BEROSE Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie

Extrait du / Extract from Carnet de Bérose n° 11

Pour citer cet article / To cite this article

Mary, André, 2019. « Face au colonialisme, en situation coloniale : l'ethnologue Leiris et le sociologue Balandier », in Christine Laurière & André Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology, pp. 18-44.

URL : http://www.berose.fr/article1687.html
Carnet de Bérose n° 11. URL : http://www.berose.fr/article1675.html

Copyright 2019

Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

ISBN 978-2-11-152838-3
ISSN 2266-1964

Face au colonialisme, en situation : l'ethnologue Leiris et le sociologue Balandier

André Mary

« L'ethnographe devant le colonialisme » (Leiris 1950), et « La situation coloniale : approche théorique » (Balandier 1951) : voici deux textes de référence [1] parmi d'autres mais particulièrement emblématiques des enjeux et des positionnements de l'ethnologie et des anthropologues français dans le tournant des années 1950. Une telle convergence de préoccupations pratiques et théoriques peut sembler aller de soi au regard du « sens de l'histoire » – on est à la veille des Indépendances sur le terrain africaniste – mais aussi des relations de filiation et de dette que le jeune Balandier rappelle avec insistance en désignant son aîné comme le « grand initiateur » et son « guide spirituel » (Balandier, *Histoires d'Autres*,1977 : 39).

L'Afrique « actuelle » que l'ethnologue converti à la sociologie découvre à partir de 1947 fait écho à l'Afrique « réelle » du « Message de l'Afrique », selon le titre de la conférence de Leiris à Port-au-Prince en octobre 1948 (Leiris 1996 : 873). L'un et l'autre entendent marquer et signer, non sans décalage et dissonance, dans un cheminement indépendant mais convergent, une rupture scientifique et politique par rapport au positionnement de l'ethnologue « en situation coloniale ». Il s'agit bien d'interpeller le « faire avec » la colonisation et de questionner le consensus sur la contribution de l'ethnologie à un colonialisme éclairé.

On a pu voir, non sans malentendu, dans la conversion de Leiris, à une ethnologie de « fraternité militante » [2], et au rôle « d'avocat naturel » des peuples colonisés, en rupture avec le rôle de « juge d'instruction » d'une enquête « policière » où l'informateur indigène est toujours soupçonné de dissimuler la vérité, une dénonciation des consignes de l'enquête ethnologique à la Griaule. Balandier, avec le recul, n'hésite pas de son côté à parler de son geste épistémologique comme d'une « provocation » dans un contexte d'après-guerre marqué par les tensions d'un empire colonial en morceaux (Balandier 2002 : 151). Les contextes de publication et les effets d'annonce de ces textes contemporains ne sont sans doute pas comparables.

D'un côté, une conférence publique prononcée le 7 mars 1950 à Paris, à l'Association des travailleurs scientifiques devant un parterre d'étudiants, enseignants et chercheurs au sein duquel se trouvent Aimé Césaire, Claude Lévi-Strauss, Maxime Rodinson, Jean Rouch. Césaire vient de publier son *Discours sur le colonialisme* (1950) et Leiris, à la suite de ses missions en Martinique et Guadeloupe, baigne dans les textes antillais qui seront publiés dans *Les Temps Modernes* (Leiris 1950b).

De l'autre, un article scientifique, un programme de recherche publié en 1951 dans les *Cahiers internationaux de sociologie* dirigés par Georges Gurvitch, une contribution « théorique » mais précédée par une première publication en 1950 sur l'évolution sociale des Fang du Gabon (Balandier 1950), par un jeune ethnologue sociologue récemment affecté à l'Institut d'études centrafricaines de Brazzaville.

La convergence objective des cheminements sur « la question coloniale », inspirée et guidée par les thèses de Sartre et l'esprit des *Temps Modernes*, s'inscrit dans une période d'échanges et d'engagement intellectuel. On ne peut néanmoins laisser entendre que la « notion de situation coloniale » est « née sous la plume de Leiris » (Jamin 2015 : 257), et encore moins que Leiris introduit dans sa conférence de 1950 la notion que Balandier reprendra en 1955 (*sic*) (in *Miroir de l'Afrique,* 1996 : 1389)… Jean Copans rappelle à juste titre qu'en 1950 « ni la situation coloniale ni la société coloniale n'étaient envisagées et « construites » comme des objets d'analyse scientifique, même si elles étaient par ailleurs l'objet de dénonciations plus ou moins publiques » (Copans 2016 : 63). Difficile pour autant de ranger la conférence de Leiris dans le simple registre de la dénonciation puisqu'il esquisse un autre regard sur les sociétés colonisées et surtout un véritable programme de réforme de l'éthique de la recherche en la matière, à l'adresse de la communauté scientifique.

Il n'est donc pas inutile de revenir sur les malentendus et les silences qui ont entouré ce moment de crise et de rupture et les effets d'annonce ou de reprise qui ont contribué à en brouiller le message. Du côté des gardiens de l'œuvre de Leiris, on a tout fait pour lever le malentendu qui depuis la publication de *l'Afrique fantôme* faisait de lui un « anti-colonialiste » militant (Jamin 2015 : 255). À vrai dire, Leiris lui-même n'a cessé d'être mal à l'aise devant cet étiquetage qui le mettait en porte à faux par rapport à un milieu ethnologique où le travail scientifique imposait de « faire avec » les autorités coloniales et leurs attentes. Évoquant dans son *Journal*, en octobre 1945, son attachement à « une littérature qui *m'engage* plus qu'à une littérature *engagée* », il ajoute, non sans

entretenir l'ambiguïté : « impossibilité dans laquelle je me trouve, par exemple, de prendre pour tout ce qui de près ou de loin touche à la question coloniale une position autre qu'anti-colonialiste, afin de ne pas démentir l'image de moi qui se dégage de *l'Afrique fantôme* » (Leiris 1996 : 421).

La perplexité vient de la lecture des commentateurs qui sont a priori les plus proches du changement de paradigme qu'appelle la « situation coloniale ». Après avoir consacré beaucoup de temps et d'écritures à cerner l'apport novateur de ce changement au regard, surtout, de l'ethnologie griaulienne à la française, Copans constate pour finir que Balandier l'abandonne assez rapidement pour une approche globale et tiers-mondiste des situations de dépendance qui enlève toute spécificité à la situation coloniale proprement dite (Copans 2016 : 67). Il rejoint en cela la conclusion de Frederick Cooper qui s'interroge sur « le paradoxe de l'absence de réaction et de suite à l'article remarquablement incisif de Balandier durant les deux décennies qui suivent sa publication » (Cooper 2005 : 49). Une fois le terme adopté et banalisé, le concept s'émousse et ce sont les mouvements de réaction à la situation coloniale qui vont être élus comme nouveaux objets de l'anthropologie dynamique. Les anthropologues laissent aux historiens, notamment anglo-saxons, l'investissement de l'étude interactive des « sociétés coloniales ».

Il faut aller jusqu'au bout de l'énigme en revenant également sur la relation initiatrice qui s'est nouée – et apparemment dénouée – entre Leiris et Balandier. *Le Journal* du premier (Leiris 1992a) ne comporte aucune entrée d'index au nom de Balandier, alors même qu'il couvre des moments décisifs de rencontre professionnelle et d'élection « amicale », dans les souvenirs de Balandier, au cœur des années 1940-1950 (Balandier, *Conjugaisons,* 1997 : 185). Les écrits autobiographiques rassemblés par Denis Hollier dans *la Règle du jeu* [3] (2003) ne comportent, il faut le dire, qu'une seule notation de l'envoi « en service de presse », en 1957, de *l'Afrique ambiguë*, à l'attention de Leiris, en convalescence à l'hôpital après sa tentative de suicide, qui se précipite sur un inédit autobiographique de Mallarmé arrivé dans le même courrier, sans un mot pour l'ouvrage de l'ethnologue Balandier renvoyé à la face professionnelle de la vie de bureau (Leiris, *Fibrilles*, 2003 : 675 [4]). Lorsque l'opportunité lui est donnée d'évoquer cette réception d'ouvrages, lors d'un entretien [5], Leiris fait manifestement la sourde oreille et revient sur Mallarmé. La description qu'il donnera de « sa vie de bureau » au Musée de l'Homme souligne le souci de la séparation de la vie professionnelle et de la vie privée : « Il est rare aussi bien que je sois ethnologue chez moi qu'écrivain entre ces quatre murs … » (Leiris, *Frêle bruit*, 2003 : 960) .

Le maître Griaule et le guide Leiris

Avant la grande rupture avec l'ethnologie du passé intemporel et le mythe du Dogon « symbolisant » et cérémoniel, Balandier a été formé, comme toute une génération, à l'ethnologie par une école griaulienne centrée sur le recueil des mythes, l'observation des rites et la collecte des objets. Les qualités d'« excellent narrateur » et la personnalité de Griaule dont il reçoit l'enseignement à la Sorbonne et l'Institut d'ethnologie à partir de l'automne 1941 l'ont déconcerté, séduit et même fasciné. Le jeune étudiant à la Sorbonne qui reprend après la Libération son activité d'instituteur suit les cours de ses maîtres africanistes, pour préparer le diplôme d'ethnologie, retrouvant au Musée de l'Homme, pour la formation pratique, l'encadrement de Denise Paulme et du musicologue André Schaeffner (c'est d'ailleurs ce couple qui l'accueillera à son arrivée à Dakar en 1946). Pas d'évocation des cours de Leiris (qui témoignera, il est vrai, de son horreur de la posture professorale) alors que ce dernier sera amené plus tard à donner des cours d'ethnologie sur les Noirs d'Afrique à l'École de la France d'outre-mer en 1945-1946 et remplacera Griaule sur certaines périodes à l'Institut, notamment en 1947 lorsque Balandier reviendra de Guinée pour une année parisienne. Au départ simple voisin de bureau de Denise Paulme et « fantôme » de ces lieux initiatiques, plutôt réservé et distant, Leiris devient pour Balandier le « guide spirituel » et « le grand initiateur », l'alliance exemplaire, nous dit-il, de la compétence ethnographique et du service de l'écriture : « J'étais obsédé par sa passion de la sincérité absolue, une amitié se forma qui me fit le prendre pour guide » (Balandier, *Histoire d'Autres,* 1977 : 39). *L'Afrique fantôme* (récupéré malgré la censure) fut à la Libération son livre d'initiation ; *Afrique ambiguë* lui répondra dans un tout autre genre, en témoignant de la dette de son auteur.

Dans son roman *Tous comptes faits,* que Balandier adresse à Leiris en arrivant à Dakar en 1946 [6], on trouve des passages étonnants, « prémonitoires », témoignant d'un goût imaginaire des syncrétismes et prophétismes africains, un goût du syncrétisme qui doit manifestement plus aux échanges avec Leiris l'Antillais des *Temps Modernes*, qu'aux premiers contacts avec l'Afrique. Les deux « nouveaux objets de l'anthropologie » qui seront au cœur de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955a), le messianisme kongo et le syncrétisme fang, sont à cette époque totalement incongrus dans les études griauliennes, comme en témoignent les réactions scandalisées de Griaule à l'évocation de tels choix d'objets de thèse. De tels objets indignes d'un ethnologue occupent pourtant déjà, avant 1946, son imagination littéraire bien avant qu'il ne fasse l'expérience de l'Afrique. Dans son roman « autobiographique », le héros déclare : « Je me lançais dans les

constructions chimériques, imaginant – et cela satisfait *mon goût du syncrétisme* – un humanisme renouvelé qui sortirait la civilisation européenne de l'impasse, grâce aux emprunts faits aux peuples primitifs » (Balandier, *Tous comptes faits*, 1947a : 155, nos italiques). L'osmose avec la découverte enchantée du syncrétisme baroque des Antilles qui fascine Leiris à cette époque, et le lien fort entre la poésie et le syncrétisme qu'introduit ce dernier dans « Antilles et poésie des carrefours » (1992), ne sont manifestement pas sans influence sur l'appel de l'Afrique du jeune Balandier. La rencontre avec Maurice Leenhardt, directeur d'étude à l'EPHE, lors du retour de « l'Africain » à Paris, confortera, on le sait, Balandier dans ses choix, d'autant plus qu'elle s'accompagne symboliquement du don du mémoire de théologie du pasteur Leenhardt sur les Églises prophétiques d'Afrique du Sud. Leiris, il faut le rappeler, est lui-même enchanté par cet ethnologue pasteur qui parle et pense comme un « Canaque » – il suivra régulièrement ses cours et conférences dès 1943.

L'initiation pratique à l'ethnologie au sein du Musée de l'Homme, sur les recommandations de Robert Delavignette, directeur de l'École coloniale de 1937 à 1947 [7], passe principalement par la médiation du monde des objets, l'établissement des fiches de documentation et l'exploration du bazar des collections avec, en prime, l'odeur de l'Afrique (Balandier, *Conjugaisons*, 1997 : 185). Ce n'est pas sans humour que Balandier rappelle néanmoins que son premier « ordre de mission ethnologique » fut signé par Georges Henri Rivière, conservateur en chef du musée des Arts et Traditions populaires, sur la recommandation de Michel Leiris et Denise Paulme, au titre d'une enquête sur l'ethnologie de la France rurale, pour mieux couvrir sa fuite du STO et son refuge à la campagne. Le comble étant que c'est aussi sur ce « terrain » qu'il endossera, en 1944, en profitant de son insertion familiale et locale, un rôle d'agent de « renseignement » sur l'avancée des troupes en lien avec une antenne américano-française (Balandier 2012 : 49 ; et *Conjugaisons*, 1997 : 224). Cette mission de « chasseurs d'informations immédiatement traitables », assumée dans le maquis, éclaire de façon inattendue l'engagement ethnographique futur de l'anthropologue au service de l'administration coloniale, surtout quand on comprend que cette activité clandestine se fait en collaboration avec Paul Mercier, l'ami inséparable [8], venu le rejoindre dans cette « mission », et en compagnie duquel il s'initiera à son premier terrain chez les pêcheurs lébou du Sénégal.

Le fameux « Je hais les objets » d'*Afrique ambiguë* (qui fait écho au « Je hais les voyages et les explorateurs » de *Tristes Tropiques*) n'efface pas le fait que les collections muséales d'objets

constituent son premier contact physique avec l'Afrique avant le vrai départ. Malgré ses résolutions héroïques et ses répulsions muséales, le « piège des objets » ne quittera pas l'africaniste. En témoigne la grosse colère de l'ethnologue, exaspéré et menaçant, découvrant la disparition dans ses bagages de la caisse de fétiches et de têtes de Byeri que l'administrateur colonial en pays fang lui avait procurés, en n'hésitant pas à faire appel, à la manière griaulienne, à la force militaire pour venir à bout des réticences suscitées y compris chez les Sénégalais par la peur des ancêtres (Balandier, *Afrique ambiguë*, 1957 : 136).

L'auteur d'*Histoire d'Autres* laisse entendre qu'il s'interrogeait déjà (en 1942) sur l'omniprésence, dans les cours de Griaule, de la vie symbolique et sur le sort réservé au « Dogon du quotidien ». La lecture rétrospective nourrit ici comme ailleurs le souvenir :

> J'avais tiré l'impression que ce peuple, protégé par le site de falaises où il avait trouvé refuge, consacrait le principal de son activité aux tâches de la production symbolique et aux commémorations. Le travail plus trivial paraissait secondaire ; les choses étaient tirées de leur usage commun : les graines entraient dans un jeu de représentations faisant du monde un grenier, les étoffes composaient le livre des savoirs inscrits dans leurs motifs ornementaux, la forge recelait l'impureté attachée aux arts traitant la matière. Je formai le projet, imprécis et alors parfaitement naïf, d'étudier « plus tard » comment les Dogons produisent leur vie matérielle et aménagent leur existence durant les jours ordinaires ; en bref, de chercher le Dogon quotidien derrière le Dogon symbolisant. (Balandier, *Histoire d'Autres*, 1977 : 194.)

Ce projet ne se concrétisera pas mais, par contre, dans *Afrique ambiguë*, la description et l'analyse qu'il nous offre des techniques rituelles du travail traditionnel dans la mine d'or de la région de Siguiri au Niger se révèlent très « griauliennes » : « La fondation de la mine consiste d'abord en une opération rituelle » (Balandier, *Afrique ambiguë*, 1957 : 87). Les enjeux politiques des droits de propriété de cette exploitation minière en situation de « réserve indigène », soumise à la pression du marché des compagnies minières européennes (dans lesquels son ami politique du RDA de Guinée, d'origine malienne, Madeira Keita est fortement engagé) sont mis sous le boisseau au profit d'une lecture essentiellement symboliste [9]. Dans le travail de l'or comme dans les techniques de pêche des Lébou, il s'agit à toutes les étapes de la chaîne opératoire de ménager les divinités ou les génies et de surmonter le danger et les risques de déséquilibre de la balance des échanges que représenterait une prédation du poisson ou du minerai précieux ne respectant pas les règles de la logique du don et du contre-don.

Une relation en miroir : l'Afrique en double de Leiris et Balandier

La sortie littéraire de *Tous Comptes faits*, confié à Leiris pour qu'il le transmette au directeur de collection Maurice Nadeau, correspond à une période de retour en France, en novembre 1947, et de retrouvailles avec le monde littéraire après l'expérience pénible de la Guinée. Le modèle assumé de cette ethno-autobiographie arrangée est celui de *L'Âge d'homme* de Leiris (1939). Dans l'avant-propos de la réédition de *L'Âge d'homme* (1946), Leiris reprend le « prière d'insérer » de l'édition première en précisant :

> Pour légèrement fondé que lui semble, aujourd'hui, le titre de son livre, l'auteur a jugé bon de le maintenir, estimant que, *tout compte fait* il n'en dément pas l'ultime propos : recherche d'une plénitude vitale, qui ne saurait s'obtenir avant une catharsis, une liquidation, dont l'activité littéraire – et particulièrement la littérature dite de « confession » – apparaît comme l'un des plus commodes instruments… (Leiris 1946 : 10, nos italiques.)

En décembre 1945-janvier 1946, à la vue du port du Havre entièrement détruit par la guerre, Leiris mesure néanmoins la distance qui sépare le drame collectif que vient de vivre la France et l'entreprise narcissique qui fut la sienne : « Mettre à nu certaines obsessions d'ordre sentimental ou sexuel, confesser publiquement certaines déficiences ou des lâchetés qui lui font le plus honte » (*ibid.*). Or c'est le moment précis où Balandier, partant pour l'Afrique, reprend, non sans malentendu et décalage, le geste héroïque de son maître d'initiation : on comprend le malaise de Leiris qui pour autant jouera le jeu et transmettra à Nadeau ce roman de confession de jeunesse sur fond d'aveux érotiques dont le genre désormais l'exaspère.

Revenant sur l'écriture de *L'Âge d'homme*, dans *Biffures*, Leiris s'interroge sur l'intérêt de la reprise d'une telle entreprise d'écriture autobiographique : « Cet ouvrage que maintenant j'écris [*Biffures*] ne serait-il qu'une resucée en plus mou et plus délayé, de la confession à laquelle je m'étais un jour essayé, tentative qu'on ne peut effectuer peut-être qu'une seule fois dans sa vie … » (Leiris, *Biffures*, 2003 : 256). Totalement lucide sur la mauvaise foi de la sincérité, les artifices du « faiseur de confession » et les facilités de l'érotisme (Leiris 1946 : 11) c'est le genre de l'entreprise elle-même et l'impasse de la répétition du même dans le miroir qui sont en question. Balandier fera part des quelques réactions du monde littéraire (Aragon, Camus) et de l'absence de suite de l'éditeur qui le pousseront à tirer un trait sur sa vocation littéraire [10] mais on ne saura jamais rien, tout compte fait, de l'avis de Leiris lui-même, et de son mutisme sur le sujet.

Comme l'illustre le récit des premières étapes de son stationnement à Dakar ou à Conakry, Balandier en Afrique a d'abord la tête aux voyages d'expédition et le cœur au désir d'ailleurs : « Pour le sociologue Georges Gurvitch, à l'époque de nos premières rencontres j'étais le voyageur, l'Africain. Celui qui avait affronté des épreuves, pris des risques, fréquenté des "sauvageries" » (Balandier, *Histoire d'Autres*, 1977 : 8). Sur fond de « désir d'Afrique », Balandier va néanmoins assumer, malgré lui, à l'épreuve du terrain, un nouveau profil d'ethnologue-sociologue (c'est le double statut de son affectation première à l'Institut français d'Afrique noire), et incarner une nouvelle génération de chercheurs : le « travailleur scientifique » (pour reprendre l'expression de Leiris), enquêteur et administrateur de recherche, au service d'une institution coloniale, pratiquant, selon ses termes, « une science de service » que l'on disait « appliquée » (Balandier, *Conjugaisons*, 1977 : 32).

De l'été 1946 à l'automne 1951, l'alternance entre le « stationnement » et les voyages d'excursion, ou de mission, avec quelques arrêts pour cause de maladie, est la règle. Trois lieux d'établissement ou de séjour principaux ponctuent l'expérience africaine :

1) Dakar, les villages de pécheurs lébou et le voyage en Mauritanie ;
2) Conakry et le pays kono ;
3) Brazzaville et les sauts vers le Gabon : Lambaréné, Libreville, le Woleu-Ntem.

Ce que les récits de l'aventurier Balandier tendent à gommer, il faut le souligner, c'est l'importance du retour intermédiaire de près d'un an (et non de « quelques mois ») en métropole en août 1947 à la suite de son « expulsion » de Guinée pour cause de « turbulences guinéennes » (anticolonialisme inacceptable pour le gouverneur et problèmes personnels liés à sa future compagne). C'est dans cet intermède métropolitain que s'inscrivent ses retrouvailles avec les milieux littéraires et artistiques parisiens (Sartre, Camus, Leiris), les contacts universitaires pour sa thèse (Griaule, Leenhardt, Gurvitch), et la participation à la naissance de la revue *Présence Africaine* dont il assumera partiellement la rédaction. Et c'est seulement à l'automne 1948 qu'il renoue avec l'Afrique, arrivant par bateau, via Monrovia et Pointe-Noire, à Brazzaville qui servira de tête de pont pour ses enquêtes en milieu urbain en 1948. Il faudra attendre janvier-mars 1949 pour le voyage et les missions au Gabon (Lambaréné, Libreville, Woleu-Ntem) ; et plus tard encore, pour les enquêtes dans les villages gabonais (avec les géographes Jean-Claude Pauvert puis Gilles Sautter). Début 1950, c'est l'enquête décisive sur le regroupement clanique (Nord-Gabon, pays fang, Woleu-Ntem) et, en 1951, la poursuite et la synthèse des enquêtes brazzavilloises (Poto-Poto, Bacongo)

en collaboration avec le démographe Marcel Soret, avant le départ de l'Afrique équatoriale au premier semestre 1952.

Les deux temps et les deux séjours confrontent le jeune ethnologue et sociologue à deux Afriques contrastées : une Afrique de l'Ouest découverte principalement par le voyage et les rencontres, et le repérage de quelques isolats culturels ; et une Afrique équatoriale expérimentée par le stationnement et les missions « en situation coloniale », associée à l'administration et au travail d'enquête. L'installation dans la ville coloniale, souvent dans le milieu des « évolués » et des militants politiques, la collaboration avec les administrateurs, inspecteurs et « instituteurs », excluent la vie au village ou au quartier « indigène ». Les années 1949 et 1950 sont des années décisives sur le plan des enquêtes collectives et des recherches dans les archives administratives au Congo et au Gabon.

Dans ces conditions, c'est avec les collègues de diverses disciplines et des praticiens de la santé, de l'enseignement et du travail qu'il entreprend le travail d'enquête chez les Lébou, les Fang ou les Kongo. Le dispositif du centre ou de la « station » impose à l'enquêteur une voiture avec chauffeur et le recours à des informateurs ou traducteurs attitrés, et souvent un questionnaire élaboré en rapport avec les objectifs de l'enquête. Pour Balandier, qui retrouve là les accents du chef d'expédition Griaule, la règle du jeu est claire : « Sur son territoire de recherche, l'anthropologue ne saurait se contenter de tenir sa curiosité en éveil constant, il a l'obligation professionnelle de créer des situations de parole selon les règles et ses seuls objectifs » (*Conjugaisons*, 1977 : 79). Les stratégies de rétention et de « secrétion » des vieux chefs, comme le Lébou Masemba Seck, mélange de dignité et de cupidité, demandent beaucoup de lucidité et de vigilance, sans parler des attentes de cadeaux qui viennent rompre le charme de la rencontre humaine et amicale (*Afrique ambiguë*, 1957 : 314). Les longues séances de questionnement des leaders du Rassemblement clanique gabonais ou les entretiens avec les chefs kongo requièrent une maîtrise de l'art de la palabre et « le travail de la parole », à la manière d'un commandant de poste.

L'astreinte administrative de résidence freine l'aspiration à larguer les amarres (vers les espaces de la Mauritanie, le pays kono, le plateau batéké) et le besoin d'évasion vers « une autre Afrique », l'Afrique du désert ou l'Afrique de la forêt, ou encore l'Afrique des « maquis » comme Poto-Poto. En réalité, les « conjugaisons » entre les émotions esthétiques de l'ethnologue de l'Afrique des traditions « immémoriales » et les préoccupations du sociologue du changement social et de la modernité africaine s'entrechoquent constamment. Ce n'est qu'à « l'épreuve du

temps » et de l'espace parcouru, que s'accomplit le rite de passage du « zéro équatorial »[11], qui le conduit de la fascination d'une Afrique noble et forte, l'Afrique authentiquement africaine, à la dépression de l'Afrique noire, au « cœur des ténèbres », pour reprendre le titre du roman de Conrad[12]. Or, cette confrontation des deux Afriques, ce « choc du réel » est bel et bien celui que Leiris lui-même a vécu par anticipation en 1945, en Côte-d'Ivoire, dans une Afrique forestière, au cœur des campements d'une économie d'exploitation.

L'Afrique ambiguë au regard de la mission Lucas

La mission Lucas[13] du nom de son commanditaire, inspecteur général des colonies agissant au titre du ministère des Colonies du gouvernement de Gaulle, est inspirée par les recommandations de la Conférence de Brazzaville (1944) sur la suppression du travail forcé, mais aussi par les préoccupations des planteurs de la Haute-Volta confrontés à la fuite de la main-d'œuvre locale vers la Gold Coast et le Ghana. Ce projet de réforme (qui ne sera votée qu'en 1946) était fortement soutenu par les députés communistes et apparentés que Houphouët-Boigny, planteur de cacao, et baoulé de « sang royal », rejoindra comme député à l'Assemblée. Jean Dresch[14], spécialiste de géographie physique et de l'Atlas marocain, mais aussi théoricien des contradictions de l'économie de traite, très engagé dans le combat anticolonial, se retrouve associé à un autre « intellectuel résistant », « sociologue » africaniste, en l'occurrence Michel Leiris… Le géographe et le sociologue rencontrent le 7 mars 1945, à Yamoussoukro, Houphouët, alors dirigeant du Syndicat des planteurs africains, co-fondateur du Rassemblement démocratique africain (RDA), en conflit avec le Syndicat des planteurs blancs dont il dénonce les abus – ce syndicat est d'ailleurs le seul à être représenté par un de ses membres dans cette commission d'enquête, le fameux chasseur d'éléphant Desclers. Dans cette mission mixte (qui se déroule du 26 février au 8 mai 1945), qui comptait aussi un agronome, Dresch et Leiris sont plus spécialement chargés des entretiens avec les employeurs, forestiers, planteurs blancs et africains confrontés au déficit de main-d'œuvre. Pour le géographe, qui ne connaissait l'Afrique noire que par les livres, mais qui s'intéressera dans la foulée aux villes d'Afrique noire (de Dakar à Brazzaville en passant par Abidjan et Cotonou), « ces enquêtes globales et rapides sont une introduction aux profondeurs de la géographie africaine » (Dresch 1979 :144). C'est bien Dresch, dans son style tout en clarté et esprit de synthèse, qui transmettra le rapport officiel, qui se perdra à Dakar dans l'effervescence « arrosée » de l'annonce

de l'armistice, en mai 1945, mais qui sera retrouvé et transmis en copie à son cher « compagnon » Michel Leiris en 1979… avec son meilleur souvenir.

Le contraste entre la géographie des profondeurs de l'Afrique évoquée dans le rapport administratif transmis par Dresch et le récit romantique et déprimant de cette expérience des relations entre Noirs et Blancs, à laquelle Leiris dit ne jamais avoir réussi à accrocher, est édifiant. Le « tabassage » par « trois nègres », dans les bas-fonds de Dakar, que subit Leiris, dans son « équipée funambulesque », transmué sous l'effet de l'alcool en épreuve d'expiation et descente aux enfers du « petit blanc » aventurier, puni par quelque justicier, n'est pas que de « la littérature » en Noirs et Blancs :

> Si vraie que soit la sympathie qui m'a poussé dès longtemps vers les peuples d'une autre race et d'une autre culture – et surtout vers ces Noirs communément traités en parents pauvres dans la famille humaine – il est certain qu'au départ même de cette affaire ce qui procédait d'un authentique mouvement du cœur avait emprunté pour passer dans les faits le mode facile de l'attitude spectaculaire : fraterniser avec la population de couleur était une manifestation qui pouvait satisfaire mon orgueil mais demeurait tout extérieure, alors que la fraternité véritable eût exigé qu'en toute modestie et toute lucidité – m'appliquant avec opiniâtreté à l'aider au niveau le plus terrestre et le plus quotidien, dans la défense de ses intérêts – je prisse le parti de cette population que je venais, en Haute-Côte d'Ivoire, de voir pour la première fois à visage découvert lorsque nous avions croisés, *le géographe et moi*, un convoi de manœuvres recrutés pour s'en aller travailler chez les planteurs du Sud et que (le masque d'exotisme tombant de ces visages qui n'étaient plus que ceux d'hommes fatigués) ce troupeau – d'abord presque uniforme comme tend à l'être pour un Blanc une foule de couleur en raison de cette différence commune qui passe au premier plan – s'était changé, à mesure que je le regardais, en un rassemblement malheureux d'individus ayant chacun sa nature propre et son destin méritait qu'on s'y attache. (*Fourbis,* 2003 : 456-57 [15], nos italiques.)

Le choc de la vision des corps écrasés et brûlés des ouvriers noirs lors de l'horrible accident de la chute d'un arbre foudroyé dans le campement de travailleurs korogho [16] participe à ce changement de regard et à l'émergence d'un impératif d'engagement par rapport aux réalités perverses de la société coloniale. Face à l'irresponsabilité du forestier, et de ses complices « négriers », autant qu'à la monstrueuse indifférence de l'observateur esthète qui assimile ces cadavres aux mannequins noirs abandonnés dans les sous-sols du Musée de l'Homme, il faut encore une fois toute la conscience et le réalisme pratique du compagnon géographe pour incarner l'humanité toute simple dans le monde de la brousse (Leiris, *Frêle bruit* : 838).

L'impression d'« ignoble souillure raciste » » que laissent ces scènes « primitives » ou « primaires » dans la mémoire de l'ethnologue n'engendre pas seulement la mauvaise conscience de l'humaniste mais le sentiment de la profonde ambiguïté et même de l'ambivalence des relations raciales qui est inhérente aux rapports coloniaux. Leiris est revenu à plusieurs reprises dans ses écrits autobiographiques sur cette « seconde » expérience africaine, après la mission Dakar-Djibouti. On ne peut pas dire que les problèmes du travail en Afrique étaient au départ au cœur de ses préoccupations, même si l'ethnologie exotique est balayée par la gravité des questions sociales. Mais ce qui importe, et qu'il n'a cessé de souligner, c'est le vécu irréversible de cette expérience sur le plan humain et notamment sur les relations Blancs-Noirs en régime colonial. Leiris considère cette expérience ivoirienne et ghanéenne comme le point de départ d'un autre regard sur l'Afrique, la vraie plongée dans l'ambiguïté des rapports engendrés par la colonisation.

Il faut dire que le compagnonnage de Dresch, dont Leiris nous dresse un portrait plutôt sévère, a de quoi décourager toutes les envolées exotiques sur les « grands voyageurs » de l'exploration africaine et les aventuriers du désert ou de la forêt, et surtout sur les états d'âme narcissiques des « dandys » amateurs de couleurs et de sensations fortes. Ce réalisme du géographe alpiniste, qui n'a cessé d'irriter son compagnon enclin au romantisme, témoigne néanmoins d'une hauteur de vue et d'une conscience politique incarnée dont la vigilance en situation est toujours en alerte, comme le reconnaît rétrospectivement Leiris. Le lien amical noué dans ce compagnonnage ivoirien sera suffisamment fort pour que Dresch, président de l'Amicale franco-chinoise, l'invite à s'associer à la mission en Chine de 1955 (Leiris 1994 : 22). Le « géographe communiste » accompagnera aussi le sociologue Balandier et ses amis socialistes dans les Brazzavilles noires.

Démythologiser l'Afrique ou l'exotisme à l'envers

Cette démythologisation de l'image de l'Afrique, alimentée par la honte des déconvenues et la répétition du déjà-vu auquel on ne croit plus, met fin pour Leiris au désir de l'Afrique sauvage des broussards et forestiers. Elle atteint même sur l'instant la séduction des corps noirs et le bien-fondé de la solidarité avec la « condition noire » qui en ferait une urgence ou une priorité par rapport à celle des « ouvriers » (Leiris, *Journal*, 19 décembre 1945, 1992a : 423). Il faudra l'éloignement de cette expérience brute de la réalité africaine, la conversion à « l'exotisme à l'envers » des Antilles, à ce génie du syncrétisme baroque et surréaliste du « mariage des contraires » cher au candomblé

brésilien de Bastide et au vaudou haïtien de Métraux (1958), pour que Leiris se réconcilie avec une négritude colorée, réenchantée et décolonisée, celle de Césaire et de Glissant. On peut dire que d'une certaine façon, les Antilles seront pour Leiris ce que seront les reprises d'initiatives des prophétismes congolais pour Balandier, après la plongée dans les ténèbres.

Lorsque Balandier « le voyageur », comme le nomme aussi Gurvitch, annonce à Griaule (dans l'intermède de son retour à Paris en 1947 après Dakar et Conakry) qu'il entend se consacrer pour sa thèse aux « innovations religieuses » en Afrique, messianismes et syncrétismes, le Maître lève les bras au ciel en déclarant tout de go : « Ça n'offre aucun intérêt, ce sont là des formes complètement perverties, dégradées de la vie religieuse africaine, ce qui importe c'est d'étudier les véritables religions africaines [17]. » L'écart de sensibilité s'est creusé entre le maître Griaule et le guide Leiris, un écart accentué par l'expérience antillaise de ce dernier et l'affichage de son goût du syncrétisme vaudou, un syncrétisme baroque et surréaliste désormais promu au rang d'exotisme suprême (Leiris, *Zébrage*, 1992b). L'enjeu n'est pas seulement esthétique, lié au petit monde de l'art des salons parisiens, il impose à l'ethnologue de choisir et de goûter à de nouveaux terrains carrefours marqués par l'hybridation : « … À l'époque où je voyageais encore professionnellement, les Antilles, confluent de l'Afrique et de l'Europe et lieu où culturellement il s'est produit bien des hybridations curieuses, étaient devenues mon terrain d'élection [18]. » Si Leiris n'a pas vraiment investi de « terrain » au sens ethnographique sur ces nouvelles terres d'élection, Balandier par contre, à peine débarqué à Dakar, fera de ces « carrefours » et de ces « mouvements contraires » les nouveaux objets de son anthropologie dynamique. Les occasions ne manquent pas pour lui de faire le pont entre les transes de possession du N'doep qu'il découvre chez les initiées Lebou et le théâtre de la possession du Zar éthiopien, ou encore entre le culte du vaudou haïtien et le bwiti syncrétique des Fang (Balandier 1955a), et il n'hésitera pas à faire état des tentations de la transe collective et de son trouble personnel… maîtrisé [19].

Toutes les conditions d'une convergence d'intérêt et de choix d'objet étaient donc réunies en cette veille des années 1950 pour que l'ethnologue malgré lui et le sociologue « appliqué » se parlent. Le mutisme de Leiris face à la « reconnaissance de dette » de l'auteur de *L'Afrique ambiguë* reste difficile à expliquer – à moins justement de comprendre que cette relation en miroir décalée, associée à une impression de répétition, de miroir en double, ne participe de cette ironie de l'ambiguïté qu'évoque Leiris ? Et il est vrai que, chez Balandier comme chez Leiris, il existe non seulement deux Afriques, mais aussi deux formes d'ambiguïté, et par là même deux formes

d'ambivalence : il y a cette inclination perverse à se plaire dans l'ambiguïté parodique et le paradoxe (qui confine au dénigrement) que Leiris retrouve dans les mascarades et la singerie des dieux du Vodu ; et « l'idée que le mariage des contraires est le plus haut sommet jusqu'auquel on puisse métaphysiquement s'élever » (Leiris, *Frêle bruit*, 2003 : 962-963). Le goût du syncrétisme de Balandier balance également entre l'impression de mimétisme et de caricature qu'il ressent face à certaines scènes rituelles du Bwiti « chrétien » des Fang, et les promesses d'extase sacrée et de créativité du prophétisme. La figure du « reniement » de soi et du « blanchiment » suscite, autant que le racisme du ressentiment anti-blanc sous le masque du nationalisme, de la honte et la gêne (Mary 2017).

Entre l'engagement et le service

On peut considérer la conférence de Leiris comme le premier texte d'« engagement », « en situation » au sens sartrien, par rapport à une ethnologie coloniale, raciale et anhistorique (Debaene 2010 : 426). La « provocation épistémologique » de Balandier n'a pas eu à l'époque le même écho que l'engagement politique de Leiris interpellant directement la communauté des ethnologues. Il faudra attendre *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955a), et le premier chapitre qui reprend l'article de 1951, pour que l'effet de rupture de la « situation coloniale » se précise (Copans 2014 : 98-99). Il faudra aussi attendre ce chapitre sur « la situation coloniale » de 1955 pour trouver une simple référence en note au texte des *Temps Modernes* de Leiris (d'ailleurs absent de la bibliographie) évoquant une « analyse serrée » des silences des anthropologues coloniaux sur les problèmes raciaux (Balandier 1955b, note 3 : 28).

L'antiracisme inversé du paternalisme ou de l'esthète ne conduit pas pour autant à l'anticolonialisme, comme le souligne à juste titre Jean Jamin (2015 : 256). Les dénonciations de la colonie comme entreprise de domination, d'asservissement et d'exploitation (expropriation des terres indigènes et travail forcé) n'ont pas chez Leiris le caractère de systématicité et de nécessité que soulignera avec force Sartre à partir de la situation algérienne (Sartre 1956). La conscience politique et économique des injustices structurelles du « système colonial », la clarification de la posture anticolonialiste dans ses implications par rapport à l'ethnocentrisme culturel et à la fraternité humaine sont loin de faire consensus au sein de la « communauté » des ethnologues.

À cette date, le problème n'est plus tant d'être pour ou contre la colonisation, mais de savoir sur quelles bases on est contre et dans quelle perspective et prospective.

Éric Jolly soutient que le Griaule de l'après-guerre a opéré lui-même un vrai changement de position, notamment à partir de la grande rupture de la mission Niger de 1946, et dans cette période précise de 1947 à 1951, il introduit ou conclut la plupart de ses publications en insistant sur la « logique » et la « profondeur de l'esprit noir », la « richesse de ses spéculations », la « cohérence » des « systèmes de pensée africains » (Jolly 2001 : 175). Griaule sera d'ailleurs un collaborateur, avec Balandier et Leiris, de *Présence Africaine*, un opposant engagé à la politique impérialiste d'assimilation culturelle, le partisan d'une « politique de la différence » et de la valorisation des cultures noires. Balandier se retrouve lui-même on l'a dit, en 1950, mis à l'épreuve des « situations raciales » africaines, des *Erreurs noires* (Balandier 1948) aux *Brazzavilles noires* (1955b), en phase avec le cheminement intellectuel des défenseurs des « cultures de la différence » tout en récusant le culturalisme des intellectuels de la négritude. Leiris et Balandier sont plutôt en accord avec la stigmatisation par Césaire des « ethnologues métaphysiciens et dogonneux ». La posture militante de la dénonciation s'accompagne chez l'un et l'autre d'une interrogation scientifique et critique sur les choix d'objet privilégiés par la discipline anthropologique et sur la place de l'ethnologue « en situation » coloniale au regard de la production et de la diffusion des connaissances.

La situation coloniale, concept opératoire, instrument d'émancipation

Dans la tradition des sciences de service que sont les études coloniales, Balandier n'est pas le premier ni le seul à s'engager dans l'étude des effets de la colonisation sur les sociétés autochtones africaines, y compris sur le terrain des colonies du Gabon et du Congo, même s'il parle plutôt en l'occurrence de « l'évolution des structures sociales indigènes *mises en situation* coloniale » (1950 : 81). Des études démographiques, ethnographiques et sociologiques comme celles menées dans les années 1940 sur les pêcheurs lebou (Sénégal) ou sur les villages fang (Gabon) ont été entreprises dès les années 1930 par l'administration coloniale ou du moins par certains administrateurs coloniaux animés de l'esprit de réforme de l'humanisme colonial. Ces « ethnographes coloniaux » ont été plus ou moins instruits par l'École coloniale et formés aux méthodes des « sciences coloniales ». Certains ont même fait partie des premiers élèves de l'Institut d'ethnologie dès 1925.

Sur le terrain du Sénégal et du Cameroun, il faut évoquer particulièrement Henri Labouret, convaincu dès les années 1930 de la collaboration souhaitable de l'ethnologie et de la sociologie dans les études coloniales, et qui publiera en 1952 *Colonisation, Colonialisme. Décolonisation*. Successeur de Maurice Delafosse à l'École coloniale comme professeur d'ethnographie africaine, il est inséré dans le réseau des anthropologues anglo-saxons soucieux des transformations et du « changement social » lié à la colonisation, par son poste de co-directeur de l'International Institute of African Languages and Cultures (L'Estoile 2010 : 204). La mission Labouret-Leca de 1932 au Sénégal porte bien sur les questions du travail agricole, des droits fonciers, ou de l'organisation sociale, et mobilise à ce sujet les ressources des agents administratifs autant que l'aide des instituteurs indigènes (*ibid.* : 206-207), sans négliger des séjours prolongés au plus près des populations (deux mois chez les Sérères producteurs d'arachide). Les missions suivantes au Cameroun (1934) montrent que la collecte d'objets, et l'étude des langues et des cultures, sans être mises sous le boisseau, ne sont plus les seuls moteurs des enquêtes. Sur le terrain gabonais, les enquêtes des années 1940 de l'équipe de l'Institut de Brazzaville (Balandier et Jean-Claude Pauvert, sur les villages gabonais) ont été précédées dès 1933 par celles menées par un autre administrateur ethnologue, Édouard Trezenem, à partir de Njolé (Gabon), un spécialiste des coutumes fang cité par Balandier, dont l'affectation s'est faite justement grâce au soutien de Georges Henri Rivière et de l'Institut d'ethnologie dont Trezenem a été un élève (Trezenem 1936 ; L'Estoile 2010 : 166-167).

Au regard de la pluralité des disciplines engagées dans l'étude des transformations des sociétés colonisées, la « sociologie » n'est pas a priori une science pionnière, même si Balandier ne manque pas de citer également la « sociologie coloniale » de l'ethnologue René Maunier (1932) consacrée aux « contacts entre races », et rend hommage au gouverneur Robert Delavignette, l'auteur d'un traité de sociologie coloniale pratique, *Service africain* (1946). Mais dès les années 1930 comme en témoignent les contributions dans la revue *Outre-Mer* (Piriou 1997) d'Henri Labouret sur le programme de recherche d'une « ethnologie coloniale » (1932) et celle de Georges Hardy sur la « sociologie coloniale » (1937), ces disciplines de sciences sociales étaient associées à d'autres disciplines éclairant ou documentant le fait colonial : la géographie, la démographie, et même la psychologie. Le programme de l'ethnologie coloniale s'en tient à des monographies ethniques régionales et la sociologie coloniale autant que la psychologie sociale de Hardy sont très marquées par les présupposés d'une mentalité indigène mais les préoccupations de ces administrateurs savants sont très pratiques, et si l'on peut dire très « actuelles ». La vocation de l'ethnologie à jouer le rôle de discipline de synthèse des études consacrées aux faits coloniaux, au-delà des aires culturelles

et des territoires ethniques, sera par contre fortement affirmée par Rivet, l'entreprise savante et universitaire de l'Institut d'ethnologie prenant ses distances avec les préoccupations de bonne gouvernance coloniale et d'expertise, tout en instrumentalisant l'alibi colonial pour assurer son développement institutionnel, par rapport à celui des ethnographes de l'École coloniale (Laurière 2001 et 2008 ; L'Estoile 2010 : 157 ; Piriou 1997 : 67).

Balandier reconnaît en son temps, sur le terrain congolais, toute sa dette vis-à-vis des géographes et démographes (Dresch 1949 ; Soret 1951 ; Sautter 1951). L'apport de *Psychologie de la colonisation* d'Octave Mannoni qui vient d'éclairer en termes psychologiques et culturels les « situations de dépendance » à Madagascar fait écho aux travaux de l'anthropologie culturelle américaine et de l'écologie urbaine sur les minorités marginalisées. Il est significatif que l'article qui suit immédiatement celui de 1951 sur la « situation coloniale » au sein des *Cahiers internationaux* de sociologie (1952) soit une « Contribution à une sociologie de la dépendance », une problématique psychoculturelle essentielle pour Georges Gurvitch, revenu des États-Unis, et son disciple Balandier, y compris pour rendre compte des résistances à la colonisation. Dans le geste théorique et transdisciplinaire de « La situation coloniale », c'est néanmoins la sociologie qui devient la matrice d'accueil des autres apports disciplinaires. De ce point de vue, Balandier refait en 1950, dans le sillage de Gurvitch, au profit d'une sociologie « actuelle » de l'Afrique, le geste épistémologique que Rivet avait accompli en 1930 sous couvert d'ethnologie, comme science de l'homme unifiée (Laurière 2008 : 341-359). Mais cet effet de théorie « sociologique » coïncide de fait avec la création justement en 1951 du Conseil supérieur des recherches sociologiques d'outremer, présidé par le ministre de la France d'outre-mer, conseil auquel collabore l'Office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer dont Balandier est un fonctionnaire (Suremain 2004 : 14).

La « rupture épistémologique », pour reprendre les termes de Balandier faisant lui-même retour sur les enjeux de la « notion » (2003 : 155), se fait donc d'abord par un effet de « théorie » qui est la marque du sociologue, une « approche théorique » marquant sa distance par rapport à une tradition ethnologique française qui a toujours donné la priorité à l'enquête empirique par rapport à la spéculation théorique (Jolly 2001 : 180). Elle entend opérer, sous couvert de la « sociologie », sur le terrain ethnographique de la société « colonisée », sachant que la société « coloniale » proprement dite ne sera pas vraiment investie malgré l'intention globale affichée par Balandier, sauf peut-être ponctuellement sur « la ville blanche » de Brazzaville (Paul Mercier se chargera par contre du « groupe européen de Dakar », 1955). En 1950, quand l'ethnologue Balandier évoque

« les anthropologues » ou les « anthropologistes », en reprenant l'appellation anglo-saxonne, il est clair qu'il ne s'y inclut pas. La sociologie « actuelle » met en avant l'attention privilégiée accordée aux transformations des sociétés colonisées (plus que de la société coloniale), dans le cadre d'une approche « dynamiste » (qui deviendra plus tard une « anthropologie dynamique »). La problématique des « effets » de la colonisation sur les populations colonisées se transforme donc en intérêt pour les réactions des autochtones et surtout leurs « reprises d'initiative », termes que Balandier va développer sur le terrain des innovations religieuses, prophétiques et syncrétiques (Bwiti, Kimbanguisme), conçues comme substitut d'un positionnement politique impossible et impensable.

Penser en situation coloniale

Parler de « situation coloniale » en 1950 n'est pas une nouveauté, comme le reconnaît Balandier lui-même. Un psychologue de la colonisation comme Octave Mannoni ou un anthropologue culturel ou psychologue social des minorités comme Louis Wirth, et bien d'autres, parlent de « situation coloniale » pour évoquer les relations sociales de dépendance propres à la période coloniale. Pour notre sociologue ethnologue, la « notion de situation coloniale » se présente par contre comme un outil intellectuel au service de la construction d'un objet sociologique qui transcende par nécessité les découpages ou éclairages disciplinaires. Dès 1950, Balandier n'est plus seulement l'ancien élève de l'Institut d'ethnologie (Griaule, Leiris) mais déjà un chercheur du Centre d'études sociologiques du CNRS dirigé par Gurvitch.

Penser en situation relève chez Balandier de deux modes de pensée qui se conjuguent :

1) sur le plan « concret », penser par cas, dans une « perspective situationnelle », à partir de situations « évènements » où se noue un complexe de relations sociales et se joue la production du social. C'est l'héritage direct ou indirect de « l'analyse de situations » de l'École de Manchester prônée par Max Gluckman (1940), directeur du Rhode Livingstone Institute (RLI), une analyse illustrée de manière exemplaire notamment par Clyde Mitchell à propos de la danse kalela du Copper Belt dans une première publication de 1951 (reprise comme un classique) qui marque la rupture avec le paradigme tribal et souligne le rôle des interactions sociales en situation urbaine (Mitchell 1956). Comme le remarque Jean Copans (2001 : 37), cette inspiration de l'anthropologie sociale britannique est néanmoins absente du premier article concret de Balandier sur l'évolution

sociale des Fang (1950) et elle ne fera surface que dans le texte « théorique » sur la situation coloniale (1951). Les relations de collaboration entre chercheurs et l'osmose entre les instituts français (Institut français d'Afrique noire ou Institut d'études centre-africain) et le Rhode Livingstone Institute n'ont jamais été évidentes (L'Estoile 2011).

2) sur le plan théorique, dans la même veine de pensée que celle de Leiris, c'est le paradigme maussien du « phénomène social total » qui s'impose pour penser une configuration sociale globale qui se présente comme une totalité complexe et dynamique qui reste ouverte et ne fait pas « système » (l'analyse politique d'inspiration marxiste que développera Sartre n'est pas à l'ordre du jour).

La situation coloniale est une situation clivée et bipolaire qui oppose une minorité de dominants à la majorité démographique des dominés, une situation historique qui se construit sur une relation politique de domination et d'assujettissement qui a pour finalité l'exploitation des ressources et de la force de travail des colonisés. Leiris souligne de son côté qu'elle est « essentiellement l'asservissement d'un peuple par un autre mieux outillé », en se référant à une même définition des sociétés « non mécanisées » (Leiris 1950 : 83). Mais cette configuration coloniale ne peut être appréhendée de façon uniquement objective et unilatérale car elle comporte une dimension interactive essentielle et impose à l'observateur une « réciprocité de perspectives » prenant en compte le point de vue des colonisés autant que le point de vue dominant qui est celui des colonisateurs. La situation se complexifie enfin puisqu'elle impose en réalité la cohabitation de pôles pluriels : la société des colonisateurs comme celle des colonisés se dédouble et se subdivise en dominants dominés (les « petits blancs »), dominés dominants (les métis ou étrangers) ou les dominés dominés (descendants d'esclaves).

En rassemblant le tout, il en ressort que dans la situation coloniale, les relations entre les groupes en présence ne peuvent être pensées qu'en rapport avec le sens pratique que chaque groupe pris dans les liens contraignants de cette formation sociale donne à la situation. Les rapports « réels » de domination et de dépendance, de conflit et de résistance, font ainsi une large place à la logique des représentations fictives et imaginaires de l'autre blanc ou noir. Alors que Leiris (à la manière de Sartre dans *Réflexion sur la question juive,* 1946) joue à l'inversion du regard, en l'occurrence « primitiviste », en insistant sur l'authenticité des Africains « évolués » (Leiris 1950 : 103), Balandier, « l'Africain, le Blanc-Noir » de Dakar [20], retient plutôt la dimension globalement « inauthentique » des attitudes en situation coloniale, l'importance des « réactions

dérobées », ce qui fait que les dynamiques d'adaptation et d'innovation sont toujours marquées par les stigmates de la dépendance et de l'aliénation mimétique. Les « situations de crise » auxquelles la sociologie de la colonisation est confrontée relèvent en partie, pour le jeune ethnologue, d'une « sociopathologie » de la dégénérescence comme le souligne son article sur les Fang (Balandier 1950 : 16). C'est bien parce que Balandier est très sensible aux ambivalences des attitudes coloniales y compris raciales (« Erreurs noires », 1948) qu'il n'aura aucun problème à réinscrire les hybridités dites post-coloniales au cœur de la situation coloniale.

Il fallait en même temps, comme le soulignera par la suite Balandier (2003), que le procès de la décolonisation soit déjà amorcé, que l'on entre dans la phase technicienne et réformatrice de la politique coloniale, portée notamment par les administrateurs ethnologues, pour que la situation coloniale soit pensable. En ce sens, toute situation coloniale est déjà « post-coloniale ». Mais d'autre part, comme l'observe Frederick Cooper, « une fois la situation coloniale identifiée, elle devint chose reconnaissable, compartimentée, et – peu d'années après – dépassée » (Cooper 2010 : 49). L'anthropologie dynamique va surtout porter sur les mouvements politico-religieux de « résistance à », sur leur rôle de « révélateurs de », ou de « convertisseurs » du politique en religion. L'intérêt pour les « mondes coloniaux » en tant que tels sera laissé aux historiens. L'approche pratique de la situation coloniale oscille donc entre une analyse en termes de « situation de crise » culturelle et même pathologique (d'où les références bastidiennes) et une analyse en termes de mouvement et de résistance politique, mais finalement fait assez peu de place aux relations de pouvoir au sein de la colonie comme formation sociale.

Les devoirs du « travailleur scientifique »

Entre Sartre, le philosophe du « système », et Leiris, engagé dans une « fraternité militante », « ethnographe malgré lui », selon les termes rétrospectifs de Balandier (2003 : 37), ce dernier s'est imposé comme le penseur de la situation coloniale. La vocation africaniste de Balandier (l'appel de l'Afrique, « l'explorateur ») n'était pas néanmoins marquée à l'origine par un souci d'engagement politique et de solidarité avec les acteurs de la décolonisation. Il n'entre pas d'emblée dans la situation coloniale à partir d'une sociologie de la dénonciation de l'ordre colonial (les portes se seraient fermées). Ce n'est que dans le contact avec les intellectuels et les indigènes « évolués », que Leiris lui-même s'attache à présenter comme d'authentiques Africains, et par la fréquentation de

ses amis de *Présence Africaine*, que l'engagement politique de Balandier s'affirme et se conjugue avec un projet de changement de paradigme scientifique.

Le texte de Leiris est évidemment, compte tenu du lieu et du style de la conférence et du contexte d'énonciation, plus engagé dans la condamnation politique de l'asservissement colonial au nom de la « fraternité » de l'ethnologue invité à se faire l'avocat des colonisés. Le soutien apporté aux manifestations d'indépendance des populations colonisées et aux entreprises de leurs élites lettrées n'allait pas de soi en 1950. Comme le rappelle Jean Copans (2001 : 47), les velléités d'indépendance des populations sont clairement récusées encore en 1953 dans l'ouvrage collectif édité par Jean Poirier et André Leroi-Gourhan, *Ethnologie de l'Union française*. Dans l'espace des positions politiques des ethnologues de l'époque, il faut cependant distinguer les postures de dénonciation politique fondées sur la reconnaissance de la souveraineté, de l'indépendance et même de l'égalité, et celles qui dénoncent la colonisation républicaine comme assimilation culturelle au nom du respect des différences. Leiris comme Balandier partagent pour leur part depuis longtemps l'idée que l'ethnologie ne porte pas sur des cultures pures, des sociétés sans contact et sans histoire. La colonisation prolonge malgré elle la dynamique historique et la créativité des sociétés traditionnelles, accélère le changement social et la reprise d'initiative dont il s'agit de rendre compte. En tout cas l'ethnologie est interpellée dans son attachement naturel à la conservation des cultures qu'elle étudie, et dénoncée dans sa tentation de constituer des « conservatoires ». Pour Leiris, si l'ethnologie a vocation à donner une place privilégiée à son objet spécifique, les cultures, elle doit néanmoins prendre en compte leur dynamique, y compris traditionaliste. Elle doit aussi faire place à tout ce qui se donne à voir des effets de la colonisation comme « asservissement d'un peuple par un autre mieux outillé » et se donner pour objets les « faits coloniaux », comme la scolarisation, l'hygiène et le travail forcé (dans les plantations et les mines) (Leiris 1950 : 84).

Le texte de Balandier répond à la construction d'un nouveau cadre de recherche et sa position se veut prudente afin de préserver l'accès aux terrains pratiqués et notamment au regard de « la plus pénible des leçons », celle de la Guinée, où son impertinence lui vaut une « invitation » à quitter le territoire de la part du gouverneur (Balandier, *Conjugaisons,* 1997 : 324). Sur le terrain de Brazzaville et de Libreville, les responsabilités d'administration de la recherche et les collaborations attendues supposent d'entretenir de bonnes relations avec l'administration coloniale. Le plus intéressant, peut-être, dans la conférence de Leiris est qu'il s'adresse aux

« travailleurs scientifiques », et interpelle l'ethnologue en tant que « fonctionnaire missionné » de l'État colonial. Ce sera clairement la situation du jeune chercheur Balandier dans le cadre de l'Ifan et dans ses responsabilités de gestion administrative à Conakry comme à Brazzaville.

Enfin, la conversion à une « ethnologie réaliste » (Leiris) rejoint clairement l'appel à une sociologie « actuelle » de l'Afrique noire (Balandier). Le principe d'une ethnologie « symétrique » au regard de l'attention portée aux groupes sociaux en présence, Blancs et Noirs, est commun, mais si Balandier, en reprenant un concept de Gurvitch, parle de la nécessité d'une « réciprocité de perspectives entre société colonisée et société coloniale » (1955a : 19), c'est Leiris qui va jusqu'à mettre en avant les ressources d'une ethnologie inversée : des chercheurs africains travaillant sur les sociétés européennes, thème courant dont Bastide se fera particulièrement l'apôtre dans le champ universitaire de la Sorbonne. Bien plus, Leiris évoque les devoirs d'une ethnologie « partagée » : l'obligation de restitution des connaissances accumulées au moins aux élites lettrées et des objets spoliés du patrimoine des peuples colonisés, programme toujours d'actualité.

En posant la question de la propriété des connaissances et du partage des savoirs sur fond d'expérimentation sociale, Leiris met à mal les perspectives d'un colonialisme éclairé ou d'une colonisation défendue comme une expérimentation sociologique sur commande de l'administration coloniale. Une anthropologie impliquée et « appliquée », qui plus est partagée, passe au moins par l'alliance et la collaboration avec les indigènes « évolués », une fois admis qu'il s'agit d'« authentiques Africains ». Nul doute que les liens forts entretenus par Leiris et Balandier avec les élites lettrées, les intellectuels et artistes africains notamment par le biais de *Présence Africaine*, ont joué un rôle décisif dans leur engagement anticolonialiste. Alioune Diop et Madeira Keita ont été, pour Balandier, des « instituteurs en décolonisation ». Mais la préoccupation « en situation » du statut des travailleurs scientifiques africains et du personnel local des instituts dans l'État colonial, ainsi que la question plus globale de l'africanisation de la recherche africaniste, commence à peine à apparaître (Jézéquel 2011 : 57).

Conclusion : la déclinaison des situations coloniales

Balandier, des décennies plus tard, maintient que « la notion de situation coloniale conserve une force interprétative et critique » (Balandier 2003 : 159 ; et 2007), même s'il faut bien admettre que les diverses déclinaisons de la notion, situation « néo-coloniale » ou « post-coloniale », tendent à

émousser la portée historique et sociologique d'un outil intellectuel relativement situé. Au-delà du sens chronologique de la « post-colonie » ou de « l'après-colonisation », les logiques globales ou les thématiques des études post-coloniales relèvent de préoccupations culturalistes très hétérogènes plus ou moins héritées de l'interaction matricielle colonisé/colonisateur et des hybridités qu'elle a engendrées, mais on est loin de l'engagement politique d'une pensée en situation confrontée à la violence coloniale. Comme le reconnaît Jean-François Bayart : « Il ne faut donc plus raisonner à l'aune de la systématicité de la situation coloniale, ni même à celle du "vide" que son "plein" n'est jamais parvenu à contrôler, en insistant sur les pratiques de résistance, de fuite, de détournement ou de subversion auxquelles ont recouru les indigènes décidément indociles » (Bayart 2010 : 97). Le changement de cadre qu'impose la mondialisation des échanges, et dont la colonisation dans ses formes nationales et surtout impériales a pu fournir une sorte d'anticipation prophétique, conduit aujourd'hui à repenser la situation coloniale comme un « moment » des sociétés historiques européennes autant que non européennes (Bertrand : 2008). Reste que, comme le souligne Frederick Cooper, « parler des situations coloniales, au pluriel, ne revient pas à diminuer l'importance des formes spécifiques de colonisation qui se diffusèrent à partir de l'Europe aux XIXe et XXe siècles. Cela permet au contraire d'analyser l'importance de ce processus et de cerner ses limitations » (Cooper 2010 : 76).

Notes

1. La conférence publique de Leiris du 7 mars 1950 à Paris a été publiée dans *Les Temps Modernes* (août 1950), sous le titre « L'ethnographe devant le colonialisme », et repris entre autres dans *Cinq études d'ethnologie* (1969), rééditée en 1988. La pagination des citations de cet article renvoie à cette dernière édition. L'article de Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », a été publié en 1951 dans les *Cahiers internationaux de sociologie,* XI, p. 44-79, et repris dans le premier chapitre de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955b).

2. « Une ethnographie non plus d'examen détaché ou de dégustation artiste mais de fraternité militante », Préambule à la réédition de *L'Afrique fantôme*, 1973 *Miroir de l'Afrique*, p. 87-88.

3. À défaut d'autres précisions, toutes les citations de *la Règle du Jeu* et autres écrits autobiographiques (*Fibrilles*, *Frêle bruit, Biffures, Fourbis),* avec leurs notes, notices et appendices, renvoient à l'édition de la Pléiade, Gallimard 2003.

4. Dans les notes de *Fibrilles* (Leiris, *La règle du jeu* : 1534), il est précisé que : « Balandier a envoyé son livre à Leiris avec la dédicace suivante : « À Michel Leiris, en très cordial hommage, cet essai sur une "Afrique ambiguë"», cette seconde preuve de ma dette à son égard » (Fonds Leiris-Kahnweiler, université Paris VII, Jussieu).

5. *La règle du jeu*, Appendice (Leiris : 1283).

6. Sur la place et le statut très particulier de ce « roman autobiographique » dans les écrits autobiographiques de Balandier, voir Mary 2017.

7. Sur Delavignette et le rapprochement entre l'Institut d'ethnologie et la formation des administrateurs au sein de l'École coloniale, *Les vrais chefs de l'Empire*, 1946, voir L'Estoile 2000 : 311-312.

8. Voir Copans 2017.

9. Voir Gregory Mann 2013 : 106-107.

10. « Le jugement qui m'a le plus perturbé fut celui d'Albert Camus. Je l'avais invité à dîner, *en compagnie de Leiris*, au Quartier latin. Il me parla peu de mon livre, il m'incita à continuer, à franchir l'obstacle redoutable du second essai, puis il ajouta négligemment : "Ce n'est pas le genre d'ouvrage que je prêterais à ma femme". Je restai stupéfait. Il ne fut plus question de mon entrée en littérature … » (Balandier *Histoire d'Autres*, 1999 : 154, nos italiques).

11. « Gabon, zéro équatorial » est le sous-titre du chapitre V, *Impasses, d'Afrique ambiguë*, mais *Sous le zéro équatorial, études et scènes africaines*, est aussi le titre d'un des ouvrages à succès du missionnaire catholique Maurice Briault publié en 1928.

12. « Cette Afrique-là n'était pas noble selon le code colonisateur, plutôt un cœur des ténèbres longtemps confié aux médiocres ou aux talents déviants » (Balandier, *Histoire d'Autres*, 1977 : 51).

13. Le résumé le plus détaillé, dispersé au gré des notes et notices, avec quelques références aux carnets inédits de Leiris, et au rapport de Jean Dresch, est fourni par D. Hollier, in *La Règle du Jeu* (2003), notamment p.1447 et suiv.

14. Sur la biographie de J. Dresch, voir Nicolas Ginsburger, « Géographes actifs, géographie politique : portraits comparés et croisés de Wolfgang Hartke et Jean Dresch au milieu des années 1950 », *L'Espace géographique* 2015/4 (Tome 44), p. 349-360. Je remercie Christine Laurière de m'avoir fait connaître ce travail contemporain des géographes sur lesquels nos anthropologues « aventuriers » sont plutôt discrets.

15. Voir les notes de D. Hollier sur les évocations et connotations de ces convois de recrutement rencontrés à Banfora dans le sud de la Haute-Volta, dans l'imaginaire de Leiris, p.1448-1449.

16. Selon D. Hollier (Fichier « La Règle du jeu », 2003 : 1238-1239), Leiris reprend pratiquement tel quel sur l'accident dans *Frêle bruit*, p. 837-839, ses notes de *Carnets de Côte-d'Ivoire* (17-4-45).

17. Entretien avec G. Balandier sur *le Messianisme en Afrique* (Chemouni, *Kentron* 11 (2)-12 (1) : 33-47).

18. Leiris 2003, *Frêle bruit* : 962.

19. « L'inquiétude me gagne car je crains, cette fois encore, d'avoir à me contraindre pour résister à ce déchaînement contagieux, à cette folie sacrée qui doit brusquement faire irruption » (Balandier 1957 : 304).

20. Cf. *Histoire d'Autres* p. 8 : « J'étais devenu un personnage, une manière de Blanc-Noir, sans être pour autant exclu de la société coloniale, car une tolérance paternaliste régissait les relations entre notables de races différentes. »

Bibliographie

Balandier Georges, 1947. *Tous comptes faits*, Paris, Éd. du Pavois.

— 1947. « Ethnologie et psychologie », *Études guinéennes,* n°1, Institut français d'Afrique noire, Gouvernement de la Guinée française, p. 3-10.

— 1948. « Erreurs noires », *Présence Africaine*, 2/ n° 3, p. 392-404.

— 1950. « Aspects de l'évolution sociale chez les Fang du Gabon », *Cahiers internationaux de sociologie, IX*, p. 76-106.

— 1951. « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie,* XI, p. 44-79.

— 1952. « Contribution à une sociologie de la dépendance », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 12, p. 47-69.

— 1955a. S*ociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF.

— 1955b. *Sociologie des Brazzavilles noires*, Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, n° 67, Librairie Armand Colin.

— 1957. *Afrique ambiguë*, Plon.

— 1977. *Histoire d'Autres*, Paris, Stock.

— 1996. « Leiris, Ethnographe malgré lui », à propos de *Leiris, Miroir de l'Afrique*, Gallimard, réédité dans G. Balandier, *Civilisés, dit-on*, 2003, PUF , p. 37-40.

— 1997. *Conjugaisons,* Paris, Fayard.

— 2002. « La situation coloniale : ancienne notion, nouvelle réalité », *French Politics, Culture & Society*, vol. 20, n° 2 , réédité dans *Civilisés, dit-on*, 2003, PUF, p. 151-159.

—2003. *Civilisés, dit-on*, PUF.

—2007. Préface à M. C. Smouts dir., *La situation post-coloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Sciences Po.

— 2012. *Carnaval des apparences*, Fayard.

Bayart Jean-François, 2010. *Les études postcoloniales, Un carnaval académique*, Karthala.

Bertrand Romain, 2006. « Les sciences sociales et le "moment colonial". De la problématique de la domination coloniale à celle de l'hégémonie impériale », CERI, *Questions de recherche*, 26, 41 p.

Césaire Aimé, 1950. *Discours sur le colonialisme*, publié pour la première fois par Réclame, maison d'édition liée au Parti communiste français, le 7 juin 1950.

Cooper Frederick, 2005. *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Payot.

Copans Jean, 2001. « La "situation coloniale" de Georges Balandier : notion conjoncturelle ou modèle sociologique et historique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CX, p. 31-51 ; repris dans Copans, 2014, chap 2.

— 2014. *Georges Balandier, un anthropologue en première ligne,* PUF.

— 2016. « Leiris et Balandier face à la situation coloniale des années 1950. Entre dévoilements socio-politiques et redéfinitions disciplinaires », *Raison présente*, n° 199, p. 61-73.

Debaene Vincent, 2010. *L'adieu au voyage, L'ethnologie française entre science et littérature*, Gallimard.

Delavignette Robert, 1946, *Les vrais chefs de l'Empire*, réédité sous le titre *Service Africain*, Gallimard.

Dresch Jean, 1950. « Villes d'Afrique occidentale », *Cahiers d'outre-mer*, n° 11, 3e année, Juillet-septembre, p. 200-230.

— 1979. *Un géographe au déclin des empires*, Maspero.

Gluckman Max, 1940. « Analysis of a Social Situation in Modern Zululand », *Bantu Studies*, vol. XIV.

Hardy Georges, 1937. « Sociologie coloniale », *Outre-Mer*, n° 1, mars, p. 55-62.

Jamin Jean, 1996. « Introduction à *Miroir de l'Afrique* », Michel Leiris, *Miroir de l'Afrique*, p. 9-59.

— 2015. « L'ethnographe devant le colonialisme » in *Leiris and Co*, Catalogue Gallimard/ Centre Pompidou-Metz, p. 254-257.

Jolly Éric, 2001. « Marcel Griaule, ethnologue : la construction d'une discipline (1925-1956) », *Journal des africanistes*, fascicule 1, tome 71, p. 149-190.

Jezéquel Jean-Hervé, 2011. « Les professionnels africains de la recherche dans l'État colonial tardif. Le personnel local de l'Institut français d'Afrique noire entre 1938 et 1960 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 24, p. 35-60.

Labouret Henri, 1932. « Ethnologie coloniale. Un programme de recherches », *Outre-Mer*, IV, 1, 1932, p. 48-89.

— 1952. *Colonisation, colonialisme, décolonisation*, Paris, Éd. Larose.

Laurière Christine, 2001. « Biographies et archives. Un cas de figure : Paul Rivet », *Gradhiva*, n° 30-31, p. 135-142.

— 2008. *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, coll. « Archives ».

Leiris Michel, 1946. « De la littérature considérée comme une tauromachie », *L'Âge d'homme*, Gallimard.

—1950a. « L'ethnographe devant le colonialisme », *Les Temps modernes,* août, n° 58, p. 357-374.

— 1950b. « Textes antillais », *Les Temps Modernes*, février 1950, n° 52.

— 1951. *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard.

— 1988. *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Gallimard coll. « Tel » (1re éd. Gonthier 1969).

— 1992a. *Journal 1922-1989*, éd. de Jean Jamin, Paris, Gallimard.

— 1992b. « Antilles et poésie des carrefours », *Zébrage*, Paris, Gallimard.

— 1994. *Journal de Chine*, Paris, Gallimard, édition et présentation de Jean Jamin.

— 1996. *Miroir de l'Afrique*, Paris, Quarto Gallimard. Édition, annotations et présentation de Jean Jamin.

— 2003. *La règle du jeu*, et autres écrits (*Fibrilles*, *Frêle bruit*, *Biffures*, *Fourbis*), Paris, Gallimard, La Pléiade, éd. dirigée par Denis Hollier.

L'Estoile Benoît de, 2000. « Science de l'Homme et "domination rationnelle" », *Revue de Synthèse,* n° 34, juillet-décembre, p. 311-312.

—2010. *Le Goût des autres, De l'exposition coloniale aux arts premiers*, Flammarion, Champ-Essais.

Maunier René, 1932. *Sociologie coloniale*, Paris Domat-Montchrestien, tome 1 et 2.

Mannoni Octave, 1950. *Psychologie de la colonisation*, Le Seuil, Paris.

Mary André, 2017. « Ethnographie de soi sous le "zéro équatorial". Le chantier autobiographique de Georges Balandier », *L'Homme*, n ° 221, p. 11-40.

Mercier Paul, 1955. « Le groupement européen de Dakar : orientation d'une enquête », *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. XIX, p. 130-146.

Mercier Paul et Georges Balandier, 1952. *Les pêcheurs lebou du Sénégal. Particularisme et évolution*, Saint-Louis, Sénégal, Centre IFAN-Sénégal, coll. « Études sénégalaises », n° 3, 216 p.

Métraux Alfred, 1958. *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.

Mitchell J. C., 1956. *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press (trad. française et presentation, *Enquête*, 4, 1997, p. 213-243).

Piriou Anne, 1997. « Indigénisme, et changement social : le cas de la *Revue d'Outre-Mer* (1929-1937) », *in* Anne Piriou et Emmanuelle Sibeud (éd.), *L'africanisme en questions*, Centre d'études africaines, Paris, Éd. de l'EHESS.

Poirier Jean et André Leroi-Gourhan (dir.), 1953. *Ethnologie de l'Union française*, PUF.

Rivet Paul, 1936. « Ce qu'est l'ethnologie », *in* Lucien Febvre (dir.), *L'espèce humaine*, Encyclopédie et Librairie Larousse, t. VII.

Sartre Jean Paul, 1946. *Réflexions sur la question juive*, Gallimard.

—1956. « Le colonialisme est un système », *Les Temps Modernes*, n° 123, repris dans *Situations V*, Gallimard, p. 25-48.

Sautter Gilles, 1951. « Une économie indigène progressive : les Bacongo du district de Boko (Moyen Congo*), Bull. Assoc.. Géogr. Franç*., mars-avril.

Sibeud Emmanuelle, 2011. « Des "sciences coloniales" au questionnement postcolonial : la décolonisation invisible ? », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 24, p. 3-16.

Soret Marcel, 1959. *Les Kongo nord-occidentaux*, coll. « Monographies ethnologiques africaines de l'Institut international africain », PUF.

Suremain Marie-Albane de, 2004. « Faire du terrain en AOF dans les années cinquante », *Ethnologie française*, 4, vol. 34, p. 651.

Trezenem Edouard, 1936. « Notes ethnographiques sur les tribus fang du Moyen-Ogoué (Gabon) », *Journal de la Société des africanistes*, n° 6, p. 65-93.

Ethnologues en situations coloniales

sous la direction de Christine Laurière et André Mary

11

Les Carnets de Bérose

Sommaire

Introduction. Génération d'ethnologues en situations coloniales 7
Christine Laurière et *André Mary*

Face au colonialisme, en situation : l'ethnologue Leiris et le sociologue Balandier 18
André Mary

De la sociologie objective à l'action. Charles Le Cœur et l'utopisme colonial 45
Alice L. Conklin

Jacques Berque : les miroirs brisés de la colonisation 80
François Pouillon

Jacques Soustelle, du *Mexique, terre indienne* à l'Algérie, terre française 109
Christine Laurière

Pierre Bourdieu, entre Béarn et Kabylie en guerre 175
Daniel Fabre

Paul Mus et l'expérience de la guerre. La pensée d'un orientaliste sur la violence de la situation coloniale 182
Laurent Dartigues

Conscience métisse et ethnographie minoritaire. Georges Condominas face à la désintégration coloniale et à la guerre du Vietnam 206
Yves Goudineau

Colonisation, mission et production du savoir. Maurice Leenhardt de Houaïlou à Paris 238
Michel Naepels

Un anthropologue au service de la réforme coloniale. Jean Guiart et l'Union française dans le Pacifique (1947-1957) 259
Benoît Trépied et *Éric Wittersheim*

De l'informateur à l'auteur ? Ethnographie indigène et littérature 290
Vincent Debaene

Ethnographies rivales : les Kikuyu dans le miroir de l'ethnologie coloniale (Kenya) 330
Anne-Marie Peatrik

James Mooney et le labyrinthe colonial de la Danse des Esprits 363
Frederico Delgado Rosa

Notes biographiques sur les ethnologues du corpus 402
Les auteurs 412

Une collection du Lahic et du département du Pilotage de la recherche et de la politique scientifique
Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture

dirigée par Christine Laurière et Frederico Delgado Rosa

Conseil scientifique / Comité de lecture

Ira Bashkow, Paul Basu, Claude Blanckaert, Alice Conklin, Vincent Debaene, Nélia Dias, Andre Gingrich, Christian Jacob, Adam Kuper, João Leal, Benoît de l´Estoile, Herbert Lewis, Andrew Lyons, Fernanda Peixoto, Emmanuelle Sibeud, George Steinmetz, Han Vermeulen.

Secrétariat de rédaction
Annick Arnaud

Suivi éditorial
Claudie Voisenat

Les manuscrits doivent être adressés au Lahic
105, Bd Raspail 75006 Paris
Courriel : christine.lauriere@ehess.fr

11

Les Carnets de BEROSE