

AFRIQUE

Alfred Adler
Le Pouvoir et l'Interdit
Royauté et religion en Afrique noire : essais d'ethnologie comparative
Paris, Albin Michel, 2000, 336 p., bibl., index, ill., cartes.

À L'HEURE où l'anthropologie glisse de plus en plus vers l'épistémologie (et je ne dirai pas que c'est une mauvaise chose en soi), mais parfois aussi s'égare dans des quêtes théoriques illusoire, il est bon de se plonger dans un ouvrage fondé sur des matériaux de terrain choisis dans une aire géographique large et traités de façon comparative. Alfred Adler redonne en effet vie à une méthode dont l'anthropologie parle depuis longtemps mais qui n'a pas toujours été correctement exploitée : le comparatisme, non pas sous sa forme « intensive et limitée », comme le voulait Edward E. Evans-Pritchard, mais « sous cette autre forme [...] qui se donne pour objet une institution ou un trait social et son articulation avec d'autres traits relevant ou non de la même institution [...], en élargissant le champ d'investigation, comme l'a fait Mauss dans son *Essai sur le don* » (p. 11). Il s'agit en l'occurrence de « redonner souffle à une théorie générale du pouvoir politique dans les sociétés de tradition orale » (p. 9) dans la droite ligne de *African Political Systems* (1940) édité par Edward E. Evans-Pritchard et Meyer Fortes, mais de manière plus synthétique et en intégrant la dimension symbolique. L'auteur se sert abondamment de la littérature scientifique concernant un certain nombre de

royautés africaines tout en gardant son point d'ancrage comparatif dans le royaume de Léré du Tchad (société Moundang) qu'il a étudié durant de nombreuses années¹. Quant aux traits de l'organisation sociale auxquels l'institution royale peut être liée, ils concernent principalement le système clanique, l'alliance, le rituel (agraire, initiatique, funéraire, etc.) et le sacrifice, les masques et le totémisme. Contrairement aux historiens qui se fondent sur des documents, c'est par l'insertion dans l'enquête comparative de ces paramètres que l'anthropologue travaillant sur des sociétés de tradition orale doit « construire la notion de royauté ».

Comme point de départ d'une telle réflexion, Alfred Adler reprend de façon critique la thèse frazérienne du « roi divin » fondée sur l'identification du souverain avec les forces de la nature ; il montre que l'auteur du *Rameau d'or* eut le mérite de poser la question de l'origine du pouvoir politique, qu'il situe dans les aptitudes de magicien attribuées au roi en tant que garant de la prospérité collective. Cependant, il est impossible de trouver dans l'ethnographie africaniste, nous dit

1. Voir Alfred Adler, *La Mort est le masque du roi : la royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 1982.

Alfred Adler, la moindre preuve permettant de déduire l'exercice de l'autorité politique à partir de la détention de pouvoirs magiques sur la nature. Contre une vision évolutionniste, il faut donc considérer la royauté « divine » comme une « structure symbolique [...] indépendante de l'étendue et de la puissance de l'autorité temporelle qu'exerce celui qui la détient [...] Penser la royauté, c'est-à-dire penser l'imbrication de la structure symbolique qui sous-tend le statut de souverain [...] avec les structures sociales, implique donc de rechercher les conditions de possibilité de l'émergence, non pas de tel régime politique ou de tel type d'État, mais d'un ordre politique à proprement parler » (p. 26). Le régicide², dont la réalité matérielle a souvent été contestée, mais dont la dimension rituelle est indéniable en Afrique, fait partie de cette structure et pose la question de la relation que le pouvoir entretient avec l'interdit. Et il s'agit d'envisager l'interdit, écrit Alfred Adler, non pas dans l'après-coup du pouvoir établi, mais « du point de vue du processus qui l'institue. Nous dirons que nous avons affaire alors à une fonction primaire qui est précisément celle de rendre possible la création d'un statut très particulier : celui qui donne la légitimité du pouvoir au personnage déclaré détenteur d'une capacité magique d'influer sur le cours naturel des choses » (p. 26). De l'instauration d'un ordre symbolique secondaire résulteraient les transgressions attachées à la personne du roi, tels que le régicide rituel et l'union incestueuse. Ayant ainsi précisé sa conception de la relation entre royauté et religion comme processus de formation du pouvoir politique, l'auteur s'engage dans le travail comparatif proprement dit.

Dans un premier chapitre, il commence par rappeler l'origine de la royauté moundang et en définit la structure dynastique caractérisée par le cycle ternaire des titres de règne, qui rappelle le système (quaternaire celui-là) du royaume du Rwanda. Chez les Moundang, la triade des titres royaux renvoie à celle des étapes du cycle

de vie du roi (intronisation, initiation, mise à mort), ainsi qu'à celle des rites du calendrier agricole (récolte des prémices, clôture des récoltes, chasse rituelle à la pintade accompagnée de sacrifices pour la pluie). Le régicide rituel dans le royaume de Léré est donc couplé à la périodicité de l'initiation. La tradition moundang a ajouté à ce cycle ternaire la fonction d'un roi usurpateur du pouvoir (il y en a deux dans la généalogie historique), auquel succédera un roi légitime. Apparaît alors la pertinence des durées de règne, les règnes longs étant ceux de l'usurpateur et de son successeur, les courts renvoyant à une « durée canonique » à laquelle met un terme le régicide rituel. Ici encore, ces développements sont l'occasion pour Alfred Adler de défendre une approche anthropologique de la royauté africaine contre une simple interprétation historique fondée sur une généalogie linéaire : « Dans cette perspective, ce qui compte (au propre comme au figuré) ce n'est pas une suite d'événements avec des acteurs divers qui se trouveraient agir dans le cadre temporel de tel ou tel règne mais la succession elle-même dans le cadre conceptuel de la royauté » (p. 60). La diachronie se confond alors avec la synchronie, « car les événements sont, en quelque sorte, avalés par la structure... » (p. 58).

Le deuxième chapitre est entièrement consacré à la structure sociale et politique du royaume de Léré. Le cœur de l'organisation sociale moundang est le système clanique (dont certains clans autochtones dotés de charges rituelles). Mais le roi et ses enfants, les « princes », sont hors-clan par naissance et s'opposent aux « serviteurs », possessions du roi et également hors-clan de par leur provenance étrangère (captifs de guerre) ou leur exclusion (criminels). Ces derniers comprennent les captifs du roi qui consacrent toute leur vie aux tâches rituelles de la cour. Aux générations suivantes,

2. Ce thème a été traité par l'auteur ailleurs : Alfred Adler, « Le pouvoir et l'interdit », in *Systèmes de signes : textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 1978 : 25-40.

princes et serviteurs seront soumis à un processus d'intégration dans la société (clanification). Quant aux fonctions attachées à la personne du roi et à la cour, elles sont dirigées par des collèges de notables dont l'organisation s'inspire des lamidats peuls installés au XIX^e siècle ; avec son importante cavalerie, l'armée moundang était au service de la défense du territoire et de l'approvisionnement en esclaves et en femmes pour le roi. Le vaste gynécée du roi de Léré fait de son palais une « mégamachine de production » qui permet au souverain de remplir ses obligations rituelles et de redistribuer une grande part de ses richesses.

Le troisième chapitre, « L'échange différé. Le capital-femmes comme capital politique du roi », occupe le centre de l'ouvrage et porte sur la comparaison de sept royautés africaines. Le principe de base consiste pour un homme qui reçoit d'un autre une femme en mariage à lui rendre à la génération suivante une fille née de cette femme. Alfred Adler distingue deux cas de figure : celui où le premier donneur occupe une position parentale d'aîné qui le lie au receveur par une obligation et celui où le donneur choisit librement de donner une femme pour faire du bénéficiaire son obligé. La seconde modalité suppose une société stratifiée et la dette y prend une dimension politique. L'auteur va analyser quel est le rôle du roi dans ce système et comment ce dernier s'inscrit dans la structure clanique de la société. Le cas des Nzakara du Centre Afrique (étudiés par Éric de Dampierre) est particulièrement intéressant puisqu'on y saisit la transformation, suite à la conquête par le clan Bandia, d'une ancienne société de chasseurs fondée sur la parenté en une société de guerriers basée sur une relation de clientélisme. C'est uniquement en accaparant les femmes par la guerre et en les redistribuant que les détenteurs conquérants du pouvoir fondèrent un État et imposèrent le culte de leurs propres ancêtres. Comme le note Éric de Dampierre, le clan conquérant « se pose hors la coutume », la structure hiérarchique se superposant au système clanique sans le

détruire. C'est armé de ce modèle conceptuel qu'Alfred Adler poursuit sa comparaison sur l'échange différé, en commençant par les Moundang.

La tradition moundang ne permet pas d'expliquer la royauté de Léré par une transformation historique. Le mythe fondateur pose d'emblée le roi moundang comme « preneur universel de femmes », contrairement aux chefs bandia qui « édifient leur puissance en se faisant donneurs universels de femmes » (p. 119). Et à l'opposé de ces derniers qui « détournent la légitimité lignagère » en imposant leur propre culte des ancêtres, le roi de Léré s'assujettit aux instances rituelles claniques (masques, cérémonies agraires, mort initiatique). Mais dans l'un et l'autre cas, le surplus de femmes nécessaire est fourni par la guerre. Le jeu des contraires entre les royautés bandia (nzakara) et moundang pousse l'auteur à nous livrer quelques oppositions binaires qui, au vu des informations qu'il donne lui-même, peuvent paraître légèrement forcées. Non seulement les rois bandia et moundang s'opposent respectivement comme donneurs et preneurs universels, ou encore se dissocient ou s'intègrent au système lignager existant, mais, en plus, les Bandia « prennent essentiellement des femmes du dehors pour les allouer aux hommes du dedans », alors que « les Moundang allouent, pour une large part, des femmes du dedans aux hommes capturés au dehors » (p. 124). Voici le roi de Léré, preneur universel, distribuant des femmes à des étrangers... N'y a-t-il pas là un paradoxe créé par une formulation trop tranchée ? Dans la phrase citée, tout paraît être dans le « essentiellement » et dans le « pour une large part » qui atténuent la radicalité de l'opposition. Il est vrai que le roi de Léré ne donne des femmes qu'aux captifs d'origine étrangère dont il recevra des filles à la génération suivante, mais Alfred Adler nous dit par ailleurs que le rôle de la guerre est d'alimenter la cour en captifs et en femmes. Pour recevoir une fille d'un captif éventuellement intégré dans le système clanique, le roi doit

d'abord acquérir une femme (la mère de cet esclave) bien souvent du dehors. N'y a-t-il pas un piège à faire usage des termes « donneur universel » et « preneur universel » ? Finalement le maître mot, tant pour les Bandia que pour les Moundang, n'est-il pas celui de redistribution, avec cette question subsidiaire : quelles sont les femmes-butin que le roi garde pour lui et celles qu'il redonne ? D'autant que, selon l'auteur, le contraste entre ces deux systèmes se trouve structurellement médiatisé par le cas mossi du royaume du Yatenga (étudié par Michel Izard), dont le souverain est à la fois preneur et donneur de femmes, puisqu'il s'intègre à un échange différé qui est la norme dans cette société du Burkina-Faso.

Alfred Adler ajoute à la triade Moundang-Bandia-Mossi le modèle des chefferies bamiléké (Jean Hurault) et celui du royaume bamoum (Claude Tardits) du Cameroun avant de tirer une première conclusion. Deux clivages apparaissent ; le premier, d'une part, entre les Bamoum et les Bandia où opère un code unique fondé sur le lignage, d'autre part les cas mossi et moundang où se dessine un code double, celui de la terre et celui de la royauté. Le second clivage porte sur le statut des femmes qui sont données et reçues dans l'échange différé ; on a alors d'un côté les Bandia et les Moundang (les princesses ne sont pas données à des inférieurs, le statut servile n'est pas pérenne) et de l'autre les Bamoum et les Mossi présentant la situation inverse.

Le chapitre se clôt par la présentation du cas des Lovedu du Transvaal (Eileen J. et Jack D. Krige) et de celui des Fon du Dahomey (A. Le Hérisse, Melville Herskovits et Gilbert Rouget). Pour les premiers (l'ancien empire du Monomotapa), ce sont des reines qui, dès 1800, régnèrent sans gouverner véritablement, fondant leur immense prestige sur leurs pouvoirs magiques à faire tomber la pluie. En échange, les chefs de district allouent des femmes à la reine qu'elle prend à son service avec le statut d'« épouses ». Après une certaine période, une des femmes est donnée à un chef qui lui renverra une fille qu'il

aura eue d'elle. La reine devient alors « gendre » et « beau-père » des chefs de district et « époux » et « père » de la fille reçue. Pour le reste de la société, une forme préférentielle de mariage prévaut avec la cousine croisée matrilatérale. Alfred Adler définit le cas lovedu selon deux codes : un code de la royauté sacrée semblable au modèle moundang (pouvoirs magiques attribués au souverain) et un code de la société fondé – seul exemple dans l'échantillon présenté dans l'ouvrage – sur le mariage préférentiel assorti d'un paiement de bétail. Le statut de « mari » pour les femmes de haut rang était également attesté dans certains cas chez les Bandia, Moundang et Fon.

« [Le] roi est tenu d'une manière ou d'une autre, en personne ou indirectement, de jouer un rôle central dans des cérémonies dont le sacrifice est le cœur » (p. 149). Pour traiter la question de la royauté et du sacrifice (chapitre IV), l'auteur se reporte principalement à Émile Durkheim et, ici encore, à James G. Frazer. Du premier, il retient la dualité de la sacralité royale avec ses aspects positifs et négatifs ; envers le second, il exprime surtout des critiques portant sur le fait que Frazer n'a retenu que l'aspect négatif et est resté attaché à la représentation d'un roi participant à la fois du magicien et du dieu. Les thèses frazériennes furent, dès les années 1940, dépassées par l'intérêt croissant pour une anthropologie politique qui ne voyait dans l'analyse du code sacrificiel qu'une façon d'atteindre la réalité sociopolitique. L'un des mérites de l'ouvrage d'Alfred Adler est précisément, parallèlement à une analyse des liens entre le religieux et le politique, d'avoir redonné sa place à la structure symbolique du pouvoir. Comme représentants de cette orientation, l'auteur salue les travaux récents d'anthropologues africanistes tels Luc de Heusch ou Jean-Claude Muller et réserve quelques pages au « point de vue holiste » défendu par Serge Tcherkézoff à propos des Nyamwezi de Tanzanie³. Le reste du chapitre est consacré à l'interprétation détaillée des rites sacrificiels moundang (principalement les

trois cérémonies du cycle agricole), dans lesquels le roi occupe tantôt une place valorisée (rite positif), tantôt une place dévalorisée (rite négatif). Plusieurs pages sont par ailleurs dédiées à la fonction de faiseur de pluie du roi de Léré, analyse assortie de points comparatifs avec le chef mofu du Nord-Cameroun (Jeanne-Françoise Vincent). On peut ajouter que le sacrifice sanglant effectué périodiquement sur les pierres de pluie désigne le roi ou le chef comme celui qui contrôle la fécondité naturelle de la terre ; la polygynie extrême de ces personnages et leur progéniture nombreuse semblent conforter cette interprétation. Le roi serait une sorte de géniteur suprême de la nature et de la société. Mais Alfred Adler ne mentionne guère cet aspect sexualisé de la structure symbolique du pouvoir.

Un intéressant chapitre traite « des rois et des masques » en se fondant sur l'approche comparative des Moundang et des Bushong (Kuba) de l'ex-Congo-Kinshasa (Jan Vansina et Luc de Heusch). Les deux cas retenus révèlent un contraste entre le modèle moundang où le masque est intégré à l'ordre clanique dans l'initiation ou le rituel funéraire (le roi restant hors clan) et le modèle bushong où le roi « est le porteur de masque et le danseur, par excellence » (p. 236). D'autres oppositions structurelles sont mises en évidence : par exemple, le corps du roi mort est caché à Léré et un esclave trône temporairement à sa place, alors que chez les Bushong son cadavre est exposé. Le chapitre se ferme par quelques considérations comparatives (Moundang, Bwaba, Bobo) sur la signification des masques « bruts », faits de simples feuillages, objets « primordiaux » aux fonctions cosmogoniques.

Le chapitre VI entreprend l'étude du « rapport que le totémisme entretient avec le pouvoir politique » (p. 243). Tout en saluant les mises au point historiques et conceptuelles que Claude Lévi-Strauss a proposées dans son ouvrage *Le Totémisme aujourd'hui*⁴, Alfred Adler estime nécessaire de conserver les termes de « totem » et de « totémisme » tels qu'Alfred Radcliffe-

Brown les avait définis en 1952, notamment en rapport avec la structure clanique de certaines sociétés. C'est le cas des Moundang dont le système clanique, et secondairement totémique, correspond à « un ensemble ordonné de fonctions sociales et de tâches rituelles » (p. 245). Il faut cependant renoncer à trouver dans toute forme totémique un lien mythique entre le groupe social et une espèce naturelle, comme, par exemple, chez les Tallensi du Ghana étudiés autrefois par Meyer Fortes. Pour les Moundang, Alfred Adler distingue parmi les « attributs totémiques » : un nom (généralement un nom d'animal ou d'objet), un interdit (lié au nom), un ou plusieurs masques, une relation à plaisanterie, une devise. D'une façon générale, la délimitation sémantique entre fonctions rituelles et totémismes claniques n'est pas clairement définie ; cela semble dû à une acception, selon nous, trop large du totémisme.

Claude Lévi-Strauss a vu dans certains systèmes de clans dotés de spécialisations professionnelles ou rituelles une transformation en castes. En ce qui concerne les Baganda de l'Ouganda (étudiés par John Roscoe), Alfred Adler reproche à l'auteur de *La Pensée sauvage* de n'avoir pas pris en compte la royauté qui, pour lui, est un paramètre fondateur, car « c'est d'elle que procède l'organisation de la société, la mise en place des clans et l'attribution à chacun d'entre eux d'un statut propre » (pp. 282-283). Tous les clans assurent des devoirs rituels envers le roi sans que les spécialisations techniques ne constituent des monopoles, comme c'est le cas pour les castes. Selon Melville Herskovits, le totem fon (*tohwiyó*) se confond avec une entité spirituelle fondatrice du clan, d'où un culte véritablement national envers les *tohwiyó* des familles royales et princières. Quelques exemples du

3. Serge Tchekézo, *Le Roi nyamwezi, la droite et la gauche : révision comparative des classifications dualistes*, Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1983.

4. Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

Haut-Nil, plus particulièrement des Shilluk (Godfrey Lienhardt) où le totémisme clanique fait place au culte du héros fondateur de la royauté, offrent des variantes du rapport entre royauté et clans (de type totémique ou pas). L'auteur s'attarde enfin sur l'exemple du Buganda. Une précision : si c'est bien le roi du Buganda qui distribue les noms totémiques et les fonctions rituelles aux clans, et si chez les Moundang les spécialistes rituels sont au service du roi, il est évident que de telles responsabilités claniques ont souvent existé avant l'émergence de la royauté et sont encore attestées dans des sociétés sans royauté. C'est une caractéristique des organisations segmentaires. Il faut sans doute comprendre que la royauté opère plus exactement des transformations sur le système des fonctions claniques déjà existant et redistribue les rôles en s'en attribuant le bénéfice. L'auteur a montré d'ailleurs que le totémisme clanique des Fon a été préservé *malgré* l'instauration de la royauté. Comme il le fait pour les Shilluk, Alfred Adler justifie le postulat selon lequel la royauté buganda serait la cause à la fois finale et efficiente d'une telle structure par le mythe du fondateur du royaume et héros culturel, fourni par John Roscoe ; mais un mythe n'est-il pas, par l'effet d'une inversion causale, le produit après-coup de l'institution qu'il légitime ? Pour l'auteur, la royauté constitue pour le moins la condition politique de l'évolution éventuelle des clans totémiques vers une forme de « castes » ; mais il ne saurait s'agir d'un « groupe de transformation » comme le voudrait la conception structuraliste de Claude Lévi-Strauss : c'est ce qu'entend démontrer le dernier chapitre.

Royauté et clans sont donc compatibles, mais mus par des poussées évolutives opposées : alors que le pouvoir centralisé a tendance à s'exacerber, les clans perdent leur dimension politique et leur autorité territoriale au profit du pouvoir central. C'est notamment ce qui s'est passé chez les Moundang et les Baganda⁵. Dans son étude comparative des sociétés interlacustres⁶, Luc de Heusch a montré que le système du Buganda occupe une position intermédiaire

entre les sociétés « à castes vraies » (Rwanda, Ankole) et les sociétés à classes (Bunyoro, Buhaya...). Pour lui, les clans baganda sont de type totémique et ne constituent pas des véritables castes car ils ne sont pas hiérarchisés entre eux. Enfin, allant du clan à la royauté, l'analyse anthropologique pose, au-delà, la question de la naissance de l'État. Sur ce point, Alfred Adler se réclame des thèses de Arthur M. Hocart⁷ et refuse de voir une quelconque continuité entre les royautés africaines et l'État moderne.

Nous ne sommes pas spécialiste des royautés africaines ; aussi manque-t-il à ce compte rendu des données comparatives qui porteraient sur des systèmes non inclus dans l'échantillon présenté. Alfred Adler a utilisé les ethnographies disponibles les plus complètes et fournissant des matériaux nécessaires à sa problématique. Cette dernière est foncièrement anthropologique et structurale (mais non pas structuraliste) et cela lui vaudra sans doute quelques réserves de la part des historiens de l'Afrique. Par sa dimension comparative d'une part, par ses choix théoriques d'autre part, cette étude apporte, sans conteste, une contribution anthropologique capitale à la compréhension des royautés africaines.

Bernard Juillerat

5. Plus bas, Alfred Adler parle de « déterritorialisation » au niveau du clan et de « reterritorialisation » à celui du pouvoir central. Dans *Les Bases de l'organisation sociale chez les Moukhtélé (Nord-Cameroun) : structures lignagères et mariages* (Paris, Institut d'ethnologie, 1971), nous avons nous-même analysé, pour une société segmentaire à chefferie, la relation entre fonctions rituelles claniques et territorialité, et notamment l'extension de certains rites agraires, originellement réservés au territoire du clan premier immigré, au « massif » comme unité politique de la chefferie. Des fonctions rituelles de certains clans moukhtélé sont attestées, mais ne constituent nullement, à notre sens, un système totémique.

6. Luc de Heusch, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre : études d'anthropologie historique et structurale*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles-Institut de sociologie, 1966.

7. Arthur M. Hocart, *Rois et courtisanes*, Paris, Le Seuil, 1978.

“ **A**VANT DE SE PERMETTRE de tenter de modéliser et d'esquisser une théorie aux bases très fragiles en raison de la complexité de la pensée humaine », il est bon « de procéder à une description exacte des rituels dans le moindre détail », avertit Jean Malaurie dans sa préface de l'ouvrage de Dominique Sewane (p. viii). Et ce livre, qui sera bientôt suivi d'un autre, *Le Souffle du mort. Les Tamberma du Togo* dans la collection « Terre humaine » (Plon), nous offre cette richesse de plus en plus rare d'une description fine et minutieuse.

Dominique Sewane a participé à plusieurs initiations féminines tamberma, *dikuntri*, depuis son premier séjour en 1980. Le récit qu'elle nous en donne est le fruit de la rencontre entre ses interrogations et ses observations. Car, quand elle tente d'obtenir une explication de ce qu'elle a vu, ou cru voir, ou pensé comprendre, on lui répond par cette boutade que peu d'ethnologues ont osé prendre comme point de départ : « Tu as été là-bas, tu as pu voir. Quoi d'autre ? » (p. 7). Et Jean Malaurie de noter encore que l'initiation ne se présente pas comme un classique rite de passage « mais comme l'expression d'une sagesse naturelle... Ces rencontres avec l'invisible sont vécues comme de véritables drames, douloureux, au sens donné aux mystères grecs d'Éleusis, et terriblement impressionnantes » (p. viii). Vingt ans s'écoulent dans ce cheminement patient où les silences sont plus abondants que les paroles, où l'observation se fait imprégnation d'un mode de pensée pétri de symboles que l'ethnologue apprend à déchiffrer sans obtenir de confirmation explicite. En 2001, seulement, Dominique Sewane entend formuler de façon claire la raison des rites qui mettent en scène le

drame de l'initiation : « Si les morts ne viennent pas sur les [initières] cette nuit-là, ils ne les emmèneront pas chez eux, *Là-où-l'on-va*, quand elles mourront. Ils ne formeront pas avec elles de nouveaux enfants. » Le vieillard qui venait de confirmer « une intuition que jusqu'ici je ne formulais qu'avec prudence [...] partit brusquement » le dernier jour de l'initiation (p. 118). Amère victoire de la parole sur la métaphore vécue.

Le « discours » chez les Tamberma ne prend pas la forme élégante que l'on trouve dans les livres des ethnologues. Les paroles sont si rares qu'il faut réussir à les entendre dans plusieurs circonstances pour en supposer le sens. L'art de Dominique Sewane (et l'on avait presque oublié que l'ethnologie est un art, comme la médecine) est de restituer le contexte signifiant qui emprisonne et éclaire le mot chichement parvenu à l'oreille de l'observateur. Ainsi en est-il lors de la première initiation, en 1981. Les jeunes filles vont quitter la *takienta*, la grande maison construite de terre pétrie avec les mains, pour rencontrer en pleine nuit les Grands Morts. « Les novices descendent de la terrasse, entièrement nues. Elles se collent l'une à l'autre devant la façade en une grappe compacte et anxieuse. Scorpion dit un nom. Un cri lui répond, véritable hurlement de désespoir. L'une des jeunes filles tente de s'enfuir. On la rattrape. J'entends : "C'est elle, c'est la première fille." Pourquoi ce drame ? Je m'approche... Scorpion me repousse en crachant : "Interdit". Les novices filent à travers champ. Je les poursuivrai en aveugle, presque en courant, guidée par des chants et des appels, sans rien voir ni comprendre. Ainsi évince-t-on l'étranger indésirable. » (p. 6) Qui est la première

filles ? Quel est son rôle, comment la choisit-on, quelle sera sa vie ensuite ? Que signifie cette opposition entre la « première » et toutes les autres ?

Des années s'écoulaient avant que Dominique Sewane puisse hasarder quelques réponses. Car : « Point de vérité révélée. Chacun doit "penser par soi-même" » (p. 9). Chaque Tamberma poursuit sa recherche de lui-même ; la quête se fait dans le silence, le temps long, l'accumulation patiente d'indices, de recouplements, d'échos venant de symboles multipliés et dispersés ; le sens directeur se trouve réfracté par tous les aspects de la vie quotidienne, non seulement par les moments poignants des rites que sont les initiations des deux sexes et les cérémonies funéraires. Les idéaux masculins et féminins ne sont pas inculqués aux adolescents une fois pour toutes. Cette dynamique minimale qui sous-tend implicitement toutes les observations de tels rites n'a pas de pertinence ici ; elle n'en a peut-être pas ailleurs non plus ; il faudrait relire tous nos

livres à la lumière de celui-ci. La transmission de l'identité n'est pas un processus linéaire chez les Tamberma. La femme y est « construite » pour être « dure d'oreille », imprévisible, insupportable. Elle vit dans une société qui pose au cœur de sa permanence et de son renouvellement l'idéal de la génitrice fantasque, et qui la pose face au guerrier qui s'interdit de tuer. Dans cette cascade d'oppositions, la « première fille » cumule toutes les contradictions sur sa personne et sa conduite. Elle incarne à la fois la violence constitutive des guerriers-chasseurs et le calme absolu des vieillards les plus sages. Ce rôle, impossible à tenir – elle a quinze ans au moment de l'initiation –, la condamne à une vie écourtée qu'elle doit pourtant mener de façon exemplaire, pour le bien de tous.

En ces temps de savantes dissertations, le travail de Dominique Sewane nous renvoie à de plus justes entendements. Il est, enfin, très bien écrit.

Marie-Claude Dupré

Mahir Saul & Patrick Royer
West African Challenge to Empire
Culture and History in the Volta-Bani Anticolonial War
 Athens, Ohio University Press / Oxford, James Currey, 2001
 404 p., bibl., gloss., index, ill., cartes.

LES AUTEURS présentent ce livre comme une étude de microhistoire anthropologique. La modestie de l'expression met en valeur l'originalité d'un travail qui exploite des sources nombreuses, dispersées dans plusieurs spécialités par la nomenclature scientifique. De novembre 1915 à février 1917, le pouvoir colonial, affaibli par la Première Guerre mondiale, fut durement – et durablement – mis en péril par des sociétés « sans État » installées à cheval entre le Mali (Bani) et l'actuel Burkina Faso (Volta). Cette guerre Bani-Volta, une véritable éruption militaire et culturelle (« a

sismeic event », p. 23), fut volontairement ignorée par les dirigeants français, et cela dès 1916 alors qu'elle était à son point culminant. Il fallut attendre les indépendances pour qu'apparaisse un roman écrit par un Voltaïque originaire du pays Bwa (Nazi Boni en 1962)¹, suivi de peu par une note où un historien, Jean Suret-Canale, annonçait en 1964 une recherche qui restera en projet, puis, plus tard, en 1973, par la thèse ronéotée de Jean Capron sur les Bwa (p. 27).

1. Nazi Boni, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence africaine, 1962.

Cette longue amnésie (p. 25) n'a rien de fortuit. Mahir Saul et Patrick Royer en explorent les raisons pendant les premiers chapitres où ils dressent le décor sociologique des affrontements militaires, puis tout au long des récits minutieux des opérations. Au passage, avec finesse et précision, ils font un état des lieux de la recherche francophone (le sujet est totalement inconnu outre-Atlantique), expliquant comment cette amnésie a été maintenue très longtemps. L'inventaire des lacunes existantes va fonder l'approche microhistorique et éclairer l'exhumation de cette guerre anticoloniale. À ma connaissance, le projet de Suret-Canale ne put aboutir car l'historien fut alors renvoyé dans son corps d'origine, l'éducation secondaire, pour « production scientifique insuffisante » (comm. pers.). La réflexion menée sur l'évaluation des sources dépasse largement la zone Bani-Volta, car les auteurs prennent comme point de départ l'impossibilité (mentale et institutionnelle) de penser les « puzzles ethniques » (p. 14) et de décrire le fonctionnement des sociétés sans État. Comme si l'observation anthropologique avait un besoin incompressible de repères fixes, villages, ethnies et surtout chefs, pour étayer ses constructions savantes, de même que les études islamiques se focalisent sur les témoignages écrits, de même encore que l'histoire se trouve désarmée devant la mémoire et les traditions orales, de même enfin que les premiers colonisateurs cherchaient des chefs pour asseoir un mode de gouvernement indirect. Ces faiblesses ont longtemps persisté ; elles ont, par exemple, handicapé tous les sujets que j'ai traités pendant ma vie d'africaniste, au Congo ; cependant, elles se faisaient sentir en ordre dispersé. On les trouve ici présentées avec cohérence afin de mieux servir le but de l'ouvrage : conjuguer la multiplicité des sources écrites pour mettre en lumière la richesse et la précision des souvenirs transmis par les acteurs de cet événement « sismique » et par leurs descendants.

Mahir Saul et Patrick Royer emploient une seule fois le terme d'historicité, pour

aussitôt avertir qu'il est menacé d'affaiblissement conceptuel, risquant de devenir une simple couverture vouée à dissimuler la pérennité des approches objectives qui font l'impasse sur la capacité d'action des individus. Pour eux, la microhistoire devrait être capable d'accéder au pourquoi et au comment des décisions, celles prises par les colonisateurs comme celles qui ont été élaborées par le groupe mouvant des alliés du Bani-Volta. Il faut ainsi pas moins de 140 pages pour dresser le contexte qui donne réalité à la première phrase du livre : « Dans les derniers mois de 1915, les habitants les plus importants de onze villages dans la région de la Volta, dans l'AOF, se rassemblèrent autour d'un autel pour jurer de déclarer la guerre à l'administration coloniale » (p. 1).

L'étude accorde ainsi une grande importance aux acteurs de la guerre, définis comme les agents d'une histoire, de leur histoire. La personnalité des administrateurs coloniaux qui se succèdent à un rythme soutenu nous devient aussi familière que la biographie des décideurs locaux, qu'ils soient membres de la strate islamisée ou que les racines de leur autorité plongent plus profondément dans le sol originel. Tout a commencé, en effet, par ce serment prêté sur un autel familial, donc discret, que rien ne destinait à cimenter des alliances aussi larges conclues entre « villages » souvent ennemis, séparés par la religion, la langue, l'« ethnie » et les intérêts économiques. Sur une toile de fond fournie par la lecture attentive des archives, les auteurs peignent l'entrelacs des actions individuelles qui deviennent ainsi, a posteriori, visibles et prévisibles. Les agents de la colonisation, ignorant les cultures locales, manipulés par leurs interprètes (coup de chapeau au roman *L'Étrange destin de Wangrin* de Hampâté Bâ²), ne parviennent pas à imaginer la circulation de l'information chez les rebelles qui, par exemple, sont au courant des moindres revers français de la Grande Guerre. Ils sous-estiment la force

2. Amadou Hampâté Bâ, *L'Étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, UGE, 1973.

des serments qui ont fait accepter à l'avance les morts nombreuses nécessaires à la victoire envisagée. Ils ne comprennent rien au système de prise de décision. À peine reconnaissent-ils la supériorité offerte par la connaissance du terrain.

Tout cela se terminera par la destruction systématique – et répétée – des « villages », par des modifications imposées à l'urbanisme, par des dizaines de milliers de morts, par un quadrillage plus complet du réseau de communication, par la généralisation de l'impôt et des recrutements forcés. Mais la guerre n'eut pas de fin, ni officielle ni même officieuse. Henri Labouret, « pacificateur » énergique venu de Côte-d'Ivoire, resta dix ans dans le

cercle des Lobi (1914-1924). Il est aujourd'hui connu pour ses travaux ethnographiques menés chez les vaincus qui conservèrent leur habitat fortifié et le droit de porter leurs armes.

Mahir Saul et Patrick Royer ont gagné leur pari. L'histoire de cette guerre niée mais toujours présente dans les mémoires est faisable lorsqu'elle tient compte des spécificités culturelles des adversaires et qu'elle met, au départ, les vaincus sur un pied d'égalité. Ils sont les véritables acteurs d'une histoire qui, en étant traitée comme la leur, devient enfin celle nécessaire à l'identité culturelle de toute société.

Marie-Claude Dupré

Jennifer Cole

Forget Colonialism ? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar

Berkeley, University of California Press, 2001, xvii + 361 p.,

bibl., gloss., index, ill., cartes (« Ethnographic Studies in Subjectivity »).

LA RÉBELLION qui éclata en 1947 dans la colonie française de Madagascar se termina par une répression très dure. Les populations betsimisaraka de la région Est, principal théâtre des opérations, prises entre la violence des rebelles et celle de l'armée coloniale, subirent des atrocités et nombreux furent ceux qui moururent de faim ou de froid dans la forêt. Treize ans plus tard, Madagascar se trouva libérée de la tutelle coloniale ; dès lors, les « Événements de 47 » prirent peu à peu la dimension politique d'une guerre d'indépendance, un élément central de l'histoire nationale.

En s'appuyant sur ces données, Jennifer Cole est partie sur le terrain pour y entreprendre une « ethnographie de la remémoration », nourrie de lectures anthropologiques sur la construction historique de la mémoire et sur le colonialisme et ses processus de pouvoir. Mais elle note vite que la rébellion de 1947 et tout le passé colonial semblent n'avoir aucune pertinence

dans la vie quotidienne du village betsimisaraka où elle s'est installée. Elle découvre un monde où seuls comptent les ancêtres, les sacrifices de bœufs et le mode de subsistance agricole, un monde apparemment immobile qui renvoie aux descriptions anthropologiques des années 1930 et 1940. Les relations sociales sont construites dans « l'économie morale du sacrifice ». L'ethnologue se livre alors à une patiente étude locale des processus d'oubli et de mémoire, à travers les signes les plus ténus dispersés dans les cadres matériels et sociaux de l'expérience quotidienne, qui l'amène finalement à établir que cette région est bien marquée, malgré cet étonnant silence, par la violence réelle et symbolique de la colonisation. Puis, brusquement, les « événements » de 1992, survenus pendant son séjour, provoquent un changement dans les situations qu'elle observait. Le mouvement de démocratisation qui balaye à cette époque toute

l'Afrique entraîne à Madagascar une agitation politique avec grève générale et manifestations massives, et provoque des élections anticipées. Ces perturbations, l'intrusion d'acteurs politiques de l'extérieur et la tension sociale sont lus par les villageois comme l'annonce d'une violence et d'un chaos qui réveillent douloureusement les mémoires de 1947.

Son projet semble avoir suivi plusieurs axes d'analyse au gré de ses découvertes et des réajustements qu'elles imposaient, la complexité de la réalité ne permettant pas d'interprétations univoques : construction des représentations du passé entre mémoire et histoire, forme d'exercice du pouvoir politique et de l'exploitation économique, relations du local au global, de la communauté à l'État et, au-delà, à une modernité qui produit aussi des citoyens de seconde zone.

La société betsimisaraka comprend des clans exogames ou « ancestralités » autrefois associées à un territoire particulier, se réclamant de la même origine et des mêmes tabous, ayant leurs tombes dans la même clairière. Le lignage, à inflexion patrilinéaire, dépend d'un chef politique et rituel qui habite dans la « grande maison » et contrôle la médiation aux ancêtres. Cette société sans pouvoir central fut en contact dès le XVI^e siècle avec les traitants et les pirates européens, puis soumise à la domination du royaume central des Merina et à ses corvées, auxquelles succéda le travail forcé de la colonisation française. L'administration coloniale entreprit de sédentariser les paysans en regroupant les hameaux et de monétariser l'économie en encourageant les cultures de rente comme le café. Les chefs betsimisaraka furent la fonction de relais local du pouvoir colonial, tandis que les colons cherchèrent en vain une institution pouvant faire office de « bras de l'État » au niveau local. Dans la région de l'enquête, ces derniers s'approprièrent des grandes surfaces de terres au dépens des paysans tout en récupérant leur force de travail par le jeu du paiement des impôts en nature.

Aujourd'hui, c'est dans l'idiome de la prééminence rituelle qu'est rapportée l'histoire des origines de chacun des douze groupements d'ancestralité qui composent le village, un langage masquant et naturalisant l'usage réel de la force qui a contribué à la situation présente. L'absence d'inégalité formelle favorise une forte compétition entre proches. On évite de parler des descendants des anciens esclaves, et même parfois de transmettre ce savoir social ; des mariages ont pu avoir lieu après rituels de purification.

Toutes les interprétations des difficultés de la vie sont faites en termes de vœux non tenus (de « mensonges ») envers les ancêtres, de responsabilités non assumées envers les descendants. Les chefs (*tangalamena*) font un travail difficile qui exige un grand contrôle de soi, en devant gérer « la tristesse des enfants » et « la colère des ancêtres », car ceux-ci demandent sans arrêt. Le *tangalamena* est le plus âgé des descendants vivant sur place, il est situé dans la hiérarchie des êtres après Dieu et les ancêtres, et avant « les enfants ». Les tensions sociales sont immédiatement traduites en termes de relations ancestrales. Si le village est prospère, les voisins en parlent, les ancêtres entendent et réclament : gourmands et puissants, ils contribuent au maintien de l'ordre moral. Il s'agit de bien reconnaître la source des bonnes fortunes : c'est par ce biais que les villageois exercent un contrôle les uns sur les autres.

Jennifer Cole ressent dans ce village l'illusion d'un monde local qui continuerait d'exister à travers le temps et l'histoire par un effet paradoxal de la dialectique de la modernité en contenant beaucoup du monde extérieur, du passé colonial, ce qui lui permet de le qualifier d'hybride. Chez les Betsimisaraka, la construction de la relation au passé se fait à travers trois « sites » : le paysage et ses marques ancestrales, l'histoire orale et le rituel. Mais où se situe ce processus entre la mémoire, qui s'appuie sur la ressemblance et la continuité pour sélectionner les représentations du passé, et l'histoire qui utilise la différence

et la distance ? Après avoir rappelé quelques approches théoriques, Jennifer Cole se tourne vers le vocabulaire malgache. *Mahatsiaro* veut dire « se souvenir (des ancêtres) » (p. 107), ce qui définit la mémoire comme un procès de remémoration, tel celui qui prend place entre descendants et ancêtres. Les gens se considèrent eux-mêmes comme les « pierres commémoratives » de leurs ancêtres tant qu'ils entretiennent leur mémoire. Ainsi le tabou est-il une pratique de mémoire incorporée qui met le passé dans le présent comme on l'a beaucoup dit pour Madagascar ; on peut y lire aussi l'affirmation d'une identité d'ancestralité, mais Jennifer Cole n'emploie pas ce terme. Elle relève cette forme d'incorporation de la mémoire que sont les interventions nécessaires des descendants pour refaire les tombes en bois – la culture matérielle betsimisaraka utilise des matériaux périssables. Une comparaison intéressante est faite avec l'Imerina, où les maisons ancestrales de briques, vides, restent des « souvenirs » sous l'œil des descendants, tandis que la maison paternelle betsimisaraka en *ravenala* (l'arbre du voyageur) doit absolument être habitée et entretenue par le fils qui reprend ainsi la vie même de son père. Les tombeaux en ciment, qui commencent à se répandre dans l'Est, signes de prospérité donc de bénédiction ancestrale, mettent cependant en péril la régularité des rites de rénovation des tombes où sont rassemblés les os des ancêtres masculins et féminins en deux tas indistincts représentant la paire frère-sœur originelle.

Le mot *tantara*, qui peut signifier histoire (*history*), contient, écrit Jennifer Cole, autant de mémoire que d'histoire. Quand elle questionne les gens sur leurs ancêtres, elle obtient des réponses d'évitement, après un silence embarrassé, écueil apparent auquel se heurte tout chercheur car les citer nommément, c'est les appeler et on ne peut les faire venir sans raison. Jennifer Cole a vite compris que pour les gens, les noms des ancêtres et le *tantara* sont une même chose : la liste généalogique, c'est l'histoire, dite au cours des sacrifices, ce qui

en constitue le moment le plus important. L'auteur en conclut que si *mahatsiaro* se situe entre mémoire et histoire, *tantara* se situe entre histoire et mémoire. Autant dire que cet axe d'analyse élaboré pour les cultures européennes, s'il est utile à la réflexion, n'est pas adapté pour qualifier les actes de représentations du passé et l'appréhension du temps à Madagascar ; la reconstruction exclut toute distance critique, ce d'autant plus que toute connaissance est imputée aux ancêtres qui viennent inspirer dans leurs rêves les aînés responsables des rituels.

Pourtant, le passé historique est néanmoins encodé sous forme de trois grandes périodes : le temps des guerres (XVIII^e-XIX^e siècles), le temps des *vazaha* (Européens) qui englobe celui de la domination merina, le temps « des survols des avions » (la répression de la rébellion de 1947). Les anecdotes sur les ancêtres fondateurs des divers tabous sont enchâssées dans cette histoire et entrent en résonance avec elle. L'expérience coloniale a de fait transformé la vie quotidienne par l'intégration de techniques matérielles ou économiques nouvelles. Le pouvoir colonial lui-même s'est introduit, par le relais de quelques Betsimisaraka, dans les processus locaux de reproduction et de transformation sociale. Le résultat est ce monde hybride où le local n'efface pas entièrement le passé colonial mais réussit à le renvoyer à l'arrière des consciences, ou à l'encoder dans la remémoration des ancêtres. La fête des morts en est l'exemple le plus explicite. L'encouragement à nettoyer les tombes le Jour des Morts catholique fut perçu sous la colonie comme un ordre auquel on ne pouvait échapper, mais totalement en contradiction avec l'interdiction ancestrale d'aller au tombeau, si ce n'est en cas de décès et toujours avec un bœuf pour le sacrifice. Les gens se sentirent contraints à fournir un bœuf, non sans mal, en se regroupant à plusieurs familles. Aujourd'hui, l'habitude est prise de sacrifier ce jour-là ; on offre aussi des produits importés aux ancêtres, manière de commémorer les vies qu'ils ont

vécues dans le temps précis de l'époque coloniale¹. On note aussi, bien que Jennifer Cole ne l'ait pas relevé, le degré de ré-élaboration syncrétique chrétienne dans les discours du sacrificateur qui s'adresse au bovin comme à « la chair offerte pour les péchés des hommes » (ré-élaboration qui s'appuie sur des éléments malgaches : la nécessaire acceptation de l'animal et l'existence du sacrifice de substitution, et qui se comprend par le fait qu'anglicans et catholiques ont plus combattu la possession par les esprits que les rituels devant les poteaux ancestraux).

Bien qu'assimilés en tant que progrès, les éléments extérieurs *vazaha* (européens) qui ont pénétré la vie quotidienne comme des nouveautés, donc opposés à l'ordre ancestral, prennent aussi le sens ambigu de marques de richesse, de signes de violence et d'inégalité coloniale. Les rituels, en consacrant une partie de cette richesse, servent à affirmer sa loyauté envers ses ancêtres et transforment le pouvoir colonial en pouvoir ancestral. Ils sont aussi demandés par la communauté à l'individu dont la richesse est perçue comme une insulte. Le côté amoral des revenus en liquide de la culture du café est purifié par le rituel qui opère un retournement symbolique : comme après une transgression, on asperge du sang du bœuf l'arbre le plus productif. Le café « tue » par les tensions que provoquent argent et inégalités, si on ne fait pas les rituels qui permettent de les contrôler : l'auteur présente fort bien cette manipulation mnémonique, mécanisme central des processus de reconfiguration.

Dans le concept de *tantara* se mêlent l'histoire, comme construction, et sa mise en forme en un récit. La version officielle de la réalité est élaborée au cours des rituels entre les organisateurs et les représentants des autres ancestralités, témoins et partenaires d'un échange de *kabary* (discours formels chargés de citations ancestrales). Les conflits et les complexités de la vie réelle qui ont motivé le sacrifice sont redéfinis dans cette déclaration commune comme des épisodes normaux de la vie humaine. Mais, « le succès d'un

sacrifice comme art de la mémoire est toujours incomplet » (p. 284) et une tension permanente persiste entre la réalité qui y est promulguée et la pratique. Jennifer Cole analyse de près les processus de construction à l'œuvre en utilisant la distinction théorique établie entre le « savoir que » (du texte officiel) et le « savoir comment » (se passent réellement les choses) et en explicitant les textes non officiels. Ainsi, le soin mutuel entre ancêtres et descendants est-il vécu comme violence dans la réalité. Chacun a des capacités différentes à commander les ressources (traduites en termes d'amour et de dévotion aux ancêtres dans le « texte » officiel) : cette compétition se résout dans le sacrifice comme lieu du pouvoir et cadre des scissions ou des crises (dont l'auteur fait la décevante expérience quand elle offre elle-même un sacrifice).

Après cette analyse minutieuse et rigoureuse des actions ordinaires démontrant la présence larvée du passé colonial dans le monde hybride du village contemporain, Jennifer Cole raconte l'explosion de mémoire qui eut lieu lors des événements de 1992, perçus comme une irruption de l'État et de sa violence dans un milieu local qui avait réussi à s'en tenir à l'écart. La peur engendra les rumeurs de « voleurs de cœur », équivalents malgaches des histoires de vampires qui en Afrique servent à exprimer les relations d'exploitation, c'est-à-dire l'abus des capacités productives des autres. Les villageois racontent, enfin, comment en 1947 ils adhèrent à un parti (le MDRM) qu'ils croyaient soutenu par l'État, pour être ensuite emprisonnés, voire tués comme rebelles, tromperie des politiciens comprise en 1992 comme une action des Merina contre les Betsimisaraka. Jennifer Cole se

1. De la même manière, aux Philippines, le monde des esprits des défunts et la culture chrétienne trouvent une articulation dans l'importance donnée aux rites de la Toussaint (Cf. Fenella Cannell, *Power and Intimacy in the Christian Philippines*, New York, Cambridge University Press, 1999). Le Jour des Morts (2 novembre) est souvent célébré (et confondu avec) le jour de la Toussaint (1^{er} novembre) qui est généralement férié.

défend d'une analyse politique en terme de régionalisme – position critique et d'une extrême actualité aujourd'hui –, mais souligne les antagonismes entre la population et un pouvoir central merina pré- et post-colonial. Les villageois en sont sortis en état de choc ; au-delà du niveau local, ils ne voient de la politique que la violence et la mort. De plus, la violence des rebelles fut plus traumatisante que celle de l'armée coloniale et permit de régler de vieux comptes entre voisins.

Jennifer Cole s'attache à montrer la mise en forme de la mémoire qui s'est faite collectivement malgré un apparent silence depuis 1947. Deux thèmes saillants façonnent les différents récits : histoires de « rédemption » dans lesquelles des gens furent sauvés *in extremis* par ceux qui pouvaient les tuer ; et négation de leurs actions de la part des villageois qui voient la rébellion comme une intrigue entre les merina et le MDRM, un déni d'héroïsme étonnant qui peut s'expliquer par les rituels purificateurs et humiliants auxquels l'autorité coloniale obligea les inculpés à se soumettre, et par la nécessité d'oublier les conséquences désastreuses de ces actions (le fait qu'ils témoignaient devant une ethnologue *vazaha*, bien qu'elle ne soit pas française, a-t-il compté ?). Le concept de paysage ou cadre de mémoire permet à l'auteur de rendre compte de trois types de « récits » collectifs qui ont émergé en 1992, révélant la distribution sociale de cette mémoire : les aînés soulignent le danger des relations avec l'État, et minimisent la violence locale ; les jeunes les moins éduqués schématisent la situation comme menace d'un retour à « l'esclavage », faisant fi des amitiés et des complicités historiques avec les Merina ; les plus éduqués reprennent la version nationale officielle des événements de 1947 comme d'une guerre d'indépendance rendant au peuple malgache sa fierté.

La libéralisation économique de la dernière décennie a fait évoluer les relations entre le local et le global sous diverses formes de néocolonialisme. Développement et environnement sont les nouveaux « appareils » ethnocentrés imposés par les instances « mondiales » aux populations locales (à Madagascar la lutte contre la déforestation et la protection d'espèces endémiques fait peser lourdement le global sur le local). Les opérateurs économiques étrangers, revenant massivement, apparaissent comme les enfants des colons, ce qu'ils sont parfois réellement sur la côte est (à cette embellie de l'ouverture économique, la crise de 2002 porte un nouveau coup dans le monde urbain, mais les campagnes rizicoles sont à l'abri des échanges de ce monde global, et ne dépendent que de la pluie, du bon vouloir des ancêtres et de l'équilibre cosmique).

Ce livre tire le meilleur parti de ce qui aurait pu constituer un écueil : l'insaisissabilité de son objet (le passé dans le présent, expression reprise à satiété dans différents travaux, et réalité à laquelle on se heurte sur place), une histoire apparemment absente ou une temporalité qui semble immobile. À travers des descriptions monographiques anodines du cadre de vie et les témoignages d'acteurs modestes, Jennifer Cole analyse soigneusement de subtils indices pour rendre compte du sens des expériences malgaches de représentations du passé dans un langage comparatiste (les malgachisants regretteront que le texte des témoignages malgaches ne soit pas fourni en note, comme dans d'autres travaux anglo-saxons). Le travail de réflexion théorique qui lui a donné ce regard si attentif est rapporté avec abondance par la citation de nombreux auteurs, y compris quand ces détours se sont avérés difficiles à utiliser, laissant le débat ouvert.

Sophie Blanchy