaient déjà existé comme aujourd'hui. Bien sûr, il s'agit pour les uns et les autres, en dépit de cela, d'établir une continuité entre le présent et le passé (pp. 45-46). Cette histoire contradictoire et complexe, vue de l'intérieur, fait écrire à l'auteur cette belle parabole sur le passé de la fondation de Nandom, comparé à un champ : le champ a certaines limites, qui en font un espace réservé à certaines plantes, mais il peut être emblavé de diverses espèces interfécondes qui se croisent pour en produire de nouvelles.

Face à ce complexe du nord-ouest, les premiers envoyés de la Couronne britannique n'ont pas trouvé mieux que de puiser dans une dichotomie confortable qui fait de la région une *belt of inhospitable barbarous tribes* qu'on a volontiers opposée aux musulmans de Wala, du Gonja, de Zabarima de Sofa (p. 82). Rattray, l'anthropologue colonial, écrivait que Gurunsi, un des ethnonymes actuels, signifiait en dagbani *foolish ones* ou bien *bush men*. Les critères de communauté d'ascendance, de langue et de culture qui tendent à définir une identité ethnique dans ces réseaux de populations n'inspirent qu'une réponse : la pluriethnicité. Ce caractère a été renforcé dans un contexte, qui empire, marqué par la chasse aux esclaves, les famines et la mobilité sous la contrainte des guerres.

Le paramètre de la religion revêtait encore plus d'importance que celui de l'ethnie. Pas plus que les seigneurs de guerre de Wala, du Gonja du Dagomba, du Zabarima et du Sofa que le Sisala et le Dagara n'affichaient, une identité

ethnique. Les nombreuses désignations dues à l'étranger (exonymes) ne déterminaient pas de conscience ethnique interne au groupe ainsi nommé.

Comment les Britanniques se sont appropriés ce territoire étranger et son peuple ? Il n'y a rien de mieux que l'impôt *per capita* comme « preuve convaincante de souveraineté » (p. 113). L'administration britannique a vite déchanté face aux difficultés innombrables rencontrées après deux ans de collecte en 1900 et 1901. Irvin finit par s'opposer à ce système peu pratique qu'il a fait remplacer par les travaux forcés (« *free labour* »). Il a fallu attendre 1936 pour voir introduire de nouveau l'impôt de capitation.

Dans le même temps, une tournée d'inspection a été organisée en « pays lobi » par les autorités britanniques. Sa conclusion : le manque cruel en pouvoir centralisé et le rôle purement nominal du souverain (p. 120). Il fallait donc y palier en instituant un pouvoir fort, exercé par les *headchiefs*. Ce fut fait. Loin de tout idéalisme pour le soi-disant *indirect rule*, la politique de centralisation britannique a pris nettement le pas sur les systèmes locaux. Les bénéficiaires locaux du nouvel ordre des choses ont une toute autre lecture de ce phénomène que les perdants. Les premiers ont produit un discours qui voit dans ce fait colonial une simple confirmation d'un ordre précolonial (p. 120, 146), ce qui est une fiction qui consolide le nouveau paysage politique.

L'administration britannique a créé de toutes pièces les nouvelles chefferies qu'ils ont reliées aux catégories ethniques relues à leur manière. Pour le montrer l'auteur dissèque soigneusement, d'abord la contradiction entre le « modèle tribal » britannique et la réalité complexe du terrain, ensuite le hiatus qui marque le savoir ethnographique et la pratique politique, et enfin les rapports intimes qui unissent le discours ethnographique avec les objectifs politiques.

Dès le début des années 1930, l'acception de la *tribe* en tant que groupe de gens d'ascendance commune avec la même langue et la même culture avait été complètement déconstruit. La Couronne préparait ses agents pour le terrain, comme ces administrateurs en partance pour l'Afrique tropicale qui, en 1924, ont suivi à Oxford un an de cours de langue. Dès le milieu des années 1920, les administrateurs coloniaux étaient tenus de passer un examen de *native language* avant leur nomination et leur mise en route. Paradoxalement, lorsqu'il s'est agi, pour l'administration coloniale, d'organiser le pays au goût de la Couronne, l'argumentation tribale a repris du service, comme si le débat fécond, qui l'avait enterré, n'avait jamais eu lieu (p. 228, 267 sq.).

La politique officielle de la Grande-Bretagne en matière d'administration visait, déjà en 1921, une certaine centralisation autour des grandes chefferies locales qui devaient nécessairement absorber les petites pour créer de véritables *native states* sur le modèle du Dagomba, du Gonja ou du Manprusi (p. 120, 269). Parallèlement, l'impôt de capitation a fait son entrée définitive et a permis, lentement mais sûrement, à travers les rôles d'impôts, de relier physiquement chaque homme à un hameau, chaque hameau à un village et l'ensemble des villages à une *division*. Cette relation doit être définie et écrite une fois pour toute (p. 279). De plus, on a commencé à fixer par écrit les lois qui régissent le mariage ; les pays dagara et lobi ont vu leur loi codifiée par écrit en 1938. L'action pour s'inscrire dans la durée a pris en charge l'organisation des écoles. L'école de Lawra, qui a ouvert en 1919, a organisé son recrutement en fonction des critères communautaires fixés par les Britanniques. À chacune des *divisions* a correspondu un nombre déterminé d'élèves. Chaque *division* a été identifiée à une *tribe*, dont on a vu des chefs défendre leur droit foncier « coutumier »

avec des arguments britanniques (p. 313). L'installation de paysans nandomer sur les terres sisala a été une source de conflits graves et persistants.

L'Église a développé des communautés alternatives aux ethnies. Elle a attiré à elle des hommes et des femmes intéressés par l'efficacité des médicaments des « Blancs ». Les prêtres sont allés jusqu'à faire renoncer les paysans à leurs autels. Tant que vous leur sacrifiez, il ne pleuvra pas, c'était la menace des prêtres qui marquaient d'autant plus les paysans locaux en période de sécheresse. La mission a réservé ses écoles, berceau de l'élite locale, à ses coreligionnaires. De plus, les mineurs, migrants par excellence et présents dans chaque famille (p. 228), s'étaient volontiers convertis à la nouvelle religion dont la réglementation du divorce leur assurait l'emprise sur leur fiancée (p. 215). On en arrive à une frontière religieuse et politique, comparable dans ses grandes lignes à celle de l'époque qui a précédé l'intervention coloniale. Elle se trace de la manière suivante : pour plusieurs musulmans de Wala, un Wala converti au christianisme n'est plus *un vrai Wala* ; en revanche pour la plupart des chrétiens dagara, celui qui se convertit à l'islam n'est plus un *vrai Dagara* (p. 342, 347). L'Église a même réussi à réaliser un nouveau réseau social qui ne correspond ni à l'identité collective des patriclans locaux ni au *patriotisme local* développé par les *natives states* (p. 298).

La conversion au christianisme ne signifiait pas l'adoption d'une religion comme une autre, mais l'accès à un *nouvel ordre avec des normes*, une conception qui n'ira pas sans confrontation avec le pouvoir colonial (p. 352). La controverse du cardinal Morins avec le Chief Commissioner Jones en est la preuve. Morins a accordé le statut de *loi* à l'éthique chrétienne, tandis que celle des gens est ravalée à la condition de *croyances et de coutumes païennes*. Cette attitude de l'Église a été une source de velléités d'indépendance pour les cadets locaux vis-à-vis du pouvoir des aînés. L'affrontement de la *loi* et de la *coutume* n'a pas laissé le pouvoir britannique indifférent, lequel tirait un avantage certain de l'autorité des aînés. L'administration n'a pas tardé à se faire entendre. Le Chief Commissioner Jones avait de la compréhension pour les chefs locaux qui trouvaient les activités chrétiennes nuisibles. Pour preuve, il a sommé « les chrétiens de rester sous l'autorité des chefs sous peine d'être punis pour désobéissance à leurs ordres loyaux » (p. 349, 353).

Le contenu des catégories ethniques coloniales, du reste très variable, était d'une permanence remarquable dans la politique locale (p. 394) ; pour preuve cette déclaration de Kwame Nkrumah qui distinguait le *tribalism* « exploité par la bourgeoisie régnante comme instrument de pouvoir politique » et la *tribu*, « synonyme de clan élargi avec la même langue ethnique dans le même territoire » (p. 386). Ce constat n'est pas gratuit ; il résulte de la naissance de fronts ethniques plus ou moins mouvants dont l'histoire est narrée. Comment les intellectuels locaux gèrent-ils cet héritage ? L'auteur montre par exemple comment ils ont discuté la validité de l'appellation de leur ethnie. Doit-elle s'appeler *Dagara*, *Dagaba* ou combiner *Lobi* avec *Dagarti* ? De plus, quel mythe de migration, quelle tradition orale doit-on adopter ? (pp. 410-411).

Les fronts ethniques, une fois constitués ou en voie de l'être, se sont avérés des terrains favorables à l'articulation de partis politiques naissants dans le contexte de la lutte pour l'indépendance. Les conflits entre chefs de circonscriptions administratives rivaux de Lawra et de Nandom expliquent le large succès du Northern People's Party (NPP). De même est démontré comment les conflits

locaux se poursuivent au sein du parti politique majoritaire de l'époque, le Convention People's Party (CPP) (pp. 481-482).

L'auteur thématise clairement la question du droit politique des allochtones. Les conflits de la fin des années 1940 se posaient déjà en termes modernes. Hamile, un village fondé par les Sisala à la fin du siècle, a vu s'installer les premiers paysans dagara puis des négociants mosi (p. 524). Cette localité est le symbole même du village au carrefour de plusieurs frontières : la frontière internationale entre le territoire britannique et français, celle entre différentes unités de maîtrise de la terre, entre divers districts et chefferies administratives. Comment les populations ont tiré avantage de cet imbroglio — au-delà des batailles de chefs ? Telle est la question au centre de l'analyse. Les avocats étaient déjà à l'œuvre, il fallait décomposer le pouvoir religieux, le droit foncier et le pouvoir politique (p. 530, 537).

L'élite politique en gestation devra tenir compte de ces nouvelles barrières. Fin 1979, les anciens élèves du nord-ouest ont fondé plusieurs associations de ressortissants, comme par exemple la *Nandom Youth and Development Association* (NYDA) qui se conçoit comme un lobby qui agit en faveur de sa région d'origine. À remarquer que la NYDA est née au lendemain de l'avènement au pouvoir du premier président originaire du nord, le Dr. Hilla Limann. Cette association comme ses semblables s'inspire des *West African Youth League* des années 1930 de l'administration britannique. À partir de 1960, sous le règne de Nkrumah, les ressources drainées vers le nord-est se sont plus accrues comparativement à celles drainées vers le nord-ouest. De ce fait, les ressortissants de la région défavorisée se sont organisés en *West Youth Association* en 1975 (p. 563, 580). Les associations se sont multipliées.

Comment définir le critère d'appartenance à ces associations ? Dans le cas de la NYDA, les contradictions ont vite éclaté entre l'élite basée à Accra et les membres restés au village. Comme les citoyens ne pouvaient plus attendre de solidarité matérielle substantielle des provinciaux, ils n'ont pas tardé à créer le *Accra Nadome Social Club* (p. 588, 594). De plus, la NYDA a décidé de limiter de façon drastique les droits de la communauté marchande locale, la *zongo-community*. Les *zongoïde* ne peuvent prétendre à l'autochtonie quel que soit le nombre des générations passé en pays nandom, entendait-on dire (pp. 583-584). Le discours colonial essentialiste reprend du service. On se croirait en Zambie ou en Côte-d'Ivoire où il a fait plus de dégâts.

Carola Lentz montre à souhait que les problèmes structurels et les restrictions de l'action des associations de ressortissants ne sont pas imputables au *tribalisme* que les politiciens au gouvernement ont tendance à leur reprocher. Leur origine puise plus dans la géographie complexe des cultures, des langues et dans l'histoire politique changeante de la région. Pour le montrer, elle étudie l'ethnicité locale dans sa perspective historique, souligne sa pluralité et peint les spécificités régionales de l'idéologie des identités collectives en scène. Ici l'anthropologue met la dynamique historique à son service.

L'auteur va au-delà de l'*invention* pure et simple de l'ethnie, qu'elle fonde sur une histoire complexe, vraisemblable ou pas, faite de tracés de frontières et de constructions de communautés diverses. Elle ne se limite pas au discours de son analyse, elle observe méticuleusement chaque action et les mobiles qui la fondent. Les traditions orales codifiées ne sont pas les seules à l'œuvre. La quête s'est étendue aux laissés-pour-compte de l'historiographie que sont les

témoignages du quotidien ou ceux relatifs à l'histoire récente. Là, c'est l'anthropologue qui recourt d'une manière féconde à sa discipline.

L'ouvrage de Carola Lentz est d'une étonnante fidélité à la tradition ethnologique allemande par la précision de ses descriptions. Une telle qualité est rare actuellement où nombre de collègues succombent à la tentation de la spéculation fondée sur le minimum de matériel de terrain. L'auteur, au risque d'inquiéter le lecteur impatient, prend le temps de rendre compte des récits et se range, sans état d'âme, dans la catégorie des hétérodoxes. L'ouvrage est resté à l'abri d'une certaine mode qui préfère aux échos féconds du terrain les sirènes d'une nouvelle orientation d'inspiration littéraire. L'auteur, tout en rendant compte fidèlement des textes qui ont cours, renonce d'entrée de jeu à la grande théorie et se concentre sur les faits au long de récits du quotidien (p. 28, 34).

Lentz confirme dans cette première œuvre magistrale consacrée à l'Afrique une réalité singulière de l'ethnologie allemande qui triomphe particulièrement sous la plume des « convertis »<sup>12</sup>. Formée en sociologie, en littérature puis en ethnologie, elle a gardé la dynamique du questionnement sociologique au service d'une analyse anthropologique féconde.

Le volume du pavé pouvait rebuter le lecteur si l'auteur, avec une précision de pédagogue, n'avait pas pris soin d'articuler clairement la question au centre de chaque partie, et de reprendre avec rigueur chaque chapitre sous forme de conclusion partielle. Voilà ce qui rend perméable les 690 pages qu'on lit volontiers d'un trait ou en plusieurs fois.

L'administration britannique a affecté chaque homme à une catégorie déterminée appelée *tribe*. Les femmes, comme le constate justement Lentz, ne sont pas thématiques. Elles appartiennent au groupe de leur mari (p. 629). Elle constate le même déficit dans le tableau dressé par Goody de la société *LoDagaa* (p. 47) qui aurait donné une toute autre image si l'auteur avait plus discuté avec les femmes et les jeunes gens lettrés. Certes, mais l'analyse exquise de Lentz ne les thématise pas non plus. Elles n'ont pas la parole, même si l'auteur prend le soin, au détour d'un paragraphe, de s'expliquer (p. 28). Le rôle des femmes dans la reproduction et la subversion de l'ethnicité au quotidien est si important qu'il peut faire l'objet d'un autre livre, écrit l'auteur, mais cet argument ne me paraît pas suffisant pour les gommer de la production historique au quotidien saisie sur le vif dans le présent ouvrage.

La clarté de l'étude aurait pu permettre d'évacuer à jamais ces expressions *tribe* ou *tribaler tradition* du jargon ethnographique (p. 32). L'auteur prend des précautions oratoires faites de guillemets, mais elles ne vont pas assez loin d'autant plus qu'on les oublie. Reconnaître qu'on ne fait pas de la théorie, même si le texte regorge de théorie implicite, laisse le lecteur sur sa faim puisqu'il doit encore affronter ce vocabulaire.

Ces quelques questions de fond sont suscitées par un ouvrage riche dont une des qualités est d'inciter à la réflexion dans une actualité débordante d'ethnicité. Carola Lentz nous offre un livre décidément beau qu'il est urgent de

12. Je dois ce terme à Gerd Spittler (1997) qui, non sans ironie, l'appliquait à lui-même. L'homme est passé de la sociologie allemande, qu'il enseignait à Fribourg, à l'ethnologie qu'il professe à Bayreuth. Il féconde avec humour les théories et la pratique de l'ethnologie avec les thèses de Max Weber et de bien d'autres novices des amphithéâtres africanistes d'outre-Rhin. Georg Elwert et Justin Stagl, l'anthropologue de formation passé à la sociologie, appartiennent à cette catégorie d'hétérodoxes.

mettre à la disposition de ses interlocuteurs, peut être en anglais, en espérant que les velléités ethniques des différents protagonistes, éditeurs et bailleurs de fonds compris, le permettent.

Mamadou DIAWARA

OTAYEK, René (sous la direction de). — *Dieu dans la cité : dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*. Talence, Centre études d'Afrique noire, 1999, 168 p.

L'ouvrage se présente sous la forme d'un recueil d'articles, divisé en deux parties. La première porte plus spécifiquement sur les enjeux et les manifestations sur la scène publique des différentes dénominations religieuses, notamment musulmanes, protestantes et catholiques. René Otayek met l'accent sur l'investissement des mouvements religieux protestants et musulmans dans le développement local urbain et la gestion communale dans un contexte récent de décentralisation et d'ajustement structurel. La seconde est plus centrée sur la conversion en tant que stratégie individuelle de résolution des conflits locaux, interpersonnels ou interethniques. L'analyse des stratégies identitaires mises en œuvre à travers la conversion au protestantisme évangélique et l'adhésion à une communauté religieuse sécurisante face aux attaques extérieures (sorcières) domine cette deuxième partie. Ces communautés sont perçues et définies comme des lieux de « re-communautarisation » ou de transition du rural à l'urbain, comme une « réponse à l'insociabilité » (P. J. Laurent) notamment à travers la création d'un consensus communautaire ou d'une « entente mutuelle », la prise en charge de la maladie. L'offre de guérison étant un élément constitutif de ces mouvements, des appels à la conversion et de leur succès relatif, une partie est consacrée aux « quêtes de guérison » et de réponses face au Mal, notamment par l'accent mis sur le recours à la prière par laquelle se caractérisent les mouvements évangéliques.

La réflexion sur l'articulation entre le religieux et la « gestion de la ville » ne représente qu'une part mineure des études françaises de sociologie urbaine. René Otayek met cette lacune sur le compte d'une « idéologie française imprégnée du culte de la laïcité », et des réticences de nombreux chercheurs à considérer le religieux comme un « authentique objet scientifique ». À cela s'ajoutent les incertitudes liées à la découverte d'un « terrain » difficile et trop souvent perçu comme « marginal » au regard de problématiques plus « légitimes ». Ces deux axes de recherches s'entremêlent pourtant lorsque la représentation des mouvements religieux sur la scène publique passe par la formation de leaders religieux à vocation politique. La rencontre du pouvoir politique et des institutions religieuses dans certaines sphères de la vie sociale et politique oblige à considérer le fait religieux comme une réalité multidimensionnelle, selon les modes d'actions de ces types de pouvoirs, politique et confessionnel. R. Otayek propose donc une approche « holiste » du religieux en milieu urbain, appréhendé comme « phénomène social total ». Le milieu urbain est particulièrement propice à une analyse des différentes sphères d'influence des mouvements religieux dans la mesure où la ville, et plus encore la capitale Ouagadougou, est marquée par une effervescence religieuse intense. Celle-ci est moins visible en milieu

rural du fait que la multiplicité des dénominations y est moins évidente et que la représentation de certains groupes y est minoritaire.

La réflexion sur l'articulation des rapports entre gestion communautaire et démocratie locale se situe en milieu urbain, sur ce « terrain ouagalais » où « les institutions qui gèrent le sacré s'imposent [...] *de facto*, comme des pièces importantes de ce dispositif de soins palliatifs, se substituant à l'État défaillant, se posant en interlocuteurs privilégiés des administrations centrales et des communes » (p. 19). C'est dans cette perspective que le religieux se présente comme un « révélateur » et un « analyseur » des rapports de pouvoir, de la politique de décentralisation : « Souvent d'ailleurs, ces initiatives répondent à un appel direct de l'État aux communautés religieuses pour qu'elles s'investissent dans l'action socio-économique » (p. 36). R. Otayek définit les leaders, dans le contexte africain de foisonnement religieux et d'intercession entre le religieux et le politique sur la scène publique, comme disposant, en dehors de leur charisme et leur capacité à rassembler les foules, d'un capital relationnel, d'une insertion dans des réseaux de clientèle politique et d'une proximité par rapport aux lieux de pouvoir politico-administratifs. Par leurs qualités, pour le moins inattendues, ces leaders « s'affirment comme de véritables entrepreneurs du développement, fondant leur légitimité sur leur capacité à s'approprier les voies d'accès au salut ».

L'accent est donc mis aussi bien sur les enjeux sociopolitiques locaux de l'implication des Églises et mouvements religieux de toute obédience que sur les ressorts individuels et psychologiques de la conversion. Celle-ci donne à voir une volonté de changement individuel et social à travers des itinéraires religieux de conversions multiples. André Soubeiga relève l'influence des pays côtiers comme la Côte-d'Ivoire, le Bénin, le Ghana, des « foyers d'invention et de diffusion », sur les pays de l'intérieur sahélien (facteurs exogènes) aussi bien que l'effet déstabilisant de la révolution (de 1983 à 1987) qui eut pour conséquence de provoquer une demande religieuse perçue comme une « quête de repères » (p. 111). Parmi les modes d'interventions de ces Églises aux multiples dénominations, la guérison miraculeuse, souvent à l'origine de la conversion, constitue un trait commun. Elles sont perçues comme des « lieux de prise en charge de la maladie ». Les prières de guérison viennent ainsi destituer ou concurrencer les établissements sanitaires de l'œuvre médicale missionnaire en lui substituant tout un cortège de pratiques rituelles charismatiques à vocation thérapeutique comme la prière. La « mise en scène » de la prière désigne tout un ensemble de pratiques rituelles plus ou moins codifiées et destinées à mener la lutte contre le Mal et à obtenir la délivrance. Dans un contexte où la guérison est assimilée à une délivrance des puissances maléfiques, les religions traditionnelles sont l'objet d'un traitement stigmatisant de la part des Églises particulièrement pentecôtistes. La conversion, entendue comme un changement individuel, de cœur et d'esprit, aboutit à la diabolisation de l'autre, représentant des lois coutumières et pratiques traditionnelles. Le discours pentecôtiste puise abondamment dans les représentations traditionnelles qu'il reformule : « Les coutumes autochtones, quand elles ne sont pas reprises, réadaptées et investies d'une signification "biblique", restent un sujet d'inspiration pour les nouveaux mouvements religieux, obligés de composer avec le contexte culturel local pour se légitimer et se développer » (Soubeiga p. 118). Parallèlement, la diabolisation des pratiques coutumières ou traditionnelles par le discours pentecôtiste amène à considérer cette religion comme le seul refuge face à la contrainte des lois

coutumières. L'intériorisation par les fidèles des valeurs véhiculées par la doctrine pentecôtiste fait que la conversion religieuse se double d'une « conversion à une forme de modernité ». Le pentecôtisme, en s'opposant aux coutumes traditionnelles, propose aux fidèles d'agir par eux-mêmes, pour eux-mêmes par « l'invention de trajectoires plus individuelles ». La conversion au pentecôtisme se présente donc à la fois comme un refuge d'où les fidèles tentent de se distancer des règles socio-économiques lignagères et comme le premier acte individuel qui vient s'opposer au « communautarisme villageois ». Pour P.-J. Laurent, « ce processus équivaut à “faire le développement” ; un “projet” qui ne peut se concevoir sans une conversion qui protège la transgression ». Si la conception persécutive de l'agression par la magie demeure intacte, le converti dispose maintenant d'une protection divine qu'il a obtenue dans la conversion.

La contribution de P. Rouamba porte sur l'implantation de la « Première Église Baptiste » de Ouagadougou, importée du Nigeria dès les années 1920 et issue d'une mission d'origine américaine présente au Nigeria depuis 1870. L'expansion vers le Burkina Faso fut le fait des commerçants Yoruba, initialement installés dans le quartier Zangouethan de Ouagadougou qui rassemble de nombreux immigrants, commerçants, comme les Haoussas, également originaires du Nigeria. La communauté yoruba, divisée entre chrétiens et musulmans (largement majoritaires) dirige son action prosélyte vers ses compatriotes musulmans. La création de la « Première Église Baptiste » de Ouagadougou répond avant tout à la domination numérique des Yorubas musulmans (p. 132). L'Église, qui ouvre ses portes en 1962, se présente à la fois comme un espace « d'entre-soi identitaire », un lieu de « re-communautarisation », un « espace refuge » face à la communauté musulmane yoruba et vis-à-vis de la société environnante. Un espace d'affirmation identitaire, à la fois de repli sur soi et d'ouverture sur le monde où la société traditionnelle yoruba tente de se reproduire.

J.-C. Barbier porte un regard plus résolument « sociologique » dans son « repère démographique » où il présente un certain nombre de données statistiques sur la répartition des appartenances religieuses au Burkina Faso. L'approche statistique, si elle permet d'avoir une représentation approximative de la distribution des différentes confessions religieuses et du nombre de convertis, notamment musulmans et protestants, ne permet pas, cependant, de déduire précisément, ou « statistiquement », le nombre « d'animistes ». En effet, si la radicalité de la conversion pentecôtiste exige un rejet total des religions coutumières et une « rupture totale avec le passé », il n'en est pas de même de la conversion à l'islam qui ne se traduit pas nécessairement par l'abandon d'un certain nombre de pratiques et de représentations magico-religieuses traditionnelles. L'inégalité des négociations entre ces systèmes de croyances et la complexité des modes de reconstructions identitaires dans la conversion rendent difficile toute approche classificatoire. C'est précisément sur les modalités de la reconstruction identitaire à travers le changement d'appartenance religieuse que porte l'ensemble de la seconde partie de l'ouvrage.

Le développement des Églises et groupes charismatiques au Burkina Faso se présente donc comme le résultat d'une rencontre entre l'expansion de ces Églises venues de la côte, et par-delà, des États-Unis, et des contextes de conflits locaux dans lesquels le politique et le religieux s'entremêlent. Cette rencontre est à l'origine de stratégies individuelles matérialisées par des changements d'adhésions religieuses, elles-mêmes étroitement liées à une perception du

milieu urbain et de la sphère politique comme lieux de multiplication des possibles. L'ouvrage centré sur les dynamiques religieuses en milieu urbain propose une approche du contexte local comme le lieu d'imbrication des facteurs endogènes et exogènes et comme révélateur d'une somme de motivations individuelles, de procès ou conflits interpersonnels qui trouvent là, aux yeux des individus, une possibilité de dépassement.

Sandra FANCELLO

PIRIOU, Anne & SIBEUD, Emmanuelle (sous la direction de). — *L'africanisme en questions*. Paris, Centre d'études africaines/École des hautes études en sciences sociales, 1997, 121 p. (« Dossiers africains »).

Au faisceau sans cesse croissant d'essais et d'études élaborant une réflexion critique sur l'anthropologie, *L'africanisme en questions* apporte une contribution novatrice. Cela au moins pour deux raisons. D'abord sur le plan de la perspective méthodologique retenue par les contributeurs, qui tiennent avant tout à interroger les conditions consubstantielles à l'élaboration et à l'essor de l'africanisme dans son historicité comme un phénomène total et continu. Plus que de sonder ou de décrire l'aboutissement auquel parvient une démarche scientifique, notamment par les représentations, les discours ou les catégories qu'elle investit, invente et légitime, il est question ici de faire ressortir le fonctionnement institutionnel de l'africanisme en liaison avec les collectivités sociales, locales et métropolitaines, qui ont concouru à sa construction. Ensuite, sur le plan de la conscience disciplinaire qui anime l'ouvrage qui se conçoit *a priori* comme une contribution à l'édification d'une spécialisation naissante : l'histoire de l'africanisme, à la manière de ce que Stocking avait conçu pour l'anthropologie (cf. introduction : « Observers Observed », 1983). Entreprise sans doute ambitieuse mais qui renvoie à la prise de conscience du manquement d'une investigation rigoureuse et systématique sur les étapes successives conduisant à l'élaboration d'une science portant sur l'Afrique. En effet, si l'africanisme est invoqué dans de nombreuses études historiques et anthropologiques, à titre de référent ou pour les besoins d'une lecture critique, il ne s'est guère agi jusqu'à présent de le considérer comme un axe de réflexion en soi et pour soi, ayant la consistance et la cohérence d'une forme de savoir susceptible de faire l'objet d'une histoire et d'une sociologie.

L'ouvrage est constitué de cinq essais présentés à l'occasion d'une journée d'étude qui s'est tenue en 1994 au Centre d'études africaines à l'École des hautes études en sciences sociales autour du thème « Quelle science pour l'Afrique ? Africanisme et science sociale », et qui a réuni quelques jeunes chercheurs soucieux de mener une réflexion sur « la manière dont les savoirs dont ils héritent aujourd'hui se sont constitués » (p. 7). Motivée par un sentiment de malaise devant les contradictions qui pèsent sur la recherche africaniste, cette investigation des lieux de mémoire de la discipline se donne comme but de traquer la présence, au sein des études africaines, des survivances de l'africanisme colonial qui resurgissent encore en dépit des épurations épistémologiques et méthodologiques des quarante dernières années. Cet inventaire d'un africanisme controversé s'explique donc par la nécessité de questionner les conditions

d'accès à l'objet africain dans le contexte actuel caractérisé par une démultiplication des instances de production scientifique, à l'échelle nationale par exemple, qui sont en outre, chacune à leur manière, en correspondance avec un mode particulier de l'organisation du réseau scientifique. Ce constat sur les fondements équivoques des pratiques africanistes est, à mon sens, le fil conducteur de l'ouvrage ainsi qu'on le signale dès l'introduction : « La répartition inégale de la légitimité scientifique à l'intérieur de la communauté internationale des spécialistes de l'Afrique se fonde toujours sur ce singulier rapport à l'objet africain qui définissait l'africanisme » (p. 15).

La vigilance quant à l'existence d'une multitude de configurations africanistes conduira donc les auteurs à recourir plus ou moins systématiquement à une approche comparatiste. L'essai liminaire (Benoît de l'Estoile, « Africanisme et Africanism. Esquisse d'une comparaison franco-britannique ») donne le ton : il s'ouvre sur le constat que l'africanisme est une particularité française qui n'existe point ailleurs. Une enquête lexicographique touffue sert à préciser l'originalité de la science française conçue davantage en termes de « spécialisation géographique » qu'en termes de « spécialisation disciplinaire », à la différence de la Grande-Bretagne où elle se définit d'abord comme un domaine d'étude sous l'appellation d'*African Studies*. Cette observation riche en implications quant au mode d'organisation de l'africanisme français est suivie d'un parallèle entre deux institutions créées dans l'Entre-deux-guerres en vue de promouvoir et de consolider les études africaines : la Société des africanistes (1930) en France et l'International Institute of African Languages and Cultures (1926) en Grande-Bretagne « correspondant à des constellations d'intérêts très différents » (p. 41). L'impulsion de la perspective réformatrice des missionnaires et les exigences de la politique de l'association combinées à l'influence de Malinowski et de l'anthropologie sociale entraînent très vite les études africaines britanniques vers une organisation disciplinaire, ouverte par ailleurs à la contemporanéité des sociétés africaines. Or, la naissance de l'africanisme français s'effectua au contraire sous les auspices du « patriotisme scientifique » (p. 28), pour les besoins d'une politique coloniale en quête de légitimité.

La codification du savoir passe forcément par le biais des « communautés savantes historiquement situées » (p. 44), des hommes de savoir se chargeant de faire œuvre scientifique pour réparer ce qui est ressenti comme une déficience dans les connaissances humaines. Prenant le cas de la revue de l'École coloniale, la *Revue d'Outre-Mer*, l'un des principaux organes de la diffusion des travaux coloniaux dans les années trente, le second essai (Anne Piriou, « Indigénisme et changement social ») étudie la façon dont s'opéra la liaison entre colonisation et connaissance, entre l'action politique et la recherche scientifique autour de l'humanisme indigéniste de quelques coloniaux soucieux de formaliser « une théorie cohérente de la politique et du développement des indigènes fondée sur la prise en compte de la spécificité des Africains » (p. 49). Cependant, ainsi que le montre l'auteur, le positionnement de ces précurseurs de l'africanisme (Labouret, Delavignette, Delafosse, Hardy) marqué par leur double allégeance à la fois à l'action coloniale et à la connaissance des sociétés colonisées, au monde du savoir et au monde social, malgré les restrictions que cela imposa à l'accession de l'africanisme « au stade scientifique », contribua au renouvellement de l'espace intellectuel colonial où les élites ouest-africaines

participèrent désormais à « la fondation conjointe d'un savoir et de sa légitimité » (p. 63).

Toutefois, l'élargissement de la communauté scientifique n'a guère infléchi l'évolution de la recherche africaniste, au moins dans la forme qu'elle devait épouser au sein des instances étroitement liées à l'œuvre coloniale. Les commémorations célébrant le sixantième anniversaire de la Société des africanistes (avec un retard de trois ans en 1993) mettent en évidence ce constat ainsi que le montre le troisième essai (Emanuelle Sibeud, « L'Afrique d'une société savante. Les Africanistes et leur mémoire »). À partir d'une analyse de la signification de cette commémoration, à l'appui notamment d'une relecture de la brochure *L'Afrique d'une société savante*, réunissant un choix de textes dont une partie évoque les moments fondateurs de l'africanisme, l'auteur montre que « pour les africanistes, le devoir de mémoire se confond encore avec une pesante obligation de continuité » (p. 72). Situation à laquelle peut seule remédier une ouverture des études africanistes sur « une histoire de la France coloniale, c'est-à-dire des multiples acteurs d'une nébuleuse dont le parti colonial est le centre, autant que sur une histoire intellectuelle des sciences de l'homme dans le contexte français » (p. 83).

Les deux dernières contributions interrogent le mode d'organisation de l'africanisme colonial pour sa partialité disciplinaire fondée, en raison des considérations idéologiques, sur la négligence de certaines spécialisations et approches. En ce sens, Elisée Coulibaly (« L'archéologie, science oubliée des études africanistes françaises ») signale une anomalie : si la recherche africaniste s'investit en archéologie préhistorique (étude du passé de l'homme de l'aube de l'humanité à la période néolithique), il n'en est pas de même pour ce qui est de l'archéologie protohistorique et historique, reléguée aux oubliettes au profit de la vie symbolique ou de la cosmogonie des peuples africains. Or, estime l'auteur, le développement de l'ethnoarchéologie représente un enjeu considérable pour la connaissance « des rapports entre le comportement humain récurrent et les éléments de la culture matérielle » (p. 107) en vue d'élucider le passé historique des sociétés africaines. Agnès Lambert (« Anthropologie et économie : l'exemple des marchés céréaliers ouest-africains ») questionne un autre versant de l'évolution des études africaines en analysant les modifications survenues dès les années 1980 où l'application du modèle libéral, quelles que soient ses limites, a paru comme un facteur susceptible de « désenclaver les sociétés africaines, [de] contester leurs spécificités dans la mesure où le mal-développement est interprété avec des instruments dont la validité est admise pour toutes les économies et sociétés » (p. 111). La conjonction de l'approche anthropologique et des catégories économiques peut alors, à son avis, féconder d'autres voies de recherches dans les études africaines et participer « au désenclavement intellectuel de l'Afrique » (p. 121).

Ces essais, évitant les excès de l'hagiographie et de la dénonciation, cherchent à mesurer, à leur juste valeur, les ambiguïtés de la production scientifique coloniale, nous restituant ainsi un chaînon manquant dans l'historiographie africaniste. Le littéraire ainsi que le scientifique profiteront de cette lecture qui donne matière à réflexion. Il est regrettable cependant que l'éclairage porté sur les dérivés de l'africanisme colonial ne s'accompagne pas toujours, de manière systématique, d'une analyse rigoureuse des conditions actuelles de la recherche africaniste teintée tout autant par d'autres exigences. À cette fin, il nous faudrait

peut-être plutôt une sociologie des modes de production et de consécration des communautés et des pratiques scientifiques contemporaines au sens où Hountondji l'entendait en conviant à « une authentique subversion fondée sur une véritable connaissance de la société contemporaine et de ses défauts »<sup>13</sup>.

KUSUM AGGARWAL

POUILLON, François & RIVET, Daniel (sous la direction de). — *La sociologie musulmane de Robert Montagne. Actes du colloque EHESS et Collège de France. Paris, 5-7 juin 1997*. Paris, Maisonneuve & Larose, 2000, 288 p. (« Raisons ethnologiques »).

This collection of essays, according to the editors, “constitue en soi une sorte d'événement. Il y a encore peu d'années un tel synoécisme franco-maghrébin eut été impensable” (p. 1). Indeed, eight of the fifteen authors represented in this conference volume are North African or Middle-Eastern, the other half French. They came together in June 1997, moreover, to take the measure of the eminent sociologist “du monde musulman”, Robert Montagne (1893-1954), whose career and scientific corpus “sont inséparables du fait colonial”. With the hopes and illusions of decolonization well behind us, and the miseries of the postcolonial present raising new questions and new theoretical approaches, the time has come for all concerned to reconsider the production of knowledge under colonialism and the uses to which it was put. On the one hand, academic anthropologists and sociologists in France have long dismissed the scholarly contribution of imperial administrators as simply unworthy of admission to the canon — occluding in this way the problematic relationship of their disciplines to the former empire. On the other, North African intellectuals have been rightly suspicious of scientific texts by authors who openly supported France's modernizing mission overseas. Yet the best of this colonial science still has much to teach us, not least because it was produced by men and women who spent their lives on the spot, observing the local realities that they were also seeking to change.

Robert Montagne's work clearly falls into this category: posted as a young colonial official to Morocco under Lyautey after WWI, Montagne was attached to the department of native affairs during the 1920s. There he quickly learned Berber and Arabic and produced his most significant monographs. These included his landmark thesis on the *leffs* of the Haut-Atlas, *Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc: Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires*<sup>14</sup> (1930), published in the prestigious series of *L'Année sociologique*. Despite his newly acquired academic credentials, Montagne refused to abandon “le terrain” for the Left Bank, preferring to continue to put his science in the service of empire. From 1930 to 1936 he served as director of the Institut français d'études arabes in Damascus (1930-1936). In 1936 he founded the Centre des hautes études d'administration musulmane in Paris, of which he remained director until his death in 1954, and whose principal purpose was to

13. V. Y. MUDIMBE, ed., *The Surreptitious Speech*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1992.

14. Paris, F. Alcan, 1930 ; réédité en 1989 (Casablanca, Éditions Afrique Orient).

train French administrators serving in North Africa; he also launched and edited during these years the review *Asie et Afrique*, and his pioneering investigation of proletarianization in Morocco. He was elected to the Collège de France in 1948, and in his final years wrote extensively on the problem of nationalism<sup>15</sup>. A critical re-reading of the stages of Montagne's career and his key Moroccan texts will perhaps open up new possibilities for imagining that nation's past, present and future.

The volume presents itself as deliberately open-ended; there is no bibliography of Montagne's works, or chronology of his life. The editors and contributing authors make no pretence of presenting a complete portrait of Montagne or comprehensive analysis of all his works. The point is to capture the multiple ambiguities of a brilliant scholar of Magrebi and Middle Eastern society and Christian humanist nevertheless deeply committed to observing "le réel non pour le rendre intelligible mais pour le contrôler et l'infléchir" (Valensi, p. 27). The book is divided into four parts: the first provides elements of his intellectual itinerary, the second analyzes his influential early work, the third considers his political role in the colonial administration of Morocco, and the fourth takes up the question of his intellectual legacy. Many of the essays only look at certain texts written by Montagne, with little attention paid to historical context. If there is a theme that predominates, it is assessing what is still useful in Montagne's oeuvre, what his blindspots were, and in what ways he transcended the very real orientalist prejudices of his eras. All the essays engage critically yet sympathetically with Montagne, although some are more critical than others.

Lucette Valensi opens the volume with an overview of certain constants that marked his entire oeuvre, to argue two principal points: Montagne never practiced participant observation, but always spoke for the people he was analyzing; and throughout his career, whether discussing Berber or Bedouin "social facts" or nationalism, he always sought to emphasize "l'anachronisme des sociétés qu'il observait" (p. 36). Madawi Al-Rasheed nuances slightly the first of these two claims by focusing on Montagne's innovative use of oral poetry and narratives in North Arabia to understand political developments in the region in the 1930s. "The art of narration among the Bedouins" for Montagne was "a window from which the scholar [could] reflect on the past through the eyes of the Bedouins themselves" (p. 78). In one of two excellent essays that he contributes to this volume, Daniel Rivet echoes Al-Rasheed's point, this time with respect to the intellectual and local influences on Montagne's classic 1920s work on the Berbers: "Sa démarche consiste bien à lire par dessus l'épaule de l'indigène pour comprendre ce qui se passe dans sa tête et reconstruire à partir de ses catégories, une culture, une histoire." This predilection to listen to his informants does not free Montagne, of course, from the obsession of the times to think in terms of an Arab-Berber dichotomy, but he more than most is able to "le sublime[r] un peu" (p. 91). Bou Khalfa Khemmache and Alain Mahé agree. Like Valensi, they consider Montagne's career as a whole, this time from the perspective of his relationship to France's "Berber" myth; engagement with practical policy matters over the long term, they argue, led Montagne to criticize the creation of separate Arab and Berber communities which this myth authorized. Jocelyne Dakhlija takes up the comparative dimension of Montagne's work—long thought to be a key element—to demonstrate persuasively

15. MONTAGNE, R., *Révolution au Maroc*, Paris, Éditions France-Empire, 1954.

that Montagne was more interested in proving the specificity of North African history than in developing analogies between Magrebi political institutions European antiquity or feudalism.

Several other essays focus on Montagne's political engagement, particularly right before and after Second World War when the map of the Middle East changed, and decolonization loomed. Henrys Laurens shows us a Montagne already concerned in the 1930s with the threat posed by the question of Palestine to the future stability of North Africa. The war years are covered by Mohammed Kenbib, who documents, *pace* Valensi, just how anachronistic Montagne's recommendations to De Gaulle's government in Algiers were, in the face of Moroccan's rapidly growing nationalist movement. Far from understanding the Sultan's appeal to a modernizing elite, Montagne remained a prisoner of his own classic view of the Mahzen as the epitome of "oriental despotism". Daniel Rivet's sophisticated postcolonial rereading of what has traditionally been considered Montagne's most flawed work, *Révolution au Maroc*, nevertheless reminds us that Montagne in 1953 was as critical of the absolutist colonial state as he was of the precolonial autocracy that the French always protected. Abdellah Hammoudi has the last word, when he appropriately suggests that we continue to deconstruct "le texte montagnien", whose colonialist traces refuse to go away, and therefore still require an answer.

Alice CONKLIN

TAMARI, Tal. — *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, 463 p., bibl.

Voilà un livre qui va faire parler de lui. Tout d'abord parce que c'est un monument d'érudition, ensuite parce qu'il témoigne d'une belle audace et même, disons-le, d'un certain donquichottisme. Il est consacré à l'ensemble des groupes d'artisans et de musiciens endogames — appelés « castes » dans la littérature — de l'Afrique occidentale soudano-sahélienne. L'auteur, après avoir fourni une présentation synthétique des connaissances relatives à ces groupes (ch. 1), entreprend de reconstruire leur histoire — une reconstruction conduite en deux temps, utilisant des méthodes et des sources très différentes. D'une part, elle entend montrer que ces castes se sont développées depuis le XIII<sup>e</sup> siècle à partir d'un petit nombre de foyers, situés dans les régions mandingue, soninké et wolof (ch. 2 et 4). D'autre part, elle se risque à proposer quelques hypothèses sur leur origine (ch. 3).

Les chapitres 2 et 4 reposent essentiellement sur une argumentation linguistique : les mots qui désignent ces groupes sont empruntés d'une langue à l'autre et un grand nombre d'entre eux semblent effectivement se rattacher à des racines mandingues (je simplifie outrageusement des développements beaucoup plus complexes). Sur le plan strictement linguistique, il n'y a rien à redire à l'argumentation de l'auteur, dont la compétence en la matière est incontestable. Mais le lecteur sera en droit d'objecter que la migration d'un mot ne témoigne pas nécessairement d'une migration concomitante de l'institution qu'il désigne. Prévoyant l'objection, l'auteur a combiné l'enquête linguistique avec l'étude des traditions orales. Ces traditions sont-elles des documents fiables ? On veut bien l'admettre lorsqu'elles se rapportent à des périodes récentes. Ainsi, il paraît

raisonnable de penser, à la lumière des documents examinés, que les artisans et les bardes présents en pays minyanka ou sénoufo s'y sont installés au cours du siècle dernier. De même, on convient volontiers que les castes sahariennes (maures ou touarègues) ont pour le moins été influencées par des modèles soudanais. Peut-on accorder la même confiance aux traditions faisant état de déplacements anciens ? Sans doute, mais à condition peut-être de dire, comme Dumont, que « la caste est [...] un état d'esprit qui se traduit par l'émergence, dans diverses situations, de groupes de divers ordres auxquels on donne généralement le nom de "castes" »<sup>16</sup>. Rien n'interdit de considérer, en effet, que l'expansion de certains termes est l'indice de l'expansion d'un tel état d'esprit.

Venons-en au deuxième volet de l'ouvrage, le plus hasardé mais le plus fascinant. Pour l'auteur, l'institution de la caste remonte à des événements historiques circonscrits, à savoir le conflit entre Sunjata, le fondateur de l'empire du Mali, et Sumanguru, son adversaire sosso. Les princes malinké vainqueurs et les Sosso vaincus auraient passé un pacte d'alliance, au terme duquel les seconds utiliseraient désormais, en faveur des premiers, les talents magiques qu'ils tenaient de leur familiarité avec les arts du feu. S'appuyant pour l'essentiel sur l'épopée de Sunjata, l'auteur tire aussi argument de l'existence d'autres institutions soudanaises ; elle suggère que le processus postulé procède d'une forme de pensée implicite notamment dans les parentés à plaisanterie entre clans ou la relation entre maîtres de la terre et gens du pouvoir.

La construction fait appel à toutes les ressources de l'érudition, ainsi qu'à une riche imagination sociologique. Mais il est évident qu'une hypothèse aussi audacieuse soulève des objections. Tout d'abord, peut-on parler de l'origine d'une institution ? On pense ici à un mot de Bonald, qu'on nous permettra de citer en l'extrayant de son contexte, c'est-à-dire en le trahissant un peu : « Ce serait une autre erreur de vouloir assigner avec la précision d'un chronologiste un commencement à certaines lois, mêmes fondamentales, que l'on voit en usage dans la société. [...] À quelque instant que les hommes les écrivent, elles viennent toujours de plus loin, et comme l'homme lui-même, elles étaient avant de naître »<sup>17</sup>. De cela, l'auteur est conscient, et d'ailleurs sa construction a quelque chose de bonaldien, si l'on peut dire, puisque sa fondation hypothétique de la caste présuppose en fait son existence : il faut en effet que les arts du feu soient déjà chargés d'un pouvoir sacré pour que les premiers rois malinké aient cru devoir prendre tant de précautions face à leurs adversaires sosso. Plus qu'une fondation de la caste, ce dont l'auteur fait en réalité état serait plutôt la consolidation d'institutions jusque-là plus informelles, ou, pour employer le langage de Dumont, la transformation d'un fait de valeur en un fait de morphologie sociale. L'entreprise n'est pas injustifiée et a d'ailleurs au moins un précédent honorable : Dumont ne fait-il pas de même lorsqu'il affirme que l'aspiration au renoncement a contribué à rigidifier un système des castes à l'origine moins formalisé ?

Le problème est alors de savoir si l'épopée de Sunjata est une source historiquement fiable. N'ayant pas la naïveté de croire que la réponse à cette question va de soi, l'auteur consacre de longues pages à argumenter dans le sens d'une

16. DUMONT, L., *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966 : 52.

17. BONALD, L. DE, *Législation primitive considérée par la raison*, Paris, Jean-Michel Place, 1988 [1802] : 51-52.

réponse positive, notamment dans la remarquable annexe qu'elle consacre à l'examen critique des sources. On lui concède sans peine que les ouvrages des historiens arabes établissent avec un degré raisonnable de vraisemblance qu'un personnage qui pourrait s'appeler Sun Jata ou Mari Jata a bien joué un rôle éminent au XIII<sup>e</sup> siècle dans des guerres opposant les Malinké aux Sosso. S'ensuit-il qu'il y a un noyau de vérité historique dans les faits attribués au Sunjata de l'épopée ? C'est évidemment plus incertain, et on ne tranchera pas l'affaire dans ce compte rendu. Notons simplement que certains arguments de l'auteur sont assez troublants. Ainsi, ni al-Bakri ni al-Idrisi, qui écrivent respectivement au XI<sup>e</sup> siècle et au XII<sup>e</sup> siècle, ne font mention de griots à la cour du Ghana. Sans doute est-il dangereux de raisonner *ab abstentia*, mais ce silence contraste de façon frappante avec les longs passages que al-'Umari et Ibn Battutah (XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles) consacrent aux « poètes » et aux « interprètes » de la cour du Mali. Et ceci d'autant plus qu'Ibn Battutah rapporte que le roi du Mali ne s'adresse à ses interlocuteurs que par l'intermédiaire de son « interprète », là où al-Idrisi assure que le roi du Ghana s'entretient directement avec son peuple. Faut-il penser qu'une institution nouvelle est apparue dans la région entre le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle ? Autre remarque suggestive de l'auteur : maints fondateurs d'empire, tels Samory ou Sheiku Amadou, ont porté un intérêt particulier aux castes, et les ont parfois enrôlées dans leurs entreprises. On peut donc admettre qu'un conquérant malinké du XIII<sup>e</sup> siècle, qu'il s'appelât Sunjata ou comme l'on voudra, a manifesté une attention particulière vis-à-vis de groupes d'artisans ou de bardes dont le statut était alors plus imprécis qu'il l'est devenu par la suite. C'est là, me semble-t-il, tout ce que l'historien peut tirer de l'épopée de Sunjata s'il veut rester dans les limites du plausible.

Il aurait été possible de la lire non plus en historien mais en sociologue et d'y voir l'exposé d'une conception soudanaise de l'imperium et de ses relations avec la caste. Dans cette optique, l'épopée de Sunjata, semblable en cela à la légende des rois de Rome, aurait été vue comme le témoignage d'une certaine configuration d'idées et non plus comme le souvenir d'événements historiques. Cette lecture « dumézilienne », Tal Tamari l'envisage mais pour l'exclure aussitôt, ce qu'on regrette un peu. Son ouvrage est pourtant riche d'intuitions sociologiques qui se seraient bien accordées à une telle lecture. C'est le cas notamment lorsqu'elle suggère que la relation entre l'imperium et la caste est homologue à la relation existant entre certains clans, ou à celle établie entre gens du pouvoir et maîtres de la terre. C'est aussi le cas dans l'introduction, où elle situe brièvement la caste de l'Afrique occidentale par rapport à d'autres institutions connues sous le même nom, et notamment la caste indienne : la caste indienne, nous dit-elle, c'est le *jati* plus le *varna*. La formule est abrupte, mais correspond assez bien aux analyses de Dumont. On sait que celui-ci voit dans la caste la combinaison de deux logiques : d'une part l'opposition du pur et de l'impur, dont nous dirions que c'est son côté *jati* ; d'autre part, la subordination du pouvoir à la hiérarchie, qui est affirmée dans la théorie des *varna*. Et pour lui, c'est cette désacralisation du pouvoir qui a rendu possible le luxurieux développement de la caste indienne. Or, tout l'ouvrage de Tal Tamari le montre, les castes ouest-africaines tirent leur spécificité de leur cohabitation avec un pouvoir sacré, et soucieux de ménager les forces magiques dont elle sont dépositaires. Faut-il penser que cette sacralité du pouvoir a interdit à la caste ouest-africaine de prendre le même essor que son homologue indienne ? Tal Tamari semble le penser, ce qui aboutit à constituer la caste africaine comme un objet

sociologique de plein droit et prépare à une comparaison avec la caste indienne. Si à cela se résumaient les mérites de cet ouvrage, ils seraient déjà immenses.

Dominique CASAJUS

TILLION, Germaine. — *Il était une fois l'ethnographie*. Paris, Éditions du Seuil, 2000, 292 p.

Il était une fois... Germaine Tillion. Sur la première de couverture, le nom de l'auteur occupe l'espace d'un titre alors que le titre, *Il était une fois l'ethnographie*, est relégué au rang de sous-titre. Astuce graphique à laquelle les éditeurs ont souvent recours quand l'auteur jouit d'une renommée acquise par sa vie davantage que par ses écrits. Cette typographie équivoque, assortie de deux photos de la célèbre ethnologue dans son jeune âge, laisse supposer un récit autobiographique où Germaine Tillion incarnerait l'ethnographie, tout en remettant en cause cette discipline. Si mise en cause il y a, l'ouvrage ne la formule pas.

Sa renommée, elle ne l'a pas usurpée. Étudiante, Germaine Tillion quitta Paris en 1934 pour un village de l'Aurès (Algérie orientale). De retour en 1940, elle participa au Réseau de résistance du musée de l'Homme. Arrêtée et internée à Fresnes en juillet 1942, elle s'y fit apporter ses brouillons rédigés en Algérie. La « grande valise bleue » contenant six années de notes recueillies dans l'Aurès disparut à Ravensbrück où Germaine Tillion fut déportée en 1943<sup>18</sup>. Professeur à ce qui devint l'École des hautes études en sciences sociales, elle fut un ardent défenseur des droits de l'Homme, luttant contre la pauvreté et pour la scolarisation en Algérie, contre la torture, la peine de mort, ou pour le droit des prisonniers français à étudier.

À 92 ans, elle publie un récit de son séjour dans l'Aurès (enrichi des quelques brouillons qui n'étaient pas dans la valise perdue) qu'elle retrace au regard de l'histoire dont elle fut témoin et d'une réflexion sur les structures familiales. L'ouvrage offre un panel des thématiques de l'ethnographie : mythes et légendes, jeux et cérémonies, structures et rapports sociaux, place de la femme dans la société, identité, temporalité... La dernière partie étant consacrée aux rapports de parenté.

Débutant comme un conte (Il était une fois...), l'intitulé insinue que l'ethnographie n'est plus, si toutefois elle exista. Cette discipline ne serait plus appropriée pour dépeindre ou décrypter une société qui n'est plus tout à fait étrangère, la société constituée de « demi-Maghrébins, demi-Franciliens » à qui est adressé l'ouvrage. Néanmoins les écheveaux des sociétés humaines devront toujours être débrouillés :

« Passant, notre planète est bizarre,

Entre nécessité et hasard...

Mais les planètes de rechange n'existent pas

Et nous devons nous arranger avec celle-là [...]. »

Sauf à travers les rimes de cette dédicace introductive, Germaine Tillion accorde peu d'espace à l'interstice « entre nécessité et hasard » où vacille cette branche aux ramifications indistinctes, l'ethnographie. Elle brosse un tableau

18. *Ravensbrück*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

de son quotidien aurèsien où l'acuité des détails (son strict équipement, ses ravitaillements périlleux, ses connivences avec les villageois...) masque les difficultés autres que matérielles, les désarrois qu'éprouve tout observateur, posté à la lisière d'une société, s'intéressant à « ce qui n'intéresse personne ». Fière, elle confesse seulement avoir ressenti « ce que jadis les jeunes paysannes françaises "placées" en ville appelaient la *languison* » (p. 136). Sa dignité trop pudique rend peu réaliste le personnage du narrateur-ethnologue et, par là même, menace d'altérer la réalité du monde observé. L'ethnologue s'attachant trop exclusivement aux fonctionnements d'une société laisse une brèche aux aléas de la vie, au risque que les récits littéraires ou cinématographiques offrent à la postérité une source d'informations plus féconde. Se pose donc la question des genres, littéraire ou scientifique (et des subdivisions au sein de cette seconde catégorie). Germaine Tillion en semble consciente, énumérant ce qu'elle ne restitue pas, faute probablement des brouillons disparus en Allemagne : « J'étais informée aussi des régimes alimentaires, des répartitions de récoltes, des budgets, des maladies, des remèdes employés, des *tbibs* consultés... Des projets, des souvenirs d'enfance, quelques rêves impressionnants, des chagrins, me semblaient également dignes d'intérêt. Et je me prenais à imaginer l'importance de tels instants dans telle vie, et de telle vie dans la ruche » (p. 208).

Forte de sa notoriété, Germaine Tillion ponctue son récit d'allusions à elle-même, à ses origines. Fille aînée d'un notaire de Bretagne, elle est familière d'un terroir, donc prédisposée à en comprendre un autre. Outre l'anecdote, ces allusions contribuent à son souci permanent de réaffirmer que les mœurs et les usages transcendent les frontières, et qu'il convient de considérer la culture méditerranéenne, chrétienne ou musulmane, dans son ensemble<sup>19</sup>. À l'instar des analogies historiques relevées par Émile Masqueray entre les systèmes politiques des rives nord et sud<sup>20</sup>, chaque phénomène observé dans l'Aurès des années trente interroge ses équivalents en d'autres points du monde ou en d'autres temps. Germaine Tillion invite à rechercher des délimitations culturelles au-delà de la périphérie méditerranéenne. Les « frontières de la vertu » passeraient au nord de la Loire ; les Berbères du nord s'apparenteraient culturellement davantage aux Latins du fait de leur filiations patrilinéaires qu'aux Berbères du sud (Touaregs), chez qui la filiation matrilinéaire s'est longtemps perpétuée (pp. 266-267).

L'intitulé générique de l'ouvrage se justifie également par les voies d'analyse que propose l'auteur à chaque problématique rencontrée. Ainsi en est-il du droit d'aînesse qui pourrait être de racine « méditerranéenne ». Qui d'entre Caïn et Abel était l'aîné ? Caïn, le meurtrier incestueux, selon la Bible. Abel, l'obéissant et aimé de Dieu, selon les Chaouïas de l'Aurès. Cette rivalité entre aîné et cadet renvoie à celle des fils d'Abraham, Ismaël, fils naturel incontestablement aîné, et Isaac, cadet et fils légitime (p. 84). Ce brouillage dans l'ordre de la primauté hiérarchique de l'aîné aurait pour but, dans la tradition des fils d'Israël, de « diminuer l'infériorité d'une naissance cadette », déduit Germaine Tillion.

19. Germaine TILLION avait déjà exprimé cette idée, notamment à propos de la condition féminine, dans *Le harem et les cousins*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

20. MASQUERAY, É., *La formation des cités chez les populations sédentaires du nord de l'Algérie*, Paris, E. Leroux, 1886 : 258.

De là se pose la question de la très méditerranéenne patrilinearité, système qui justifie les pleins pouvoirs du père et la claustration des femmes. Chez les Berbères du Maghreb, la filiation masculine aurait succédé à la matrilinearité bien avant l'invasion des Arabes, quand le Sahara se desséchait et que le besoin de main-d'œuvre agricole augmentait. Ce glissement d'un système vers un autre, effectué plus tardivement chez les Touaregs, se conjugue avec l'adoption de l'endogamie ; « Les hommes voulurent tout garder, à la fois leurs femmes — et leur blé... » Hypothèse déjà émise dans *Le harem et les cousins*. Les structures familiales s'adaptent aujourd'hui à une productivité super-industrielle nécessitant toujours moins de main-d'œuvre. Mais la croissance touche à ses limites ; « Inventer autre chose, tel va être l'impératif du millénaire qui vient » (p. 275). Germaine Tillion nous incite-t-elle à inventer une nouvelle façon d'observer le monde ?

Alain DE POMMEREAU

VOGEL, Arno, DA SILVA MELLO, Marco Antonio & PESSOA DE BARROS, José Flávio. *Galinha d'angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. 2<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro, Pallas Editora, 1998, 204 p., bibl.

L'ouvrage d'Arno Vogel, Marco Antônio da Silva Mello et José Flávio Pessoa de Barros nous convie à un voyage dans l'univers des cultes afro-brésiliens et dresse, en filigrane, un parallèle avec la question de la construction identitaire dans le Brésil de nos jours. Disons-le tout de suite, l'originalité du livre ne provient pas tant du propos — l'un des sujets que l'anthropologie religieuse a le plus et le mieux exploré ces dernières années — mais réside, sans conteste, dans sa construction autour de la figure de la *galinha-d'angola*, ou pintade de Guinée, « symbole focal [et] véritable clé de voûte du rite initiatique dans les *candomblés* » (p. 18). Par l'acte de la sacralisation, celle qui n'est au départ qu'un simple gallinacé se transmute, se « transforme ontologiquement », en l'initié lui-même. Cette symbolique mythico-religieuse, la *galinha-d'angola*, est, pour les auteurs, prétexte à une relecture minutieuse de la cosmogonie propre aux rites afro-brésiliens, mais surtout à une réinterprétation des rapports de force qui traversent la société brésilienne actuelle.

La saga de la *galinha-d'angola* débute par une visite aux marchés de Bahia (ch. I : « Le Marché. La dimension sociologique et cosmologique d'une leçon-de-choses »). Dans les grandes agglomérations brésiliennes, et du littoral en particulier, chaque acte important de la vie s'inscrit dans le cadre du marché. Pour la communauté dans laquelle se pratique le culte, le marché se comporte comme une « caisse de résonance », remplissant des fonctions de « divulgation, légitimation et contrôle social ». Plus encore, le marché est surtout le lieu où le novice (*abiã*), accompagné de son guide (*ebônim*), se procurera le ou les animaux nécessaires au sacrifice et, en premier lieu, la *galinha-d'angola*, l'une des offrandes préférées des *Orixá* — les esprits des ancêtres divinisés. Cette dimension religieuse, cette référence à la piété africaine est intrinsèque aux marchés de Bahia puisque ceux-ci sont placés sous la protection du dieu *Olojójà*, littéralement « le maître du marché », connu également sous le nom d'*Exú*, celui qui sert d'intermédiaire entre les hommes et les divinités.

Après ce détour par le marché, le deuxième chapitre (« Le *Borí*. La divine proportion ») pénètre au cœur même du sujet pour explorer les différentes phases de l'initiation du néophyte, à commencer par la cérémonie du *borí* qui, avec le lavage des perles sacrées, marque l'entrée de l'initié dans le *terreiro*. Pour l'observateur profane, le choix du *terreiro* de Nossa Senhora das Candeias de Bahia est des plus judicieux car ce *terreiro*, également connu sous l'appellation de « Casa de Laloxundé », s'inscrit dans la stricte lignée de celui d'Engenho Velho de Bahia, l'un des plus anciens et traditionnels du Brésil. Le rite du *borí*, littéralement « donner à manger à la tête », nous est décrit par les auteurs du « point de vue du natif » avec ses manifestations où se mêlent gestuelle, messages sonores, battement des tambours, odeurs et parfums... Enfin, le cheminement spirituel de l'initié se poursuit avec la fête publique de l'*orúko* (ch. III : « *Orúko*. L'animal cérémoniel »), ou cérémonie du « don du nom »<sup>21</sup>, et le rituel du *panan*, défini par Roger Bastide et Pierre Verger comme le retour progressif au quotidien. Ces deux cérémonies symbolisent, après une période de recueillement et de réclusion plus ou moins longue, l'intégration définitive de l'initié (*iaô*) dans la « maison-de-saint », sa famille spirituelle.

Les auteurs associent ces descriptions pointilleuses des cérémonies à une relecture des mythes et symboles propres à la cosmogonie et à la cosmologie du *candomblé*. Au centre des grands mythes nagô, on retrouve invariablement la figure de la *galinha-d'angola*. Elle représente le *chão*, c'est-à-dire la Terre, et, par transfert, elle personnifie *Oduwuwa*, le créateur du monde. À un autre degré, c'est encore la *galinha-d'angola* qui accompagne le « fils-de-saint » durant son cheminement spirituel depuis le sacrifice initiatique, « pierre angulaire de la piété afro-brésilienne », jusqu'aux différentes phases de l'entrée dans le *candomblé*. L'ossature du livre repose sans nul doute sur la mise en valeur de ce lien symbolique qui unit la *galinha-d'angola* et le futur initié. En se muant en un être animé puis sacralisé, la *galinha-d'angola* devient par la même le « grand artefact symbolique de la *feitura* [de l'initiation], et [...] le symbole le plus important du *candomblé* » (pp. 115-116).

Cette dimension se retrouve dans la cérémonie de la *romaria* (ch. IV : « Romaria. Pourquoi le *iaô* doit aller à la messe »), qui prend la forme d'un pèlerinage que l'initié doit effectuer à une église catholique pour assister à une messe. La contigüité entre saints catholiques et *orixa* africains n'a guère attiré l'attention des ethnographes du *candomblé*, la plupart ne voyant là qu'une tentative de camouflage de rites animistes et fétichistes sous un vernis de catholicisme. Au contraire, pour nos auteurs, le « syncrétisme » permet d'appréhender la question, au combien controversée, de la formation de l'identité brésilienne qui s'est construite progressivement autour de la confrontation entre, je cite, « seigneurs et esclaves, dominants et dominés, oppresseurs et opprimés, *Blancs* et *Noirs* ». Le syncrétisme afro-brésilien a longtemps permis d'entretenir l'illusion que la société brésilienne pouvait vivre divisée entre plusieurs cultures et partager néanmoins « une vision commune du monde ». Pour les Africains, descendants des esclaves, accepter la religion chrétienne revenait à être acceptés par les catholiques. Pour leur part, les auteurs croient déceler dans la cérémonie de la *romaria* un sens second plus profond : le « fils-de-saint » ne recherchait pas par cet acte à devenir un « Noir chrétien », mais revendiquerait au contraire

21. BASTIDE, R., *Le Candomblé de Bahia. Transe et possession du rite du candomblé (Brésil)*, Paris, Plon (« Terre Humaine »), 2000 [1958].

une identité qui lui serait propre au sein de la société. Le sacrifice d'une *galinha-d'angola* lors de la mort du « fils-de-saint » poursuit par-delà la mort la communion entre l'animal et le descendant d'esclave noir déplacé de force en terre étrangère. Ainsi se clôt le cycle mythique de la *galinha-d'angola*.

En définitive, les thèses soulevées et surtout l'angle d'attaque choisi, des plus novateurs, démarquent *A Galinha d'angola, Iniciação e Identidade na cultura afro-brasileira* de la volumineuse production sur la question. Mais a trop vouloir innover, les auteurs perdent parfois de vue l'objet de leur étude, se laissant aller à certaines considérations idéologiquement orientées et politiquement datées. De fait, si la relecture des rites et mythes au travers du prisme de la *galinha-d'angola* résiste à l'épreuve des faits, les incursions sur le terrain de la « sociologie » sont, elles, plus contestables, et en particulier l'opposition Noir-Africain/Blanc-Brésilien qui, en définitive, sous-tend tout l'ouvrage. Il est indéniable que les Noirs de Bahia vivent, à travers le *candomblé*, une continuité africaine recréée avec laquelle ils s'identifient, et que, d'autre part, dans le système du *candomblé*, se trouvent enracinés les éléments des cultures ancestrales africaines. Cependant, cette fidélité noire à l'Afrique, à ses dieux et à ses cultes, ne signifie pas nationalisme ou racisme noir. Pour preuve, les *candomblés* acceptent aussi les Mulâtres et les Brésiliens blancs. Je concluerai par une dernière remarque d'ordre méthodologique : pour ce qui est de l'étude des rites *stricto sensu*, les auteurs vont beaucoup plus loin que R. Bastide ou P. Verger, pour ne citer que deux des figures de proue des études afro-brésiliennes en France, et réussissent, en suivant à la trace le cheminement de la *galinha-d'angola*, à nous faire entrer dans « le secret » du *candomblé*. On aurait cependant aimé connaître le contexte dans lequel fut conduite l'enquête et les liens unissant les auteurs au *terreiro* de Laloxundé. Cette question de l'indépendance ou, au contraire, de la dépendance des auteurs vis-à-vis de l'objet étudié est, me semble-t-il, centrale, car la non-affiliation à un *terreiro* rend quasi impossible la participation à un grand nombre de rites réservés aux seuls initiés.

António DE ALMEIDA MENDES