

Panel 3. Fabriques de l'Histoire : temporalités, échelles et agentivités

Jean-Paul Colleyn, Anne-Christine Trémon, Michel Naepels, Philippe
Beaujard, Romain Bertrand, Emmanuel Terray et Frédéric Keck



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/633>

ISSN : 2105-2735

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Référence électronique

Jean-Paul Colleyn, Anne-Christine Trémon, Michel Naepels, Philippe Beaujard, Romain Bertrand, Emmanuel Terray et Frédéric Keck, « Panel 3. Fabriques de l'Histoire : temporalités, échelles et agentivités », *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac* [En ligne], 5 | 2015, mis en ligne le 22 septembre 2015, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/633>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Panel 3. Fabriques de l'Histoire : temporalités, échelles et agentivités

Jean-Paul Colleyn, Anne-Christine Trémon, Michel Naepels, Philippe Beaujard, Romain Bertrand, Emmanuel Terray et Frédéric Keck



© musée du quai Branly, photo Anna Gianotti Laban

Jean-Paul Colleyn

Anthropologue, directeur d'études à l'EHESS

- 1 Anne-Christine Trémon n'a pas pu venir en raison d'un empêchement universitaire de dernière minute. Mais elle nous a envoyé une vidéoconférence. On connaît bien Anne-Christine à l'École des Hautes Etudes où elle a fait sa thèse sur le monde chinois.
- 2 Nous avons déjà beaucoup parlé d'histoire hier et aujourd'hui ce sera encore le cas, puisque certains intervenants élargissent la focale jusqu' à considérer des processus de

mondialisations anciens. Nous serons donc amenés à considérer le thème de variations d'échelles, mais aussi le thème de l'écriture puisqu'on sait que l'écriture de l'histoire a concerné d'autres disciplines, y compris l'anthropologie et pratiquement toutes les sciences sociales.

- 3 Je profite également de cette introduction pour dire que j'ai eu l'occasion de travailler un peu avec Emmanuel Terray, car je lui avais demandé de faire un livre d'entretiens qui a été publié par les éditions Labor. C'était un exercice qui m'a vraiment passionné parce que, d'une part, j'apprenais énormément de choses, à la fois sur l'état des recherches et des rapports entre la philosophie et l'anthropologie en France, au moment où Emmanuel est arrivé dans le champ de l'anthropologie venant de la philosophie, sur les rapports de force intellectuels qui existaient à cette époque, puis aussi sur les premiers pas de l'ethnologue. Pour moi c'était très émouvant parce que je revivais mes propres expériences, souvent des expériences de désarroi face à la complexité du terrain, à l'écoulement du temps.
- 4 Dans une scène qu'Emmanuel décrit, il a quasiment dû installer son tabouret dans la cour d'un monsieur qui ne voulait pas lui parler. Il a continué à venir le voir jusqu'à ce qu'un beau jour cette personne décide que, finalement, on ne pouvait pas vraiment refuser la conversation avec quelqu'un de si patient. Outre cette leçon de patience ethnographique, l'écriture de ce livre était aussi une expérience très agréable parce qu'Emmanuel a une très grande sûreté linguistique et ce n'était donc pas un travail d'enfer que de remettre ça sous forme de livre. Parfois, en revanche, réécrire des entretiens à partir d'enregistrements tourne au cauchemar. Ce qui frappe aussi, chez Emmanuel Terray, c'est son grand souci de clarté. J'ai même pris conscience, en faisant cet exercice, qu'il y a deux catégories de chercheurs aujourd'hui : ceux qui essaient de faire progresser les sciences positives et soulignent le caractère cumulatif du savoir et ceux qui passent énormément de temps à démontrer l'impossibilité d'une science qui se déconstruit plus qu'elle ne se construit. Emmanuel Terray est évidemment dans la première catégorie, ce qui créait parfois des débats intéressants avec des amis comme Jean Bazin, Alban Bensa et d'autres. Je ne veux pas être plus long et je laisse la parole à Anne-Christine Trémon.
- 5 **Anne-Christine Trémon**
Anthropologue, maître d'enseignement et de recherche à l'université de Lausanne
Lignage, diaspora et Etat. Une enquête multi-scalaire dans un ancien village de Shenzhen
- 6 Je voudrais commencer par remercier les organisateurs, Laurent Berger et Frédéric Keck, de m'avoir invitée à participer à ce colloque, dire tout mon regret de ne pas être présente parmi vous pour donner cette communication et d'avoir à vous imposer une présentation par écran interposé.
- 7 Les éléments dont j'examine les interrelations, lignage, État et diaspora, sont ceux qui ont été au cœur de l'œuvre d'Emmanuel Terray, plus particulièrement, *Une histoire du royaume abron du Gyaman : des origines à la conquête coloniale*. Dans cet ouvrage, Emmanuel Terray montre comment la genèse de cette entité politique, au XVII^e siècle, se joue sur un scénario déjà préfiguré par l'apparition, au siècle précédent, à l'intérieur de la Côte de l'Or, d'États formés non pas par différenciations internes, de communautés données au préalable, mais sous l'effet de la rencontre contingente de deux processus rigoureusement indépendants ; d'une part, l'action d'aventuriers migrant afin d'échapper à l'emprise de leur communauté d'origine, et d'autre part, les effets induits par l'extension du commerce longue distance entraîné par l'expansion

mandé à partir du XIII^e siècle, que l'évolution européenne, n'a fait, ultérieurement, qu'amplifier.

- 8 L'infiltration de marchands dyula qui acquièrent des produits (esclaves, kola, or), dont le Mali a besoin pour alimenter sa consommation intérieure, a pour conséquence l'introduction dans certaines branches de l'activité économique de rapports de productions de type esclavagiste et, de là, la formation d'unités politiques pourvues d'une structure proprement étatique. Ces unités se constituent donc lorsqu'une minorité de guerriers, assistée par des commerçants et des marabouts dyula, assoit son autorité sur une majorité de paysans dont l'origine, la langue, les coutumes sont très différentes des siennes.
- 9 Emmanuel Terray montre ainsi comment l'État abron assure sa reproduction par l'articulation locale de quatre modes de production, dans le secteur lignager celui des paysans assujettis ; le mode de production domestique dominé par la valeur d'usage. Sur ce secteur pèse le rapport tributaire, le prélèvement par l'État sous forme de corvée ou de redevance ; les communautés de marchands dyula forment le secteur capitaliste dans lequel la production est orientée vers l'accumulation de valeurs d'échange et la réalisation d'un profit par la marchandisation du surplus ; et un surplus est également réalisé par l'État suivant le mode de production esclavagiste. L'activité économique de l'aristocratie dirigeante est hybride, s'apparentant au secteur lignager en ce qu'elle s'attache à la production de valeur d'usage mais également orientée vers l'acquisition compétitive de biens de prestige.
- 10 Emmanuel Terray rompt ainsi avec la focalisation fonctionnaliste sur une micro-unité préalablement circonscrite et avec la perspective évolutionniste selon laquelle l'État serait engendré par le fonctionnement même des systèmes qui l'ont précédé et par le développement de leurs contradictions spécifiques. L'évolution interne des sociétés segmentaires n'est pas à elle seule susceptible de conduire à la naissance des États ; étant orientée non pas vers l'accumulation de richesses mais vers le maintien et la perpétuation de la société telle qu'elle est, il faut une intervention extérieure et la formation de nouveaux rapports de production pour qu'ait lieu la rupture qui mène à la formation de l'État. Emmanuel Terray nous invite donc à nous tenir – je le cite – « aussi près que possible des communautés effectives » pour dégager comment s'articulent, à différentes échelles, ces divers acteurs et leurs modes de production associés.
- 11 Dans cette présentation, j'aimerais montrer comment je m'inscris dans cette démarche, tout en indiquant en quoi la situation très différente de la Chine amène à se poser autrement la question des articulations entre lignage, diaspora et État.
- 12 Le questionnement d'Emmanuel Terray est celui de l'entrée en scène de l'État sur le terrain des sociétés lignagères. Le mien serait plutôt, à l'inverse, celui du retour sur scène du lignage sur le terrain de la société étatique. Ce chiasme suggère que je me place à la hauteur d'Emmanuel Terray, exercice rendu nécessaire pour ce colloque, mais prétention que je ne saurais soutenir, d'autant plus que mon enquête est extrêmement récente. Depuis l'année 2011, je mène des recherches dans un ancien village mono-lignager que j'appelle Fort-les-Pins. Il est situé dans le delta de la rivière des Perles dans la Zone économique spéciale de Shenzhen au nord de Hong Kong. Il s'agit du village d'origine d'une grande partie des Chinois de Polynésie française auxquels j'avais auparavant consacré mes recherches de thèse. Le lignage des Chen de Fort-les-Pins a connu une résurgence dans le contexte de l'impulsion donnée par l'État chinois à la transition vers le socialisme de marché, appelé par certains le néo-

socialisme. Ce n'est pas un hasard si l'ouverture de la Chine aux capitaux a été initiée dans la province d'origine de la diaspora chinoise qui est aussi celle où les communautés villageoises lignagères prévalent. Celles-ci se sont vu réserver un traitement particulier, que j'évoquerai un peu plus tard, et qui a joué en faveur de la réémergence institutionnelle et pratique du lignage.

- 13 Proscrit sous l'ère maoïste, alors que les cultes ancestraux qui lui sont associés sont toujours officiellement interdits, le lignage est réapparu au grand jour en tant que communauté de culte et économie morale, assurant le bien commun de ses membres. J'étudie le rôle changeant de la diaspora dans ce processus et le rapport à l'État qu'engage cette résurgence dans le contexte des transformations socio-économiques vécues par le village.
- 14 Avant de retracer ces transformations, je commencerai par noter deux différences fondamentales entre la situation examinée par Emmanuel Terray et celle de la Chine. La première est exposée à travers un ouvrage de Hill Gates qui s'intitule *China's Motor*, ouvrage d'anthropologie historique dans lequel l'auteure montre qu'il est impossible d'associer nettement un mode de production à un groupe spécifique d'acteurs, les Chinois ayant mené, selon son expression : « des doubles, voire des triples vies ».
- 15 À l'encontre du modèle marxiste du mode de production asiatique qui implique une force d'inertie telle de l'équilibre social que seules des forces externes peuvent mener au changement, Gates a mis en évidence la coexistence, au cours des mille dernières années de l'histoire chinoise, de deux modes de production, l'un tributaire et l'autre qu'elle nomme le « mode de production capitalistique ».
- 16 Dans la Chine impériale, le mode de production tributaire se concrétise dans l'extraction de contributions et de corvées par les officiels dans le monopole étatique sur la production de certains biens et services, dans la taxation, mais aussi le contrôle par l'État des marchés. Il coexiste avec un mode de production capitalistique, système de production privé de produits agricoles et autres marchandises, dans lequel sont engagées des unités domestiques. La propriété n'est pas privée mais détenue en commun par des entreprises familiales et lignagères que Gates nomme des « patricorporations ». Ce mode de production demeure subordonné au mode de production tributaire (la contradiction ne se logeant pas, comme dans le capitalisme, entre le capital et le travail.) Gates voit dans le maintien du système hiérarchique de parenté, autrement dit dans le lignage, l'un des principaux rouages par lesquels cette subordination est maintenue. Mais la tension entre les deux constitue le moteur de l'histoire chinoise, en même temps que la vigueur inégale de l'un et de l'autre mode de production rend compte des variations régionales à l'échelle de la Chine.
- 17 En suivant Gates, nous pouvons donc dire que le secteur lignager est à la fois semblable et différent de celui que décrit Emmanuel Terray ; semblable en ce qu'il est tributaire, c'est-à-dire particulier à l'État par le prélèvement de taxes, mais différent en ce qu'il est capitalistique, articulé au marché par la commercialisation des produits de l'agriculture. J'ajouterai toutefois qu'il est également domestique au sens où l'entend Emmanuel Terray. L'économie lignagère est orientée vers la reproduction de la communauté, les revenus des biens détenus en commun à différents niveaux de segmentation servant à financer le culte des ancêtres, mais aussi à aider ceux qui sont dans le besoin ou à financer les études des jeunes gens les plus prometteurs puisque les lignages retirent un grand prestige de l'éventuelle entrée au service mandarinal de leur élites lettrées.

- 18 Une deuxième différence tient à ce que nous sommes en Chine, du fait de la coexistence des lignages et de l'État, dispensés de formuler le problème de la même manière qu'Emmanuel Terray, tout en rejoignant sa critique des schémas évolutionnistes modélisant le passage des sociétés segmentaires et sociétés étatiques.
- 19 Ce que les travaux des historiens et des anthropologues de la Chine ont montré pour la région du Delta des Perles est plutôt une co-extension des lignages et de l'État. L'anthropologue Maurice Freedman est celui qui, le premier, dans les années 1950, a introduit le paradigme lignager sur le terrain chinois en important les analyses de la littérature anthropologique africaniste. (Dans le premier ouvrage qu'il consacra à l'organisation lignagère de la Chine du Sud-est, *Lineage Organization in Southeastern China*, en 1958, il présenta son travail comme suit : "Unilineal kinship organization in a differentiated society and a centralized political system forms the main theme of the essay." (p v)) Soulignant la coexistence de l'État et des lignages, il a livré une critique explicite de la dichotomie entre société segmentaire et société étatique. La coexistence des lignages et de l'État en Chine se signale notamment par la stratification duale au sein du lignage, une hiérarchisation et une segmentation en fonction des critères d'âge, de sexe, de parenté et de descendance, et une stratification générée par la participation différenciée de ses membres aux marchés et aux positions dans la démocratie mandarinale.
- 20 Par ailleurs, les travaux d'historiens menés dans les années 1980 ont montré que l'organisation de la société chinoise, et plus particulièrement celle du delta des Perles, sur le modèle lignager, s'est opérée à une époque bien précise. Plusieurs études ont montré que les prémisses apparaissent sous les Song (960-1279) mais que le développement effectif du lignage date des Ming (1368-1644). (L'État s'est fait l'agent et le promoteur de l'organisation lignagère, et a accru son contrôle de la société locale en même temps que le lignage se diffusait (Ebrey 1986 ; Faure 1989). Il s'est alors produit une « révolution lignagère », selon l'expression de Faure, qui parle également du lignage comme d'une « invention culturelle » qui aurait eu lieu durant cette période sous l'effet conjugué des intérêts pratiques et idéologiques de l'État.)
- 21 Avant les Ming, l'État et son idéologie confucéenne avait à peine pénétré le delta de la rivière des Perles dont la société était organisée autour de temples locaux, en particulier des monastères bouddhistes détenant de grandes propriétés. Vers le milieu du XV^e siècle, avec la monétarisation de l'économie et l'établissement d'une taxe unique calculée en argent, les registres de populations ont été transformés en registres fonciers. Ceci a rendu possible la pratique consistant à enregistrer les terres au nom des ancêtres et à donner ainsi naissance au lignage en tant que véritable corporation. C'est ainsi que se sont développées les puissantes communautés lignagères de la Chine du Sud-Est.
- 22 Les lignages apparaissent alors d'autant plus comme l'entité sociale appropriée pour la levée des impôts que cette tendance entre en conjonction avec la « révolution rituelle » qui s'est opérée au début du XVI^e siècle. Celle-ci a consisté en la généralisation chez les roturiers du sacrifice aux ancêtres à l'incitation de philosophes néoconfucéens dont les écrits datent des Song et sont alors diffusés. Gates voit dans ces écrits néoconfucéens une réaction à la vigueur croissante, sous les Song, du mode de production capitalistique ; le lignage avec les valeurs patriarcales portées par ses règlements, assurant notamment l'exclusion des femmes du droit à l'héritage et la consolidation de la propriété sous la responsabilité de leaders lignagers qui apparaissent comme les

relais locaux de l'État, assure la prédominance du mode de production tributaire (Gates 1996 : 53). La standardisation confucéenne a opéré par des campagnes d'éradication des croyances indigènes et de destruction des temples bouddhistes, et a consisté en la généralisation chez les roturiers des sacrifices collectifs adressés dans les « temples des ancêtres » (*citang*) à un ancêtre plus ou moins éloigné, le plus souvent le fondateur réel ou imaginaire d'un village. Le lignage néo-confucéen en vint ainsi, sous les Ming, à incarner la société locale et à devenir l'interlocuteur privilégié de l'État ; sous les Qing, l'institution lignagère s'étendit en servant de modèle organisateur à tous les domaines de la vie sociale chinoise (et à faire plus tard figure de trait essentiel de la société chinoise, cause de son retard économique et politique).

- 23 Ce n'est pas un hasard si le lignage prit de l'importance, au XVI^e siècle, précisément là où l'économie se développait, c'est-à-dire dans le delta de la rivière des Perles et dans le bas Yangzi. L'économie s'y développe dans la mesure où l'État y encourage l'immigration et le défrichage de nouvelles terres. Empire agraire, l'État chinois a généralement suivi une philosophie consistant à étendre la production agricole et la distribution de façon à créer une source pérenne de revenus et garantir la stabilité sociale (Roy Bin Wong 1997 : 98). Il n'est guère étonnant que le delta des Perles, région d'immigration pionnière, soit devenue la région où l'organisation sociale lignagère est la plus répandue étant donné qu'elle permet la légitimation de droits à s'installer, construire des maisons et cultiver des terres.
- 24 Les généalogies lignagères contiennent ainsi pour la plupart des récits fondateurs expliquant comment tel ancêtre pionnier a fait le choix de s'installer à tel endroit. A Fort-les-Pins, dominé par le lignage des Chen, la généalogie récemment rééditée relate comment l'ancêtre fondateur Chen Zhenneng a migré de Zhangle (aujourd'hui Wuhua) dans le nord de la province du Guangdong pour venir s'établir en 1751 dans le lieu qui est devenu Fort-les-Pins et y fonder ce qui, selon les vers parallèles qui encadrent le temple qui lui est dédié, « l'entreprise » (*ye*) autrement dit le lignage des Chen. (Il faut noter que les Chen sont des nouveaux venus dans la région du delta des Perles et la faible profondeur généalogique de ce lignage par comparaison avec ceux étudiés *e.a* par Freedman confirme cette arrivée récente. A partir du milieu du XVI^e siècle, le retour de la croissance économique sur la côte sud-est et au Lingnan par suite de la légalisation du commerce maritime en 1567 amène les Hakkas à migrer vers les petites collines plus proches des centres économiques régionaux ; vers la fin du XVII^e siècle la dépression économique dans la région côtière du sud-est entraîne le début de la migration des Hakkas vers Taïwan, et une deuxième phase d'expansion hakka vers le sud, en direction du Lingnan, qui connaît en revanche une expansion économique après la levée de l'interdiction sur l'installation sur les côtes, en 1683. Les Hakkas se rapprochent davantage encore du centre économique régional, et s'installent à moins de 100 km de Guangzhou (Canton). L'afflux de cette population conduit à la cristallisation des différences ethniques et provoque par la suite une montée des tensions entre les groupes ; c'est essentiellement au cœur du Lingnan, dans la province de Guangdong, au contact des Cantonais que s'est opérée la fixation entre groupes ethniques distincts.)
- 25 À la différence des futurs fondateurs d'États africains, ces pionniers ne quittent pas leur communauté d'origine pour échapper à son emprise dans un contexte d'abondance de terres, mais pour la perpétuer ailleurs en raison d'une pénurie de terres agricoles disponibles. Ils migrent vers le Sud pour y fonder des lignages locaux enregistrés

auprès de l'État, mais qui demeurent rituellement connectés aux communautés d'origine et le sont toujours à l'heure actuelle.

- 26 Ces lignages issus de l'immigration deviennent à leur tour, à partir de la seconde moitié du XIX^e, des filières d'émigration vers l'Outre-Mer (ou des « agences d'émigration » selon l'expression de James Watson (1975 :5)). Outre la forte augmentation de la population chinoise au XVIII^e, le déclin économique qui touche la région du Delta des Perles à partir des années 1830, et la proximité avec Hong Kong, portail ouvert sur le Pacifique (Leong 1997, Mc Keown 1999) sont parmi les facteurs explicatifs de l'émigration massive à l'Outre-Mer à partir du milieu du XIX^e siècle. L'émigration s'est poursuivie sur plus d'un siècle. Les gens de Fort-les-Pins ont quitté le village entre les années 1880 et jusqu'au début des années 1930, pour l'Amérique centrale, l'Asie, et le Pacifique. D'abord engagés comme travailleurs sous contrat pour construire le canal de Panama ou travailler dans les mines et plantations des colonies européennes d'Asie du Sud-est et du Pacifique, ils forment en l'espace de quelques décennies un réseau de commerçants qui jouent un rôle déterminant dans l'insertion des économies locales dans le commerce mondial, assurent dans les pays d'accueil les fonctions identifiées par Emmanuel Terray pour les Dyula, et ils alimentent le secteur domestique et capitalistique dans leurs villages d'origine par l'envoi de fonds. Une seconde vague importante d'émigration a eu lieu dans les années 1960 et 1970. Les villageois traversaient illégalement la frontière avec Hong Kong ; beaucoup se sont installés là-bas, d'autres ont émigré vers l'Amérique du Nord ou la Grande Bretagne. Le recensement conduit en 2010 à Fort-les-Pins dénombre 1109 parents à l'Outre-Mer et 1429 à Hong Kong. Je reproduis ici les chiffres pour l'Outre-Mer. Ces chiffres donnent une indication de l'état réel des relations entretenues avec les parents à l'Outre-Mer (je sais par exemple que le nombre de Chen de Tahiti est bien supérieur à 59) et en cela reflètent la chronologie des destinations. (On a demandé aux villageois d'indiquer, entre autres, le nom d'un parent à l'Outre-Mer, le lien de parenté qui les relie, le nombre estimé de personnes dans sa famille, sa nationalité et son pays de résidence. J'arrive à un chiffre légèrement inférieur (1109) parce que j'ai pas suivi la même méthode de calcul et que j'ai tenté de supprimer tous les doublons (certains étaient listés trois fois par des villageois différents). Ils donnent un aperçu de l'histoire des destinations d'émigration successives, puisque les liens se distancient à mesure de la distanciation généalogique et ne se maintiennent généralement pas au-delà de deux générations. Les listes remplies montrent bien que les liens sont lignagers. Parmi les 164 personnes résidant à l'Outre-Mer citées par les villageois, seuls 8 ne sont pas des Chen.)
- 27 L'émigration est aujourd'hui presque réduite à zéro. La création de toutes pièces ou ce que les Chinois appellent l'ouverture 开荒 *kaihuang* (au sens d'un acte pionnier de défrichage) de la Zone économique spéciale (ZES) de Shenzhen, en août 1980, a offert des opportunités d'emploi nouvelles aux villageois dans la construction et les transports. Au cours des deux décennies qui ont suivi, l'économie de l'ancien village est passée de l'agriculture à une économie de rente immobilière. Le village a physiquement disparu et s'est complètement fondu dans la nouvelle agglomération urbaine. Les champs qui l'entouraient ont été recouverts d'usines louées à des entreprises multinationales et d'immeubles d'habitation loués à des migrants.
- 28 La population de Fort-les-Pins a en effet explosé, passant de 3 000 habitants à la fin des années 1970, à près de 70 000 résidents, dont plus de 95 % sont des migrants

temporaires venus de provinces intérieures de la Chine, qui travaillent dans les usines mais tiennent également des magasins, des restaurants ou parfois leurs propres usines. Ce sont les villages ruraux, comme Fort-les-Pins, qui, dans le delta des Perles, ont accueilli ces migrants de l'intérieur.

- 29 En outre, un processus d'urbanisation légal a transformé les villages ruraux de Shenzhen, au terme duquel, en 2004, le statut résidentiel des anciens villageois s'est transformé en celui de citoyen, c'est-à-dire non paysan, et le village, en tant qu'entité administrative, a disparu, étant converti en communauté, la plus petite unité au sein de la grille administrative urbaine.
- 30 Avec l'urbanisation, une nouvelle catégorie de populations a vu le jour, celle des *yuancunmin*, villageois d'origine autochtone. Ce qui les distingue des autres habitants est qu'ils ont droit de détenir une part dans les sociétés coopératives par actions *gufen gongsi* 股份公司 qui gèrent les anciennes terres communales. À Fort-les-Pins, il y a sept petites sociétés par action et une grande à l'échelle de l'ensemble du village. Leurs leaders, élus par les actionnaires, sont tous des Chen.
- 31 Ces sociétés par action, qui ont pris la suite des anciens segments lignagers convertis en équipes de production sous Mao, ont été formées dans les années 1980 et 1990. Elles tirent leurs revenus de la rente locative des usines et dortoirs construits durant ces années, grâce aux investissements de leurs parents à Hong Kong et en Outre-Mer. Les bâtiments d'usines sont loués à des compagnies taïwanaises et américaines, principalement, et la grande compagnie par action est elle-même rentière immobilière. Les actionnaires reçoivent des revenus annuels sous forme de dividendes, mais également des bénéfices sociaux. Un tiers de la production mondiale de chaussures, textiles et jouets provient aujourd'hui de la province du Guangdong et plus particulièrement du delta des Perles. Le lignage local, du fait de ces connexions globales, a été l'un des canaux privilégiés par lequel s'est instaurée cette mise en place des conditions, permettant la concentration de la production manufacturière mondiale dans cette région.
- 32 Ce processus de création de toutes pièces d'une zone devenue l'atelier du monde est passé par l'afflux de capitaux étrangers, et notamment ceux de la diaspora, à deux niveaux : à l'échelle de l'économie dans son ensemble, et par l'incitation donnée aux investissements des compagnies taïwanaises et américaines, notamment, lesquelles ne passent pas nécessairement par des liens de parenté. Ces investissements ont été rendus possibles par la transformation opérée à l'échelle des villages lignagers du delta des Perles.
- 33 Dans ces villages, les investissements dans l'immobilier d'usines et de logements ont été favorisés par les liens de parenté. Plus largement, la diaspora a joué un rôle fondamental par sa contribution aux infrastructures : routes, ponts, écoles de ces communautés d'origine, suivant un processus analogue à celui qui s'est déroulé sous les Ming, lorsque les autorités étatiques ont favorisé la formation de l'entité sociale lignagère par l'impulsion donnée à la mise en culture des terres et leur enregistrement à des fins fiscales. Sous Deng Xiaoping, l'expansion économique a été favorisée par le drainage des capitaux qui circulent très largement à travers les réseaux de la parenté lignagère et ont permis ainsi le rétablissement des lignages.
- 34 On constate donc que la collectivisation des terres, au début des années 1950, n'a pas détruit les communautés lignagères, et que, depuis le commencement des réformes, au début des années 1980, le maintien de l'économie collective, en même temps que

l'incitation donnée à la recherche du profit – dont témoigne le caractère hybride des sociétés coopératives par action – a favorisé leur réémergence.

- 35 L'économie locale, à l'échelle de l'ancienne unité villageoise, participe, depuis les réformes, de deux modes de production : l'un, capitaliste, tourné vers la réalisation du profit à travers la gestion des actifs immobiliers, favorisant ainsi les rapports de production capitaliste à l'échelle globale ; l'autre, relevant d'une économie domestique orientée vers la reproduction du lignage. En effet, si, comme ailleurs, dans le delta des Perles, l'État a laissé subsister les anciens collectifs en leur permettant d'exercer collectivement les droits d'usage sur les terres, c'est par manque de moyens ou de volonté de financer les biens publics dans ces communes en voie d'urbanisation. Celles-ci se sont donc retrouvées en charge d'assurer la provision de ces biens publics (infrastructures et bénéfiques sociaux) pour leurs membres, à des degrés variables selon les moyens dont elles disposent et la générosité dont elles veulent faire preuve pour les migrants, résidents temporaires, non originaires de ces villages.
- 36 Les revenus des sociétés coopératives par action sont partiellement redistribués sous forme de dividendes annuels de pensions de retraites et d'assurance maladie, de cotisations lors des deux rites annuels sur la tombe et au temple de l'ancêtre fondateur, de dons aux personnes âgées et nécessiteuses, et de bourses d'étude pour ceux d'entre les villageois qui accèdent à l'université. Ils servent à assurer la maintenance des bâtiments d'usines et des infrastructures, et sont pour le reste réinvestis localement, dans des projets d'agrandissement. De ce point de vue, la continuation de l'économie collective est un moyen de maintenir l'autonomie politique qui était celle du village avant son urbanisation.
- 37 Toutefois, c'est afin de garantir cette maîtrise des ressources que l'économie lignagère, proprement dite, est financée par une fondation non enregistrée auprès des autorités. Depuis la réouverture, les autorités ont autorisé plusieurs types d'associations de la société civile (*minjian zuzhi*) (organisations féministes, organisations des personnes âgées) pouvant être enregistrées auprès de l'administration, mais les lignages n'en font pas partie. Dans la province du Guangdong, le dispositif juridique encadrant les organisations non gouvernementales est cependant assez souple, et l'existence de fondations privées non enregistrées est possible.
- 38 La fondation Zhenneng (*Zhennengjijinhui*) avait été établie à Hong Kong au début des années 1960, après la fuite de nombreux villageois vers Hong Kong, durant les années du Grand Bond en Avant. Elle avait été établie pour réunir les cotisations des Hong Kongais et de la diaspora, afin de financer le culte aux ancêtres, et c'est elle qui finançait ce culte qui se tenait à Hong Kong durant toute la période de prohibition en Chine.
- 39 Au début des années 2000, la fondation a été rapatriée à Fort-les-Pins. Cette fondation est présidée par un riche Hong Kongais, originaire du village qui a investi dans l'immobilier d'usines au village, et elle est dirigée par un conseil d'administration comportant une vingtaine de membres masculins, dont plus de la moitié réside dans le village. La fondation gère les revenus locatifs de plusieurs bâtiments. Ses revenus sont estimés à environ 5-600 000 yuan (60000 euros) par an ; ils sont la conséquence directe des contributions versées par la diaspora dans le village au cours des années 1980 et 1990. Une source de revenu est la location de la maison des Chinois d'Outre-Mer, qui avait été édifée au milieu des années 1980 pour héberger les parents de la diaspora en visite dans le village, d'où son nom. Un bâtiment supplémentaire a été construit à côté

de la maison, occupé par une petite usine louée à un migrant de la province du Hubei, et la maison sert de dortoir aux travailleurs eux-aussi venus du Hubei. De même, le bâtiment Zhenneng, qui sert de siège à la fondation, a été reconstruit au début des années 2000 – le premier bâtiment avait été entièrement financé par un Chen de Belgique en 1997 – avec des capitaux hong kongais, et les étages supplémentaires qu'ils comportent sont divisés en appartements loués à des travailleurs migrants. Ces revenus, assez considérables, servent à financer le culte biennuel suivi d'un repas commun offert à l'ensemble des villageois, puis ensuite, de distributions de sommes d'argent aux personnes âgées et nécessiteuses.

- 40 Alors que le lignage s'est déterritorialisé au cours d'un siècle de migrations et que les activités culturelles ont été, pendant près de trente ans, délocalisées à Hong Kong, le retour de la fondation donne une assise institutionnelle au lignage dans le village et y relocalise le centre de décision en matière d'activité lignagère. En outre, alors que la fondation à Hong Kong était déconnectée de toute source territorialisée de revenus, le fait qu'elle tire aujourd'hui l'essentiel de ses revenus de l'immobilier au village, sur des terres gérées collectivement par les villageois, conforte encore cette tendance. Dans ce contexte, il n'est donc pas étonnant que plusieurs leaders Chen aient souligné que les cotisations de la diaspora ne sont désormais plus autant nécessaires qu'avant.
- 41 Les investissements initiaux de la diaspora ont permis l'établissement d'une source de revenus locale. Le lignage repose donc désormais sur des bases et des ressources situées dans le village. La période allant du milieu des années 1990 jusqu'à l'urbanisation du village en 2004 apparaît ainsi, rétrospectivement, comme un pivot dans les relations triangulaires entre l'État, le lignage et la diaspora.
- 42 Au cours de mes recherches, j'ai été frappée par la fréquence avec laquelle était invoquée l'idée du « bien public » par les leaders lignagers, qui sont pour la plupart des cadres locaux et des représentants du parti, dans les discours portant sur l'envoi de fonds de la diaspora, mais aussi plus largement dans les discours sur les activités lignagères tant économiques que culturelles.
- 43 Certains laissent entendre que face à un gouvernement souvent défaillant ou tout au moins lent à faire parvenir jusqu'au village les fonds nécessaires pour l'aménagement d'infrastructures, la fondation Zhenneng et la grande société par action assurent ces fonctions à la place de l'État. La communauté lignagère des Chen peut ainsi prétendre se substituer à lui, ou tout au moins relayer, voire anticiper son action, dans la provision de biens publics. Elle le fait sans contrer ni contester la légitimité de l'État, mais dans un rapport à l'État qui fait prévaloir les idéaux portés par celui-ci à travers l'action de ses membres les plus éminents.
- 44 Emmanuel Terray conclut son ouvrage sur le royaume d'Abron par la remarque suivante : « À la différence du nôtre, l'État abron n'apparaît pas comme une entité abstraite et anonyme qui s'élèverait au-dessus de la société et des classes pour les représenter et s'ériger en arbitre de leurs conflits, prétendrait défendre l'intérêt général et ne se connaîtrait pour cette raison que des serviteurs tout dévoués au bien public. Au Gyaman, de telles fictions – de telles hypocrisies- ne seraient pas soutenables ; chacun connaît la voix et le visage de l'État : ce sont ceux du roi, de ses lieutenants, de ses dignitaires et de ses agents. Ces hommes sont l'État ; en dehors d'eux, il n'a aucune réalité ; son passé se confond avec l'histoire de leurs ancêtres » (p 1000).

- 45 En Chine, nous avons affaire à une situation qui relève des deux termes de cette alternative : un État qui prétend s'élever au-dessus de la société pour conduire celle-ci vers le socialisme de marché, en faisant prévaloir l'intérêt général au-dessus de ceux, locaux, des communautés villageoises et lignagères dont il s'agit toujours de supprimer les particularismes religieux et sociaux, notamment les relations et les pratiques lignagères ; mais un État qui s'est en même temps servi de ces communautés et de leurs connexions à l'Outre-Mer pour créer les conditions de cette transition et qui laisse ainsi œuvrer, au sein de ces communautés lignagères, un leadership participant des échanges intérieurs de l'État et du parti, et, qui enfin entend incarner concrètement, auprès des communautés locales dont il a la charge, ces mêmes principes d'intérêt général et de bien public.
- 46 Si la communauté lignagère des Chen peut ainsi prétendre se substituer à l'État ou anticiper son action dans la provision de services publics, elle doit évidemment cette capacité au soutien financier de sa diaspora.
- 47 Ainsi, malgré les différences que j'ai soulignées pour la situation chinoise, dans l'articulation entre le lignage, la diaspora et l'État, je salue l'œuvre d'Emmanuel Terray pour l'attention qu'elle incite à porter au jeu des échelles, à la nécessité de situer toute configuration locale au regard de la longue durée historique et de la longue distance spatiale. Ce sont ces outils qui nous permettent de mieux comprendre le retour sur scène, dans le delta des Perles, de la société lignagère sur le terrain étatique.

Jean-Paul Colleyn

- 48 Sans tarder, on va passer à la communication suivante. Michel Naepels a aussi un itinéraire d'anthropologue assez complexe puisqu'alors qu'il est spécialiste du terrain calédonien, il a travaillé en Afrique ces dernières années.

Michel Naepels

Anthropologue, directeur d'études à l'EHESS

Ethnographie et écriture de l'histoire

- 49 J'ai intitulé mon intervention *Ethnographie et écriture de l'histoire*, mais je ne vais évidemment aborder que certains aspects très limités de la vaste question qu'évoque ce titre.
- 50 Je vais essayer avant tout de rendre un hommage croisé à Emmanuel Terray qui m'initia à l'anthropologie, en DEA, il y a 25 ans de cela, et à son collègue et ami Jean Bazin, mon regretté directeur de thèse.
- 51 Je tenterai, ce faisant, de réfléchir à l'écriture de l'anthropologie, à sa relation avec l'histoire à partir de l'expérience ethnographique et anthropologique d'Emmanuel Terray.
- 52 Je me souviens qu'à la fin de la soutenance de mon DEA, Emmanuel me donna une recommandation avec l'esprit de clarté qui le caractérise, en me disant qu'une thèse s'écrit comme un roman avec un début, une intrigue et une fin. C'est en mobilisant ce souvenir que je me sens aujourd'hui autorisé à évoquer dans mon exposé une œuvre littéraire, romanesque, celle de Claude Simon — qui brouille d'ailleurs peut-être un peu l'idée d'un début, d'une intrigue et d'une fin.
- 53 Dans les travaux d'anthropologie politique et historique qu'ils ont menés parallèlement pendant les années 1970 et 1980, Jean Bazin et Emmanuel Terray ont partagé une conception de l'histoire - qu'ils ont d'ailleurs partagée avec d'autres africanistes durant

cette période - centrée d'une part sur l'histoire de l'État, son origine, sa consolidation, sa destruction, ses moyens : l'esclavage, la guerre, la violence, le commerce, la dette. Ils ont partagé, d'autre part, une conception de l'histoire comme histoire de la lutte des classes, d'où une attention méthodique à la sociologie politique de l'État et à l'économie politique des rapports sociaux, en accordant une vigilance particulière aux cadets, aux esclaves, aux jeunes désaffiliés, aux communautés commerçantes. Ils ont montré l'importance, dans les sociétés d'Afrique de l'Ouest qu'ils ont étudiées, de la richesse en hommes pour la guerre et en femmes pour la production et la reproduction, plus encore que de la richesse en biens.

- 54 Ces extraordinaires convergences les ont conduits à diriger ensemble un volume qui fait référence sur la guerre en Afrique, *Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique*. L'écriture de l'histoire produite par ces deux maîtres prend une apparence franchement différente. À la somme monographique totalisante, on n'hésitera pas à dire imposante, en plus de 1000 pages que constitue *Une histoire du royaume abron du Gyaman* d'Emmanuel Terray, Jean Bazin a opposé - enfin c'est moi qui l'oppose plus exactement -, une histoire du royaume de Segou, et dans une moindre mesure, de l'empire du Mali qui prend la forme extrêmement fragmentaire d'une conférence publiée en 1972 et de cinq articles entre 1975 et 1988. Ces articles sont très substantiels, certes, mais ne permettent aucune totalisation et ne s'articulent nullement comme les parties d'un ouvrage en devenir. Dans l'œuvre de Bazin, on ne voit pas très bien, précisément, le début, l'intrigue et la fin. Plutôt que d'en faire le signe d'un échec, je comprends pour ma part cette forme fragmentaire comme le résultat d'une tension ou d'une évolution interne dans sa façon de penser l'écriture de l'histoire, de Marx à Machiavel, en progressant vers Wittgenstein.
- 55 Ce que je voudrais proposer, c'est l'hypothèse un peu expérimentale d'une évolution parallèle, parce que c'est évidemment pour moi une question importante et ouverte de savoir pourquoi les travaux africanistes et anthropologique d'Emmanuel Terray s'arrêtent, alors même que son travail est loin de s'arrêter, et que 25 ans de réflexion peuvent être lus comme des outils pour penser l'avenir de l'anthropologie.
- 56 J'essaierai donc d'éclairer la poursuite de la question d'écriture de l'histoire et de l'anthropologie à partir de *la Politique de Retz*, à partir du dernier ouvrage d'Emmanuel Terray. De ce point de vue-là, il ne me semble pas que l'opposition fondamentale soit entre les partisans d'un savoir positif contre ceux qui défendraient l'idée d'une impossibilité de savoir, mais plutôt sur une réflexion non achevée concernant les formes que doit prendre un savoir critique.
- 57 Quelques remarques sur la production du matériau, sur l'histoire orale et sur l'ethnographie. D'abord, j'aimerais dire que, bien qu'ils aient fait ensemble partie de ce qui s'appelait alors le Centre d'anthropologie des mondes contemporains, centre de recherche créé par Marc Augé, les travaux empiriques de Jean Bazin et d'Emmanuel Terray n'ont pas porté sur le monde contemporain au sens où l'entendait Augé, c'est-à-dire sur le monde d'aujourd'hui. Ils ont été tous les deux avant tout des historiens de l'État, d'États précoloniaux plutôt qu'anthropologues du contemporain.
- 58 Il est vrai qu'Emmanuel Terray a commencé sa carrière d'anthropologue par un travail de terrain contemporanéiste, chez les Dida, qui a donné lieu à un ouvrage important, mais rendu un peu confidentiel par sa publication dans les *Annales de l'université d'Abidjan*.

- 59 Les travaux de Bazin et Terray sur les États précoloniaux s'appuyèrent d'abord sur un matériau recueilli dans l'enquête ethnographique, dont l'usage donna lieu à l'élaboration d'une réflexion aiguisée sur les matériaux d'histoire orale, tels qu'ils sont produits dans et par l'enquête, réflexion parallèle à celle de Ian Cunnison, l'un des anthropologues de l'école de Manchester, qui, dès les années 1950, réfléchit aux formes d'historicité locale dans la région de Rhodésie du Nord où il travaillait, en montrant qu'il n'y avait d'histoire que mise en récit, qu'elle était toujours appropriée, toujours en perspective, réflexivité parallèle aussi à celle des travaux plus connus de Jack Goody, qui ont été largement commentés par Emmanuel et Jean, mais aussi parallèle aux réflexions progressivement systématisées de Jan Vansina sur la fiabilité de l'histoire orale.
- 60 En particulier, deux articles me paraissent ressortir dans cette réflexivité partagée sur l'histoire orale : les réflexions menées par Emmanuel Terray avec Claude-Hélène Perrot sur la chronologie dans l'histoire orale, dans un article de 1977 ; et l'article assez connu de Jean Bazin : « La production d'un récit historique », en 1979, où il thématise le matériau d'histoire orale collectée dans l'enquête ethnographique, comme une « lutte des versions narratives » - il reprend ici une expression de Jean-Pierre Faye. Cet article anticipe bien des aspects de la réflexivité actuelle au sein de la discipline historique qu'on appelle parfois « le tournant archivistique » lorsque Bazin nous donne la règle d'un usage critique des matériaux d'histoire orale. Je cite Bazin : « traités comme des produits et non plus seulement comme des « sources », ils ne *disent* plus seulement l'histoire, ils *sont* eux-mêmes une histoire sédimentée », d'où le corollaire méthodologique proposé par Bazin : « il faut se demander quand, comment, par qui et pour qui ont chance d'avoir été sélectionnés et mémorisés les éléments narratifs que combinent aujourd'hui les narrateurs que nous enregistrons ».
- 61 Par comparaison avec cette remarquable réflexivité sur le matériau historique, on est frappés à la lecture des travaux ethnographiques et monographiques d'Emmanuel Terray ou de Jean Bazin par le caractère peu développé de leur description actuelle de la situation d'enquête ou des effets différés des récits collectés. On trouve quelques mots de Jean Bazin sur la condition actuelle des descendants des « rois-femmes » traoré ou sur certains rituels villageois. On trouve aussi, notamment dans les entretiens réalisés par Emmanuel Terray, un certain nombre de remarques sur les enquêtes qu'il a menées, sur les conditions dont les enquêtes ont été menées, mais d'une manière, me semble-t-il, relativement disjointe de la production monographique qu'il construit dans ses deux ouvrages sur les Dida et sur les Abron.
- 62 Bref, si je résume peut-être un peu brutalement, Jean Bazin et Emmanuel Terray ne nous ont pas dit grand-chose de la situation sociale dans laquelle ils se sont insérés en Côte d'Ivoire ou au Mali. La transparence de l'enquête ethnographique semble alors, au moins implicitement dans ce premier mouvement de l'œuvre, assez peu interrogée.
- 63 C'est à ce point que j'aimerais introduire le cardinal de Retz, et plus exactement certaines des conclusions de sa politique. Une parenthèse : j'ai été d'autant plus sensible à ce livre d'Emmanuel Terray sur Retz que j'aime beaucoup le cardinal de Retz et que dans l'introduction de mon dernier livre, coïncidence ou signe des temps, j'évoque très brièvement Retz et la notion de conjuration.
- 64 Dans le onzième chapitre de son dernier ouvrage, précisément intitulé « L'écriture de l'histoire », Emmanuel Terray écrit : « Plus de trois siècles se sont écoulés depuis la rédaction des mémoires (du cardinal) et depuis, la science historique a bâti son

empire. » Parenthèse, cet empire, Emmanuel Terray y a apporté sa pierre sans en être l'esclave évidemment. Je poursuis la citation : « Les formules de Retz, si périmées qu'elles puissent aujourd'hui paraître, sonnent tout de même, me semble-t-il, comme une mise en garde contre une histoire où la part des acteurs serait réduite à rien. » Je laisse à d'autres, plus qualifiés que moi, le soin de lire dans ces expressions un prolongement ou un déplacement de la formule marxiste extrêmement célèbre : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. » Je pense qu'on pourrait confronter ces deux formules d'une manière assez intéressante.

- 65 Tout en plaçant les sciences sociales devant cette exigence — ne pas réduire la part des acteurs à rien — Emmanuel Terray les confronte, et l'anthropologie en particulier, à un véritable paradoxe ou à une double contrainte ; d'un côté, citant Retz : « Qui peut donc écrire la vérité que ceux qui l'ont sentie ? » Premier terme de la première contrainte, et de l'autre côté, c'est Emmanuel qui parle directement : « Des lacunes dans la trame des causes, des ruptures de liens qui unissent le motif à l'action sont inévitables. En effet, les acteurs sont aveugles sur eux-mêmes, il n'y a pas de transparence à soi du sujet. » C'est vraiment un paradoxe, une double contrainte et puis, d'autre part, relativement aux matériaux de l'entretien ethnographique, cette absence de transparence pose un problème assez sévère qu'il me semble falloir examiner. Quelle écriture pourrions-nous alors concevoir pour une histoire de l'expérience présente assumant ce paradoxe ? Je vais développer un certain nombre de propositions sur le mode interrogatif qui sont des espèces de *pro domo* - Cela ne suppose-t-il pas, en premier lieu, d'imaginer une anthropologie politique qui ne soit pas nécessairement commandée par une histoire de l'État ou des institutions politiques ? D'autre part, cela ne suppose-t-il pas de faire jouer à l'ethnographie un rôle qui ne soit pas seulement une collecte d'informations ? C'est en tout cas la question à laquelle je me trouve confronté dans mon travail.
- 66 J'essaye de réaliser une anthropologie du conflit, de la violence et de ses suites, qui est bien évidemment une manière de suivre certains aspects de la perspective d'Emmanuel Terray. Cela passe, pour ma part, par une série de choix pour définir des lieux d'enquête, des situations sociales étudiées ethnographiquement, en l'occurrence une commune rurale de Nouvelle-Calédonie, Houailou, et un tout petit centre administratif au Katanga, en République démocratique du Congo, Pweto, des lieux qui ne sont pas du tout des centres ni de l'État ni de royautes précoloniales, qui ne sont des centres en aucun sens. J'ai fait aussi un certain nombre de choix d'angles d'attaque, m'interrogeant plutôt sur des micro-scènes de conflits, articulant des espaces domestiques à des espaces politiques un peu plus vastes, des choix assez focalisés sur la question foncière. Ces choix constituent une prise de position à partir des gens ordinaires, des indignes, des minables et de leurs paroles, peu ou pas entendues, ou même de leur silence, donc à partir d'individus, de sujets qui ne sont pas les plus visibles, qui comptent pour rien ou à peu près dans l'espace public, qui ne connaissent pas forcément les récits généalogiques ou dynastiques, et ne se trouvent pas toujours maîtres des déterminations les plus lourdes qui entraînent leur vie.
- 67 J'ai rencontré, il y a deux ans - c'est un privilège de l'ethnographe -, dans le cadre de l'enquête que je mène à Pweto, un pasteur réfugié en Zambie au début des années 2000, pendant ce qu'on appelle la deuxième guerre du Congo, qui est aujourd'hui responsable à Pweto d'une association de défense des droits de l'homme. Cette association cherche à

démobiliser et à occuper les enfants soldats de la région, membres d'un mouvement armé aux objectifs multiples et assez opaques, pour une part une poursuite du mouvement indépendantiste katangais, mais il y a toutes sortes d'enjeux locaux au sein de la majorité présidentielle congolaise qui sont connectés à ce mouvement. Ce pasteur se trouvait, il y a six mois, à l'hôpital général de Pweto, après s'être fait tirer dessus par les miliciens qui sont à la fois des villageois et des indépendantistes, miliciens qui ne souhaitent précisément pas que leurs jeunes recrues soient démobilisées et qui ont d'ailleurs déjà tué son adjoint trois mois plus tôt. La vie politique de ce pasteur n'est pas moins noble que celle du cardinal de Retz. Elle nous concerne, me semble-t-il, tout autant, sollicite notre réflexion et notre écriture dans la continuité des analyses d'Emmanuel Terray, puisque, bien évidemment, ce qu'est un enfant soldat aujourd'hui n'est pas sans rapport avec les analyses et de l'esclavage et de la guerre qu'il a pu proposer.

- 68 Je souhaiterais maintenant introduire une deuxième œuvre littéraire, celle de Claude Simon, pour examiner la manière dont cet auteur analyse la violence de l'histoire et comment son œuvre et les commentaires qu'il a proposés sur son œuvre font écho à la question que soulève la lecture de Retz par Emmanuel Terray, c'est-à-dire ce paradoxe où on se trouve tenus, avec, d'un côté, qui peut donc écrire la vérité que ceux qui l'ont sentie ? Et de l'autre côté, l'absence absolue de transparence à soi du sujet.
- 69 Dans la restitution du fameux entretien avec le journaliste dans *Le Jardin des Plantes*, Claude Simon critique très vivement un dispositif de questionnement et d'enregistrement qui rappelle fortement le dispositif ethnographique. C'est une critique du journalisme, mais à travers la critique qu'il déploie de l'enregistreur, des questions qu'il pose, de l'incapacité du journaliste à entendre ce que veut lui dire l'interviewé, on voit bien qu'il y a quelque chose de très parallèle avec l'ethnographie. Que ce soit disséminé dans plusieurs passages du *Jardin des Plantes* ou plus largement dans les usages de documents, notamment d'archives, qu'il fait dans *Les Géorgiques* ou *L'acacia*, Claude Simon affirme de manière répétée l'impossibilité de restituer le passé ou plutôt d'atteindre un savoir homogène à sa propre expérience, un savoir définitif, objectif, linéaire, continu. « Les témoignages, nous dit-il, ne sont pas concordants ». Et pourtant, il nous montre aussi que quelque chose se passe dans l'entretien, quelque chose frémit dans le document, sinon il ne les mobiliserait pas dans le texte même. Il s'agit, me semble-t-il, de la version simonienne du paradoxe de Retz.
- 70 Un tel constat d'incapacité ou de difficulté radicale à restituer le passé commande une exigence pour les sciences sociales, pour l'anthropologie, quand elles s'appuient sur l'ethnographie.
- 71 Acceptons le fait de refuser l'idée de transparence, la transparence de l'expérience pour celui qui la vit, la transparence de la parole circulant de celui qui parle à celui qui entend. Évidemment, face à l'œuvre claire d'Emmanuel Terray, ce refus de la transparence est assez difficile.
- 72 Comment faire avec de tels matériaux, ces énoncés produits dans l'interaction et l'entretien aussi douteux, aussi illégitime peut-être qu'il soit ? Comment faire avec un objet aussi difficilement accessible ou transmissible que la violence, que le traumatisme, que l'événement, que la révolution, bref que la manière dont l'histoire traverse ceux qui la vivent.
- 73 Il me semble que le projet empiriste visant à dévoiler sans imposer un sens est essentiel si on veut rendre compte de l'expérience de la violence ou plus généralement de

l'histoire dans les subjectivités qu'elle fracasse, si l'on veut restituer quelque chose, et là je cite Claude Simon : « de ce magma de sensations et de souvenirs qui est en moi et me constitue en tant qu'être sensible. »

- 74 Une interview de Claude Simon était intitulée « Rendre la perception confuse, multiple et simultanée du monde ». Maurice Merleau-Ponty, commentant Claude Simon, parlait de « dévoilement du monde sans pensée » dans son œuvre. Sans renoncer au désir de savoir, je me demande ainsi, si cela : « dévoiler le monde sans pensée », ne constitue pas un programme possible pour les sciences sociales et d'une manière un peu provocatrice, il me semble que ce programme est paradoxalement proche, non pas de l'œuvre anthropologique d'Emmanuel Terray, mais de l'analyse qu'Emmanuel Terray propose de l'écriture de l'histoire à partir du cardinal de Retz. Programme qui fait certainement tomber l'ambition de la somme, de la totalité, programme qui permet aussi d'éclairer le choix d'une écriture fragmentaire dans la confrontation avec la lutte des versions narratives. Là, je tente une espèce de réconciliation Terray/Bazin qui, à titre personnel, me satisferait beaucoup.
- 75 L'éloge de la description que développa Claude Simon à travers tous ses entretiens, les conférences où il parle de son œuvre, prend une résonance particulière dans un certain nombre d'évolutions récentes de la discipline anthropologique. Songeons, par exemple, à l'exposé de Paul Lovejoy passant de l'analyse des modes de production à l'analyse de biographies. Ce genre de déplacement, qui m'intéresse, mobilise des rapports d'analogies, d'intertextualités, sans nécessairement mobiliser psychologie des personnages et loi de causalité et sans nécessairement renoncer bien évidemment à la production d'un savoir empirique. Bref, il est peut-être possible d'écrire une anthropologie politique qui ne soit pas une épopée, qui ne soit pas la fable de l'État.
- 76 La leçon de Claude Simon montrait les archives en flammes, les témoignages en vrac et exposait leurs discordances. Cela aussi peut constituer quelque chose comme la production d'un savoir. L'anthropologie s'ouvre alors à un projet de description de la singularité, ce qui suppose, d'après Claude Simon, qu'elle n'essaie pas d'écrire de mauvais romans réalistes, naturalistes ou socialistes, mais plus généralement qu'elle ne cherche pas du tout à écrire de romans ou à faire de la littérature.
- 77 En revanche, l'anthropologie continue à écrire des livres. Je cite les *Quatre conférences* de Claude Simon : « En d'autres termes, ce qui va commander l'agencement, forcément linéaire, d'une série d'événements écrits, ce qui va déterminer leur succession ou leur réapparition dans le temps du texte, ce ne sera plus la nécessité (ou la prétention) d'une démonstration exemplaire, mais, comme en peinture, ce que Baudelaire appelait les « correspondances », de sorte qu'à l'ordre chronologique traditionnel, cet ordre que l'on pourrait qualifier d'horloger, va se substituer une chronologie propre au texte lui-même. »
- 78 Il y a là une manière de considérer le livre comme la seule totalité, ce qui, j'y insiste, n'implique nullement pour l'anthropologie de renoncer à l'exigence de la vérité ou à une conception réaliste de l'objet, et n'implique pas plus de réduire l'anthropologie au récit d'une expérience personnelle de l'ethnographe.
- 79 Dans notre métier d'anthropologue, nous ne pouvons certainement pas nous défaire de la nécessité ou de la prétention d'une démonstration. Elle n'est toutefois pas tenue par l'exigence d'établir des liens de causalité, auxquels il me semble qu'on peut substituer des airs de famille ou des correspondances. L'ambition d'une description n'est pas nécessairement naïve ou empiriste. Elle peut s'appuyer sur une pensée du montage et

de la composition. C'est, pour ma part, ce que j'ai essayé de mettre en œuvre dans ce livre sur la Nouvelle-Calédonie, sur les usages de la violence physique que j'ai évoquée rapidement tout à l'heure, et c'est aussi dans ce livre, *Conjurer la guerre*, que je vois, plus encore que dans cet exposé, le véritable hommage que j'ai voulu rendre à mes maîtres en anthropologie et à Emmanuel Terray en particulier, un hommage nominaliste, peut-être, mais il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'un hommage infidèle.

Jean-Paul Colley

80 Merci beaucoup.

81 Philippe, je suis très heureux que tu sois là aujourd'hui. Il y a quelques années, j'ai dû, pour le CNRS, lire l'ensemble de tes travaux, pratiquement, et j'ai été vraiment aplati d'admiration, car j'ai pris la mesure d'une œuvre considérable, dont j'ignorais jusqu'alors plusieurs aspects. J'ai conclu de ces lectures que tu as tout de même un défaut, qui est ta très grande modestie. Tu as, plus que personne d'autre, peut-être, manié la variation d'échelles. Tes travaux vont de l'enquête linguistique pointue sur un seul terme avec une analyse très fine des champs sémantiques jusqu'aux dessins de réseaux internationaux considérables dans l'océan Indien. Il est bienvenu que tu évoques aujourd'hui l'apport d'Emmanuel Terray à l'anthropologie.

Philippe Beaujard

Historien et anthropologue, directeur de recherche émérite au CNRS

Anthropologie historique des royaumes tañala et antemoro du sud-est de Madagascar

82 Je voudrais dire tout d'abord que je suis heureux de pouvoir intervenir dans le cadre de ce colloque en hommage à Emmanuel Terray et j'en remercie les organisateurs.

83 « La fabrique de l'histoire » : évidemment, il y a au moins deux manières de comprendre l'intitulé. Les peuples, les groupes sociaux fabriquent leur histoire et puis les historiens construisent une histoire à partir d'ensembles de données avec des approches diverses.

84 L'échelle temporelle varie du temps court au temps long, et l'échelle géographique peut aussi être variable, du local au global, et des individus aux groupes sociaux, restreints ou larges, et aux États. La fabrique de l'histoire a oscillé entre holisme, individualisme et méthodologie.

85 Dans *Une histoire du royaume abron du Gyaman*, Emmanuel Terray a évidemment inscrit sa recherche dans la longue durée. C'est le cas aussi dans son étude sur la pensée de droite où il dégage une continuité de cette pensée dans le temps long. Il y a l'idée que l'analyse du passé nous aide à comprendre le temps présent, idée que j'ai voulu aussi développer dans mon livre, *Les mondes de l'océan Indien*.

86 L'ouvrage sur le royaume abrona été publié en 1995. C'est une époque où j'avais un peu abandonné l'anthropologie de Madagascar pour me consacrer à des recherches linguistiques, d'une part, et, d'autre part, justement, à l'écriture d'une histoire de l'océan Indien. La relecture de cet ouvrage d'Emmanuel Terray m'a incité à revenir sur les royaumes du sud-est de Madagascar. J'ai effectué des terrains longs à partir de 1983, et plus particulièrement dans l'espace Antemoro sur lequel je prépare aujourd'hui un ouvrage. Je vais parler aujourd'hui de cette société.

87 En Afrique de l'Ouest, on sait que les états akan se constituent au XV^e siècle, à un moment où la demande internationale en or s'accroît, le royaume abron, lui, se formant plus tard au XVII^e siècle. Le travail d'Emmanuel Terray nuance ici le rôle du commerce à longue distance dans la formation de l'État, en montrant que c'est aussi l'introduction

de rapports de production esclavagiste par les aristocraties guerrières, dans l'exploitation des mines d'or, l'agriculture et le transport des noix de kola, qui est à l'origine, pour une part, de la formation de l'État.

- 88 Le sud-est de Madagascar n'avait pas d'or à exporter, mais le développement de relations de dépendances a joué également un rôle crucial dans les changements sociaux, en même temps que le commerce au loin.
- 89 C'est également vers la fin du XV^e siècle que l'on voit arriver dans le sud-ouest de Madagascar divers groupes musulmans qui quittent le nord-est, en particulier la ville de Vohémar, pour s'installer dans le sud-est à l'embouchure du fleuve Matatanana.
- 90 Fait important, certains de ces migrants apportent avec eux des manuscrits qui sont écrits en caractères arabes adaptés à la langue malgache, manuscrits dont le contenu est surtout magique, et qui joueront un rôle dans le pouvoir de l'aristocratie. Ces immigrants musulmans, en effet, au début du XVI^e siècle, vont se constituer en aristocratie dans un royaume que l'on appelle Antemoro. Il est possible ici de confronter tradition orale et tradition écrite puisque les aristocrates antemoro conservent aussi des manuscrits à contenu historique. Ceci est peut-être une innovation du XVII^e siècle due au contact avec les Européens.
- 91 Ces traditions parlent notamment d'un ancêtre et donnent son arrière-petit-fils, Ramarohalana, comme le fondateur du royaume antemoro. Le nom de ce petit-fils est intéressant car il signifie « seigneur aux nombreuses parcelles de rizières ». Effectivement, le développement d'une riziculture intensive sera l'un des fondements de l'essor de l'État antemoro, au même titre que ce que l'on peut observer sur les hauteurs de Madagascar, en relation avec le développement de l'esclavage.
- 92 Au XVI^e siècle, se produit un processus de « malgachisation » des musulmans, qui a sans doute à voir avec l'arrivée des Portugais, et qui bouleverse pour un temps les réseaux d'échanges et coupe le sud-est de Madagascar du nord de l'île. Ces migrants musulmans prétendent évidemment venir de la Mecque, mais il est à noter, curieusement, que la religion musulmane des aristocrates antemoro ignorent, en fait, trois des cinq piliers de l'Islam : les prières rituelles *Salât*, l'aumône *Zakât* et le pèlerinage à la Mecque.
- 93 Ce royaume se caractérise par une division de la société en quatre pseudo-castes constituées en deux ensembles qui s'opposent dans les domaines du politique, du religieux et de l'économique. D'un côté, on a les musulmans, *Silamo*, des deux premières pseudo-castes, qui représentent les aristocrates détenteurs du pouvoir et, de l'autre côté, on a les « païens », *Kafiry*, qui comprennent les autochtones et les dépendants. Ces autochtones sont en situation de subordination et leur nom même le montre, puisqu'on peut le traduire par « pourvoyeurs de richesses ». Quant aux dépendants, ce sont généralement des esclaves obtenus par des raids dans des régions voisines.
- 94 Les aristocrates eux-mêmes sont divisés entre « les gens du fleuve », détenteurs du pouvoir politique, et « les gens de la mer » qui ont la charge du religieux. On est donc dans une société qui sépare strictement politique et religieux. Le roi porte le titre de « Seigneur du fleuve », qui reflète une symbolique d'origine malaise. Il contrôle l'embouchure du fleuve, et ensuite, à partir de ce fleuve, il essaie de contrôler d'autres espaces fluviaux.
- 95 Cette symbolique est héritée d'aristocraties qui sont déjà en place dans la région avant le XVI^e siècle. Les groupes des nobles ont le privilège de couper la gorge des animaux. L'ensemble des autochtones est lui-même hiérarchisé, mais sans que cela n'implique

d'inégalité fondamentale. Le statut des groupes est fonction de leur puissance économique et des services rendus à un roi lors des guerres.

- 96 Emmanuel Terray écrivait dans un article paru en 1986 dans la revue *L'Homme*, et qui s'intitulait « L'État, le hasard et la nécessité » : « L'essence même de l'État, c'est l'existence dans le tissu social d'une déchirure irréductible qui introduit entre gouvernants et gouvernés comme une différence de nature. » Cette caractéristique est particulièrement éclairante pour la situation antemoro.
- 97 L'altérité de l'aristocratie antemoro est pour une part donnée d'avance puisque cette aristocratie arrive de l'extérieur en possession de l'écriture et d'un savoir magico-religieux, mais elle impose aussi l'idée d'une sacralité du roi, largement héritée d'une aristocratie antérieure. Sa domination s'appuie à la fois sur l'idéologie, le politique et l'économique. La partition sociale à laquelle je faisais allusion s'accompagne d'une relative endogamie, d'où mon utilisation de ce terme un peu barbare de « pseudo-caste », endogamie que les nobles justifient par une opposition entre le pur et l'impur et la nécessité de secrets à préserver. Le savoir magique contenu dans les manuscrits radicaux malgaches fonde en partie le pouvoir de la noblesse.
- 98 Les autochtones ne peuvent épouser une femme noble et ils doivent même éviter de marcher dans son ombre, ce qui rappelle étrangement l'Inde. En revanche, on observe que les chefs politiques prennent volontiers des épouses dans les clans autochtones et ces mariages scellent des alliances politiques. Cette dissymétrie dans les mariages est fondamentale parce qu'elle permet aux nobles d'accaparer les rizières grâce à une pratique, d'origine autochtone, qui consiste en l'offrande d'une rizière pour la dot d'une jeune fille. Une différence essentielle avec l'Afrique de l'Ouest, c'est le fait que l'aristocratie antemoro conserve jalousement son savoir musulman en évitant sa diffusion, phénomène que l'on observe aussi en Afrique de l'Est.
- 99 Un deuxième mode d'accaparement des rizières se fait au XVII^e siècle de manière brutale et massive, et qui accompagne les luttes de pouvoir pour le trône de la capitale, c'est la déchéance à l'état de parias de clans autochtones qui possédaient la plupart des rizières sur la rive droite du fleuve. Leur situation est pire que celles des parias en Inde, certes au bas de l'échelle sociale, mais qui sont en tout cas intégrés à la société. Les parias antemoro sont considérés comme des chiens, cela veut dire qu'ils sont absolument rejetés de la société.
- 100 J'ai travaillé chez les Antemoro de 1983 à 1995 et j'ai choisi de terminer mon travail de terrain chez les parias en 1995, ce qui était considéré par les aristocrates comme une trahison. Il est intéressant de noter que cette déchéance à l'état de paria n'est absolument pas racontée dans les manuscrits *sorabe*. Ce processus, en tout cas, a permis aux aristocrates et à d'autres autochtones de déposséder les parias de l'essentiel de leurs terres.
- 101 Au XVII^e siècle, des luttes se produisent également entre aristocrates, qui aboutissent à une partition du royaume entre trois entités pendant une partie de ce siècle, précisément à un moment où les Français installent une colonie à Fort-Dauphin dans l'extrême sud-est de l'île. Une troupe française, menée par un certain Lacaze, fait alliance avec l'un des royaumes antemoro et des raids conjoints sont menés jusque sur les hauteurs de l'île en vue d'obtenir des esclaves et des bœufs. Ensuite, au XVIII^e siècle, on assiste à une période à la fois de réunification du royaume et de prospérité. Cette prospérité est fondée, pour une large part, sur la traite des esclaves. On sait que des navires européens s'arrêtent de manière régulière à l'embouchure de la Matatanana

- afin de se procurer des esclaves, mais aussi du riz et des bœufs qui sont échangés contre des fusils, des munitions, des étoffes et de l'argent.
- 102 Emmanuel Terray a insisté sur le fait que la quête de la richesse était l'une des clés du comportement des dirigeants akan et cette quête est également présente en pays antemoro.
- 103 Ici encore, il est à noter que la traite n'est pas mentionnée dans les manuscrits historiques, mais les traditions orales - il s'agit de l'espace social qui se trouve immédiatement à l'ouest du pays antemoro - parlent des raids servant à se procurer des esclaves.
- 104 Les processus et les marques de la domination des aristocrates sont multiples. Les autochtones n'ont pas le droit de sacrifier les animaux, même les leurs, et pour chaque abattage, ils font appel à un noble et offrent aux aristocrates l'arrière-train de l'animal.
- 105 Les chefs nobles s'arrogent également un droit de cuissage en passant la première nuit avec une jeune mariée d'origine autochtone. Les autochtones étaient, en outre, mis à contribution pour l'aménagement des rizières accaparées par la noblesse. En revanche, du moins avant le XIX^e siècle, il ne semble pas que les nobles aient prélevé un impôt sur les récoltes ou sur les troupeaux.
- 106 Je parlais des dépendants, qui vont prendre une place croissante dans cette société antemoro. Ils étaient possédés essentiellement par les nobles et affectés à des tâches domestiques, mais aussi agricoles. Le roi avait le contrôle du commerce et était le seul détenteur des butins de guerre, butins qui faisaient cependant l'objet d'un partage sur les modalités duquel, malheureusement, on est assez mal renseignés. En tout cas, il est probable que ce processus de redistribution relatif des richesses, comme d'autres facteurs - je pense à l'intériorisation par les autochtones de leur situation d'infériorité -, a permis une certaine permanence du royaume jusqu'au XIX^e siècle.
- 107 Puis la situation va évoluer rapidement, et d'abord du fait de changements extérieurs, parce qu'un royaume puissant s'est constitué sur les hauteurs de Madagascar, le royaume merina, qui a pour projet la conquête de l'île. Ce royaume merina passe en 1817 et 1820 avec la Grande-Bretagne deux traités qui abolissent la traite, traités qui sont confirmés en 1865, ce qui laisse à penser que la traite peut-être, n'a jamais réellement cessé. Mais cette date est aussi à rapprocher de la conversion de la reine merina, Ranavalona II, au protestantisme, en 1863.
- 108 Dès 1825, une armée merina prend le contrôle de l'espace antemoro, avec l'assentiment du roi antemoro et sur l'avis de conseillers aristocrates qui sont présents à la cour d'Antananarivo, dans un épisode qui est bien connu dans l'histoire de Madagascar. Le roi est laissé en place, mais devient finalement un sujet du souverain merina. Le contrôle du commerce avec l'extérieur, qui est fondamental, désormais lui échappe et les aristocrates, en fait, perdent une grande part des bases de leur pouvoir, avec l'impossibilité, théorique en tout cas, d'exporter des esclaves.
- 109 En outre, l'administration merina instaure des impôts, et des corvées qui touchent également les aristocrates. En 1877, par ailleurs, les merinas prononcent dans tout le royaume la libération des esclaves d'origine africaine. En 1878, ils introduisent le christianisme et la scolarisation.
- 110 Ces changements considérables ont des répercussions majeures dans tout le sud-est de Madagascar et le royaume antemoro implose au cours de guerres civiles qui interviennent d'abord en 1851, puis en 1883 et 1894, à des moments qui sont aussi, il

faut le noter, des moments de tension entre le royaume de Madagascar et la France. Il ne s'agit pas seulement de guerre entre aristocrates et autochtones, mais aussi de conflits entre les aristocrates eux-mêmes. La situation est donc plus compliquée qu'un simple face-à-face entre aristocrates et autochtones.

- 111 Après 1894, les deux ensembles sociaux vivent de manière absolument séparée, avec, régulièrement jusqu'à aujourd'hui, des périodes de tension. Il y a, de temps en temps, des villages qui brûlent.
- 112 Les devins antemoro - je fais allusion à des devins présents à la cour d'Antananarivo -, ont joué un rôle dans tout Madagascar, mais, à mon sens, ce rôle a été surévalué. Le système politique antemoro apparaît en effet profondément original dans l'ensemble malgache.
- 113 Le royaume abron portait une attention soutenue à la géographie en prenant en compte diverses échelles. Le contexte géographique d'émergence de la construction des deux espaces, antemoro et tanale, est également fondamental. En effet, on a d'un côté une vallée riche qui est très tôt le siège d'un État, avec le développement d'une riziculture intensive et le développement d'un mode de production esclavagiste, en relation aussi avec le commerce au loin. De l'autre côté, on a une région montagneuse relativement enclavée qui constitue le refuge d'individus ou de groupes qui fuient des espaces étatiques, que ce soient des espaces des hauteurs ou de la région côtière.
- 114 J'ai montré que la trajectoire des deux royaumes apparaît également opposée avec un mouvement vers une égalité des pouvoirs en pays tanale, qui s'exacerbe au XIX^e siècle et, au contraire, une augmentation des inégalités en pays antemoro qui aboutit donc à la désintégration du royaume.
- 115 Pour terminer, je voudrais dire que la réflexion sur l'origine de l'État et sa construction, à Madagascar, doit tenir compte d'un point essentiel, qui diffère, évidemment, de l'Afrique de l'Ouest -, c'est que l'île de Madagascar était pratiquement vide avant le huitième siècle, même si l'on sait aujourd'hui que des chasseurs-cueilleurs étaient présents, et les premiers migrants austronésiens, ainsi que les migrants plus récents, arrivaient en étant porteurs d'un modèle de projet étatique, qui, bien sûr, subit différentes transformations selon les contextes locaux malgaches. « On ne passe pas à Madagascar globalement des lignages au Royaume », pour reprendre l'expression et l'idée évolutionniste d'Hubert Deschamps dans *Histoire de Madagascar*, même s'il existe effectivement des sociétés à systèmes lignagers, à certaines périodes et dans les zones de faible peuplement. On observe souvent à Madagascar, néanmoins, que ces sociétés ont connu antérieurement des systèmes étatiques.

Jean-Paul Colleyn

- 116 Nous reprenons notre colloque avec l'intervention de Romain Bertrand, qui a travaillé sur l'Indonésie, en particulier sur Java, et l'Insulinde coloniale, mais s'est aussi intéressé à l'historiographie du fait colonial.

Romain Bertrand

Historien, directeur de recherche à Sciences Po Paris, membre du CERI (Centre d'études et de recherches internationales)

Indicible indigène. Justice inquisitoriale et sorcellerie à Manille (1577-1625)

- 117 Ce dont je vais vous entretenir aujourd'hui, ce n'est pas du produit fini d'une recherche, il s'agit au contraire d'une nouvelle recherche dans laquelle je me suis lancé il y a maintenant trois ans. C'est une manière aussi d'essayer de vous amener avec moi

dans l'atelier de l'historien, que j'entends ici avant tout comme l'atelier du conteur. Là où je me retrouve profondément en accord avec la démarche de pensée et d'écriture d'Emmanuel Terray, c'est dans cette idée que faire de l'histoire revient à raconter des histoires. Reste à savoir comment on les raconte, à quelles fins, sous quelles conditions, et pour produire quels effets de connaissance. Mais il n'empêche que je suis très attaché à la question de la mise en intrigue des résultats de recherche sous la forme d'un récit, et ce pour tenter de produire des effets d'intelligibilité qui sont toujours, par définition, restreints et précaires.

- 118 Je vous emmènerai aux Philippines et j'emmènerai aussi une partie de la démonstration d'Emmanuel Terray sur le Royaume abron aux Philippines. Mais, avant cela, j'aimerais évoquer ce qui a été pour moi une rencontre importante dans mon parcours de recherche, à savoir la lecture, lors de sa publication, au milieu des années 1990, de cet ouvrage sur le Royaume abron dont on a bien compris qu'il était un résumé de sa thèse monumentale. C'est un livre d'une importance tout à fait considérable pour moi, pour « nous », car je vais transiter vers un « nous », non pas un « nous » de majesté, mais le « nous » d'un collectif, d'un ensemble de chercheurs qui, à l'époque, se sont engagés dans des démarches de thèses et qui essayaient de faire, ou plutôt de refaire de l'histoire coloniale. La lecture des œuvres d'Emmanuel Terray, au milieu des années 1990, a eu une incidence qui allait se révéler extrêmement durable sur des travaux qui débutaient à peine, de jeunes historiens, de sociologues, de politistes travaillant sur la question de la compréhension du moment colonial.
- 119 Pour dire les choses de façon un peu trop lapidaire, nous étions, au milieu des années 1990, pris entre deux feux, deux incendies théoriques : d'un côté, nous faisons face à une histoire coloniale extrêmement classique, laquelle était avant tout une histoire des Européens en leurs colonies, en leurs comptoirs, une histoire de la projection impériale de l'Europe, et qui, malheureusement, était généralement de l'ordre de la simple redite, de la simple réplique de l'archive coloniale européenne ; de l'autre côté, nous étions fascinés par cette école dite « subalterniste » dont les travaux, les propositions théoriques essaient alors de manière rapide dans le monde académique européen, en particulier en France. Cette école des « Subaltern Studies », qui entendait s'intéresser aux tréfonds sociaux de la situation de domination coloniale, était également en porte-à-faux avec ce qui allait devenir notre propre projet d'histoire coloniale, puisqu'elle aussi restait (ou en restait) à l'archive coloniale en langue européenne. Les praticiens d'études subalternes de la première génération, dans l'entourage de Ranajit Guha, travaillaient eux aussi exclusivement avec les archives britanniques, à ceci près qu'ils ne cherchaient pas à les lire ou à les prendre au pied de la lettre, mais, comme ils le disaient à l'époque, à les comprendre « à rebrousse-poil » : jouer avec l'archive coloniale, essayer d'interroger ses non-dits, lire entre les signes et la faire parler à rebours de son intention première qui consistait à dissimuler la réalité indigène pour, au contraire, tâcher de faire saillir cette réalité.
- 120 Non seulement la lecture de l'œuvre d'Emmanuel Terray, mais la relecture de tout un ensemble de travaux d'anthropologues africanistes ayant travaillé sur l'Afrique de l'Ouest dans les années 1970, nous a été extrêmement utile. C'est une époque où nous avons beaucoup relu les ouvrages de Claude Meillassoux (*Femmes, greniers et capitaux*). Nous avons relu aussi les *Cahiers de prison* de Gramsci, *Pouvoir politique et classes sociales de l'Etat capitaliste* de Nikos Poulantzas, comparé les textes de Bourdieu

sur la pensée d'État avec l'article d'Althusser sur les appareils idéologiques d'État, etc. Nous avons même organisé des séances de discussions collectives autour de ces textes

- 121 Pourquoi nous sommes-nous infligés tout cela, pourquoi y a-t-il eu cet étrange moment néo-marxiste dans la renaissance de l'histoire coloniale au milieu des années 1990 ? Parce que ce qui nous laissait insatisfaits dans l'espace des propositions théoriques d'alors, c'était précisément l'usage exclusif des sources en langues européennes, l'inadéquation flagrante entre cette focale documentaire et la question de l'autonomie relative des mondes subalternes en situation coloniale. Était-il possible d'aller au-delà de l'archive coloniale, laquelle est une archive du gouvernement des populations dites « indigènes », une archive de leur contrôle et de leur répression ?
- 122 Les travaux, aussi bien d'Emmanuel Terray que d'un certain nombre d'auteurs de sa génération, peuvent être qualifiés de néo-marxistes parce qu'il s'agissait tout de même, pour eux, d'amender les grands schémas de Marx, Engels, de la première génération de leurs exégètes, en particulier par la prise en compte des réflexions de Gramsci, et dans son sillage de tout un ensemble d'auteurs, sur la question de l'autonomie relative de ces mondes subalternes. À partir du moment où l'on posait comme hypothèse qu'ils avaient eu une autonomie relative par rapport à ce que la domination coloniale avait essayé de leur faire ou de leur faire faire, alors il fallait essayer de restituer un monde qui n'avait été à aucun moment totalement réductible au monde du colonisateur et aux arènes du contact colonial.
- 123 Je dis tout cela très vite, mais le simple fait, par exemple, d'écrire cette histoire du royaume abron du XVII^e siècle jusqu'au moment de la conquête coloniale, c'était déjà se déprendre du grand cadrage chronologique de l'histoire coloniale qui, à proprement parler, ne voit d'histoire que lorsqu'il y a de la colonisation, donc de l'Europe. L'histoire coloniale est classiquement une histoire qui débute avec l'arrivée du colonisateur et qui s'interrompt lorsque le colonisateur, généralement contraint et forcé, quitte le lieu de ses exactions. Cette simple modification de cadrage – commencer avant la conquête coloniale – et toute cette réflexion, évidemment dans le cadre des sociétés africaines, sur l'usage de matériaux d'histoire orale, et puis cette ingéniosité dans la façon dont on pouvait pallier, non pas le silence, mais le trop-plein des sources coloniales par la collecte de tout un ensemble d'indices sur ces mondes d'« en bas », tout ça nous a évidemment beaucoup intéressé.
- 124 Deuxième rencontre avec l'œuvre d'Emmanuel Terray, et qui a une incidence plus directe sur ce dont je vais maintenant parler : ce n'est même plus l'exégèse d'une œuvre écrite, mais l'exégèse d'un propos tenu lors d'un colloque qui a eu lieu à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, il y a quelques années déjà. Il était question de la relation d'autorité ethnographique, et Emmanuel Terray a évoqué la relation « hantée » entre l'ethnographe et ses enquêtés, ou entre l'anthropologue et ceux auxquels il destine son effort d'empathie et de compréhension. Cette idée m'a longtemps accompagné, selon laquelle cette relation est toujours déjà « hantée », que ni l'ethnographe ni l'enquêté ne peuvent d'emblée apercevoir ce que serait l'être social vrai de leur interlocuteur, et que s'interposent entre eux des spectres qui sont les constructions préalables de l'autre et parfois, d'ailleurs, des choses qu'on charrie depuis très longtemps. Ce que je vous propose ici, c'est une série de réflexions autour de la question du surgissement du spectre. À partir de quel moment de cette relation, qui a toujours été « hantée », entre celui qui veut comprendre ces mondes et ce qui se donne à comprendre de ces mondes, se sont interposés les spectres ?

- 125 Nous sommes en octobre 1613, et je vais vous entretenir d'un procès diligenté par le Saint-Office, par le Commissaire de l'Inquisition en la ville de Manille, fondée en 1571 par les Espagnols après que les troupes de Miguel López de Legazpi l'ont emporté sur les pouvoirs locaux, en particulier le raja Suleyman, titulaire avec les seigneurs de Tondo du pouvoir dans cette région. Ce qu'on appelle la conquête des Philippines, processus très graduel d'implantation par grappes et en ordre extrêmement dispersé des Espagnols le long des côtes de quelques îles, essentiellement au nord de l'archipel, débute en 1565 avec l'établissement du premier camp permanent des Espagnols sur la côte orientale de l'île de Cebu, dans les Visayas. Ce processus se poursuit et ne connaît pas véritablement de terme, puisqu'une partie des îles et de la population de l'archipel philippin resteront, jusqu'à la démise complète des ordres coloniaux successifs, en état de rébellion quasi permanente contre le pouvoir central. Pensez à Mindanao, qui, aujourd'hui encore, est une région où la relation avec le pouvoir central se négocie généralement les armes à l'épaule.
- 126 Nous sommes donc à Manille en octobre 1613, moins d'un demi-siècle après la création de ce campement fortifié permanent des Espagnols. Il y a là un juge ecclésiastique, investi par le tribunal du Saint-Office de Mexico du pouvoir d'instruire des procès pour tout un ensemble de crimes et de délits qui ressortissent, d'après les textes, à la juridiction de l'Inquisition. Il faut savoir que l'Inquisition n'a pas autorité sur les Naturels, autrement dit, l'Inquisition de Nouvelle-Espagne, c'est-à-dire du Mexique, n'a pas compétence pour juger des « manquements à la Foi » des Indiens. Tout ce qui relève de l'idolâtrie parmi les Indiens est laissé à la juridiction de l'ordinaire ecclésial, c'est-à-dire de l'évêque, et, en l'absence d'un évêque, à la juridiction des provinciaux et des prieurs des ordres réguliers – les Augustins, les Franciscains, les Dominicains, etc.
- 127 Ce qui intéresse l'Inquisition, ce pourquoi elle a été créée comme un outil visant à renforcer la prise du pouvoir impérial sur les territoires du Mexique et des Philippines, qui dépendaient de la Nouvelle-Espagne, ce sont toutes les conduites déviantes des populations espagnoles, « métisses » et « mulâtres », pour reprendre les termes des taxinomies de l'époque. Le commissaire du Saint-Office de Manille, Bernardo de Santa Catalina, qui est un frère dominicain, instruit plusieurs mois durant un procès en sorcellerie, en hechiceria. Dans la langue espagnole, on retrouve cette même nuance qu'Evans-Pritchard a rendue célèbre parmi les anthropologues, entre deux types de pratiques sorcières, sorcery et witchcraft : vous trouvez à l'époque moderne, tout particulièrement au XVI^e siècle, la distinction entre les hechiceras, les jeteuses de sorts, les vendeuses de philtres, et les brujas, celles qui détiennent une compétence magique générale et qui officient lors de rituels collectifs « sataniques ». Du côté des hechiceras, tout cela tient d'une activité artisanale, de savoir-faire de guérison transmis dans le cadre familial : fabrication de poudres et de potions, confection de supports matériels pour produire des effets d'envoûtement ou de protection (figurines, talismans), etc. De l'autre côté, la bruja, c'est évidemment la sorcière au sens chrétien du terme, en ce qu'elle fait alliance avec le diable, et vous avez là le discours démonologique classique : le pacte avec le diable, du moins avec l'un de ses représentants cornus, et une sorcellerie à penser véritablement comme la pratique d'une antithèse ou d'une satire de la religion catholique.
- 128 La femme que poursuit Frère Bernardo à Manille en 1613 est accusée d'hechiceria, de sorcellerie mais au sens de petite production matérielle de moyens d'ensorcellement, et le Saint-Office n'ayant de juridiction que sur les Espagnols, elle est membre de la petite

société coloniale de l'époque. Elle s'appelle Doña Maria de Zaldivar. On ne connaît pas la sentence du procès, donc on ne sait pas si elle fut condamnée, ni à quoi. Ce qui est très intéressant, avant tout, c'est le statut de cette femme qui est poursuivie par l'Inquisiteur de Manille, puisqu'il ne s'agit absolument pas de quelqu'un qui appartient aux strates pauvres, aux « basses classes » de la société coloniale espagnole : c'est au contraire une doña qui appartient au « gratin » de cette société. Elle est l'épouse de l'un des échevins de Manille, l'un des douze regidores qui forment le Conseil municipal, le *cabildo secular*. Elle appartient donc au premier cercle du pouvoir colonial, au premier cercle des dirigeants de la colonie.

- 129 Première question : qui a-t-elle voulu ensorceler ? Rien moins que don Juan de Silva, le gouverneur des Philippines, peu ou prou l'équivalent du vice-roi de Nouvelle-Espagne, c'est-à-dire le représentant du Roi, un aristocrate de haute naissance qui débarque à Manille avec trois compagnies d'infanterie pour tenir à distance le péril d'une agression hollandaise. Et puis, Doña Maria a cherché aussi à ensorceler, pour la conduire à la mort, une autre dame de la bonne société coloniale de Manille, Doña Magdalena de Esquivel, qui est l'épouse du secrétaire de l'Audience Pedro Hurtado de Esquivel. L'Audience, c'est le tribunal de haute justice de Manille, le plus important organe judiciaire de la colonie. Ainsi les deux personnages auxquels Doña Maria destine sa malfaisance représentent-ils les deux principaux pouvoirs de Manille – le Conseil municipal et le tribunal des magistrats du Roi.
- 130 Pourquoi Doña Maria a-t-elle voulu ensorceler, et le gouverneur, et le secrétaire de l'Audience ? Parce qu'elle a eu une aventure amoureuse avec le gouverneur don Juan de Silva, qui l'a répudiée le lendemain même de la nuit qu'il a consenti à passer avec elle. Pour ce qui est du second personnage, parce celui-ci entretenait une liaison avec elle et lui avait promis de répudier sa femme, Doña Magdalena, pour convoler en justes noces avec elle. Et évidemment, il ne l'a pas fait : voilà pourquoi Doña Magdalena doit périr.
- 131 Cette dame, Doña Maria, règle donc ses comptes amoureux dans les hauts cercles de cette petite société coloniale espagnole, mais elle le fait, nous dit l'Inquisiteur, par des moyens inappropriés, c'est-à-dire en usant de sorcellerie. Comment entend-elle mener à bien la vengeance magique de ses déconvenues amoureuses ? Et bien, en demandant à ses domestiques indiennes, à ses *criadas* nommées Catalina Limaban et Catalina Taloqui, d'organiser un rituel appelé *maganito* – un mot qui vient du terme *anito*, qui désigne un certain type d'entités spirituelles.
- 132 Doña Maria demande donc à ses servantes de faire « appel au diable » - on entend ici la voix de l'Inquisiteur, du scribe de l'Inquisition qui enregistre les dépositions - afin d'ensorceler et de mener à leur mort ceux dont Doña Maria souhaite se venger. Je vous passe les détails du rituel en question : on sacrifie trois poules, on danse, on « invoque le diable », c'est en tout cas la description que nous en offre l'archive inquisitoriale. Il y a une particularité topographique dans cette histoire, à savoir que Manille représente la pointe d'une presqu'île, c'est un comptoir fortifié avec de grandes murailles autour, qui donne côté mer sur une plage. Or ce rituel, commandé par cette dame de la bonne société espagnole, prend place sur la plage, au pied de la muraille, sans qu'elle n'ait le souci de se dérober au regard du pouvoir colonial. L'un des témoins, qui habite une maison derrière la muraille, explique ainsi qu'il a entendu durant la nuit des chants.
- 133 L'intérêt, pour moi, n'est pas de rentrer dans une interprétation léchée de ce qui s'est passé ou de ce qui a pu se passer, c'est simplement de me demander, à partir de ce que j'ai à ma disposition sur ma table de travail, comment je peux, ou pas, en produire une

interprétation positive. Autrement dit, lorsqu'émerge dans ce texte de l'archive inquisitoriale ce mot de *maganito* - Doña Maria fait « donner un *maganito* » sur la plage - qu'est-ce qui me permet de dire : voilà ce dont il est question ?

- 134 Si l'on cherche à faire sens de ce terme, de ce qui est en jeu dans la qualification inquisitoriale de ce qui est un délit et qui va pouvoir mener à un jugement, on a à disposition deux textes : le premier est un mémoire de description des îles Philippines, une traduction littérale que j'ai faite d'un texte rédigé par un petit *encomendero* de Panay du nom de Miguel de Loarca en juin 1582. C'est un texte organisé comme une description île par île des Philippines. Lorsqu'on en vient à peu près à la seconde moitié du mémoire, on a le huitième chapitre intitulé : « De l'opinion que les naturels des îles Pintados ont à propos du lieu où vont les âmes. » Premier problème, c'est que le terme *Pintados*, littéralement « les gens peints », les « peinturlurés », les « tatoués », ne renvoie pas à une seule « ethnie » et que cette dénomination est même difficilement territorialisable, puisqu'on trouve des *Pintados*, entendez des « gens des Visayas » aussi bien à Luzon que sur les côtes de Cebu ou à Leyte. Pour avoir une idée de ce que sont les *Pintados*, on a dans un document exceptionnel, le *Codex Boxer*, qui date du début, très probablement, des années 1590, deux illustrations de ces gens que l'on croque dénudés afin de montrer leurs tatouages dans toute leur étendue.
- 135 Revenons à ce texte de 1582, chapitre huit : « Ces *Pintados* ont pour opinion que lorsque les hommes meurent, leurs âmes vont tout directement en enfer, mais que, grâce aux *maganitos* qui sont les sacrifices et les offrandes, ils les sauvent des dieux de l'enfer. » On poursuit, dans une autre section du chapitre huit, avec ce que les Espagnols appellent les « prêtresses » des naturels, des spécialistes rituelles qui accomplissent tout un ensemble de *maganitos* pour des occasions diverses et variées. « Ils n'ont pas de lieux ou de moments spécialement dédiés à l'accomplissement de leurs sacrifices et de leurs oraisons, ils se livrent à leurs sacrifices quand l'un d'entre eux est malade, ainsi qu'à l'occasion des semailles ou d'une guerre... ».
- 136 Ce texte, d'une certaine façon, a une formidable modernité ethnographique. C'est un dictionnaire raisonné des us et coutumes, qui parle d'occasions rituelles. Un mot très rapide de l'homme qui écrit ce mémoire : c'est un colon espagnol, détenteur d'une *encomienda*, qui a le droit de prélever des tributs sur un nombre donné d'Indiens et qui doit vivre dans une solitude effroyable puisqu'il habite dans une petite ville du sud de Panay, Arevalo, en compagnie, à mon avis, d'une dizaine d'Espagnols. Les Espagnols aux Philippines, dans les années 1610, comptent, au grand maximum, en incluant les contingents roulants de soldats, 800 à 1000 personnes.
- 137 Cet homme nous explique qu'il a entrepris la rédaction de ce texte de description des îles Philippines en réponse à une cédula royale. Dans les années 1570, suite à une grande réforme du gouvernement des Indes, Philippe II élabore un programme de description raisonnée de ses possessions américaines. Le conseil des Indes, par la voix de son puissant président, envoie quantité d'instructions pour qu'on produise, dans les audiences, dans les diocèses de Nouvelle-Espagne et du Pérou, des descriptions méthodiques des lieux, des populations qui les habitent, des ressources possiblement exploitables, etc.
- 138 On a donc une ethnographie qui est au sens propre coloniale, puisque produite par un colon qui dit qu'il a fait cela en réponse à une injonction royale. La deuxième raison pour laquelle il rédige ce texte, c'est parce qu'il a entendu dire qu'un prêtre au Mexique était en train d'écrire « un gros volume sur l'histoire de la conquête de ces îles », or

selon lui, ce prêtre n'y entend rien, alors que lui, qui est depuis dix ans à Panay, sait de quoi il parle. Il veut donc restituer la vérité, avant même que l'histoire ne soit connue en Nouvelle-Espagne, au nom d'un argument d'autorité extrêmement important à la fin du XVI^e siècle, l'argument de l'expérience à la première personne, opposée à la glose des Anciens ou des grands textes, qui permet à Claude Lévi-Strauss de faire de gens comme André Thévet et Jean de Léry des précurseurs de l'ethnographie.

- 139 Le deuxième document est encore plus intéressant puisqu'il est anonyme, sans date et sans lieu de production. C'est un document inséré quelques pages après le procès de Doña Maria, dans un volume des actes de l'inquisition de Manille de 1613, un mémoire « sur les maganitos qui se pratiquent parmi les naturels en cette province des Pintados », à l'écriture extrêmement serrée sur trois folios recto-verso. On y apprend, entre autres choses, que le « maganito de l'aigle » se donne à l'occasion d'une grossesse, pour aider à la croissance de l'enfant, ou bien que le et il s'agit là d'un élément de ce qu'on appellera bien plus tard une liste de « rites de passage ». C'est un mémoire qui fait preuve d'une acuité ethnographique assez surprenante et dont on peut imaginer, vu qu'on le trouve quelques pages après ce procès où l'on doit incriminer cette femme pour un maganito, qu'il a été produit par le Commissaire du Saint-Office de Manille, Frère Antonio de Porras, à la demande du juge inquisiteur de Mexico, comme une espèce d'aide-mémoire ethnographique pour pouvoir mieux comprendre ce dont il est question.
- 140 Que faire de ces documents, étant entendu que la façon la plus facile de faire avec serait de les passer un peu sous silence, c'est-à-dire de les prendre pour sources sans vraiment y prendre garde. C'est là que commence le mensonge de l'archive coloniale et de celui qui se place dans son sillage sans y faire attention. Nous ne savons rien « par ailleurs » des sociétés philippines du XVI^e siècle, rien à l'exception de ces deux ensembles de documents : l'archive du procès et ces deux mémoires ethnographiques précoces. Il n'y a pas de documentation ethnographique qui nous permettrait de qualifier comme ce qu'ils étaient vraiment ces faits que l'inquisiteur, évidemment, qualifie à sa manière, et ce pour une raison simple mais très embarrassante : avant le début du XVII^e siècle, avant les années 1610, il n'y a aucun texte dont on puisse avec certitude dire qu'il a été écrit par un indigène dans une langue vernaculaire. Jusqu'aux années 1610-1620, nous n'avons à notre disposition, pour tisser récit de ce qui s'est peut-être passé, que des documents qui sont les uns avec les autres dans des relations de connivence, ce qui nous laisse donc affronter un dilemme, à savoir que notre propre récit ne peut être que de l'ordre d'un commentaire en forme de complicité.

Jean-Paul Colleyn

- 141 Nous allons prendre des questions sur l'ensemble des interventions de cette matinée.

Emmanuel Terray

- 142 L'exposé d'Anne-Christine Trémon était très intéressant pour les africanistes, en ce qui concerne le problème du rapport entre l'État et les lignages, car la Chine, c'est l'inverse de l'Afrique. En Chine, l'État est là de toute Antiquité, à partir de ce qu'on appelle les dynasties légendaires qui se perdent dans la nuit des temps.
- 143 Le travail de l'historien David Faure montrait que, jusqu'aux dynasties Song et surtout Ming, la structure lignagère était le monopole de l'aristocratie, et que la « masse paysanne », considérée comme chaotique et désordonnée, avait sans doute des ascendants et des descendants, mais n'avait pas d'ascendance et de descendance et qu'il

appartenait au pouvoir de la contenir, le cas échéant, par la violence. Ce fut toute la doctrine de l'école légiste chinoise. À l'époque Song et surtout à l'époque Ming, l'Empire a décidé d'étendre la structure lignagère à l'ensemble de la société. Le lignage apparaît bien comme une création de l'État, processus en cela inverse de celui de l'Afrique de l'Ouest qui consiste en la lente et difficile émergence de l'État, et son affranchissement par rapport à ce qu'on pourrait appeler le carcan ou la gangue lignagère.

Jean-Paul Colleyn

- 144 J'avais lu Claude Simon et ça m'avait un peu déprimé du point de vue du regard des sciences sociales. On est dans un univers où tout se dissout sous nos yeux. Je comprends bien qu'il ait pu être source d'inspiration, puisqu'il décrit la tâche de l'anthropologue, ou de n'importe quel chercheur en sciences sociales, qui est de créer une sorte de continuité avec des fragments, mais j'ai trouvé que sa négativité était assez radicale.

Michel Naepels

- 145 Je ne suis pas un spécialiste de Claude Simon. J'ai essayé de le prendre comme un opérateur de notre réflexion et pas du tout comme modèle. Le monde glacé dans lequel il déploie son écriture est adéquat ou homogène à quelque chose qu'on peut rencontrer lorsqu'on travaille sur la violence. Cette espèce de glaciation est liée chez lui, explicitement dans quelques occurrences et implicitement dans beaucoup d'autres, à l'expérience du traumatisme ; le sien propre, le 17 mai 1940, quand il croit qu'il va mourir dans une espèce d'errance avec des officiers supérieurs. Il raconte cet épisode d'abord de façon un peu métaphorique et de plus en plus personnelle. Mais une fois de plus, je ne pense pas qu'il soit un modèle. Il pose une question d'écriture qui s'adresse également aux sciences sociales et dans des termes qui me paraissent très justes. La seule réponse qu'on puisse faire, c'est écrire des livres. Il n'y a aucune position épistémologique préalable sur la manière dont on doit les écrire. On doit les écrire et voir si ça résiste aux critiques de l'état antérieur des choses.

Frédéric Keck

- 146 Je voulais poser à Michel une question que Marie Gaille avait soulevée hier sur la totalité sociale puisqu'effectivement c'est une notion qui revenait dans les écrits d'Emmanuel Terray, notamment dans *Clausewitz*, et je me demandais s'il y avait une forme de totalisation dans l'écriture de l'histoire. Est-ce que cette notion revient dans le livre sur Retz ?

Michel Naepels

- 147 Je préfère qu'Emmanuel réponde sur ce qu'il a écrit. En revanche, sur la question de la totalité sociale : à partir du moment où on ne prend pas pour angle d'attaque immédiat la question de la construction de la totalité étatique, je ne peux que répondre de nouveau très empiriquement à partir de mon expérience de chercheur. Je me retrouve dans l'examen de la situation sociale, dans cette petite zone rurale de RDC, à utiliser, pour comprendre le type de rapports des gens ordinaires avec les représentants de l'État, un concept que d'autres ont pu utiliser pour décrire cette configuration entre un État très présent, qui ne remplit pas des missions de service public, mais qui est dans des relations de prédation en situation locale. L'unité que je vois clairement, c'est l'endroit où j'enquête, mais je n'arrive pas du tout à concevoir quelle totalité sociale se dessine à partir de cette perspective. Je vois à partir de cet espace la projection de différentes temporalités, de différents flux, de différentes personnes, de différents

mouvements qui forment des situations sociales. Si l'on considère le concept de situation comme un concept de totalité, je le comprends, mais ne comprends rien d'autre que ça.

Emmanuel Terray

148 L'ambition de totalité ne s'étend pas nécessairement à la totalité de l'histoire, mais à partir d'une situation où l'on peut et où l'on doit avoir l'ambition de rassembler la totalité des déterminants de cette situation. La tradition monographique de l'anthropologie classique avait ce mérite, qu'en face d'une communauté qui avait une dimension limitée, elle pouvait avoir l'ambition de maîtriser l'ensemble des facteurs et des déterminants qui agissaient sur cette communauté. Je pense que l'une des évolutions regrettables de l'anthropologie d'aujourd'hui, c'est la renonciation à ce projet de totalisation. Cette totalisation est toujours à l'horizon, mais jamais atteinte parce qu'il n'y a pas l'information tout simplement. Mais au moins, on doit aller jusqu'à la limite de son information. Je reconnais que l'une des raisons du volume de mon travail sur les Abron, c'est que je voulais très délibérément utiliser toutes les informations dont je disposais.

149 Je profite d'avoir la parole pour remercier Michel d'avoir évoqué la figure de Jean Bazin, pour toute une série de raisons. D'abord, à mon sens, Jean Bazin était incontestablement le meilleur d'entre nous, je veux dire le mieux armé pour faire ce travail d'anthropologue, le plus cultivé, le plus attentif. Le dialogue que j'ai eu avec Jean Bazin a été, tout au long de notre parcours, un dialogue permanent. Ce dialogue, même si je dois un peu caricaturer les choses, était un peu celui du positivisme et de l'hypercritique. Je pense que Jean me considérait comme un positiviste et moi j'avais tendance à le considérer comme hypercritique. Jean se proposait la construction d'un savoir anthropologique, et non pas d'un savoir historique. Il considérait la tradition comme un matériau sociologique qui renseignait sur les conflits du présent, sur les rapports de force du présent, mais il révoquait l'idée que ça puisse conduire à quelque savoir historique que ce soit, à quelque connaissance du passé. Et mon point de vue consistait à dire qu'en réalité la tradition n'invente jamais, la tradition déforme un matériau initial qui est la représentation commune que les gens peuvent avoir de tel ou tel événement, en fonction d'un certain nombre d'intérêts, de préoccupations. À partir du moment où on peut reconstituer ces intérêts, ces préoccupations, on peut rétroactivement arriver à ce qui est un noyau initial, et quand on a la possibilité de confronter ce noyau initial à d'autres sources indépendantes, et qu'il y a convergence, on peut estimer qu'on est arrivé à une espèce de vérité. Cette expérience de la rencontre, entre des témoignages d'origines tout à fait différentes et manifestement indépendants, je l'avais faite plusieurs fois dans mon travail sur le royaume abron, mais à un certain moment, le risque était que l'enquête de terrain se prenne elle-même pour objet au détriment de l'ambition positiviste.

Jean-Paul Colleyn

150 Peut-être qu'un jour il faudra aussi retravailler l'héritage de Jean Bazin. On ne peut manquer d'être frappé par la qualité minutieusement descriptive de ses notes de terrain avec des historiques de villages, des nuances sur des termes, des critiques, des ethnonymes incroyablement méticuleux. Tous ces matériaux, il ne les a jamais rassemblés. On est donc obligés d'interpréter aussi cette espèce de silence d'écriture. Il avait un corpus probablement sans égal, sur la zone, mais dont il n'a rien fait.

Emmanuel Terray

- 151 À travers ce qu'il m'avait dit en ce qui concerne le rapport entre ces trois termes que sont les dirigeants, les paysans et les esclaves, Ségou m'apparaissait comme le symétrique et l'inverse du royaume abron. Chez les Abron, ce sont les esclaves qui sont la cible principale de l'exploitation, et les paysans aident à les capturer, alors qu'à Ségou, c'est le contraire.

Jean-Paul Colleyn

- 152 Oui, ce sont les esclaves qui font travailler les paysans.

Emmanuel Terray

- 153 Il y avait chez Jean un perfectionnisme que j'ai rarement connu chez d'autres. Voici un exemple très simple : l'introduction de *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique* que nous avons écrit en commun, en réalité, est de Jean, parce qu'à la quatrième reconstruction de ce texte, j'ai fini par baisser les bras ! Enfin, des passages que j'avais écrits ont survécu, mais le texte a finalement fait l'objet de six écritures successives.

Jean-Paul Colleyn

- 154 J'ai peut-être une question à poser à Romain. La question des subalternes est intéressante, mais il y a une sorte de chiasme qui peut éventuellement se produire. Si l'on prend par exemple les traditions des Mandé, on a aujourd'hui des historiens tels que David C. Conrad, qui ont essayé de répondre à ce problème. Ils recueillent des textes et puis travaillent comme des hellénistes. Ils ne font pas de surinterprétation, ils n'essaient pas de faire une historiographie. On a une infinité de notes de bas de page qui sont les contributions de l'anthropologue ou de l'historien, mais sans la tentation de reconstituer une histoire. À l'inverse, les intellectuels africains reconstruisent des continuités narratives complètement assertives, où il n'y a plus de doute sur la vérité historique, où la chose est affirmée. On a donc un effet en chiasme et on ne sait plus où est le subalterne, du coup.

Romain Bertrand

- 155 Les subalternistes eux-mêmes n'étaient plus vraiment certains, à la fin, de savoir ce qu'était le subalterne. Ce qui a provoqué l'explosion du groupe, c'est une controverse sur la notion même de « subalterne ». Était-elle purement relationnelle ou situationnelle ? Le petit exploitant titré du nord de l'Inde, soumis à d'autres pouvoirs, n'était-il pas un subalterne qui néanmoins exploitait ? La fracture interne au groupe est liée à cela, à un effondrement politique. On a attaqué Ranajit Guha là où probablement c'était le plus douloureux.

Jean-Paul Colleyn

- 156 Je me souviens, en tant que jeune ethnographe en Afrique, avoir recueilli une chanson d'un type qui passait. J'étais très content et je souriais benoîtement. En fait quand j'ai traduit mot à mot le chant avec différents informateurs, il s'est avéré que c'était un ancien combattant qui disait : « Salut le voyageur, tu viens de la France, salut à toi », et il poursuivait : « Vous nous avez trahis et re-trahis », allusion à l'aventure dans l'armée française. En réalité, on sait beaucoup moins que ce que l'on croyait savoir. Il y a une déperdition formidable de matériaux ; de petits chefs- d'œuvre échappent à notre attention ou ne font l'objet d'aucun enregistrement. Il en va de même des manuscrits. Pendant tout un temps, on s'intéressait peu aux manuscrits et on n'en parlait pas. Maintenant on en trouve beaucoup plus qu'on n'imaginait, et il en reste, une quantité énorme dans les familles de la zone sahélo-soudanaise, qui est totalement inexploitée.

Emmanuel Terray

- 157 Un grand livre, prédécesseur de la littérature subalterne plus que de l'Afrique, c'est *L'étrange destin de Wangrin* d'Amadou Hampâté Bâ, qui est tout à fait extraordinaire en ce qui concerne le devenir d'un commissaire manipulant à la fois les administrateurs et les administrés.
- 158 J'ai été tout à fait convaincu par la lecture de votre livre sur Java, Romain, d'autant plus que vous traitez en profondeur des questions que nous n'avions fait qu'effleurer. Je me souviens que le moment de la conquête pouvait être considéré comme un moment important, parce que cette conquête se passait dans le malentendu le plus total. J'ai dû raconter une fois qu'un des grands épisodes de la conquête coloniale en pays abron, c'est la visite du capitaine Binger pour la signature d'un traité, visite copieusement racontée dans ses récits de voyage, et Binger dit simplement à la fin : « J'ai fait une démonstration de tirs à la carabine sur le cocotier qui entoure le village royal, et les gens étaient très impressionnés par l'efficacité de mes carabines. » Effectivement, quand on pose la question aux interlocuteurs, c'est le seul épisode dont ils se souviennent en réalité. Pour eux, Binger était un marchand d'armes qui leur avait fait la démonstration de ses fusils, et ils ont découvert petit à petit qui se cachait derrière ce marchand d'armes.
- 159 Je me souviens, par ailleurs, d'avoir contribué à un livre qui avait été édité sous la responsabilité de Marc Piaux en 1987, et qui portait le titre un peu provocateur de *Colonisation : rupture ou parenthèse ?* L'idée était d'essayer d'apercevoir ce qu'avait signifié, effectivement, dans l'histoire de l'Afrique, la colonisation qui a duré à peu près un siècle. Est-ce que ça a été, en quelque sorte, une interruption de surface à la suite de laquelle un certain nombre de continuités se sont mises à revivre ou est-ce que ça a été vraiment une solution de continuité dans cette histoire ?
- 160 Là aussi, ce que vous décrivez dans votre livre sur Java est tout à fait fascinant, parce que vous montrez bien le fait que la relation entre les Hollandais ou les Portugais d'ailleurs, et leurs interlocuteurs est une relation à quatre termes. Il y a les Hollandais, les gens qui les accueillent et l'image qu'ils se font les uns des autres. Il faut tenir compte de ce second terme fantomatique pour comprendre l'évolution de la rencontre. C'est un point extrêmement important.

Romain Bertrand

- 161 Dans mes précédents travaux sur Java, ce qui fonde la possibilité pratique d'une histoire qui symétrise l'ensemble, non pas des points de vue mais des expériences historiographiques en présence, c'est l'existence, à côté du corpus de l'archive impériale et coloniale européenne, d'une espèce d'immense continent textuel qui préexiste à l'arrivée des Européens, qui continue à s'enrichir, alors même qu'ils sont là, puis ne sont plus là, un continent de textes javanais remontant, au bas mot, aux grands textes du XIV^e siècle jusqu'à aujourd'hui. L'intérêt est de montrer que, dans cet espace textuel javanais autonome, la rencontre coloniale n'est pensée ni comme une rencontre ni comme une conquête. Ce qui m'intéresse maintenant, c'est de prendre une situation totalement différente : quel type d'histoire fait-on lorsqu'on se trouve devant un cas où, par définition, nous n'avons pas ce continent textuel autonome ? Aux Philippines, comme je l'ai indiqué, jusqu'aux années 1670, nous n'avons pas de textes dont nous pouvons être sûrs. C'est très dur de savoir ce qu'est vraiment un texte, de le dater au plus près. Ce qui est très surprenant, aux Philippines, c'est qu'aucun texte, avant les années 1670, ne peut être tenu pour être écrit à la première personne dans une langue

vernaculaire ou véhiculaire locale, par quelqu'un qui n'est pas un Espagnol, un mulâtre ou un métisse venu de Nouvelle-Espagne. Je prends une situation où véritablement il n'y a rien de l'autre côté : comment fait-on néanmoins pour ne pas répliquer le récit de la conquête ? La conquête n'est qu'un conte, elle est un fait de langage. Ce qui a lieu, ce sont des situations de contacts militaires, d'affrontements, etc. La conquête est une grande catégorie juridique et politique de l'expansion hispanique au XVI^e siècle et tout cela est déjà, d'emblée, et d'une certaine façon à jamais, de l'ordre du conte. On ne peut pas se déprendre, lorsqu'on y pénètre, de la façon dont l'archive coloniale a fait récit en forme de conquête. Lorsque les Espagnols arrivent, ils ne connaissent aucun des toponymes pertinents pour leur progression. À partir du moment où on commence à stabiliser les toponymes, les rythmes de progression, on a déjà bâti l'ordre du conte de la conquête. Je prends une situation très différente de celle de Java, une situation où nous n'avons que l'archive européenne : lors même qu'elle capture des éléments d'écritures vernaculaires, ils sont aujourd'hui parfaitement indéchiffrables par les spécialistes. Au bout de l'archive coloniale, vous ne trouverez pas la réalité indigène. C'est mon pari et je suis au début de l'enquête. Ce n'est pas si facile de savoir sur quel ailleurs de savoir positif on s'appuie. Quelle extériorité documentaire vous permet de vous prononcer de cette façon-là sur la pertinence ou pas du jugement inquisitorial par rapport à des faits qualifiés par l'inquisiteur d'« indigènes » ? Lorsqu'on cherche, on se rend compte qu'il n'y a pas d'extériorité. On peut déjà indiquer cela. D'une certaine manière, l'inquisiteur a besoin de produire pour son propre usage quelque chose qui est extérieur à sa visée immédiate de répression. L'inquisiteur qui poursuit Maria de Zaldivar a besoin qu'un prêtre, probablement un moine, lui rédige un petit mémo, et c'est dans cet interstice entre la visée de répression immédiate de l'inquisiteur et la nécessité qu'il a, pour la mener à terme, d'avoir autre chose à côté, que naît, pour moi, cette anthropologie pratique ou ethnographie précoce qui, malheur des malheurs, est notre héritage et avec laquelle nous devons aujourd'hui encore faire. Je peux commencer à dire que l'histoire va être compliquée.

- 162 L'autre grand danger, c'est la voie de l'ethnohistoire. Je comprends que ce que les spécialistes d'études africaines entendent par tradition orale, lorsqu'il est question d'histoire coloniale, porte généralement sur des durées assez brèves. Ce sont des récits transmis sur deux, trois ou quatre générations. Je peux comprendre qu'il y ait un intérêt à utiliser ces récits. Là, nous parlons de faits qui se sont produits dans les années 1580. Il y a une perversité dans le fait de penser que ces rituels sont transmis, aujourd'hui, tels quels. Est-ce qu'ils n'ont pas été formatés, en partie inventés par la façon dont ils ont été documentés ? Mais à cinq cents ans de distance, je ne crois pas à la possibilité sereine de l'ethnohistoire.

Emmanuel Terray

- 163 Je ne partage pas tout à fait ce scepticisme en tenant compte d'une limitation : quand les traditions orales sont la production délibérée et attentive d'un État, c'est-à-dire la construction d'une chronique qu'on enrichit de règne en règne et pour lesquelles il y a des spécialistes, le cas échéant, des modalités d'enregistrement, à ce moment-là la tradition orale peut s'inscrire dans une durée beaucoup plus longue, qui n'exclut pas les remaniements et, du coup, les déformations. La tradition officielle du royaume abron commence au début du XVIII^e siècle et est transmise depuis cette époque-là. La difficulté, c'est que la tradition orale ainsi entendue, parle toujours des dominants, des gouvernants, des États, jamais de ceux qui les subissent. Si l'on voulait évoquer la

tradition orale en pays abron dans les villages des paysans, on se heurtait à une limite effectivement de trois ou quatre générations. Il fallait l'intervention d'un État pour que cette tradition existe. Un des tournants de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest a été le moment où nos collègues britanniques, à mon avis les premiers, ceux qui travaillaient au Ghana, ont découvert que non seulement au Sahel, à Tombouctou, mais dans chacune des villes de la région des Dioula, des cités habitées par des commerçants malinké musulmans, il y avait des défauts de manuscrits.

- 164 Je voulais dire aussi un mot de l'intervention de Philippe Beaujard parce qu'elle m'a confirmé dans l'opinion que Madagascar était un cas fascinant. Je me demande, Philippe, dans quelle mesure les différences, les choses que tu as évoquées, tiennent à l'influence malaise ou indienne, en ce qui concerne le monopole du savoir, la présence de parias, l'exercice de corvées. J'ajouterai aussi une différence qui me paraît importante. Si j'ai bien compris ta description, les gens que tu appelles des « autochtones » sont purement et simplement dominés, et il n'y a pas, dans le cas que tu décris, l'existence de cette structure de contre-pouvoir qui est la maîtrise de la terre. Dans l'Afrique de l'Ouest, les autochtones sont bien dominés, mais il y a aussi la maîtrise du sol, ce qui leur confère un pouvoir extrêmement efficace pour limiter les prétentions des gouvernants et l'exploitation dont ils sont victimes. Cette maîtrise du sol, c'est-à-dire le contact privilégié avec les divinités du sol d'une part, et d'autre part, la capacité permanente de s'en aller, - parce que la terre existant en abondance, ce sont les hommes qui sont rares et par conséquent, si vraiment un maître se montre trop dur, on peut toujours aller chercher fortune plus loin - ces deux facteurs font que l'idée, chère aux premiers historiens de la colonisation, de despotisme africain est fautive. Le despotisme africain, à quelques exceptions près, n'a jamais existé.

Philippe Beaujard

- 165 L'espace antemoro dont j'ai parlé représente quand même un cas vraiment particulier dans l'ensemble de Madagascar. Pour beaucoup d'autres sociétés malgaches, on va retrouver ce que tu as décrit, Emmanuel, en Afrique de l'Ouest, des modalités d'un partage du pouvoir entre des aristocraties et des chefs de terre. Maîtrise du sol par les aristocrates chez les Antemoro, c'est évident, et ça se traduit par exemple par le mythe que j'ai mentionné sur le fondateur du royaume qui s'appelle Ramarohalana. Dans une des légendes, ce roi se serait enterré vivant. Cette légende est donc un peu l'inverse d'un mythe bien connu à Madagascar où, au contraire, un chef autochtone sort du sol comme la pousse d'une plante qui émerge. En revanche, et je n'ai pas eu suffisamment de temps pour développer ce point, il y avait bien des contre-pouvoirs, ceci notamment parce que, lors des luttes de pouvoir entre des groupes aristocratiques, l'appui de certains clans autochtones et l'appui guerrier étaient essentiels. On le voit au XVII^e siècle, dans les manuscrits arabico-malgaches, cet appui de certains groupes autochtones au moment de la prise du pouvoir violente par un des groupes aristocratiques, donnait à ces groupes autochtones une place particulière dans le royaume. Il y aurait donc des nuances à établir sur cette absence de contre-pouvoir.

Michel Naepels

- 166 Un point que tu as soulevé, Romain, et repris par Emmanuel, c'est comment faire parler des archives coloniales ou comment viser l'extériorité documentaire pour les faire parler ? Ce n'est pas toujours possible, mais il y a un dispositif qui a été mis en place et je pense que tous les deux vous avez travaillé dans ce cadre, à savoir suivre d'une certaine façon l'histoire régressive, la voie tracée par Wachtel, en ce sens que lorsque

dans les archives coloniales, il y a des termes vernaculaires très précis, le plus souvent associés à des pratiques rituelles, qu'on peut disposer d'artefacts et qu'on a la capacité de retracer des généalogies documentaires sur deux, trois, voire quatre siècles, comme l'a fait Philippe aux différentes époques, en partant de questionnements contemporains et de pratiques sur le terrain, on arrive alors à construire une extériorité documentaire qui permet de faire parler des archives seules, désespérément isolées, qui peuvent dater de plusieurs siècles. C'est une piste à ne pas négliger. Une de tes premières enquêtes, Romain, c'est un terrain sur la sorcellerie en Indonésie, en milieu urbain, et je me demande jusqu'où, à partir des termes qu'on peut repérer dans les archives sur lesquelles tu travailles, des descriptions d'artefacts mobilisés qui parcourent ces siècles et qui permettent d'établir des connexions, on ne pourrait pas trouver une manière de relever tout cela pour faire parler ces archives. J'aimerais avoir votre opinion là-dessus.

Romain Bertrand

- 167 Mon premier livre, séquelle des terrains d'archives pour ma thèse, est une ethnographie de ce que j'appelle des « pratiques mystiques populaires » dans un quartier du sud de Jakarta, dans les années 1990, et ça a été un peu mon seul et dernier acte d'ethnographie. Je n'y suis jamais revenu d'ailleurs.
- 168 Ce que tu décris est une espèce de dispositif idéal. En termes d'ampleur de la tâche, suivre des trajectoires documentaires sur plusieurs siècles, les suivre sur dix ans, transcrire des centaines, sinon même des milliers de pages à Mexico, à l'université de Saint-Thomas à Manille, à Séville, à Valladolid, à Rome... c'est déjà colossal. Surtout, quand bien même on mettrait en place ce dispositif pour décrire quelque chose qui ressemble à un rituel, ayant un air de famille avec ce qu'on trouve dans des documentations antérieures de presque cinq siècles, il resterait toujours le petit doute selon lequel ce qu'on voit aujourd'hui ne renvoie pas à un état des choses antérieures, à l'arrivée des Espagnols et à l'inscription documentaire des pratiques locales, mais, au contraire, est un effet du normage de ces pratiques par leur répression. On peut le voir dans un certain nombre de procès inquisitoriaux, les accusés eux-mêmes, les procès se répétant dans la durée, commencent à comprendre comment fonctionnent les juges inquisitoriaux, ce qui permet de leur dire quelque chose et ils en viennent à utiliser des discours assez stéréotypés. D'une certaine manière, l'archive inquisitoriale va produire le discours indigène qu'elle va ensuite chercher à incriminer au titre d'un délit ou d'un crime. Toutes les conditions sont réunies, sauf que reste le tout petit doute que tu ne pourras jamais totalement lever en l'absence de textes. On a un blanc documentaire en termes de régimes d'inscriptions écrits de l'ordre d'un siècle.
- 169 Je précise, j'ai beaucoup d'admiration pour l'ethnohistoire lorsqu'elle est faite de manière réflexive. Elle connaît un renouveau très fort dans les études nord-américaines, canadiennes, sur les Premières Nations, etc. Ce qui me gêne, c'est quand on dit qu'on fait de l'histoire à parts égales, qu'on a l'archive britannique ou française du Premier Canada d'un côté, et puis, on explique ce que sont les pratiques rituelles de scarifications des Premières Nations, de l'autre. Mais on note au début du livre que, malheureusement, on n'a pas de documentation, de description écrite de ces sociétés amérindiennes. Néanmoins, on me reconstruit leur univers rituel, et là je dois aller à la note 246, page 540 pour voir que c'est à partir d'une description folkloriste des années 1890 qu'on fait sens de ce rituel. Il faut voir le scandale si on le transpose dans le cas français. Imaginons un historien qui aujourd'hui travaille sur la Révolution française et pour cela, s'en irait recueillir des récits dans les rues de Paris : « Que pensez-vous de

Danton ? » Les historiens acceptent que, justement, à hauteur de mémoire familiale sur deux ou trois générations, des événements, des choses se disent, permettant de faire jaillir des visions subalternes. Ce qui, toujours, me pose problème, c'est qu'on ne fasse jamais aux sociétés extra-européennes ce qu'on oserait faire dans nos propres sociétés. Il faut faire de l'histoire des Philippines ou de l'histoire de Java de la même façon qu'on fait de l'histoire de France, sinon on a perdu d'entrée de jeu, d'une certaine façon.

Michel Naepels

- 170 J'aimerais dire un mot qui n'est pas une réponse directe à ton propos mais qui lui fait écho quand même, en revenant sur la manière dont Emmanuel a opposé, dans la considération du matériau - et à mon avis ça vaut logiquement exactement de la même manière qu'on soit sur un matériau d'archives ou un matériau oral ou ethnographique -, l'idée d'un savoir positif où le matériau serait tenu comme source, à l'idée d'un savoir ou d'un désavoir critique, nous considérons le matériau comme produit. Et je suis très mal à l'aise, avec la polarisation de cette opposition, avec le positivisme de Terray et l'hypercriticisme de Bazin, parce que je pense que c'est un peu notre lot commun d'être dans l'espace intermédiaire. Il n'y a rien d'autre que ces espaces projectifs, soit dans l'interlocution, soit dans la documentation archivistique, sur quoi on puisse s'appuyer. On ne peut pas le manipuler autrement qu'avec une vigilance critique constante. Il me semble que plus on va dans cette vigilance critique, plus le savoir qu'on en retire est assuré d'un côté, et en même temps plus on s'aperçoit de son caractère extraordinairement lacunaire. Alors face à cela, on travaille tous ici, manifestement, avec une espèce de vocation obsessionnelle à essayer d'avoir la plus grande compétence sur le plus grand nombre de sujets pour pouvoir avoir un tout petit bout de savoir. Mais la question reste : qu'est-ce qu'on fait quand on a très peu de choses qui se croisent ? Soit on met ça complètement en dehors du champ des sciences sociales, soit on essaie de le considérer un petit peu. Et si on le considère un petit peu, à mon avis, ce n'est pas sur le registre de la totalisation. Effectivement, de l'air de famille où on ne dira pas que le rituel du XVI^e siècle est celui du XX^e siècle, mais qu'il y a un tout petit bout de l'énoncé du XVI^e siècle qui ressemble, sans qu'on sache quoi que ce soit d'autre, à ce qu'a pu observer un ethnographe. Cela introduit dans un champ du savoir qui n'est pas celui la totalisation. Je ne crois pas que ce soit du scepticisme. Je crois que c'est du kantisme pur, en fait, du criticisme pur, c'est-à-dire qu'il y a des choses dont on ne peut pas parler. J'étais très frappé dans l'histoire du Pacifique par le fait que des historiens aient mis en avant l'importance d'une éruption volcanique au Vanuatu au début du XV^e siècle, pour la compréhension de transformations climatiques qui ont eu des effets massifs. La Nouvelle-Calédonie, c'est tout près. Il y a eu forcément des effets énormes, peut-être des *tsunami*, et pour moi c'était une révélation. On ne sait rien de ça. Ma question c'est : qu'est-ce qu'on fait avec le tout petit peu qu'on a ? Je trouve que radicaliser l'opposition entre positivisme et criticisme en maintenant cette exigence de totalisation ne rend pas compte de cette réalité du travail documentaire critique qu'on fait.

AUTEURS

JEAN-PAUL COLLEYN

Anthropologue, directeur d'études à l'EHESS

ANNE-CHRISTINE TRÉMON

Anthropologue, maître d'enseignement et de recherche à l'université de Lausanne

MICHEL NAEPELS

Anthropologue, directeur d'études à l'EHESS

PHILIPPE BEAUJARD

Historien et anthropologue, directeur de recherche émérite au CNRS

ROMAIN BERTRAND

Historien, directeur de recherche à Sciences Po Paris, membre du CERI (Centre d'études et de recherches internationales)