



L'actuel et le pluriel, une anthropologie des turbulences, Entretien avec Georges Balandier

Yoram Mouchenik, Entretien Avec, Georges Balandier, La Pensée

► To cite this version:

Yoram Mouchenik, Entretien Avec, Georges Balandier, La Pensée. L'actuel et le pluriel, une anthropologie des turbulences, Entretien avec Georges Balandier. L'Autre, 2002, 3 (3), pp.391 - 407. 10.3917/lautr.009.0391 . hal-01616670

HAL Id: hal-01616670

<https://hal.science/hal-01616670>

Submitted on 13 Oct 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'ACTUEL ET LE PLURIEL, UNE ANTHROPOLOGIE DES TURBULENCES

Entretien avec Georges Balandier

Yoram Mouchenik

La Pensée sauvage | « L'Autre »

2002/3 Volume 3 | pages 391 à 407

ISSN 1626-5378

ISBN 2859191836

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-l-autre-2002-3-page-391.htm>

Pour citer cet article :

Yoram Mouchenik, « L'actuel et le pluriel, une anthropologie des turbulences.
Entretien avec Georges Balandier », *L'Autre* 2002/3 (Volume 3), p. 391-407.
DOI 10.3917/lautr.009.0391

Distribution électronique Cairn.info pour La Pensée sauvage.

© La Pensée sauvage. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ENTRETIEN

Avec Georges Balandier

L'actuel et le pluriel, une anthropologie des turbulences

Entretien avec Georges Balandier*

par Yoram Mouchenik

Georges Balandier est né aux confins des Vosges et de la Haute-Saône, déjà partagé entre plusieurs univers de référence dans la filiation d'ancêtres prodigieux. Encore petit garçon, il visite l'exposition coloniale de 1931 qui lui donne à voir la mise en scène d'univers différents, exotiques et dominés. Jeune homme insoumis, il est pendant l'occupation réfractaire du STO et résistant. Dès les années d'après-guerre, il embarque pour une Afrique non conventionnelle, dans une famille africaine de Dakar où il va faire ses classes en fréquentant les mouvements anticolonialistes. Cette initiation l'éloigne de toute ethnographie classique et figée pour une approche qui intègre les aspects anthropologiques, sociologiques et politiques. Il se détourne de l'idéal fantasmé de pureté ethnologique pour l'appréhension des situations de crise beaucoup plus révélatrice des complexités, des métissages et des influences multiples. L'œuvre de Georges Balandier est particulièrement riche avec des intuitions et des théorisations qui en font un précurseur dans de nombreux domaines. Il se tourne aussi vers notre société pour une anthropologie de la modernité où s'exerce l'acuité de son regard et de ses analyses soutenues par les qualités littéraires de son écriture.

Yoram Mouchenik, (**L'autre**) : Vous partez à Dakar, l'été 1946. Comment êtes-vous conduit à aller en Afrique ? Quelles sont les expériences qui ont précédé ce départ ?

Georges Balandier : Durant l'année qui l'a précédé, j'ai écrit un faux roman, qui a été publié dans la collection de Maurice Nadeau. La collection s'appelait *Le Chemin de la vie*. J'ai donc publié là un ouvrage d'avant départ en Afrique, intitulé *Tous comptes faits*. Ce livre est présenté comme un roman, en réalité c'est une façon d'autobiographie un peu truquée, écrite à l'arraché et manifestant une sorte de colère contre soi-

* Anthropologue et sociologue, fondateur du Centre d'Étude Africaines, titulaire de la première chaire de sociologie africaine en Sorbonne, chercheur et enseignant à l'EHESS, à l'IEP, à l'ENS, à l'ORSTOM, au CNRS.

même, contre sa société, contre sa civilisation. C'est aussi un bilan. La dernière ligne du livre est révélatrice : « Je tire un trait, j'additionne et je pose zéro. »

L'autre : Vous aviez quel âge ?

G.B. : Je n'avais pas tout à fait vingt-six ans.

L'autre : C'est quand même assez étonnant de faire un tel ouvrage à cet âge ?

G.B. : Oui, je faisais un bilan et j'évoquais des influences de l'enfance et de l'adolescence. J'évoquais aussi l'expérience des réactions à la défaite, l'expérience du «réfractariat» quand le service du travail obligatoire fut imposé en France occupée et ensuite celle de la Résistance, dans ma province à la limite des Vosges en 1943 et pendant l'année 1944. Là, il y a un engagement décisif, davantage choisi et combattant. Il y a donc ce bilan qui conduit un jeune homme à marquer son indignation, et d'abord contre une civilisation qui était entrée dans le temps obscur du mépris et des abominations. Dans le maquis, j'ai découvert ce que peuvent être la haine et la brutalité nazies lorsqu'elles s'emparent de camarades qui ont été tués puis brisés avec acharnement. Alors ce livre-là doit d'abord être reçu comme un cri.

Si l'on cherche les autres influences, on reconnaît évidemment celles qui furent intériorisées dès l'enfance. Il y a dans mes deux familles, des ancêtres légendaires, qui étaient évoqués oralement par la tradition familiale. L'un d'eux renvoyait au Mexique et à la guerre qui y était menée au moment où Napoléon III installait l'empereur Maximilien. Là un ancêtre, alors élève officier, a montré sa dissidence en laissant s'évader des prisonniers mexicains. Il a été démis de toute fonction, puis chassé de l'armée, il n'a pas été exécuté. Il est ensuite entré dans une vie d'écrivain public, de petit notable villageois ayant épousé une paysanne illettrée. Et puis du côté maternel, il y avait un personnage dont la légende était transmise avec fierté. Il était qualifié de Roi des Hoova. Il était présenté comme un personnage flamboyant, qui avait constitué à Madagascar une grande richesse acquise en étant un proche et sans doute amant de la dernière reine de Madagascar.

En fait, un légendaire beaucoup plus large, avec en arrière-plan une jeunesse passée sur la ligne bleue des Vosges propice à une culture patriotico-catholique, qui ne me convenait pas entièrement. Une influence dominante corrigée par les convictions contraires de mes deux familles, d'un côté laïque et républicaine et de l'autre côté dévote et conservatrice. L'une manifestait sa sensibilité politique le 14 juillet et l'autre au moment de la fête de Jeanne d'Arc. J'ai été tôt conduit à réfléchir sur ce qu'est un engagement politique et aussi sur ce qu'est un monde « autre ». Un monde d'ailleurs où il peut y avoir de la révolte, où il existe la possibilité de singulières amours et de singulières affinités. Tout cela, aussi, m'a poussé à effectuer, à côté des études en Sorbonne qui étaient littéraires et

philosophiques, des études d'ethnologie à l'Institut d'ethnologie où j'ai été en relation avec le petit groupe des ethnologues. Ce qui m'a permis d'avoir un emploi précaire au Musée de l'Homme au département d'Afrique Noire et la chance, par l'intermédiaire de Michel Leiris et de Denise Paulme, de me préparer à partir en Afrique. Ce que j'ai fait en 1946.

Si l'on simplifie ces références, on peut comprendre qu'avec cette formation, cette construction de mon imaginaire, il était presque nécessaire que j'entre en anthropologie d'une autre façon, avec une sensibilité à l'événement, une sensibilité au mouvement et à l'inédit, aux rencontres avec les initiateurs africains des « nouveaux commencements ».

L'autre : Vous produisez assez rapidement des travaux qui ne se faisaient pas, par la reconnaissance, la perception et l'analyse de la situation coloniale et une redéfinition du contact. Cela ne rentrait pas dans les travaux des anthropologues de l'époque ?

G.B. : Non, pas du tout. Mais il faut préciser que ma première recherche a été consacrée aux Lébou : un peuple de pêcheurs des environs de Dakar. Ce qui m'a incité à concevoir une ethnologie conduite dans le voisinage d'une grande ville, donc l'ethnologie d'une société et d'une culture soumises aux effets de la domination d'une capitale coloniale et aux effets du métissage culturel. Très tôt, j'ai donc été orienté vers cette anthropologie qui n'est pas une anthropologie du pur, du premier. À ce propos, une remarque incidente : on dit de nouveau « les cultures premières », quel sens peut avoir cette dénomination, sinon qu'on n'ose plus dire primitif ou archaïque, qu'on n'ose encore moins dire sauvage, alors on dit premier ! Cela désigne la difficulté à nommer la différence et la certitude que nous avons d'être les « derniers » après un long parcours qui nous a ennoblis et enrichis, fait civilisateurs et imitables, légitimement dominants.

Mon premier terrain n'était pas celui vers lequel on orientait à cette époque-là, au milieu des années 1940, les jeunes ethnologues. On leur commandait d'aller là où est encore l'originaire, le pur, le mieux préservé des contacts, en ignorant le mouvement de l'histoire africaine et plus encore les rapports avec l'appareil colonial. Il y a eu cet effet de premier terrain, et aussi autre chose. À Dakar, pour des raisons alors purement circonstanciées, mais les vies sont aussi faites d'imprévus, j'ai été lié étroitement à un ami, grand intellectuel sénégalais, Alioune Diop. J'ai été hébergé par lui en 1946, 1947, donc quotidiennement présent au sein d'une famille sénégalaise.

L'autre : Ce qui était exceptionnel ?

G.B. : Oui, c'était exceptionnel, autrement il s'agissait surtout des Européens « mariés », comme on disait entre guillemets, à des jeunes femmes sénégalaises. C'était donc autre chose, un aspect de l'érotisation de l'exotisme. Tandis que moi, j'étais le Blanc hébergé parce que l'admi-

nistration ne se souciait pas de le loger, le Blanc accueilli sans réticences ni calcul par une famille noire de grande qualité. Et c'est avec Alioune Diop que j'ai commencé à rencontrer Senghor et les jeunes politiques sénégalais, c'est avec Alioune Diop que j'ai été associé dès le commencement à la revue *Présence Africaine*, dont j'ai été co-rédacteur en chef avec l'écrivain ivoirien Bernard Dadié. C'est dans cette position que j'ai été mis en relation avec Alain Resnais et Chris Marker, au moment où ils préparaient le film *Les statues meurent aussi*, un film d'une incontestable force anticolonialiste. À partir d'une révélation par cet art « nègre » dont on disait et répétait qu'il était la matrice de l'art moderne, et du cubisme notamment, mais en oubliant ce qu'il signifiait et sa portée critique dans des cultures aliénées. Il y a donc eu ce climat des commencements. Vous mesurez ainsi la part des circonstances et de l'événement générateur de solidarité et d'engagement, mais il y a aussi beaucoup d'inattendu dans ce parcours. Je pense que c'est ce qui m'a mené à occuper une position singulière dans le champ de l'anthropologie, et peut-être même pendant un temps de l'africanisme.

L'autre : Est-ce que vous retrouvez à ce moment-là des liens, des affinités avec Michel Leiris ?

G.B. : J'ai travaillé au Département d'Afrique Noire du Musée de l'homme pendant une petite période, juste avant mon départ pour l'Afrique. Et là, j'ai été proche de Michel Leiris, très sensible à son influence, notamment à son influence littéraire. J'étais lecteur avant même de partir en Afrique, bien avant que Paris ait été libéré, d'une édition de *L'Afrique fantôme* ayant échappé aux destructions de la censure allemande et que j'avais réussi à récupérer. Je connus ensuite le texte de Leiris consacré à l'ethnographie lorsqu'elle affronte le colonialisme. Il y a certainement ces influences-là, et aussi le fait que Michel Leiris avait une expérience distanciée du terrain. Il était membre de l'expédition Dakar-Djibouti dirigée par Griaule, il avait travaillé à l'évaluation critique de ses propres travaux et plus tard il enquêta aux Antilles sur commande de l'UNESCO. Mais son ancrage restait le Musée de l'homme et sa passion s'y dédoublait, l'anthropologie de ce côté, l'œuvre poétique, littéraire, d'un autre côté, celui du retrait dans l'intimité.

L'autre : Est-ce que pendant vos études à l'Institut d'Ethnologie, vous avez pu être en contact avec Marcel Mauss ou avec Maurice Leenhardt, quelles ont été leurs influences ?

G.B. : Avec Mauss par l'œuvre, mais pas par la relation personnelle. Je n'ai aperçu Mauss qu'après son retour à Paris, après les épreuves qu'il avait subies puisqu'il sortait du retrait imposé par les lois antijuives, des disparitions dans son entourage, d'une maladie le conduisant au silence. C'était un Mauss complètement défait, abîmé si j'ose dire. Je connaissais bien l'œuvre, et puis mon entourage du Musée de l'homme était maussien. Mes collègues plus âgés avaient suivi le séminaire de Mauss, par

eux, je recevais l'enseignement indirect de ce qu'il avait voulu faire passer et aussi une grande incitation à lire ses textes publiés dans l'*Année Sociologique*. Plus tard, je me suis trouvé gestionnaire aux PUF du premier regroupement des grands textes de Mauss : *Anthropologie et Sociologie*. Ce moment fut un tournant, qui a changé la relation des sociologues aux durkheimiens.

L'autre : Et Maurice Leenhardt ?

G.B. : Oui, j'ai fréquenté son séminaire des Hautes Études, section des Sciences Religieuses. J'étais impressionné par les manières paternelles de ce personnage à grande barbe, toujours débonnaire, plein de bonhomie. Mais en même temps, il avait tellement basculé dans la connaissance de l'autre, en l'occurrence de la culture canaque, qu'il pouvait être difficile à suivre. Il raisonnait selon une logique dont nous savions trop peu de chose, nous les assidus du petit groupe d'élèves. On comprend mieux cette difficulté quand on lit *Do kamo*, certainement le plus « fort » des livres écrits par Maurice Leenhardt. Son influence dans mon propre cas a joué d'une autre manière. Après mes premiers séjours en Afrique, lorsque, à l'occasion d'un retour bref à Paris, je suis allé lui rendre visite. Je lui avais dit que je travaillais sur les prophétismes et messianismes de l'Afrique Centrale. Mes collègues africanistes, Marcel Griaule en particulier, trouvaient que je perdais mon temps, que je m'attachais à des objets trop actuels, qui relèvent de l'éphémère et n'ont pas grand intérêt. Si je voulais faire de l'anthropologie religieuse, il fallait que je revienne aux vraies religions africaines, traditionnelles. Leenhardt a été le seul qui m'ait dit : « Non, vous avez raison. Je vais vous donner un petit livre très rare, qui est ma thèse de pastorat et qui porte sur les mouvements religieux de l'Afrique du Sud au tournant du XXe siècle. Pour vous montrer que, moi aussi, j'ai perçu ce qui se disait-là et la portée que ces mouvements pouvaient avoir. Vous avez raison d'étudier ce qui va se développer et finalement devenir le substitut de nombre des religions traditionnelles, vers lesquelles l'anthropologie puriste veut vous orienter ».

L'autre : Vous évoquiez *Do kamo* et justement n'y a-t-il pas un lien entre Leenhardt et Octave Mannoni ? Chacun à sa façon radicalement différente, va forger une psychologie de l'autochtone, dans une situation coloniale. Il y a là quelque chose qui a dû vous interroger même si vous faites référence à Mannoni comme à un apport.

G.B. : Oui, au début, parce que *Psychologie de la Colonisation* a paru peu de temps après les événements de Madagascar, comme l'on disait avec une formulation hypocrite. Par ailleurs, j'avais un imaginaire chargé d'images malgaches et, par *Présence Africaine*, une amitié malgache. Je crois que cela m'a aussi incité à donner son importance au livre de Mannoni, au moment où je travaillais ces questions-là. J'ai eu très tôt la curiosité d'un ethno-sociologue porté vers la psychologie et la psychanalyse. Je crois avoir été l'un des premiers, à Paris, à rapporter le travail

d'A. Kardiner, le travail de R. Linton et les recherches de l'ethnopsychologie américaine. Un de ceux aussi qui ont parlé tôt des recherches de Margaret Mead, consacrées aux variations de la sexualité vécue dans le contexte de cultures différentes. C'était dans la revue *Critique*, depuis peu créée par Georges Bataille. Là aussi, pour évoquer des influences, je reste un homme qui se situe à un carrefour.

J'ai publié chez Stock *Histoire d'autres* où, justement, je montre comment les autres m'ont façonné. Récemment, il y a quelques années, j'ai publié *Conjugaisons*, qui est une manière de traiter de la mémoire à partir de l'expérience personnelle sous l'effet des expériences collectives majeures. C'est une mise en perspective réciproque de la mémoire individuelle et de la mémoire collective. *Afrique Ambiguë* a été sans doute mon titre le plus célébré. C'est également un texte très personnalisé en forme de voyage philosophique. À diverses reprises j'ai donc voulu m'« expliquer ». Il est très frappant de constater que cela s'effectue avec des écarts d'une vingtaine d'années entre les publications. C'est-à-dire qu'il y a des moments où je décide de faire le point sur ce que j'ai réalisé, sur les raisons qui m'ont conduit à le faire et sur ce qui a agi sur moi en retour, dans ma propre transformation, dans ma propre construction. Tout ceci révèle que la réflexion psychologique n'est pas absente de mes propres préoccupations, même si la dominante est anthropologique, sociologique, et politiste à partir d'une certaine date.

L'autre : Assez rapidement vous avez cette influence de la psychologie, de la psychanalyse et des culturalistes américains qui vient certainement marquer vos travaux et vos réflexions ?

G.B. : Oui, mais par rapport auxquels je me situe aussi en situation de critique, y compris à l'égard d'Octave Mannoni. Très tôt : mon article des *Cahiers Internationaux de Sociologie* intitulé La situation coloniale, approche théorique, a été publié en 1951, il donnait les raisons de cette distance. À peine cinq ans après le commencement de mon travail effectif sur le terrain, un travail de co-présence et d'interprétation mutuelle avec ceux que j'étudiais. La *Psychologie de la Colonisation* de Mannoni est certainement un des livres qui m'ont alors le plus intéressé, mais ce qui me gênait notamment, c'était l'idée sous-jacente de la colonisabilité. Finalement, si l'on est « pris » c'est qu'on était préparé à l'être, on avait ces dispositions, ces structures ou ce complexe d'attente qui faisaient que le dominant allait pouvoir s'imposer. De mon côté, ce sont à l'inverse les initiatives africaines qui m'ont entraîné. Donc, ce n'était pas le colonisé que j'assujettissais à mon savoir, c'était le colonisé qui dans le cours de ses réactions m'entraînait, me servait de « locomotive » en l'occurrence, et me conduisait à être en garde contre les non-dits de l'anthropologie coloniale.

L'autre : Vous êtes au contraire de Mannoni dans la mouvance des colonisés ?

G.B. : Oui, très tôt, dès Dakar, j'ai été lié aux acteurs politiques de la décolonisation. Il faut rappeler que la décolonisation de l'Afrique noire française s'est faite avec une moindre violence. Elle s'est faite par étapes, par déliaisons successives. Ce qui n'a pas été du tout la situation algérienne.

L'autre : À l'époque, vous avez dû subir beaucoup de critique, en ayant une proximité avec des personnalités qui luttaient pour l'indépendance ?

G.B. : Oui, je voudrais auparavant préciser un point. Rappeler ma réaction à l'égard des anthropologies des contacts culturels entretenant l'idée qu'il y a des phénomènes de métissage, des « conjugaisons », des sortes d'équilibres précaires, un peu bricolés, qui rendent viable la situation des mélanges culturels *sous domination*. Par rapport à cela, je réagissais en montrant que l'on occulte, que l'on ne tient pas compte de la dynamique de la domination. Je pense que l'un des aboutissements malheureux a été un travail de B. Malinowski, *Dynamique du changement culturel*, publié en 1945. Ce livre apparaît assez étonnant, parce qu'il propose une lecture représentable dans un tableau à trois colonnes ; il y a les thèmes de la culture indigène dans l'une, de la culture occidentale dans l'autre et la troisième colonne est celle où s'inscrit l'effet des rencontres. Par exemple, on trouve : religion traditionnelle, plus christianisme missionnaire, et en troisième colonne, mouvements religieux innovateurs, etc. Cette espèce de mécanique du culturel m'apparaissait faiblarde, si en contradiction avec ce que je pouvais observer et au fond grandement complaisante. La domination coloniale trouvait là plus qu'une excuse, une raison d'être, à la condition d'un contrôle sage des dynamismes permettant d'assurer un développement normal et stable.

Vous m'avez posé la question des réactions à ma position, elles ont été diverses. D'abord, celles des anthropologues classiques qui l'ont contestée : ce n'est pas une stricte anthropologie, cette façon d'introduire le fait colonial la fausse. Il était notoire que j'étais surveillé et que j'avais un dossier nourri des interprétations de cette surveillance. Je dirai cependant, avec une certaine arrogance, que c'est mon interprétation engagée qui a été vérifiée. La décolonisation s'est faite, et pour ce qui est de l'Afrique noire sans trop de drames, ce qui ne veut pas dire qu'elle a complètement réussi. Par ailleurs, on est dorénavant contraint de pratiquer l'anthropologie autrement, de faire place, par exemple à l'anthropologie des nouvelles croyances et religiosités, à l'anthropologie du politique africain bousculé par l'État moderne, à l'anthropologie des villes génératrices d'inédit. Quelles ont été les orientations de mes deux thèses de doctorat soutenues en Sorbonne en 1954 ? La thèse principale : *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, sociologie et non pas ethnologie, le terme avait été choisi à dessein, ne serait-ce que parce que l'ethnologie convenue contestait cette approche au « présent », cette lecture actualisée. Donc, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, un de mes livres qui continuent à être longtemps vivants, après leur publication. Et *Sociologie des Brazzavilles*

Noires, ma thèse complémentaire, une des premières études faite par un anthropologue-sociologue, dirons-nous, d'une ville africaine se formant dans la mouvance coloniale. Ce sont les nouveaux objets que j'ai alors proposés.

Quant à la théorisation de la situation coloniale, je dirai qu'elle effectue une sorte de retour cinquante ans après, 2001-1951. En avril 2001, l'Université de New York m'a demandé d'être le contributeur central d'un colloque consacré à la situation coloniale dans une perspective trans-atlantique. Europe d'une part, Amérique et Caraïbes d'autre part. Par ailleurs, certains de mes amis des *Cahiers Internationaux de Sociologie* ont observé que le concept de situation coloniale reprend de l'importance avec les nouvelles dominations, avec les mutations accomplies dans un rapport néo-colonial qui n'est pas dit comme tel mais reste formellement, et en substance, de même nature. Ainsi, le numéro de la revue du premier semestre 2001 a pour titre général, *Georges Balandier, lecture et relecture*. Après la reprise avec quelques extraits de l'article de 1951, suit un long commentaire de Jean Copans qui rapporte les péripéties du concept jusqu'à maintenant.

L'autre : Cette étude de la situation coloniale semble d'une grande actualité?

G.B. : Oui. Je vous dirai, incidemment et sans modestie, que ma fierté en tant qu'auteur, c'est la vérification par la durée. Il se trouve que presque tous mes livres, cinquante ans après pour certains, continuent d'être lus. Cela peut être vu comme une validation de ce que j'ai fait au cours des cinquante dernières années.

L'autre : Je me demandais, par rapport à ces contextes, si en travaillant au Sénégal vous aviez eu connaissance des travaux d'Henri Collomb et de ses collaborateurs?

G.B. : Ce groupe, je l'ai connu pour une raison qui tient à mon premier terrain. Dans mon livre consacré aux pêcheurs Lébou, et dans un article publié par *Présence Africaine*, j'ai abordé l'interprétation des cultes de « possession » chez les femmes de la région de Dakar. C'est le *N'dæp*, ensuite étudié par Andreas Zempléni. Je n'ai pas fait une étude poussée, exclusive d'autres intérêts, j'étais encore dans cette idée qu'il fallait commencer par une sorte de tableau général des sociétés et des cultures. Ce groupe de Dakar m'a donc intéressé, j'en ai suivi les travaux, mais à un certain moment en marquant ma réticence. J'ai eu l'impression que l'on y avait beaucoup exploité le phénomène de la transe, du *N'dæp* chez les Lébou, chez les gens de la région de Dakar. Il m'est aussi apparu que ce n'était pas le système symbolique, le système logique, le système d'action des gens pratiquant ces cultes à transe qui prévalait vraiment mais la conformité recherchée avec la logique freudienne ou, plus tardivement, avec la logique lacanienne. Quand on retourne aux textes, il y a comme une sorte de cuirasse logique, celle reçue de son savoir propre, qui appa-

raît. Comme si l'on ne pouvait entrer dans ces phénomènes qu'en ayant une couverture de protection. Je sais bien que ce n'est pas facile, il peut aussi y avoir une version purement anthropologiste, qui laisserait échapper ce qui relève de l'ordre du psychique. Il s'agit plutôt de comprendre pourquoi cela fonctionne et comment sont mis en œuvre ces dispositifs à fonctions multiples.

L'autre : Est-ce qu'il y a eu des réponses ?

G.B. : Dans *Psychopathologie africaine*, il y a des contributions africaines qui marquent la distance, interprètent autrement. Il y a eu, dans le groupe du Dr Collomb, des « psy » africains qui eux-mêmes ont proposé une lecture différente de celle de leurs collègues étrangers. Selon moi, un des classiques à propos de l'Afrique, lorsqu'il s'agit des phénomènes psychiques et des pathologies, c'est *Œdipe Africain* de Cécile Ortigues. J'étais membre de son jury de thèse, ma collègue Favez-Boutonnier avait eu l'imprudence de me solliciter pour ce jury, en tant qu'africaniste. J'ai réagi, à la fois admiratif, c'est un énorme travail, mais critique aussi. Critique dans la mesure où ce qui a été rapporté est le résultat d'une relation entre analyste et analysant qui se faisait par le truchement d'une langue étrangère à celui-ci. Lacan aurait pu s'indigner parce qu'on était ainsi contraint de négliger l'importance du langage, le jeu des langages et de l'imaginaire. Je ne vois pas comment on peut parler de transfert et de contre-transfert si, en même temps, pour une partie des cas cliniques, les cas sont traités en quelque sorte par interprétariat.

L'autre : Qu'avez-vous pensé d'une figuration d'un Œdipe africain, avec votre expérience d'anthropologue ?

G.B. : Je n'ai jamais écrit là-dessus à l'inverse de Françoise Héritier ou d'autres, mais j'ai souvent été perplexe. Très tôt, j'étais en réaction de méfiance, même à l'égard des textes de Malinowski qui relativisent l'Œdipe, y compris dans la version traitant du complexe avunculaire dans les sociétés matrilineaires. Je ne suis pas entièrement persuadé, en raison de ma fréquentation culturelle qui a diversifié mes terrains d'étude. Dans un système matrilineaire où la mère importe bien plus que le père, l'oncle maternel est la figure de référence et la relation avunculaire, oncle/neveu maternel, la relation privilégiée. L'enfant est lié à sa mère, donc on étudie, comme l'ont fait certains auteurs de *Psychopathologie Africaine*, l'effet du sevrage, la relation mère/bébé, la relation mère/jeune enfant, le phénomène du sevrage et ce qu'il signifie en séparant, mais qu'en est-il du père ? Le père est pourtant celui auprès de qui l'on vit, celui qui « possède » la mère, celui qui apporte les moyens de la subsistance, celui que l'on rencontre dans la quotidienneté. *Quid* du père, qui reste néanmoins une figure secondarisée par rapport à l'oncle maternel ? Alors que ce dernier n'est pas toujours présent dans le voisinage, qu'il peut ne pas habiter dans le même village, la même communauté, mais qu'il est pourtant celui de qui on hérite, de qui on reçoit le nom, certaines

composantes de la personne, en bref, celui avec qui existe un « partage d'être ». Est-ce que cela ne bouscule pas nos certitudes ? Je pense que cela mérite d'être regardé plus avant, peut-être jusqu'à accepter que l'Œdipe soit modulable ou à la limite - hétérodoxie scandaleuse - qu'il ne soit pas universel.

L'autre : Cela pose problème par rapport à votre expérience, en est-il de même avec d'autres confrontations comme celle de la folie ?

G.B. : Indiscutablement. Il se trouve que j'ai travaillé, en tant qu'anthropologue africaniste, dans des sociétés matrilineaires plus que dans des sociétés patrilinéaires, j'en ai sans doute été influencé.

Maintenant, vous évoquez la folie africaine, quelques textes en ont traité, mais longtemps réduits à un petit nombre. J'en ai été préoccupé, mais je ne me sentais pas la compétence d'en parler. Quand j'étais en Afrique Centrale, travaillant dans une société de la forêt au Gabon, je me suis établi dans un village où toute une nuit il y eut un délire de femme qui empêchait de dormir. J'ai posé des questions, on m'a répondu « c'est la folle », mais avec beaucoup de respect pour la personne. C'était une jeune folle, très belle d'ailleurs, indécente par ses manifestations d'appel sexuel, elle était traitée avec révérence comme s'il y avait une part de sacré dans cette folie-là. Le lendemain, je partais accompagné de collaborateurs pour me rendre dans un village voisin, la jeune délirante nous a suivis tout le long du trajet. Elle parlait, parlait, parlait. Cela fut l'une de mes rencontres avec la folie africaine, elle m'a permis de voir comment celle-ci se manifeste et comment elle est traitée. On laissait faire, on ne chassait pas la personne pour se soustraire à son délire. Dans un village français, en situation semblable, on aurait dit « c'est le fou du village », on l'aurait repoussé ou cantonné dans les marges pour ne pas avoir son image constamment présente. Là, ce n'était pas le cas, on acceptait cette présence, on faisait plus que la tolérer, on pensait qu'il y avait quelque chose qui se disait-là et que ce quelque chose n'est pas mineur, qu'il peut être puissant et concerner chacun.

L'autre : Vous associez pouvoir et sacré ?

G.B. : Oui, cette jeune folle avait un pouvoir qui appelle le respect, la déférence, l'interrogation. Cette fille aurait-elle pu dépasser son délire, devenir fondatrice, elle aurait été prêtresse dans un culte à transe.

L'autre : Une passerelle lui a-t-elle manquée ?

G.B. : Ce qui lui a manqué sûrement, c'est la passerelle du langage et des symbolisations, qui aurait fait qu'elle retrouvait un ordre de l'« autre côté », mais en apportant son expérience et en créant du pouvoir à partir de cette différence. J'ai toujours été curieux et attiré, notamment en Afrique Centrale, par les nouveaux messianismes, les nouvelles expressions de la religiosité, de la symbolisation, du rapport aux puissances et à la transcendance, ainsi que par leurs relations à la transe et à la possession mystique. J'ai toujours été intéressé quand je pouvais découvrir des tex-

tes d'apparences délirantes aux significations cachées. J'ai publié l'un d'eux, il y a longtemps, dans *Les Temps Modernes*.

L'autre : Vous avez été intéressé par la folie en Afrique et vous avez fait référence à Georges Devereux et à Roger Bastide.

G.B. : Il y a peu de temps, j'ai publié dans le journal *Le Monde des livres* une longue chronique consacrée à la réédition du livre de Georges Devereux, *Psychothérapie d'un indien des plaines* avec une préface d'Elisabeth Roudinesco, véritable mise en contexte, intellectuel et clinique. Je faisais parallèlement la comparaison avec les orientations de Roger Bastide, en prenant le prétexte d'une réédition de son *Anthropologie appliquée*. Pourquoi cette mise en parallèle ? Parce qu'à mon sens si les deux démarches ne se recouvrent pas, elles se rencontrent. Elles révèlent une affinité, une parenté ou une connivence. D'autant plus que Bastide avait aidé Devereux à obtenir un poste, ici, au sein de cette École des Hautes Études en Science Sociale. Il l'avait fait venir, il l'avait défendu car il faut se souvenir que Devereux était vivement contesté. Il apparaissait comme « psy » au regard des anthropologues, comme ethnologue au regard des « psy » et comme non clairement freudien pour les détenteurs du commentaire freudien. Il était dans une sorte de position en porte-à-faux. Il l'était jusque dans son interprétation de la pratique, puisqu'il considérait d'une manière qui lui était personnelle le travail clinique, le travail de thérapie. Il ne se situait pas dans le sillage des pratiques établies, qu'il s'agisse de la psychanalyse, ou qu'il s'agisse de la psychiatrie. Devereux voulait promouvoir la rencontre entre lecture psychanalytique, psychiatrique ou psychologique et lecture culturelle, mais sans tomber dans une sorte de culturalisme auquel tout serait imputé. Il y avait cet effet de conjugaison qui l'a conduit à produire ce livre initiateur, consacré au cas clinique d'un Indien des plaines. Je le considère comme un livre à la fois d'intervention « psy » et d'intervention anthropologique.

Il est éclairant de situer Roger Bastide par rapport à Devereux car il apparaissait, lui aussi, comme quelqu'un resté en marge. Ce qui explique, malgré une œuvre énorme, plus que considérable, qu'il n'ait pas eu la notoriété qu'il méritait. La veine structuraliste en France a recouvert ce genre de recherche, ce travail et cette présence de Roger Bastide. Alors pourquoi se trouvait-il lui aussi en porte-à-faux ? Il commence en philosophe par une étude de la vie mystique et de la religion, ensuite, en raison des circonstances il reste fixé au Brésil, enseignant à l'Université de São Paulo, pendant une période longue. Pratiquant le portugais il participe à la vie littéraire et intellectuelle brésilienne. Il découvre dans ce pays la coexistence, la co-pénétration d'apports très différents, indiens, africains, portugais et, à un moindre degré, français, sans parler des apports modernes. Le Brésil est un grand carrefour pour ce qui est des rencontres de civilisations et des métissages. Bastide s'est donc trouvé dans cette situation où se pose le problème des effets de la coexistence active des cultures, de la dynamique des différences. Il a

enquête, il a théorisé et écrit dans ce domaine. Mais en même temps, parce qu'il avait cette orientation du protestant attaché à l'étude de la vie mystique au début de sa carrière de philosophe et d'enseignant, Roger Bastide a consacré son activité de recherche aux expressions religieuses, diversifiées et fortes au Brésil, aux religions afro-brésiliennes, notamment au Candomblé et aussi au spiritisme. Il les a non pas seulement connues mais aussi pratiquées. Au « bord du gouffre », disait-il.

À partir de là, Bastide aborde les problèmes psychanalytiques, les problèmes psychiatriques, mais par le détour du religieux, religieux qui n'est pas celui de l'orthodoxie, puisque le Brésil est alors marqué d'une catholicité très contraignante, mais celui qui est synchrétique, hétérodoxe, d'abord réprouvé par les classes dominantes. Bastide découvre autre chose, non pas seulement les modes d'expression du sacré dans le Candomblé, mais aussi la fonction thérapeutique. À quoi « sert » cette pratique et qui y trouve un recours ? Pas seulement à conforter des individus en crise existentielle. Elle sert plus précisément à canaliser les forces qui se forment dans la différence, qui peuvent être cause de troubles mais avec lesquelles on veut se réconcilier et, plus que se réconcilier, affirmer une identité à la fois différenciatrice et acceptée. Bastide travaille avec le succès scientifique que l'on sait. Sur ce terrain, on reste dans un univers que Devereux connaît bien, mais les deux personnalités diffèrent, et plus encore les deux expériences, le Brésil du Nord-Est n'est pas l'Amérique des Indiens vivant dans une réserve.

L'autre : Mais y a-t-il une forme de continuité entre l'œuvre de Bastide et celle de Devereux ?

G.B. : Je le pense. J'ai peu connu Devereux, mais j'ai bien connu Bastide, il était de mes amis. Je crois que son influence a été forte, mises à part celles que Devereux tenait de ses origines et de son expérience américaine. Bastide a publié un beau livre sur la transe, il a consacré sa réflexion aux variations culturelles de la folie, il a considéré le rapport psychanalyse-sociologie. Bastide a voulu tisser des fils entre toutes ces préoccupations, la folie, la transe, la différence culturelle, le mal-être dans des situations bien précisées. Tout cela fait que Devereux ne pouvait pas ignorer Bastide. Il fait plus que référence à l'œuvre de Roger Bastide, d'ailleurs celui-ci a préfacé l'édition française des *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale*.

L'autre : On est un peu étonné que l'on parle si peu de Roger Bastide ?

G.B. : C'est vrai. Bastide était passé par la trappe de l'oubli. Mais le retour s'effectue. Il a fallu un colloque à Cerisy, qui a donné lieu à une publication. Il a fallu surtout la fidélité de Claude Ravelet, qui a fondé *Bastidiania*, une association devenue editrice, assurant le regroupement et la réédition des œuvres de Roger Bastide. Ravelet lui a d'ailleurs consacré sa propre thèse de doctorat, récemment. C'est un retour par l'entreprise d'un fidèle qui restitue l'œuvre et s'attache à la rendre présente.

L'autre : Le structuralisme a-t-il éclipsé l'œuvre de Roger Bastide ?

G.B. : Oui, car elle n'était pas accordée au structuralisme. Le structuralisme français se rapporte à l'œuvre, à l'influence et surtout aux imitations de la démarche de Claude Lévi-Strauss. L'œuvre de Claude Lévi-Strauss relève d'abord d'une anthropologie dans l'acception philosophique du terme, elle comporte cependant des incursions psychanalytiques et psychologiques. Mais ce sont des incursions, non des ancrages principaux. L'ancrage se situe ailleurs, dans le domaine des logiques symboliques, des catégories de la pensée, des logiques de position, des relations et de leurs transformations. Donc, selon moi, c'est une œuvre qui traite de formes, de structures formelles, de systèmes, mais en se tenant à distance des systèmes d'action, et davantage encore des systèmes d'historicité. Toute l'œuvre a été portée essentiellement de deux côtés, d'un côté la parenté, sa logique, ses structures, ses systèmes. De l'autre côté, ce monument que sont les *Mythologiques*, cette autre manière d'aborder les phénomènes culturels, bien sûr par la logique de la narration qu'est tout mythe et surtout par le symbolisme, ses figures et ses transformations, par la logique symbolique et l'efficacité de cette logique. Lévi-Strauss s'est attaché à montrer ce que peut être l'efficacité symbolique, comment elle se constitue, comment elle fonctionne.

L'autre : Il montre dans son texte l'autorité et l'influence du Shaman ?

G.B. : Oui, dans ce texte entre d'autres d'ailleurs peu nombreux. On cite toujours ce texte sur le shamanisme, mais il n'a évidemment pas la même importance, dans le mouvement de l'œuvre de l'anthropologue, que *Les Structures Élémentaires de la Parenté* ou les divers volumes des *Mythologiques*. Par commodité de référence, on le privilégie. On pourrait aussi bien dire que Claude Lévi-Strauss a été soucieux de traiter le texte littéraire à la façon du mythe en consacrant un commentaire à un poème de Baudelaire.

Il faut séparer l'anthropologie dite structurale du structuralisme comme mouvement. Georges Bataille a écrit un commentaire enthousiaste présentant *Tristes Tropiques*. Tout un milieu, à commencer par les anciens du surréalisme, s'est intéressé à cette œuvre et ensuite à cette anthropologie différente. Une partie de l'expression littéraire s'est branchée sur le courant structuraliste comme s'il fournissait la doctrine, une façon de prêt à porter, à utiliser, une théorie qui s'accorde aux recherches, « nouvelles » elles aussi, conduites dans le champ de l'écriture, aboutissant à une expression littéraire privilégiant le formel aux dépens de l'imaginé et du personnage.

Il y a aussi le contexte, n'oubliez pas que la force du structuralisme se manifeste au cours des années 1960. Après 1968, l'attachement au mouvement structuraliste perd de sa suffisance et de sa vigueur. Mais l'important est d'une autre nature. N'oubliez pas la coïncidence avec le retour aux affaires du Général de Gaulle, avec un entourage de ministres techni-

ciens, et les progrès de la lecture techniciste d'une France longtemps gouvernée par des politiques le plus souvent « littéraires », d'Édouard Herriot à d'autres, et finalement à François Mitterrand, qui constitue une exception et non le retour d'anciennes pratiques. La « gouvernance » commence à devenir technique, l'expert devient un politique, et le politique devrait devenir un expert. Donc, un autre système de références, un autre univers intellectuel dans lequel peut s'inscrire le courant structuraliste. Bien sûr, il est plus facile d'inscrire un courant, disons logicien pour simplifier les choses, dans cette poussée technico-experte au sein du politique, qu'il ne l'est d'insérer le courant qui se source dans la psychologie, la psychanalyse et la psychiatrie.

L'autre : C'est très intéressant ce que vous mettez en perspective en contextualisant le structuralisme.

G.B. : J'ai eu plus de sensibilité à ces changements, tout d'abord parce que Claude Lévi-Strauss et moi-même avons été proches. Nous avons été liés d'amitié et de travail commun pendant quelques années. Lorsque Lévi-Strauss était secrétaire général du Conseil International des Sciences Sociales, organisme affilié à l'UNESCO, je dirigeais le centre de recherche créée à l'intérieur de ce Conseil. Et puis, il y a eu cette envolée du structuralisme, qui ne correspondait pas à la pratique que j'avais de l'anthropologie de l'actuel. J'avais déjà une carrière d'africaniste m'ayant engagé dans le champ politique de la décolonisation, donc dans le mouvement. D'une amitié fondée sur une reconnaissance intellectuelle mutuelle, nous passions à une sorte de divergence sous les effets de l'histoire immédiate. Donc plus qu'une divergence entre les personnes, une divergence qui tenait à ce que je me situais au cœur des turbulences, alors que Lévi-Strauss devenait d'abord un homme de laboratoire, travaillant avec ses outils logiques à une anthropologie presque décontextualisée, non actualisée à dessein par choix scientifique.

L'autre : Quel était son point de vue sur la décolonisation ?

G.B. : Il y a son livre, publié par l'UNESCO dans la collection fondée par Alfred Métraux, livre intitulé *Race et Histoire*. Il y a des passages de *Tristes Tropiques*. Il y a aussi des textes moins importants. Tous s'attachent à la critique de l'ethnocentrisme, de l'arrogance des cultures de la puissance. Mais, il y a aussi, ce qui est assez révélateur, l'affirmation que les sociétés acculturées sont des sociétés « grimaçantes », des sociétés défaites, de peu d'intérêt pour ce qui est des symboliques, des significations profondes, pour ce qui est du sens des cultures en tant que manières d'être présent au monde et à l'histoire.

L'autre : Là, vous êtes dans une divergence profonde ?

G.B. : Oui, j'ai considéré les crises comme des moments révélateurs des sociétés et des cultures, comme ce qui éclaire et ce qui appelle à prendre position face à une Histoire qui se fait sans fin.

Bibliographie principale de Georges Balandier

- 1952, *Les pêcheurs Lébou du Sénégal, particularisme et évolution*, avec P. Mercier, Dakar, IFAN.
- 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.
- 1955, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin.
- 1957, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.
- 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.
- 1967, *La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.
- 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.
- 1974, *Anthropo-logiques*. Paris, PUF.
- 1977, *Histoire d'autres*, Paris, Stock.
- 1985, *Le détour : pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.
- 1988, *Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard.
- 1992, *Le pouvoir sur scène*, Paris, Balland.
- 1994, *Le dédale : pour en finir avec le XX^e siècle*, Paris, Fayard.
- 1997, *Conjugaisons*, Paris, Fayard.
- 2001, *Le grand système*, Paris, Fayard.