

ROYAUTÉS SACRÉES

ADLER (Alfred) — *La mort est le masque du roi, La royauté sacrée des Moundang du Tchad.* — Paris, Payot, 1982, 430 p.

Le royaume de Léré s'étend sur environ 2 000 km², c'est un canton (un grand canton) du Tchad utile, où l'on cultive le coton. Apparu vers les années 1750, il a pu être observé *in vivo* par l'auteur, de 1967 à 1976. Que l'on ne cherche pas dans cet ouvrage fascinant et érudit (mais à l'érudition bien contrôlée parce que peu exhibée, l'art y cache l'art) les développements que le politiste de la modernisation ou le sociologue du changement social s'attendraient à trouver, sur « l'intégration nationale » (particulièrement réussie au Tchad...), les rapports centre-périphérie, l'introduction des rapports de production capitaliste, la pénétration de la bureaucratie centrale et autres petits couplets obligés de la chanson « développementaliste » (1). Bien entendu le Blanc n'est pas loin dans les récits et dans les débats des conchaves des « faiseurs de roi », non plus que la sous-préfecture, le chef de canton et la réparation des routes. Les missionnaires chrétiens alentour ne manquent pas à l'appel, ni bien sûr l'Islam (mais lui depuis le IX^e siècle). Mais ce qui intéresse A. Adler (et c'est bien mieux comme ça), c'est le « royaume » comme système politique. Dès l'introduction, nous sommes conviés à une double critique. Une critique implicite de la vision du sacré comme construction idéologique particulière faisant corps avec les institutions politiques et stratégiquement manipulée pour l'exercice du pouvoir, le sacré devenant une catégorie instrumentale dont il convient de dégager la signification sociologique (p. 15) ; c'est surtout à partir de la p. 261 que cette critique se développe et se précise avec la reprise de la thèse frazérienne qui identifie un type de « royautés divines » où politique et religieux et magico-religieux sont indiscernables, la personne du détenteur du pouvoir étant davantage une incarnation de la puissance dont procède le pouvoir que le produit d'un système de forces. Une critique explicite du politique comme système : pour schématiser, A. Adler veut bien admettre l'existence de « fonctions » politiques

(1) Sur ces points, voir les pages 73 à 79 consacrées à l'histoire dynastique et à l'opposition entre les deux économies politiques : celle de la sacralité du souverain liée à la guerre et au mode violent d'acquisition des richesses dont il a le monopole exclusif et dont la réussite est la preuve de sa puissance ; celle de l'État colonial ou indépendant, liée à la collecte des impôts et à la vente du coton dont le roi est l'agent administratif rétribué. Bien entendu, pour la population, le revenu tiré des prérogatives traditionnelles va de soi, tandis que le revenu légal que le roi perçoit comme agent au service du gouvernement central apparaît injustement élevé. « Paradoxe à nos yeux... » dit l'auteur pour qui, visiblement, ce n'est un paradoxe que pour ceux qui croient au passage dialectique de la tradition vers la modernité (p. 77). Voir aussi les pages 89 et 90 (Roi et clans dans la hiérarchie de l'État moderne).

(maintien de l'ordre et légitimation du recours à la violence à l'intérieur d'un groupe donné), mais l'articulation de ces fonctions en un système lui demeure problématique. « Nous savons l'usage qui est fait des moyens de contrôle et/ou de domination qu'offre une société à certains de ses membres (avantages matériels, influence, prestige, honneurs) mais nous ignorons si et comment ils forment système » (p. 15) ; de fait, quarante ans après *Les systèmes politiques africains* de Fortes et Evans-Pritchard, « la spécificité du fait politique dans les sociétés dites primitives reste toujours aussi problématique et l'on peut se demander à juste titre s'il n'y a pas quelque abus de langage à parler de système quand les termes requis pour le constituer sont de nature si manifestement hétérogènes » (p. 14, l'auteur mentionne comme « variables hétérogènes » les facteurs écologiques, démographiques, le type d'organisation sociale, les données économiques, les procédures magiques, les croyances religieuses). Suit la critique habituelle du fonctionnalisme et du marxisme : pour l'un comme pour l'autre, « la croyance aux symboles ou la soumission idéologique ne sont que l'intériorisation des rapports sociaux que le pouvoir exprime comme un ordre transcendant » (p. 16). Ici A. Adler montre (plus que) le bout de l'oreille : selon lui ces théories qui se veulent réalistes « oublient que l'idée d'efficacité du pouvoir est une modalité propre de l'action humaine ; elle perd sa signification si on la prive de toute autonomie en la réduisant à une modalité des rapports sociaux » (*ibid.*). Le pouvoir n'est pas une marchandise, ce n'est donc pas un rapport social réifié. Sans avoir l'air d'y toucher, mais en sachant très bien ce qu'il fait, A. Adler prend parti dans les controverses récentes où anthropologues et philosophes se sont engagés, à propos notamment de l'œuvre de Pierre Clastres.

Pouvoir royal, pouvoir magique, le second n'est-il que l'habillage du premier, sa justification ? Le roi de Léré est un roi de la pluie, il peut la faire tomber ou l'empêcher et c'est ce qui le fait craindre ou respecter, haïr ou aimer. La légende fondatrice fait du premier roi un fils cadet d'un chef étranger, aux qualités exceptionnelles de chasseur et possédant le secret des poisons pour les flèches. La population qui l'accueille (en se débarrassant du vieux chef qui la nourrit mal pendant que l'étranger lui donne du gibier à profusion — d'autres versions y ajoutèrent de la bière de mil — et épouse trois filles de clans différents) est organisée en clans patrilinéaires, numériquement faibles et pauvres en ressources. Le mode de production traditionnel est domestique, strictement familial, les échanges sont très réduits, la monnaie n'existe pas avant les années 1930 (avec la culture obligatoire du coton commercialisé par les Blancs), les amendes sont payées en bétail, il n'y a pas avant cette époque de marché ni de prélèvement de taxes. L'économie baigne dans la guerre et la royauté s'en nourrit. Le roi a le monopole des esclaves, des chevaux, le quasi-monopole des biens précieux, le droit illimité de prendre des femmes sans verser de compensation matrimoniale. Les prérogatives du roi faiseur de pluie ne sont pas minces et pourtant il a été porté au pouvoir et soutenu par des clans qui ne sont nullement des marionnettes, tous équivalents (y compris le clan du roi (2)) et

(2) Le système présente la particularité de comprendre des clans du roi (ce qui est

ayant tous les mêmes droits et le même accès aux ressources et à la vie collective.

La deuxième partie du premier livre de l'ouvrage (pp. 83-173) est en effet consacré à une étude minutieuse de l'organisation clanique du royaume. On ne commentera pas ici l'ensemble des relations claniques (au demeurant il faudrait tout citer), pour s'en tenir aux aspects « politiques ». Un gouvernement centralisé s'exerce par le truchement d'un appareil d'État formé pour l'essentiel par les représentants de l'ordre clanique, sous l'autorité du souverain lui-même « hors clan »... Le clan, patrilinéaire et exogame, se définit par son nom propre (parfois d'ailleurs totémique), des interdits (souvent alimentaires), des masques ou, pour les plus petits clans, des fétiches. Les clans sont formellement équivalents et fonctionnellement distincts. Au dualisme Nuer d'Evans-Pritchard (le clan généalogiquement éminent représente la tribu dont dépend le territoire et s'oppose ainsi aux autres clans purement lignagers), A. Adler compare le dualisme Moundang (le roi est souverain sur le territoire, il est d'un statut autre que les clans eux-mêmes sans structure généalogique ni territoire). Le roi et les clans ont pâti de façon différente de l'impact de l'État colonial puis moderne. Le pouvoir royal est devenu une courtoise de transmission du pouvoir central pour faire régner l'ordre, faire rentrer les impôts et assurer la culture du coton sans perdre tout à fait son prestige archaïque. Les clans au contraire se sont trouvés aux prises avec une autre stratification née de l'État moderne : les « notables » de ce secteur moderniste (militaires, infirmiers, etc.) soutiennent de façon contradictoire qu'ils sont les descendants de chefs et que l'appartenance clanique n'a pas d'importance pour la vie du citoyen moundang d'aujourd'hui. Les clans se déprécient donc, mais ils ont maintenu certaines fonctions sans lesquelles la royauté serait impuissante à incarner l'identité moundang (3). « Au-dessus » et « au-dessous » se trouvent deux sortes de clans, tous deux issus de l'autorité royale : le clan issu des esclaves du roi (la première génération sert le roi ou est donnée aux notables, la seconde est claniifiée) qui a nom « Moundang du village du roi » et dont au moins un lignage est d'origine royale ; les clans des Princes, des descendants du Souverain, divisés en trois : le clan des descendants directs du premier souverain, les deux clans descendants des deux premiers descendants du même souverain écartés du trône.

Le système du clan des Princes révèle la façon astucieuse dont la royauté moundang se débarrasse de l'épineux problème de la famille royale (et des « princes du sang » dirait-on en langage dynastique européen). Du roi régnant, il n'y a aucune filiation à l'exception du successeur (par le principe de primogéniture). Les filles du roi épousent dans les clans fondateurs (qui ont appelé et accueilli le fondateur) : ainsi se débarrasse-t-on des neveux utérins parmi lesquels est cependant pris le *wajiri* (4). Les fils cadets forment un clan royal et sont intégrés sur plu-

aussi le moyen d'intégrer les captifs à qui le roi donne une épouse et l'enfant devient membre du clan du roi) alors que le roi est lui-même un personnage hors-clan.

(3) Voir pp. 148-152 la récapitulation des différents clans et le résumé de leurs principales fonctions.

(4) Le *wajiri* est « l'homme du roi » au sein du conseil des notables (ou des « excellents », les faiseurs de roi).

sieurs générations parmi les communautés villageoises, jusqu'à faire perdre aux descendants agnatiques tout caractère politique distinctif (5). Le roi étant un grand polygame, le clan royal en descendance directe est à la fois le plus nombreux et le plus dispersé. Ainsi, en se répandant il crée les conditions de développement d'un État unitaire, mais il multiplie les titres de cour (on ne peut envoyer tout le monde dans les villages...). Plus le roi échappe à l'emprise du pouvoir des clans, lié à la terre, plus il « paye de l'hypertrophie d'un corps parasite de dépendants l'ébranlement des fondements de sa légitimité » (p. 148). Ce paradoxe aurait ravi Max Weber et Ibn Khaldoun.

Le cœur de l'étude est atteint avec l'examen de « la dynamique de la vengeance », c'est-à-dire du régime mixte d'administration de la justice. Le droit de vengeance est un fait de souveraineté clanique. Le roi n'a aucun pouvoir de justice, mais il a en quelque sorte le « droit d'asile ». La légitimité est ici du côté de la vengeance, de la loi du clan, mais la sacralité du roi, extérieure au clan, lui permet de protéger éventuellement les coupables. Par extension, la royauté apparaît comme un pouvoir d'une essence supérieure, « capable de rassembler autour de lui les gens venus de toutes les directions, car il attire les faibles par son rayonnement de pouvoir magique et sacralisé propre à assurer la sécurité et la prospérité de ceux qui s'y soumettent » (p. 159). Les nouveaux venus sont ensuite clanifiés, de même que ceux qui veulent échapper à la vengeance peuvent faire sécession, émigrer dans un autre village et au bout du compte donner naissance à un nouveau clan. Ainsi le clan n'est pas un élément survivant d'un stade antérieur à la royauté, mais une « institution rigoureusement synchrone » à celle-ci. Loin d'opposer l'unité du pouvoir royal à la pluralité des souverainetés claniques, comme des principes antagonistes, A. Adler insiste sur le dualisme constitutif de la royauté : le roi est hors clan mais les clans sont maîtres de la terre (mais non du territoire du royaume) ; il est chef politique et militaire tenant sa légitimité de sa naissance mais il est roi sacré du fait de son intronisation par les Anciens des clans de la terre. « Ces deux catégories d'attributs ne s'additionnent pas pour faire surgir une souveraineté totale et absolue, mais sont comme deux pôles opposés entre lesquels existe une tension qui ne prend fin qu'avec la mort et, jadis, le régicide rituel » (p. 154). Le pouvoir royal n'est pas un pouvoir pénal s'exerçant au nom d'une justice qui rationalise la vengeance, c'est un pouvoir de forclusion (ou de suspension) s'exerçant sur le libre jeu des échanges entre partenaires claniques. Il transforme ce qui, dans le système de clan, est une perte collective, en une ressource : les hommes cherchant à fuir la loi de la vengeance, comme les femmes cherchant à

(5) Le processus est le suivant : le fils cadet du roi régnant envoyé comme chef d'un village est un chef sacré, il est « chef à l'onction ». Son fils aîné ne sera que « chef à la lance », devant compter d'abord sur sa propre force. Les frères cadets seront des villageois comme les autres, sauf s'ils vont servir au palais du roi. Le fils aîné successeur n'aura plus le droit de commander le village, et si le village le demande comme chef, il devra faire d'importants cadeaux au souverain régnant. Admirable système de rotation des élites qui disperse les fils cadets du souverain en les empêchant de constituer une « armée de réserve royale », les empêche aussi de se perpétuer dans les villages (ce qui libère la place pour les princes des autres générations royales) et les récupère éventuellement au palais. Qui a dit que les sociétés « primitives » étaient « simples » ?

fuir l'échange matrimonial peuvent y trouver refuge et devenir des éléments de la puissance royale. Le roi n'est pas un justicier mais un prédateur guerrier, nécessaire du fait des faiblesses inhérentes au système de la vindicte clanique ; son pouvoir de prédation est une garantie de la prospérité des paysans, toujours menacés par la guerre, « au même titre que la magie de la pluie dont il est le détenteur » (p. 171).

Deux formes de violence coexistent donc, la violence du droit vindicatoire des clans, la violence de la guerre du roi : chez les Nuer, elles sont indiscernables car il n'existe pas de finalité extérieure à l'unité sociale engagée dans le combat, chez les Moundang elles se distinguent du fait de cette finalité incarnée par le roi.

On voit où notre auteur veut en venir : revoici la sacralité royale expliquée non pas par des facteurs sociaux contraignants (l'écologie, la démographie, la morphologie sociale, l'économie, les structures lignagères, pourquoi pas les nécessités d'accumuler des ressources dans une situation d'insécurité ?) mais par « une espèce de clinamen » (6) qui « a libéré de l'ordre clanique une force grosse d'un ordre étatique » (p. 173). Revoici du même coup le vieil ennemi, le fonctionnalisme (et Evans-Pritchard). Sautons donc les développements de rigueur (et nécessaires) sur la parenté, les rites funéraires (pp. 174-258) pour en arriver au Livre II, *L'organisation politique et rituelle du royaume de Léré*, qui s'ouvre sur la distinction de Frazer dont nous avons parlé plus haut. Rappelons les trois caractéristiques de la royauté divine selon l'auteur du *Rameau d'or* : 1) Le roi divin est censé posséder dans son être physique et spirituel un pouvoir sur la nature, qu'il exerce volontairement ou malgré lui ; 2) il est considéré comme le « centre dynamique de l'Univers » et, de ce fait, ses actes, qui affectent le cours du monde, doivent être soumis à un strict protocole ; 3) il doit être mis à mort lorsque ses forces le quittent. On sait la construction et la critique serrées qu'Evans-Pritchard en avait faites en 1948 dans sa « Frazer Lecture » consacrée aux Shilluk du Soudan nilotique (7). A. Adler la résume comme suit : la royauté divine est une institution politique autant qu'un fait religieux et le régicide rituel est une fiction explicable par les particularités de la structure sociale et politique des Shilluk, une forte structure lignagère dans laquelle les segments politiques constituent les parties d'un système faiblement organisé et dépourvu de fonctions gouvernementales. La contradiction entre le dogme et les faits sociaux est le produit d'une combinaison entre les tendances centripètes et centrifuges à l'œuvre dans la structure de l'ensemble national et elle est résolue par la coutume du régicide (rituel et non pratique réelle). La base de

(6) « Clinamen » n'est pas une sorte de fleur, mais le concept épicurien de « déclinaison » des atomes par lequel, tout en restant fidèle au matérialisme de Démocrite, Épicure imagine une liberté (un hasard ?) dans le mouvement de ces sympathiques particules : les atomes, matière infinie et éternelle, se trouvent ainsi affranchis du déterminisme strict de Démocrite, de la causalité nécessaire. Nous ne pensons pas qu'A. Adler ait employé ce terme sans en mesurer les implications, qui vont assez loin... Ce n'est plus le bout de l'oreille qu'il montre, c'est toute la face.

(7) Ce texte d'Evans-Pritchard avait toujours paru très convaincant au politiste que je suis. A. Adler m'en fournit l'explication à la page 262 : il annonçait la « science politique ». « Bon Dieu ! Mais c'est bien sûr ! », cherchez à qui le crime profite... Le plus terrible est qu'A. Adler n'a probablement pas tort : les paradigmes ont de ces surprises.

l'explication est morphologique : « La densité morale [ô Durkheim !] est assez grande pour que les segments soient représentés par un symbole commun dans la royauté mais insuffisante pour éliminer les puissantes tendances à la fission dans la structure totale qu'ils composent » (E.P., cité p. 266). Évidemment, cela tourne un peu trop rond. L'ennui c'est que l'existence de la royauté divine paraît indépendante des pouvoirs temporels qu'exercent ceux qui l'incarnent et qu'elle se retrouve chez des rois absolutistes aussi bien que chez des souverains limités. A. Adler passe brutalement à une autre interprétation : l'institution du régicide rituel (pas si « fictif » que cela selon lui, au moins au XIX^e siècle) relève d'une logique autre que celle du combat politique ; « cette autre logique est celle qui sous-tend le système de représentations et de pratiques rituelles au moyen desquelles une société, par le truchement du roi, prétend s'arroger un pouvoir sur la nature et consent à en payer le prix » (*ibid.*). Le religieux se sépare ainsi du sociologique et du politique.

Suit une analyse des éléments de « l'appareil d'État », le collègue des « excellents » représentant les principaux clans du royaume, le collègue des « enfants de ceux qui ont perdu la chefferie et qui appartiennent au souverain », bras séculier du royaume, enfin le roi lui-même, son Palais, ses serviteurs et sa lignée (pp. 269-332). L'examen du calendrier et des cycles rituels complète le tableau (pp. 332-391). Les excellents sont la source de la légitimité royale ; ils sont donateurs, devenus demandeurs puisqu'ils doivent quémander la pluie du roi ; ils sont les « beaux-pères » du roi puisqu'ils lui ont donné leurs filles (don sans contrepartie car le roi épouse sans dot) ; ils se considèrent comme une instance capable de juger la validité et l'efficacité des actes du souverain et de le condamner en conséquence s'il est jugé défaillant ou mauvais. Les hommes du roi en sont la contrepartie ; si les premiers ont donné les femmes, les seconds surveillent ; ils reçoivent aussi les épouses que leur donne le roi, signifiant ainsi que le roi est comme un père par rapport à son peuple. Quant au roi, il est double parce que la souveraineté est divisée à l'intérieur d'elle-même : par son côté magique, il est « roi-femme », posé comme signifiant lié à la nature, source d'existence, pouvoir créateur ou destructeur ; il est aussi roi-père, soutien de l'ordre social, non plus créateur, mais force qui contraint au nom des règles. Si le roi est seul à avoir le droit d'être riche en femmes, en bêtes et en biens somptuaires (et les hommes du roi sont en quelque sorte des pillards officiels), c'est pour que le peuple en reçoive les bienfaits en vertu de sa générosité qu'à chaque fête il manifeste. Banal « échange fonctionnel » qui sous les oripeaux des pouvoirs magiques du roi-femme, manifeste une forme de domination ? A. Adler ramasse dans une conclusion vigoureuse tous les arguments qui s'opposent à cette thèse. Reprenons-les une dernière fois.

Les thèses essentielles du livre sont les suivantes : on ne peut, dans les royautés traditionnelles, isoler le phénomène politique comme tel, car ces sociétés sont inintelligibles sans le recours au rituel lié au pouvoir ; on ne peut résoudre cette question par la formule (que l'on peut attribuer aux fonctionnalistes ou aux marxistes) de « la sacralisation du pouvoir », car celle-ci n'est pas équivalente au « pouvoir du sacré » ; le

fait que le pouvoir politique soit avide de symboles ne signifie pas que ces symboles se réduisent à des signifiants du pouvoir politique, car les deux choses peuvent exister séparément ; il y a toujours dans une société du politique et du magico-religieux, irréductibles l'un à l'autre ; la dualité existe même quand il y a fusion, par exemple chez les Moundang dans la division à l'intérieur même de la personne choisie pour incarner le pouvoir ; dans toute société, une fonction symbolique première (consécutive à l'apparition du langage et à la prétention à la transformation de la nature) s'articule sur un ordre symbolique second qui organise la société ; le roi de Léré réalise en sa personne une union entre l'image d'un monde ordonné et celui d'une société qui y trouve sa légitimation ; il y a toujours des fonctions politiques (un « universel du politique ») mais celles-ci ne constituent pas toujours un système explicable à partir de la domination ; ainsi les profits du roi sont une « plus-value de jouissance qui est la conséquence des prérogatives rituelles de la royauté sacrée et non le moteur de son fonctionnement » (p. 401) ; le pouvoir peut donc être autre chose que l'enjeu d'un conflit dans une société divisée par des intérêts qui donnent au conflit sa rationalité ; l'institution politique (dans les sociétés traditionnelles) ne reflète pas un rapport de forces, elle appartient à l'ordre de la représentation dans un système symbolique identificatoire et en même temps dans le sens d'une mise en scène ou d'une mise en acte du jeu des rapports sociaux ; seule la raison pratique et utilitaire « possédée par l'idée d'une prise directe sur le réel » a pu imaginer que le politique était une fonction d'un social non encore transparent (c'est-à-dire n'ayant pas encore éliminé les oppositions d'intérêts) et que politique (comme lutte) et sacré (comme symbole) n'étaient que les deux faces d'un même « système » explicable par les rapports sociaux d'inégalité, « l'idéologie » faisant la jonction entre les deux.

Comme souvent, un travail anthropologique de terrain débouche sur une théorie sociale et on voit pourquoi nous évoquions tout à l'heure des débats très contemporains et débordant de beaucoup le champ de l'anthropologie spécialisée. La critique d'une recherche imaginaire d'une pré-politique, ainsi que l'opposition entre le « pouvoir du sacré » et la « sacralisation du pouvoir » nous ont paru personnellement attrayantes, de même que le refus de voir dans la politique une simple « fonction » (ou un « reflet ») du social (mais cette thèse a-t-elle vraiment encore beaucoup de force scientifique ?).

Ce beau livre est une bonne illustration de ce que Clifford Geertz appelle dans *The interpretation of cultures* une « *thick description* » : l'établissement d'une hiérarchie stratifiée de structures significatives dans les termes desquelles les gestes et actes sont produits, perçus et interprétés et sans lesquelles ils n'existeraient pas en fait. A. Adler cherche à tirer de vastes conclusions d'un objet petit, examiné au microscope, pour révéler toute la densité de sa structure, sans tomber pour autant dans le subjectivisme intuitionniste. S'il surprend le politiste, même « spécialiste » des sociétés politiques « différentes », c'est sans doute parce qu'il résiste au monde désenchanté et refuse de s'adresser à la société étudiée dans la langue de l'anthropologie académique (fonctionnaliste ou marxiste) pour lui laisser parler sa propre langue en la

prenant au sérieux. Du coup, les représentations « indigènes » sont certes décryptées, mais elles n'apparaissent pas d'abord comme des rationalisations de rapports sociaux qui en fourniraient la clé en dernière instance. C'est ici que le monde désenchanté prend sa revanche : en soupçonnant toujours derrière les admirables constructions symboliques le sourd travail des luttes d'intérêts matériels et symboliques et leurs stratégies pour accumuler du capital (ou, dans d'autres paroisses, le fonctionnement d'un « système »), il tente de trouver un langage qui permette de la comparer aux sociétés « modernes ». A. Adler ne renonce certes pas à cette ambition, puisque tout son livre vise à faire comprendre combien les Moundang ont traité « nos » problèmes dans leur contexte idéologique et économique, et comment presque par hasard (le « clinamen ») ils y ont apporté « leur » solution. Mais on voit combien nous sommes loin d'Evans-Pritchard et de ses systèmes politiques africains. Qui a raison, du robuste sociologue ou de l'amoureux de la « *thick description* » ?

Un dernier regret, qui nous fait pencher malgré tout du côté d'Evans-Pritchard : le relatif désintéret théorique d'A. Adler pour les transformations qui affectent aujourd'hui ce royaume et qu'il connaît mieux que personne. Il nous a fait plaisir (et plus que cela) par sa « *thick description* », dans laquelle il s'est profondément investi. Mais le processus de changement du royaume dans le Tchad colonial et « indépendant » nous reste étranger. Que Go-Baba « le roi divin » dise, lors du conclave de 1969, « Demain personne n'ira aux champs à cause de la vaccination (antivariolique) » (p. 276) n'a pas fini de me faire rêver. Et pourtant elle est si normale...

Jean Leca

PERROT (Claude H.) — **Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux XVIII^e et XIX^e siècles.** — Paris, Publications de la Sorbonne ; Abidjan, CEDA, 1982, 335 p.

Cette thèse d'État soutenue devant l'Université de Paris 1 pourrait être trahie par la qualité de son édition et en particulier par sa magnifique illustration photographique si le lecteur distrait en concluait qu'il s'agit de la énième description d'un « pouvoir africain » traité au présent ethnographique à travers l'exemple des Anyi de Côte-d'Ivoire. L'auteur tient à se démarquer au contraire de l'ethnologie, notamment de celle qui se repaît de mythes et de structures immuables. Elle apporte effectivement la preuve que le débat permanent entre anthropologie et histoire est loin d'être stérile, sur le terrain africain comme sur les autres, et plus précisément que l'analyse historique des faits politiques précoloniaux ne se réduit pas à une diachronie abstraite : c'est la vie de toute une société sur plus de deux siècles que ce livre entend rendre de restituer, avec la rigueur, la prudence et la modestie, mais aussi les capacités de sympathie et d'imagination qui constituent ce que Marc Bloch a très bien appelé « le métier d'historien ».

Si l'anthropologie politique, ou plus simplement la compréhension du politique, appliquée à une société africaine ancienne (ce mot vague étant retenu pour l'instant de préférence aux vocables ambigus tels que primitif, traditionnel ou préindustriel), peut tirer profit de cette étude, c'est dans la mesure où les pouvoirs ne sont pas analysés en dehors d'une société globale et où ils s'insèrent dans un environnement et dans une durée donnés. Avant d'apprécier les enjeux et les stratégies de la vie politique chez les Anyi du Ndenye entre le début du XVIII^e siècle et le début du XX^e siècle, nous assistons en quelque sorte à la construction de cet espace géo-culturel et à la structuration d'un temps historique bien délimité quant à son départ.

La définition des Anyi-Ndenye, objet des enquêtes de Claude Perrot entre 1964 et 1972, pose des difficultés qui n'échapperont qu'à ceux — hélas trop nombreux — qui sont convaincus de la transparence des définitions ethniques en Afrique. Le terme Ndenye lui-même a deux champs d'application, très inégaux : d'une part, un petit royaume dont l'ancienne capitale était à Zaranou, d'autre part, l'ensemble des six à sept principautés anyi établies dans un espace balisé par les vallées du Comoe et de son affluent le Manzan. Les Bettie, au sud du confluent, ont un destin un peu marginal par rapport à ce groupe de micro-États qui n'a pris en fin de compte sa dénomination générale qu'avec la création en 1907 par les Français du cercle de « l'Indénié ». Cette constellation politique s'inscrit elle-même dans un ensemble anyi plus vaste (avec le Motonou) et, culturellement, dans l'aire dite akan où nous retrouvons les Baoulé, les Akye et les Sanwi du Bas Comoe, les côtiers Nzima et Eotile et évidemment une partie importante de la population du Ghana actuel que la frontière coloniale tracée à la fin du XIX^e siècle entre France et Angleterre a séparée de ses frères de langue.

Est-ce à dire que l'espace choisi est artificiel, ou trop étroit, ou trop vaste (puisqu'il déborde le royaume du Ndenye en tant que tel), calqué implicitement sur une circonscription coloniale ? Les traditions orales prouvent le contraire : la conscience collective de cette fraction anyi se raccroche à un récit de fondation commun, au héros culturel Ano Aseman, roi d'Eborosa en Aowin (au sud-ouest du Ghana actuel) dont l'existence est attestée par des sources écrites de la fin du XVII^e siècle, et enfin au récit d'un exode qui mena quelques milliers de personnes de ce pays vers ce qui allait devenir le Ndenye au début du XVIII^e siècle. Ces migrants représentaient un amalgame de gens d'Aowin, de Denkyira (l'ancienne puissance « protectrice » de la région) et de Nzima, refoulés par l'expansion de l'Empire ashanti. Ce *melting pot*, constitué aux confins de l'affrontement Denkyira-Ashanti, devint, en colonisant un espace vierge (en principe), un nouveau groupe ethnique, lui-même subdivisé en lignages, redéfinis eux aussi selon leur implantation territoriale. Leur croissance démographique (quadruplement en deux siècles) s'accompagne de scissions et de la création de nouveaux villages à travers un territoire relativement peu favorable sur le plan agricole et toujours faiblement peuplé (2,4 hab/km² vers 1900).

L'occupation de cet espace est légitimée par une histoire, c'est-à-dire par le souvenir de l'implantation successive de lignages issus d'Ano Aseman ou de ses compagnons. Les souverainetés et les institutions se réfé-

rent à leur moment fondateur, c'est-à-dire aux ancêtres, aux insignes qu'ils ont laissés et aux généalogies qui archivent la transmission du pouvoir. Claude Perrot se hérisse contre le cliché ethnographique du « temps cyclique » et montre que le temps est vécu ici de façon linéaire depuis la fondation. Il n'empêche que, sans projet de parousie, de révolution ou même de progrès qualitatif vers l'aval, cette société a besoin périodiquement de se ressourcer dans son passé, notamment à l'occasion de la grande fête septennale des ignames.

Mais le trait le plus surprenant de cette conscience historique est sa profondeur relativement faible : voici des royaumes « traditionnels » pour lesquels l'aube des temps coïncide avec l'essor du comptoir d'Assinie, deux siècles après celui d'Elmina, des cultes où les ancêtres sont honorés avec du gin de traite et sont parfois symbolisés par des sièges cloutés d'une facture très européenne (voir la photo p. 131). Comme le note justement l'auteur, une « migration » de quelques milliers de personnes sur quelques dizaines de kilomètres est grossie à l'échelle d'une épopée d'un demi-siècle. Mais, dira-t-on, « la guerre de Troie » a-t-elle eu lieu, avec l'ampleur que lui a conférée le poème homérique ? Cela étant, il est difficile d'admettre que tout a commencé dans cette région d'Afrique avec le XVIII^e siècle. Claude Perrot signale à plusieurs reprises les traces éparses d'un passé disparu : toponymes, langages tambourinés, villages abandonnés, retranchements de Konvi Ande plus anciens que l'épisode de la migration censée s'y être déroulée, populations telles que les Abe, les Ano, les Sohie, voire les Eotile, également de langues akan, mais dont l'enracinement semble plus profond dans ces parages. Tout se passe donc comme si le temps des fondations était plutôt celui d'un remodelage, au mieux d'une construction politique d'un type sans doute nouveau dans la région du Comoe. Ne confond-on pas trop souvent dans les traditions les origines des États et les origines des peuples ? L'intérêt historique des traditions du Ndenye repose précisément dans cette capacité d'une organisation politique de se poser aux débuts d'une société tout en récupérant des éléments beaucoup plus anciens : Ano Aseman se voit attribuer l'introduction de la culture de l'igname alors que celle-ci, une des plus vieilles plantes domestiques de l'Afrique forestière, était exploitée depuis plusieurs millénaires ; les guides de la migration auraient notamment été des chasseurs d'éléphants capables de détecter les bons sites pour l'igname et le palmier, alors que les migrants du XVIII^e siècle cherchaient sans doute davantage des zones aurifères et le moyen de garder le contrôle de réseaux de traite et d'accès aux armes à feu.

Le mérite d'une enquête historique est autant de démasquer les fausses continuités que les commencements arbitraires, en faisant mieux ressortir les contradictions propres à chaque époque. Cette approche est particulièrement fructueuse quand il s'agit de décrypter « les assises du pouvoir ». Les deux repères les plus productifs, nous dit l'auteur, sont les rites et les crises, c'est-à-dire, aux deux extrêmes, le plus conjoncturel et le plus apparemment stable, et, d'autre part, le plus conjoncturel et le plus embarrassant. Les logiques du pouvoir (objets et stratégies) chez les Anyi-Ndenye se jouent à plusieurs niveaux qu'il n'est pas aisé de hiérarchiser selon le postulat d'une détermination inégale des « ins-

tances ». Quatre réalités sont clairement analysées : les lignages, les faits religieux, les circuits de l'or et les guerres. Nous ne pouvons en évoquer que les traits les plus remarquables.

Le lignage (*abuswa*) y apparaît comme un décalque des grands clans matrilineaires ashanti. La puissance des lignages dominants (de rois ou de chefs) tient à leur nombre, donc à leur croissance démographique, naturelle ou surtout renforcée par des acquisitions de captives dont les enfants héritent du père (fictivement de leur grand-mère). En fait, on l'a vu, ces lignages sont aussi des groupes territoriaux unis autour d'un siège (*bia*) d'ancêtre. L'histoire des *abuswa* coïncide avec celle des villages.

La dimension religieuse intervient aussi de façon décisive dans la conscience collective de chaque entité politique. On retrouve chez les Anyi les caractères classiques de nombre de royautes africaines, dites sacrées. Le souverain est habité par une force (*etimmu*) à la fois bénéfique et dangereuse qui fait de lui un personnage hors du commun, thaumaturge, insensible au deuil (les malheurs sont réservés à son double, assimilé au personnage d'Araignée, dont on connaît l'importance dans les cultures des peuples de la forêt). Son décès, chose innomable, déclenche une période chaotique (« le monde s'est brisé ») qui s'achève avec l'intronisation de son successeur, poussé presque de force (rituellement) au pouvoir : « la royauté s'empare des rois... ». Des objets sacrés incarnent aussi cette continuité à la fois spirituelle et institutionnelle : les grands tambours *kenyepli* et surtout la série des sièges (*bia*) de bois (échos des trônes ashanti) dont chacun est associé à un roi antérieur et célébré lors de la fête des ignames. Ces derniers ont en outre la capacité d'engendrer des sièges-fils ou des sièges de délégués (*asafobene*, chef de guerre), c'est-à-dire de chefs subordonnés : incarnant tantôt l'indépendance, tantôt la dépendance, ils balisent donc des territoires politiques. Le domaine religieux médiatise aussi le consensus populaire, certains diront l'idéologie. Nous avons été très frappé par le mythe qui attribue aux conseillers du roi la consultation de « l'ancêtre des pangolins » (pp. 137-138), comme si la volonté politique suprême ne pouvait émaner que d'un ailleurs inaccessible aux pressions locales. Pour exprimer la volonté de tous, le pouvoir se réfère à une extériorité n'appartenant à personne. Nous pensons aux analyses de Pierre Clastres ou de Marcel Gauchet, que nous avons utilisées ailleurs (1).

Cependant les royautes appartiennent aussi aux sociétés et, chez les Anyi-Ndenye des XVIII^e et XIX^e siècles, l'or, le commerce et la guerre sont les moteurs de l'ascension des uns ou du déclin des autres. Les principaux revenus des dirigeants (rois et chefs) sont tirés des gisements aurifères présents dans toute la région (notamment le long de la vallée du Manzan) : très peu sous forme de redevances des orpailleurs, l'essentiel grâce aux exploitations possédées en propre par les lignages dominants et où travaillent des captifs. Cette production n'a pas, comme on le dit trop souvent, un simple objectif ostentatoire. Elle soutient une économie marchande active avec Assinie, Cape Coast ou Bondoukou (sel, tissus, fusils...). Et surtout l'accumulation d'or dans les trésors

(1) « Pouvoir d'État et autorité mystique. L'infrastructure religieuse des monarchies des Grands Lacs », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1981, pp. 112-130.

lignagers (*aya*) permet aux plus puissants, notamment aux souverains, de défendre leur indépendance face aux exigences de l'Empire ashanti et de s'imposer aux autres lignages plus malchanceux, y compris sur le plan démographique par l'acquisition de captifs. On voit même au XIX^e siècle des *bia* (sièges) être mis en gage !

Ce dynamisme économique, lui-même source de pouvoir, s'inscrit pourtant dans un contexte de marasme politique. La domination ashanti sur ces Anyi, nostalgiques de l'ancien État denkyira, se fait particulièrement pressante dans la première moitié du XIX^e siècle : une emprise visible notamment lors des successions. Les groupes rivaux essaient d'avoir l'aval du grand protecteur. Les assassinats, les procès en sorcellerie, les amendes, suscités ou exigés par l'*asantehene* de Kumasi ou par son délégué de Wiawso, entretiennent l'instabilité, le morcellement, tout en neutralisant toute velléité d'expansion « exagérée ». Même le commerce avec Cape Coast se fait sous le contrôle de Kumasi. Sous l'emprise de ce véritable protectorat, l'or représente le seul salut : il permet au vieux Ndenye, mais aussi à la nouvelle chefferie indépendante de Yakasse, de connaître un certain essor au XIX^e siècle, au moment où les principautés riveraines du Comoe déclinent (Alangwa, Ashua, Abrade, Bettie...). Entre la traite et la colonisation, sous la menace permanente des guerres des plus puissants, les pouvoirs anyi se sont légitimés par les ancêtres et négociés par l'or. La conquête coloniale s'est inscrite dans ce contexte, Français et Anglais jouant de légitimités contradictoires, les premiers émancipant le pays anyi du contrôle ashanti, mais opposant Yakasse au Ndenye, ou Bettie contre Abrade : finalement l'administration française a conforté la prééminence politico-économique du Ndenye tel qu'elle l'a trouvé dans les années 1890.

Claude Perrot a magnifiquement su confronter les différents types de sources orales : traditions dites officielles des cours, mais aussi traditions privées des lignages, variantes d'une principauté à l'autre, formules et rituels chargés implicitement d'histoire... Elle les utilise selon un procédé cher aux historiens : le témoignage est identifié et situé, il débouche souvent sur de véritables textes oraux, cités en traductions. Elle sait reconstituer une véritable vie politique par-delà les structures. Elle débusque les couches occultées de ce passé, par exemple tout ce qui touche à l'emprise ashanti. Une histoire qui nous est presque familière : Rome ne doit pas avoir été fondée par les Etrusques !

Cela étant, le problème de l'accès à la nature et aux stratégies des pouvoirs anciens et à l'évolution de ces derniers par le biais des sources orales mérite un débat permanent. L'auteur semble parfois tentée par l'idée d'une transparence des témoignages, en particulier de ceux d'origine lignagère. Méfiante à l'égard du discours mystagogique de certains ethnologues, elle fait crédit au réalisme et au sens du concret de ses informateurs anyi. Et elle ne manque pas d'arguments, ne serait-ce, au départ, que la confirmation de l'existence d'Ano Aseman par les sources écrites. N'oublions pas cependant l'occultation du passé antérieur à ce personnage. Mais le parti pris de rationalité positive ne présente-t-il pas le risque de nous livrer seulement un secteur d'informations ou un niveau d'expression, au détriment d'autres aspects plus refoulés ou tout simplement plus reculés (dans le temps) ?

Par exemple, les faits religieux apparaissent ici comme les reflets lumineux ou les masques à peine ambigus d'événements politiques ou de faits sociaux clairement identifiables. Le plus apparemment logique recèle-t-il toute la vérité d'une histoire, quand nous sommes en présence d'une culture différente de la nôtre par ses héritages et son environnement global ? Plus précisément, dans le cas de ces sociétés anyi, deux siècles de contact indirect avec le grand commerce de traite et de voisinage difficile avec une construction politico-militaire telle que l'Empire ashanti peuvent avoir fait écran à d'autres données de la conscience collective et de l'expérience d'une population dont les ancêtres avaient d'abord vécu durant des siècles de la chasse, de la pêche et de l'agriculture. De ce point de vue, la fête des ignames en elle-même ne recèle pas moins de « rationalité » que les calculs des détenteurs d'or et de fusils de 1800. Le propre des traditions orales est d'amalgamer plusieurs niveaux d'expérience historique, telle l'Odyssée fondant les souvenirs des sociétés palatines de l'âge du bronze et ceux des groupements plus archaïques de l'âge du fer. Le travail des historiens est de repérer ces clivages. Ils sont discernables aussi dans beaucoup d'études en anthropologie africaine où un système décrit en fait pour le dernier siècle précédant la colonisation cache mal d'autres éléments plus anciens et contradictoires. Nous pensons de ce point de vue à plusieurs passages de la belle thèse de Claude Tardits sur le royaume Bamoum. Par ailleurs, les différences régionales à travers le continent sont très fortes : à côté de nombreux points communs, par exemple avec les anciens royaumes des Grands Lacs est-africains, les royaumes anyi offrent un visage très différent sur le plan économique pour la même époque.

Ce débat fait encore ressortir l'apport fondamental du livre de Claude Perrot : par-delà la vulgate coloniale, celle de Clozel et Delafosse, inlassablement recopiée en fonction des intérêts parallèles de l'administration et de certains dirigeants africains du moment, l'enquête orale de l'historienne nous fait accéder de façon particulièrement riche, deux siècles en amont, à un type d'États africains des années 1700-1900 que l'on pourrait qualifier, pourquoi pas, de « modernes ».

Jean-Pierre Chrétien

A noter

- Le dossier de presse constitué par M. Weiss, E. Stetter et K. Voll autour des élections sénégalaises de 1983 (Institut für Afrika Kunde, Dokumentations-Leitstelle Afrika, Neuer Jungfernstieg 21, D-2000 Hambourg 36. Prix : 40 DM).
- La livraison de *Contemporary Marxism* sur le thème « Proletarianization and class struggle in Africa », sous la direction de B. Magubane et Nzongola-Ntalaja, et le petit essai de Sekou Traore, *Les intellectuels africains face au marxisme* (L'Harmattan), qui entend relancer le débat d'une façon bien orthodoxe.
- Les *Paroles de sagesse au Burundi*, rassemblées par F. Rodegem (Peeters, Leuven B-3000).