

Georges BALANDIER [1920 -]

Ethnologue et sociologue français
professeur émérite de La Sorbonne, Directeur d'études au [Centre d'études africaines](#) à l'ÉHESS.

(1978)

“L'anthropologie africaniste et la question du pouvoir”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Georges BALANDIER

“L'anthropologie africaniste et la question du pouvoir”.

Un article publié dans les **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. 65, juillet-décembre 1978, pp. 197-211. Paris : Les Presses universitaires de France.

[Le 28 janvier 2008, M. Georges Balandier, par l'intermédiaire de M. [Jean Benoist](#) nous accordait sa permission de diffuser quelques-uns de ses livres ainsi que tous les articles publiés dans les Cahiers internationaux de sociologie. M. Balandier n'a pas d'adresse de courrier électronique, mais on peut lui en adresser un au Centre d'études africaines, Bd Raspail, à Paris. On peut contacter la secrétaire de ce centre, Elizabeth Dubois, au 01 53 63 56 50 ou la secrétaire des Cahiers internationaux de sociologie, Christine Blanchard au 01 49 54 25 54.]



Courriels : Mme Élisabeth Dubois, sec. de direction,
Centre d'études africaines (ÉHESS) : stceaf@ehess.fr
M. Jean Benoist : oj.benoist@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 18 mai 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Georges BALANDIER [1920 -]

Ethnologue et sociologue français

professeur émérite de La Sorbonne, Directeur d'études au [Centre d'études africaines](#) à l'ÉHESS.

“L'anthropologie africaniste et la question du pouvoir”



Un article publié dans les **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. 65, juillet-décembre 1978, pp. 197-211. Paris : Les Presses universitaires de France.

Table des matières

[Résumé / Summary](#)

[Introduction](#)

[Le foisonnement symbolique](#)

[Ambiguïté du pouvoir](#)

[Langage et mise en scène sociale](#)

[Le pouvoir en négatif](#)

[Conclusion](#)

Georges BALANDIER

“L'anthropologie africaniste et la question du pouvoir”.¹

Un article publié dans les **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. 65, juillet-décembre 1978, pp. 197-211. Paris : Les Presses universitaires de France.

RÉSUMÉ

[Retour à la table des matières](#)

L'anthropologie africaniste a rassemblé une information large et diversifiée sur les systèmes politiques traditionnels. Ses apports contribuent à préciser et à enrichir la connaissance des phénomènes de pouvoir. Ceux-ci sont considérés sous les aspects suivants : le foisonnement symbolique, l'ambiguïté, le langage et les mises en scène sociales, le pouvoir en négatif.

SUMMARY

Africanist anthropology has brought together broad and diversified information about traditional political systems. Its contributions enlarge and enrich knowledge about power phenomena. The latter are considered from the following aspects : the multiplication of symbols, ambiguity, language and social settings, power « in the negative ».

¹ Version française de la *Frazer Lecture* prononcée à l'Université de Liverpool, 7 mars 1978.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Il y a trente ans, Evans-Pritchard consacrait sa conférence prononcée en l'honneur de James Frazer à « la royauté divine chez les Shilluk du Soudan nilotique »². Il illustre ainsi le thème central de l'ouvrage le plus célèbre de cet auteur, *The Golden Bough* ; il développait de cette manière sa propre contribution à l'interprétation anthropologique des phénomènes politiques. Je me propose, et dans cette Université même où Frazer fonda l'enseignement de l'anthropologie sociale, de considérer certains apports de cette discipline à la connaissance et à l'analyse du pouvoir politique.

Ce choix m'a paru d'autant plus opportun que l'auteur de *The Golden Bough* reste ou redevient une source d'inspiration, et que son oeuvre s'accorde en plusieurs aspects à des préoccupations scientifiques actuelles. Dans une première relation, qui est celle de la liaison établie entre culture classique et culture anthropologique. Une tendance qui se renforce, principalement en France, soumet les historiens de l'Antiquité et les anthropologues à des influences mutuelles. Elle les conduit à des convergences, au moins en ce qui concerne - et c'est significatif - l'interprétation des mythes, des systèmes symboliques et de la religion, l'interprétation des formes et expressions politiques³. L'actualité de certaines propositions théoriques de James Frazer se saisit aussi dans la démonstration des rapports *essentiels* existant entre le domaine du pouvoir et le domaine du sacré, entre le pouvoir politique et le pouvoir symbolique. Ce qui peut être envisagé comme une incitation à

² E.E. EVANS-PRITCHARD, *Essays in Social Anthropology*, Londres, 1962.

³ Cf. Georges BALANDIER, L'anthropologie sociale et les sciences de l'Antiquité, *Bull. Assoc. Guillaume Budé*, 2, juin 1975.

dépasser l'interprétation du champ politique par les relations et les institutions qui lui sont propres, les pratiques et les stratégies dont il est le lieu. Une incitation à mieux explorer cet espace mal connu que délimitent les phénomènes de pouvoir.

La question que je pose, à ce propos, est double : comment les anthropologues ont-ils tenté, sur le terrain, d'entreprendre cette exploration ? Comment ont-ils contribué au renouvellement de la connaissance du pouvoir ? L'anthropologie politique est jeune, mais son expansion a été rapide au cours des trois dernières décennies. Dans ce développement, le « terrain » africain apparaît comme un domaine décisif. L'Afrique, par son histoire proprement africaine et son histoire récente, est devenue un gigantesque laboratoire politique. Les formes les plus diverses de gouvernement des sociétés y ont apparu et certaines subsistent encore ; ni le colonialisme ni la décolonisation n'ont entièrement effacé cette diversité, et ils ont introduit d'autres systèmes de pouvoir et suscité d'autres expériences politiques. Pour ces raisons, l'étude des systèmes politiques devint l'une des préoccupations primaires des anthropologues africanistes. C'est en Afrique au sud du Sahara qu'a été réunie la plus large part de l'information anthropologique relative à ces systèmes.

La publication en 1940 de l'ouvrage collectif dirigé par Fortes et Evans-Pritchard, *African Political Systems*, est un point de départ. Ce livre a provoqué des recherches d'un style nouveau par le débat qu'il ouvrait et les orientations qu'il traçait. Plus de trente années après, le bilan de l'anthropologie politique africaniste est riche. La bibliographie publiée en 1972 par Herbert S. Lewis retient 680 items, en éliminant les matériaux proprement ethnographiques et en retenant presque exclusivement les écrits de langue anglaise ⁴. La liste des travaux sélectionnés permet de formuler quelques remarques initiales.

⁴ H. S. LEWIS, *African Political Systems : a Bibliographical Inventory of Anthropological Writings*, I et II, in *Behavior Science Notes*, VII, 3 et VII, 4, 1972.

Elle montre, tout d'abord, que le monopole anthropologique dans l'étude des faits politiques africains disparaît au cours des années 60. Des historiens et des *political scientists* commencent alors à les considérer, des chercheurs africains - et notamment au Nigeria - s'y consacrent. Ces interventions nouvelles modifient progressivement les orientations empiriques et théoriques.

Ce qui est aussi mis en lumière, c'est la distribution et la fréquence des thèmes d'étude ; avec un intérêt croissant durant la période récente pour les recherches concernant les changements politiques en général, l'émergence des élites modernes, l'expression de la vie politique et l'aménagement des rapports de pouvoir en milieu urbain, la politique à l'échelle locale, etc. Les travaux qui restent consacrés aux systèmes politiques dits traditionnels visent des objectifs classiques : la description, la détermination et la classification des formes politiques ; l'étude des fonctions, des « personnages », des pratiques et des représentations ; l'interprétation des modes de contrôle social et des conflits ; l'identification du rapport du domaine politique à la parenté, à la stratification sociale, au droit, à la religion, etc. Certains des grands problèmes demeurent provocateurs de recherches, comme la nature de la royauté divine et de la royauté sacrée, ou l'origine de l'État traditionnel - que Lue de Heusch a tenté d'« expliquer » dans le cas des royaumes de l'Afrique centrale et orientale ⁵. À l'inverse, des modes nouveaux de formaliser les relations politiques et de théoriser commencent à apparaître ; ainsi, lorsque J. Maquet détermine les modèles de la relation politique en termes d'acteur, de rôle et de contenu ⁶.

Mais, ce qui importe à mon propos, c'est la contribution africaniste à la connaissance *profonde* du phénomène du pouvoir, Le terme pouvoir apparaît rarement dans le titre des publications : dans 17 titres seulement sur les 680 que comporte la bibliographie de Lewis. Le

⁵ L. de HEUSCH, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, 1972.

⁶ J. MAQUET, *Pouvoir et société en Afrique*, Paris, 1970.

pouvoir a été l'objet de l'une des réunions de l'« Association of Social Anthropologists », mais sous l'aspect de sa « distribution » selon les systèmes politiques. Il a été envisagé dans ses manifestations (la royauté, la chefferie, la position de prestige et de prééminence), dans ses symbolisations et ritualisations, dans ses fondements en termes de *status* et de stratification sociale, dans ses « limitations »(selon le mot de John Beattie) et les « rébellions » qu'il provoque ou organise (selon la formule de Max Gluckman). L'information rassemblée est riche et diversifiée, mais la contribution anthropologique à la théorie du pouvoir politique reste récente. Il est d'autant plus nécessaire de préciser cet apport que se multiplient les tentatives théoriques qui font du thème du pouvoir l'objet d'une sorte de mode, au moins en France.

Le foisonnement symbolique.

[Retour à la table des matières](#)

La première « démonstration », qui résulte en partie des descriptions et interprétations africanistes, est celle du foisonnement symbolique que provoque le pouvoir. Celui-ci ne peut s'exercer sur les personnes et sur les choses que s'il recourt, autant qu'à la contrainte, aux moyens symboliques. L'accession au pouvoir politique est, à la fois, accès à la force des institutions et à la force des symboles. Les « insignes » du pouvoir (les *regalia*) matérialisent certains de ceux-ci, et leur appropriation peut suffire à fonder la légitimité de celui qui les détient. La personne même du souverain vit d'une existence symbolique, elle se localise, à la fois, dans et au-dehors de l'univers humain où se situent les sujets. Toutes les pratiques (y compris celles de la vie quotidienne) et tous les rituels qui sont centrés sur le souverain, depuis son avènement jusqu'à sa mort, imposent la mise en oeuvre d'un vaste ensemble de symboles. Les anciens royaumes du Bénin ont développé, avec une exubérance particulière, cette production symbolique ainsi que l'imbrication du pouvoir et du sacré. L'exemple est bien connu.

Je voudrais évoquer ici le cas de la royauté mossi (Haute-Volta) telle qu'elle apparaît dans des études récentes ; et plus précisément celles que Michel Izard a consacrées au royaume du Yatênga⁷. Il s'agit là de la partie nord-occidentale de l'espace politique mossi dont l'origine, au XVe siècle, est rapportée à la fois à l'action lointaine de Dieu (Naaba Wèndé) et à celle du fondateur (Naaba Wédraogo). Cette dernière est celle de conquérants, Mossis proprement dits, qui s'établissent, par leur entreprise en tant que dominants, détenteurs du pouvoir politique.

Le royaume du Yatênga créé par Naaba Yadéga a été gouverné, jusqu'à l'époque actuelle, par 46 ou 47 souverains ; il s'inscrit donc dans une histoire de longue durée. Son organisation est complexe, sa définition symbolique ne l'est pas moins. Il m'est ici impossible de décrire l'une et l'autre ; je limite mon illustration à certains des aspects symboliques fondamentaux, afin de suggérer ce que les symboles et les pratiques qui les emploient « disent » du pouvoir mossi.

Le cycle cérémoniel, qui conduit de la mort du roi à l'établissement de son successeur dans la résidence royale, est chargé d'un symbolisme si riche que l'enquête de terrain le découvre foisonnant. Dans une première phase, la disparition du souverain est constatée par l'aînée de ses soeurs de même père, mais elle n'est pas rendue publique. Lorsque l'information est donnée, la fin du règne est manifestée devant la porte occidentale du palais (porte des Mossis, porte royale) par l'intervention de deux dignitaires ; l'un crève le tambour du règne et l'autre éteint le « feu » du roi. La deuxième phase a une durée d'une semaine et s'achève par l'enterrement du roi ; les rituels funéraires s'accomplissent dans le palais sous la direction de la fille aînée et du fils aîné du mort ; le royaume n'est plus gouverné et des actions anarchiques rendent évidente cette carence ; les intrigues de succession se multi-

⁷ M. IZARD, thèse de Doctorat d'État, en cours d'achèvement, consacrée à l'histoire politique et au système de pouvoir chez les Mossis du Yatênga.

plient ; l'ordre du pays paraît menacé. La phase suivante dure également une semaine. Elle se caractérise d'abord par la transformation de la fille aînée du défunt en *na-poko*, femme-chef, identifiée à son père dont elle porte les vêtements et imite les attitudes ; elle est le roi disparu : « le chef n'est pas mort », elle démontre la continuité après la rupture (la mort) et l'incertitude (le pouvoir absent). Cette nomination ouvre officiellement la courte période de compétition apparente entre les prétendants. La désignation du nouveau souverain est faite le septième jour.

Cet avènement comporte deux aspects. Tout d'abord, la nomination de celui qui représentera le roi défunt sous le nouveau règne. C'est le *kurita*, choisi parmi les plus jeunes fils du disparu et, pour cette raison, sans ambition politique. Il est revêtu des vêtements de son père, il reçoit certains insignes du commandement, il monte le premier cheval de l'ancien roi, mais il doit reconnaître le nouveau souverain et s'éloigner aussitôt et définitivement de la capitale. Il est conduit, accompagné par une escorte de captifs, dans un village lointain où il est dépouillé de tous les attributs royaux, alors que son cheval est sacrifié dans la première capitale du royaume. Le règne ancien est symboliquement fermé, le règne nouveau est symboliquement ouvert. Le roi est intronisé : il salue les dignitaires qui l'ont désigné, il entend l'énonciation solennelle de ses devises, il s'approprie la danse dite du « pouvoir ». Il devient alors chef, *naaba* ; il accède au commandement dans sa plénitude. Mais, il n'est encore que le chef commandant tous les autres. Il ne sera roi (*rima*) qu'après avoir accompli un long itinéraire initiatique à travers le royaume.

Ce passage de la qualité de chef à celle de roi est celui qui impose le plus fort investissement symbolique ; il montre ce que le pouvoir royal a de spécifique. Les phases qui viennent d'être décrites font néanmoins apparaître, par les symboles et le codage des pratiques, des aspects importants du pouvoir. Sa nécessité pour que l'ordre soit tenu : s'il est vacant, la violence et le désordre menacent. Sa fonction de gardien de la continuité ; la généalogie royale la manifeste, mais dans une

certaine ambiguïté : la royauté dure, mais chaque règne marque une rupture et est individualisé - la *na-poko* exprime la permanence (« le roi n'est pas mort ») et le *kurita* le changement (le roi est expulsé du palais). Enfin, le pouvoir est essentiellement associé à la compétition, elle le constitue et elle le menace : elle se révèle par la concurrence des prétendants, par le gouvernement d'une femme (extérieure à toute prétention de commandement) pendant l'interrègne, par l'éloignement des rivaux les plus menaçants.

Il faut maintenant retrouver le chemin initiatique que le nouveau souverain doit parcourir afin de devenir pleinement roi, selon un sens qui le fera partir vers le couchant du soleil et revenir vers le levant. Cet itinéraire est appelé *rîngu*, terme qui désigne également le royaume. Il mène aux lieux du Yatênga qui portent une lourde charge symbolique ; il provoque la reconnaissance totale d'un espace et d'hommes qui ne se réduisent plus à l'univers limité du palais et des dominants mossi. Les lieux sont ceux où les principaux maîtres de la terre reconnaissent et renforcent le pouvoir du souverain sur les hommes, ceux qui ont un caractère sacré, et ceux qui évoquent des temps forts de l'histoire mossi, Durant le parcours, la personne royale se forme et le pouvoir royal se précise - les interdits reçus au long de cette initiation itinérante ont cette fonction. Le moment décisif se situe là où fut établie la première résidence du fondateur du royaume (Gursi) ; c'est là où le roi est « fait ». Il est exposé au milieu du jour sur la « pierre du pouvoir », présenté au peuple sur un cheval étalon qui marque le nouveau règne, et revêtu de vêtements blancs spéciaux. Il est intronisé.

M. Izard insiste justement sur la solitude du roi, peu respecté et même agressé par les maîtres de la terre, durant la partie du voyage qui précède cette intronisation ; alors que le trajet de retour, à partir de cette consécration, est triomphal. On ne peut mieux dire qu'un chef n'est pas un roi tant que son commandement résulte *seulement* de la compétition entre prétendants et des procédures « constitutionnelles ». Il doit *aussi* avoir accompli la plus totale appropriation symbolique,

car la force de s'imposer et la légitimité ne suffisent pas. C'est ainsi que le roi est « fait ».

Cette élaboration est, de la manière la plus générale, une mise en accord avec les cycles et les forces de la nature : le trajet royal suit le cours du soleil ; le retour du roi intronisé doit coïncider avec le commencement du premier mois lunaire ; ensuite, le roi ouvre chaque cycle annuel des grandes fêtes du royaume après avoir fait retraite dans la campagne. La liaison entre ordre de la nature et ordre de la société s'effectue par le moyen de la terre, lieu de la fertilité et registre symbolique par excellence ; en ce sens, les maîtres de la terre ajoutent le symbole (et le sacré) à la force du pouvoir, en même temps qu'ils montrent les limites de celle-ci puisqu'ils sont les représentants des anciens autochtones dominés. Cette consécration contribue à faire du chef désigné (*naam*) un roi (*rîma*).

Le rapport à la terre est d'autant plus valorisé que le pouvoir est indissociable d'un territoire, d'un espace politique. Le roi marque ce dernier et se l'approprie en le parcourant rituellement. Mais ici, un point doit retenir l'attention ; le parcours se fait par accès aux sites révélateurs de la longue histoire mossi, il est découverte et appropriation de ces lieux où l'histoire est matérialisée ou fixée dans des rites. Le roi, au long de son itinéraire initiatique, « assimile » l'espace et l'histoire mossi ; il les incorpore, les termes mêmes le suggèrent : *rîngu* désigne, à la fois, le voyage d'initiation *el* le royaume ; *rîma* désigne le roi ; tous deux ont pour racine *ri* qui signifie « manger ». Le territoire, l'histoire, le roi ne font qu'un : la terre (sacralisée) est le moyen d'exprimer symboliquement cette unification, cette unité. La remarque incite à préciser les composantes du pouvoir royal selon la conception mossi. Elles sont fondamentalement au nombre de trois : la filiation dynastique (*naam*), la force (le souverain est maître de la force, *pângsoba*), l'initiation qui forme le roi (*rînga*).

Cette dernière donne la plénitude du pouvoir, à tel point qu'un « chef » qui ne l'aurait pas reçue priverait sa descendance de toute ca-

pacité de prétendre à la royauté. Elle constitue le roi comme personne réelle et symbolique ; il en reçoit le sacre de la terre et les interdits qui définissent sa fonction, il s'y prépare à la solitude de la royauté, il y établit les relations fondamentales. C'est ainsi qu'il doit s'unir, une seule nuit, à la *rim-poko* (roi-femme), épouse encore jeune du roi défunt, sans que cette union unique soit féconde car ce serait un signe néfaste pour le règne. Le roi est associé à une masculinité absolue et, dans son palais, il restera le seul homme et son premier cheval le seul animal mâle non castré.

Je viens de montrer des secteurs de la symbolique politique mossi, mais la description reste incomplète ; il faudrait considérer le cycle cérémoniel annuel et les représentations et symboles dont la capitale et le palais sont le lieu. Les éléments présentés suffisent à révéler le foisonnement symbolique. Sa richesse extrême, dans l'univers politique mossi, est en relation avec un pouvoir fortement centralisé inséré dans une longue histoire. Les symboles sont le produit de cette dernière, ils en « fixent » certains moments et en sont donc la *mémoire* ; ils permettent au pouvoir du roi nouveau de se constituer par l'appropriation symbolique, et de recevoir par celle-ci la force du passé.

Il faut voir aussi que l'ensemble du symbolisme politique exprime une théorie et une idéologie du pouvoir ; du point de vue de ce dernier. Dès 1959, John Beattie le montrait clairement à partir de l'étude des rituels de la royauté au Bu-nyoro. Des débats relatifs à un aspect particulier des royautés africaines sont devenus, en fait, des controverses quant à leur nature. Ainsi en est-il de l'interprétation de la fonction symbolique de la reine mère, ou de la contrepartie féminine du roi, dont Frazer avait déjà traité. Selon Luc de Heusch, c'est l'occasion d'un « drame œdipien », d'un scandale qui manifeste la séparation du roi de tous les rapports sociaux, qui révèle la force de son pouvoir et sacralise celui-ci par la transgression. Selon Ronald Cohen, à partir d'une recherche conduite dans le royaume Pabir de Biu (Nigeria), l'institution est le symbole et le moyen de l'unification politique, de la

centralisation et de la continuité du pouvoir ⁸. Ce n'est pas le moment de prendre position par rapport à ces thèses confrontées, mais plutôt de constater à quel degré l'interprétation du symbolisme de la royauté donne accès à l'essence même de ce type de pouvoir.

Ambiguïté du pouvoir.

[Retour à la table des matières](#)

Le pouvoir est essentiellement ambigu. Il domine ceux qui le détiennent et dont la domination sur les sujets est ainsi limitée. Il confère la capacité de manipuler des forces, mais leur mauvais usage peut faire reparaître la violence et, avec elle, le désordre. Il se situe au-dessus de la société, mais il est l'organisateur des inégalités et des hiérarchies principales selon lesquelles celle-ci est constituée. Il est facteur d'unification, alors que la compétition et la domination sont de sa nature. La prolifération symbolique -la « forêt des symboles », selon V. Turner - masque cette réalité aux sujets, sinon à l'anthropologue qui se donne pour fonction de l'explicitier. Elle vise à présenter le pouvoir sous l'aspect d'un phénomène « naturel » ; elle n'y parvient qu'en partie.

Le rapport au pouvoir n'est jamais simple ou naïf ; il est toujours une relation faisant problème. Cette problématique s'exprime aussi par la symbolique dont c'est en quelque sorte une autre face. Je voudrais le montrer en considérant une figure mythique de l'univers du Bénin, Legba, et en recourant aux travaux d'un chercheur béninois, Honorat Aguessy ⁹.

⁸ R. COHEN, *Oedipus Rex and Regina : the Queen Mother in Africa*, in *Africa*, 47, 1, 1977.

⁹ H. AGUESSY, *Essai sur le mythe de Legba*, t. 1 à 3, ronéo., Paris, 1973.

Dans la généalogie des dieux reconnus dans l'ancien royaume du Dâhomé, Legba apparaît comme le dernier-né issu d'une divinité androgyne, Mawu-Lisa. Il ne reçut la charge d'aucun secteur de l'univers, mais la capacité de maîtriser les langues, d'être ainsi un interprète permettant aux divinités de communiquer entre elles et un envoyé des dieux auprès des hommes. Parce qu'il est le dieu de la communication, il est partout présent dans l'univers divin comme dans l'univers humain ; il a sa place dans tous les groupes de culte et dans toutes les maisons. Il est associé aux lieux de rencontre et de passage - les carrefours, les endroits publics et les seuils. Il est lié à la sexualité, aux symboles phalliques, et donc à une communication où se révèle la « puissance », selon le terme même des informateurs du Dr Aguessy. Il est *essentiellement* allié à la divination, à la communication avec l'avenir, à la parole de Fa - « dieu » du destin ; si bien que les mêmes mythes les concernent l'un et l'autre. En ayant la capacité de partout intervenir et de faire communiquer, Legba a celle de ruser avec les contraintes qui définissent l'ordre du monde et de la société. Il provoque l'action d'une part de liberté, il crée la possibilité de ne pas être totalement soumis à la nécessité du destin et à la force des pouvoirs.

Le mythe de Legba a une signification politique manifeste les récits les plus nombreux mettent le dieu en relation avec un porteur de pouvoir, qui peut être le roi lui-même. Legba est le seul qui ose s'opposer au dieu supérieur, à des groupes de dieux, au souverain, à la famille royale, aux dignitaires. B. Maupoil, auteur de la plus vaste étude consacrée à la divination par le Fa, a précisé que « chacun des aspects de Legba est une colère »¹⁰. Ce qui est une manière de manifester sa capacité offensive. Aguessy, analysant les mythes et les commentaires de ses informateurs, précise les formes de cette opposition : l'ironie qui « dévalue » le pouvoir et son ordre, la rébellion qui montre que le pouvoir n'est pas intangible, le mouvement qui introduit le changement dans l'ordre. Selon cet auteur, Legba trace les limites du pouvoir en révélant par ses entreprises que celui-ci « n'est pas entièrement

¹⁰ B. MAUPOIL, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, 1941.

confisqué ». Comment comprendre cette affirmation, alors que l'État du Dâhomé ancien est très centralisé et le pouvoir du souverain apparemment absolu ?

Maupoil précise que Legba « est indispensable à chaque homme ». Il en est indissociable, il lui apporte la possibilité de ne pas être entièrement soumis à sa destinée, d'avoir une capacité d'initiative - et donc, une liberté. A ce double effet de la contrainte et de la liberté, *tous* les hommes sont assujettis. Legba représente le second de ces termes ; il donne à tout homme les moyens d'obtenir le meilleur ou le pire du destin qui lui est particulier. Le roi lui-même n'échappe pas à cette loi, il s'y soumet bien que *cc* son » Legba soit estimé le plus puissant. Gouvernants et gouvernés se trouvent ensemble sous le gouvernement du dieu ; sous cet aspect, ils ne sont plus ni différents ni répartis selon les catégories de la domination et de la subordination.

Le pouvoir de Legba est ainsi montré supérieur au pouvoir politique. Celui-ci, nommé *acè-kpikpa*, est la force du commandement. Il réfère à *acè*, force à l'œuvre dans toute divinité, tout être animé, toute chose - manifestation de toute vie et donc, de tout ordre. Cette force ne se possède pas et ne se capte pas ; aucun groupe, politique, sacerdotal ou autre, ne peut se l'approprier. Elle devient source de pouvoir - au sens général du terme - à condition que les rituels convenables soient accomplis, que les règles et les interdits soient respectés. Tout pouvoir spécifié, et donc le pouvoir politique, résulte du respect spécifique de ces principes. C'est là ce qui révèle la nécessité du symbolique (les rituels) et les limites (les règles et les interdits) auxquelles le pouvoir se trouve soumis. Ce dernier ne peut résulter que du bon usage, de la bonne « circulation », de la force. En ce sens, Legba, maître de la communication, occupe une position centrale ; tout contrôle des forces sociales passe par lui. Honorat Aguessy précise ce point avec insistance : « Legba est au carrefour de tous les rapports humains » ; il permet à l'individu de ne pas être entièrement écrasé par la société.

Langage et mise en scène sociale.

[Retour à la table des matières](#)

Les recherches récentes, de caractère théorique, ont ouvert des orientations nouvelles. Certaines d'entre elles rapportent la détention de pouvoir au contrôle du langage et du « savoir » ; elles n'envisagent plus seulement les mots du pouvoir, mais aussi le pouvoir des mots. L'argumentation peut être présentée de la manière suivante sous sa forme la plus simplifiée : tout « savoir » est un langage ; toute maîtrise d'un langage donne un pouvoir sur un secteur du réel ; tout pouvoir se dit et s'exerce par le moyen d'un langage particulier.

Cette constatation incite à mieux définir la nature et les règles du langage propre au pouvoir politique. Certains aspects commencent à apparaître. En premier lieu, celui-ci : le langage du pouvoir politique est *validé* hors de la vie sociale immédiate, banale ; il réfère à un au-delà de cette dernière. Il se fonde sur la parole des ancêtres ou sur les événements et les actes des personnages placés à l'origine de l'État traditionnel et des dynasties ; on peut dire, reprenant l'expression de J.-J. Rousseau, que ce langage reporte au « temps des commencements ». Dans le cas des sociétés qui nous sont contemporaines, le fait reste présent, sous d'autres formes ; la référence devient la nation, ou le peuple exprimant sa volonté par la constitution, ou les événements ayant conduit à l'indépendance nationale ; la parole politique renvoie à la transposition symbolique de circonstances plus proches. Dans une étude relative aux hiérarchies et à la royauté sakalave, à Madagascar, J.-F. Baré lie le « pouvoir des vivants » au « langage des morts ». Il précise : d'une part, le souverain est dans un rapport direct avec ses ancêtres, d'autre part, les « possédés royaux » établissent pour le compte de la monarchie une relation inspirée (transe) avec les person-

nalités disparues ¹¹. On ne peut mieux montrer que la source du langage royal se situe hors de la société actuelle. C'est la manifestation particulière, et fort remarquable, d'une caractéristique générale : le pouvoir parle toujours « d'ailleurs ».

Le langage du pouvoir possède deux autres propriétés. Il recourt à un lexique, obéit à des règles et s'exprime par une rhétorique qui lui sont propres. C'est un langage qui différencie et qui sépare ; jusqu'au point, en plusieurs royautes traditionnelles, où la parole du roi ne peut être transmise que d'une manière indirecte comme ce fut le cas au Bénin. La seconde propriété est associée à la précédente, en ce sens que le langage du pouvoir doit être qualifié de « retenu ». Il établit une communication « calculée », il implique le secret, il utilise le silence ; les descriptions conventionnelles, qui montrent l'Oba du Bénin sous l'aspect d'un personnage immobile et ne parlant pas, illustrent cette caractéristique dans son expression extrême. Plus discrète, elle n'en est pas moins présente dans des sociétés d'un tout autre type, celles que l'on peut qualifier de lignagères. Jean Jamin, après une série d'enquêtes chez les Sénoufo de la Côte-d'Ivoire, vient de publier une série d'essais ayant pour titre commun : *Les lois du silence*. Il y constate fort justement : « Le chef... est certes le maître des mots, mais il est en même temps celui des silences et des secrets » ¹².

La recherche anthropologique n'a considéré ces questions qu'à une date tardive, Elle commence maintenant à montrer que le langage n'est pas seulement un moyen du pouvoir, mais qu'il en est pour une part la substance. Les études récemment rassemblées par Maurice Bloch visent toutes à expliciter l'étroite interrelation existant entre le langage politique et le type de système politique des sociétés traditionnelles ¹³.

¹¹ J.-F. BARÉ, *Pouvoir des vivants, langage des morts*, Paris, 1977.

¹² J. JAMIN, *Les lois du silence*, Paris, 1977.

¹³ M. BLOCH, *Political Language and Oratory in Traditional Society*, Londres, 1977.

Envisagé par rapport aux symboles et au langage, le pouvoir doit aussi l'être par rapport à ce que j'ai appelé « mise en scène sociale ». La société n'est pas simplement vécue (relations) et exprimée (représentations formulées, idéologies), elle est aussi exposée ; certaines pratiques « équivalent » à une théorie sociale agencée à la manière d'un drame, à une présentation spectaculaire de la vie sociale. J'ai montré naguère, à propos des Ba-Kongo, que leur institution désignée du terme *malaki* peut illustrer cette constatation. Elle avait anciennement le caractère d'une fête annuelle exaltant la force des lignages et ravivant les alliances, assurant la succession des hommes prééminents par la transmission de leurs biens et la dévolution de leurs fonctions, permettant la manifestation des rapports de puissance. Le *malaki* faisait apparaître sur la scène villageoise les personnages, les biens, les symboles et leurs relations principales. C'était un sociodrame au sens le plus direct du mot, un moyen de « remise à neuf » des rapports sociaux *et* une « « théorie » de la société kongo exprimée à la façon d'une action dramatique. Toutes les sociétés extérieures à l'écriture sont contraintes de recourir à ce procédé, elles le rendent particulièrement apparent. Mais aucune société ne peut échapper à la nécessité de sa propre théâtralisation. Le fait redevient manifeste dans celles qui sont soumises au gouvernement absolu des *media* ; elles ont provoqué, selon la formule d'un politologue français, l'avènement de l'« État-spectacle ».

En fait, tout pouvoir implique une « représentation », un décorum, un cérémonial et des pompes, une *distance*. Les palais africains étaient soumis aux contraintes d'un protocole rigoureux et, parfois, avec des raffinements comparables à ceux qui régissaient la conduite des empereurs de la Chine ancienne. Les descriptions et les documents rapportés par les premiers voyageurs, relatifs aux royaumes et empires africains, ont d'abord permis de définir ceux-ci, et la personne des souverains, à partir de ce que je qualifierai de spectacle du pouvoir. Ces jeux de représentations permettent notamment de montrer que la personne des dominants est autre que la personne des sujets ; elle s'inscrit

dans un *système de différences* qui fonde le pouvoir autant que la force dont celui-ci dispose.

Le pouvoir en négatif.

[Retour à la table des matières](#)

Les moyens à la disposition du pouvoir afin de provoquer la conformité sont nombreux et divers. Ils comportent la « loi », comprise dans son acception la plus générale (ensemble des normes, règles, interdits, etc.), et les appareils réprimant la déviance. Ils comprennent aussi, bien que moins apparents, les dispositifs cognitifs, symboliques et rituels qui entraînent l'adhésion de l'individu, et ne sont pas les moins efficaces. C'est par eux que l'ordre social est identifié à l'ordre naturel, comme s'il existait une « nature sociale » à laquelle on ne commande qu'en lui obéissant.

Le pouvoir n'est cependant ni sans limites ni sans risques. Les premières tiennent aux conditions mêmes de son exercice et les secondes au fait que toute société est de quelque manière vulnérable. Pour cette dernière raison, les pratiques de relâchement des tensions sociales et de remise à neuf des rapports sociaux opèrent dans toutes les sociétés. La fête, qui attire depuis quelques années l'attention des historiens et des ethnologues, est l'une d'entre elles. Elle effectue une transgression et un renversement symbolique, elle peut se transformer en parodie du pouvoir, elle fait surgir un monde imaginaire qui est source de renouvellement.

L'anthropologie africaniste a considéré des phénomènes de même nature, mais plus apparemment engendrés par la dynamique du pouvoir : les thèmes et les rituels d'inversion sociale. Le paradigme est *l'Inewala* des Swazi décrit par Hilda Kuper, commenté ensuite par Max Gluckman et plusieurs autres auteurs, manifesté en plusieurs so-

ciétés et sous des formes différentes par E. Norbeck ¹⁴. *L'Inewala* est un cérémonial complexe et qui, pour cette raison, permet des « lectures » concurrentes. Il n'en présente pas moins une caractéristique dominante ; il est un draine politique (et cosmique) dont le souverain devient le personnage central, étant soumis à une agression rituelle afin de se renforcer effectivement. Les études ultérieures consacrées aux pratiques intervenant durant les interrègnes, en plusieurs royaumes africains, font apparaître cette même dialectique de l'agression et de la soumission, du rejet et de l'acceptation. Les Mossi de la Haute-Volta disaient au roi intronisé : « Tu viens pour nous tuer / Tu viens pour nous sauver. » Les Agni de l'Indénié, en Côte-d'Ivoire, établissaient entre le moment de la mort de leur souverain et l'avènement du nouveau roi un pouvoir parodique et outrancier à la charge des captifs de cour. Le pouvoir était moqué lors de sa plus grande faiblesse, mais en même temps, il était rendu manifeste que son rétablissement, et donc son renforcement, restait la seule alternative possible. Hors du pouvoir établi, il n'était donné à voir que la dérision et le désordre ; c'est-à-dire une illustration du vieux dilemme : « la continuité ou le chaos ».

Ces contestations instituées du pouvoir assurent son maintien ; elles sont aussi révélatrices de sa nature et notamment du rapport ambivalent qu'il établit avec les assujettis. Il est d'autres contestations qui lui portent des attaques plus redoutables. La révolte en est leur expression extrême et exceptionnelle ; l'anthropologie lui a surtout prêté attention en raison de la multiplication des rébellions et révolutions modernes ; il en a résulté des études dont Peter Worsley a établi un premier inventaire au début des années 60 ¹⁵. Ces recherches montrent que la résistance au pouvoir intervient dans toutes les sociétés, qu'elle

¹⁴ E. NORBECK, African rituals of conflict, in *American Anthropologist*, 65, 1963.

¹⁵ P. WORSLEY, The analysis of rebellion and revolution in modern British social anthropology, in *Science and Society*, 25, 1961.

recourt à des moyens divers, et que la violence ne s'exprimerait pas sans un appui sur le symbolique et l'imaginaire.

La forme insidieuse que prend la contestation relève de la catégorie désignée du terme sorcellerie. Toute revendication sous-explicitée, toute opposition ou non-conformité, toute anomalie ou perturbation de l'ordre existant peut être considérée sous cet aspect.

L'agression est indirecte, masquée. Elle est manipulation de symboles et de forces à des fins offensives. Elle est identifiée à partir de ses effets. Elle vise, ou semble atteindre, les points forts de la société : les puissants, les notables, les riches ; elle révèle des oppositions, des ambitions, des rivalités et des contrepouvoirs. Le sorcier, lorsqu'il est supposé tel par essence, se différencie par les constituants de sa personne et jusque dans sa nature physique. Il est singulier ; par-là, il devient comparable au détenteur de pouvoir qui doit être montré différent des sujets qu'il gouverne. La relation de la sorcellerie au pouvoir reste cependant ambiguë. Le détenteur de pouvoir ne redoute pas nécessairement d'être estimé sorcier : c'est le cas chez les Kaguru du Malawi. Le travail de sorcellerie peut contribuer au renforcement des puissants, parce que la crainte de l'accusation est provocatrice de conformité, parce que l'identification du sorcier permet de recourir au procédé de la « victime émissaire », au transfert de l'agression et de la violence. Ce qui apparaît en la circonstance, c'est la capacité du pouvoir à retourner en sa faveur ce qui le menace.

La contestation a la possibilité de prendre une autre forme, de devenir contestation transposée lorsqu'elle est uniquement portée sur le terrain de l'imaginaire. L'innovation religieuse la formule et l'organise. Les situations de domination - en particulier, celles que le colonialisme a établies - provoquent ce recours. Le travail de l'imaginaire produit à la fois une négation et une affirmation ; il nie la société réelle, et souvent jusqu'au point d'annoncer sa destruction apocalyptique ; il fait paraître la certitude d'une société nouvelle plus dispensatrice de richesse et de « fraternité ». Dans l'attente, la communauté des fidèles

conduit une expérimentation sociale qui modifie, ou inverse, la relation au système de pouvoir gouvernant la société globale. J'ai montré ces fonctions de l'imaginaire dans mes études consacrées aux messianismes kongo : l'« église » nouvelle devenant société de substitution, les fondateurs assimilés à des « rois » établissant un autre pouvoir, la libération vécue symboliquement à la faveur des pratiques marquant l'appartenance.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Il faut maintenant clore cet inventaire, bien qu'il reste incomplet. Ce qui importait, c'était de montrer la contribution de l'anthropologie africaniste à la connaissance du pouvoir politique ; mais sans avoir eu la possibilité de mettre en évidence les apports résultant de l'étude des formes modernes du politique. Malgré cette limitation, deux impressions dominent. D'une part, l'activité des africanistes a rassemblé l'information la plus diversifiée sur les modes d'expression et d'organisation du pouvoir dans les sociétés traditionnelles. D'autre part, ce travail a reconnu sur le terrain les aspects dont traitent les théories les plus actuelles du pouvoir : la fonction du symbolique, du langage, de la « dramatisation » dans sa définition ; l'ambiguïté qu'il porte en lui et sa capacité à se nourrir de sa propre contestation. Ainsi, l'anthropologie montre-t-elle sa force sur ce terrain au moment où elle paraît s'affaiblir et douter d'elle-même.

Sorbonne,
Université René-Descartes.

Fin du texte