Tome 84 | Fascicule 2

JOURNAL des

africanistes

Ethnomusicologie et histoire

DIRECTEUR DE RÉDACTION
Luc Pecquet

COMITÉ DE RÉDACTION
Catherine Baroin, Julien Bondaz, Jean Boutrais, Élisée Coulibaly,
Maris-Luce Gélard, Suzanne Lallemand, Olivier Langlois,
Françoise Le Guennec-Coppens, Luc Pecquet, Claude-Hélène Perrot,
Élodie Razy, Christian Seignobos, Maria Teixeira, Fabio Viti

COMITÉ SCIENTIFIQUE
Abdoulaye Bara Diop, Françoise Héritier, Lluis Mallart Guimera,
Elikia M'Bokolo, David Parkin

SECRÉTARIAT DE RÉDACTION
Luc Pecquet

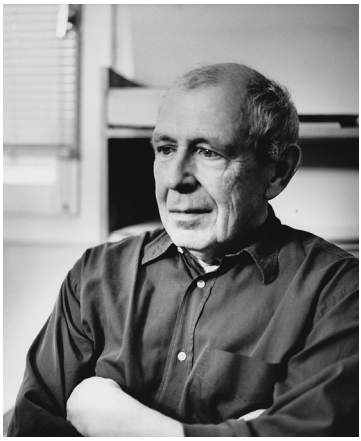
RESPONSABLES DES COMPTES RENDUS
Julien Bondaz, Luc Pecquet

MISE EN PAGES
Blandine Favier

Journal des africanistes

TOME 84 - FASCICULE 2

HOMMAGE



© Saâde A. Tazi (juin 1991)

Michel IZARD
(1931-2012)

Le 7 février 2014, deux ans après sa disparition, s'est tenue, à la salle Lévi-Strauss du Laboratoire d'Anthropologie sociale du Collège de France, une journée consacrée à la figure scientifique et humaine de Michel Izard. Au cours de cette journée sept témoignages de chercheurs issus de générations différentes ont été livrés, apportant un éclairage pluriel sur l'une des personnalités les plus marquantes de l'anthropologie et de l'africanisme français. Leurs communications sont reprises ici, maintenant le style oral de leur première présentation[1].

Le *Journal des Africanistes* a déjà rendu hommage à Michel Izard avec un texte de Pierre Bonte et la publication de sa bibliographie (82, 1-2, 2012 : 329-348). Avec l'ouvrage collectif *La terre et le pouvoir. À la mémoire de Michel Izard* (Textes réunis et présentés par Dominique Casajus et Fabio Viti, Paris, Cnrs Éditions, 2012), ce tribut ultérieur vient compléter l'évocation d'une figure importante de la recherche en anthropologie historique, au moment où de nombreuses remises en cause risquent de faire sombrer dans l'oubli toute une génération fortement engagée sur le terrain africain.

Fabio Viti et Dominique Casajus

1. Ces textes étant de libres témoignages plutôt que des articles académiques, nous n'avons jugé utile d'homogénéiser, sinon *a minima*, la façon dont leurs auteurs présentent leurs références bibliographiques ; les lecteurs pourront aisément retrouver des références plus complètes dans la bibliographie de Michel Izard.

LES COMMENCEMENTS... ET APRÈS
par Olivier Herrenschmidt

Je dois avouer une hésitation et même une gêne véritable à parler d'une relation amicale qui fut étroite et parfois difficile, surtout sur cette période des commencements où elle fut très intime, et qui me demande, aujourd'hui, de relire la trentaine de lettres conservées que Michel Izard m'écrivit de juillet 1957 (le tout début de sa première mission en Afrique) à janvier 1968, où il venait d'être nommé directeur du Centre voltaïque de la recherche scientifique (CVRS) – comme de relire des pages du *Journal* que je tenais alors[2]. Qui plus est, dans ses lettres Michel m'interpelle, me critique constamment et je dois donc, ici, parler de moi plus que de raison, puisque c'est en quelque sorte en *miroir* qu'il se révèle bien souvent.

Et puis je ne peux m'empêcher de ressentir un effet de répétition : le 19 décembre dernier – il y a moins de 2 mois ! – ses amis et collègues me demandaient pareillement de « témoigner » pour Claude-François Baudez qui était mort en juillet. C'est d'autant plus lourd que, tous ne le savent pas, Izard, Baudez et moi étions extrêmement proches pendant notre « certificat d'ethnologie » au Musée de l'Homme – avec Françoise Héritier qui se joignait à nous mais ne faisait pas d'ethnologie cette année-là. Sentiment, non tant d'être un survivant que d'être plutôt ce genre de second ou troisième couteau dont le seul mérite a été de survivre aux membres éminents d'un groupe ayant acquis une certaine notoriété et – puisqu'il est le seul à être encore là – à qui l'on vient en permanence demander : « Alors c'était comment avec André Breton ? Avec Jean Moulin ? Avec Machin ? » Fort heureusement, je ne serai plus appelé à témoigner car cette amitié fut très unique avec l'un et l'autre et perdura jusqu'à leur mort. Il reste que cette amitié si intense alors avec Baudez et Izard c'est un beau souvenir de ces *Bildungsjahre*, ces années de formation.

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler les circonstances qui ont permis ces échanges épistolaires soutenus à partir de notre année d'études au Musée de l'homme et l'atmosphère très particulière et lourde qui était celle de la France d'alors. Le contexte politique et l'armée y tiennent une grande place : Baudez termine son service militaire à Paris en même temps qu'il s'inscrit à ce certificat ; lui et Izard partiront très vite en mission, à peine le certificat d'ethnologie en poche, l'un pour la Haute-Volta en juillet 1957 (où Françoise le rejoindra et où ils se marieront), l'autre, en septembre de la même année, pour le Costa-Rica, où il rencontrera Anne Chapman, et ils

2. L'échange régulier prend véritablement fin en 1965. J'ai donné toutes ces lettres à Françoise Héritier le 2 février 2014. Elles lui appartiennent désormais en propre et elle peut en disposer comme elle veut. Je n'ai gardé copie que de quelques-unes.

se marieront) ; ensuite, Izard et moi-même serons incorporés, à quelques mois d'écart, lui d'abord en France, puis en Allemagne, puis en Algérie (Oran) ; moi en Allemagne puis en Algérie (Constantinois). Pour ma part, je restais à ronger mon frein pendant leurs premières missions dans un ennui déprimant, et ne partirai en Inde qu'en septembre 1963. Selon les moments, ces lettres furent écrites de France, d'Amérique, de Haute-Volta ou d'Inde et reçues de même dans l'un ou l'autre de ces pays.

Commençons par le commencement (« Les commencements »)

J'ai connu Michel Izard au Lycée Pasteur de Neuilly, un jour de « colle », si je me souviens bien et qui devait être en 1949. Nous n'étions pas du tout dans la même classe, puisqu'il avait alors 18 ans et moi 15 – il faut se souvenir de nos âges et de cet écart. Quelques années plus tard, en 1954, je l'ai retrouvé en Sorbonne où j'avais commencé sans enthousiasme une licence d'histoire après une belle année de « propédeutique » – nous nous sommes rencontrés en mars à une conférence sur Antonin Artaud. Notre amitié fut immédiate et dès les vacances de décembre nous partîmes en tête à tête dans une petite maison de Bretagne qui appartenait à mon père. Ce fut un moment de grande excitation intellectuelle, où il me fit découvrir, comme il se doit au coin du feu, non seulement des philosophes – longues dissertations sur Hegel – mais aussi des poètes proches des surréalistes, Jacques Vaché qui me séduisit tout de suite et ce romantisme très allemand du *Château d'Argol*. Ce que je savais alors, c'est que j'avais infiniment besoin de lui pour qu'il me tire d'une sorte de paresse intellectuelle, avec sa vaste culture et sa belle intelligence.

Cette amitié intense fut aussi bien souvent très tendue. J'ai longtemps conservé une « attitude méfiante », qui était un effort presque constant que je faisais pour ne pas céder à son *emprise* – dont j'étais parfaitement conscient. De son côté, Michel avait une vision très entière de l'amitié et je pense que cela lui venait de sa fréquentation admirative des surréalistes, qui l'a marqué quand il était encore très jeune – jusqu'à 22 ans, m'écrivait-il de Ouahigouya, le 23 février 1964 alors que j'étais en Inde. C'était une fidélité absolue et exigeante aux amis qui ne le trahissaient pas. La face noire de cette fidélité, c'était la rupture brutale, condamnation sans appel de ceux qui, à ses yeux, lui avaient manqué. Chose étrange, je me souviens qu'il m'avait un jour de 1954 parlé de ces exclusions des meilleurs qui étaient la règle chez les surréalistes sous mille prétextes. Mais, dans cette même lettre du 23 février, avec une certaine amertume, il écrivait : « J'avais une conception romantique de l'amitié mais grâce à mes "amis", tout romantisme m'a quitté » – ce dont je ne suis toujours pas certain. Dans cette même lettre, il disait avoir enfin mis « en harmonie » « vie personnelle, vie de couple, vie de famille ... et travail » et s'être décidé à ne

« plus faire strictement que l'ethnologie ». Il me paraît que cette harmonie s'est difficilement maintenue pendant toute cette longue période où ses moments de dépression furent nombreux.

C'est donc en novembre 1955, que nous nous inscrivîmes ensemble au certificat d'ethnologie – lui, comme philosophe, puisque ce certificat valait « certificat de science » dans la licence à quatre certificats. Mais attention ! Je n'étais qu'un étudiant de seconde classe, celle encore acceptable des étudiants d'histoire, celle aussi de Françoise. Michel appartenait d'emblée à l'élite, celle des philosophes. Parmi eux, l'élite de l'élite, ceux qui connaissaient l'allemand et pouvaient donc lire Hegel, dans le texte (disaient-ils ![3]), plus encore que Marx, bien que les amis philosophes de Michel appartenaient alors aux Étudiants communistes – avant d'en être virés.

Sous la protection de Michel, j'ai eu le droit de participer à un bref groupe de lecture de textes ethnologiques. Pour ma part, j'avais choisi *Do Kamo*, de Maurice Leenhardt... Mauvaise pioche, vous vous en doutez !

Je n'ai toujours pas compris pourquoi Michel tenait tant à m'associer à sa recherche et à des exposés ou publications communs – car nos différences et divergences ont toujours été nombreuses, comme je le rappellerai. En tout cas, cela commença très tôt. Avec un incroyable culot, alors que nous étions à peine formés aux rudiments de l'ethnologie (l'enseignement au Musée de l'homme ne nous y avait pas aidés !), lui, avec une bonne formation de logique, moi un peu de linguistique, il nous inscrivit tous les deux pour deux exposés (consécutifs) au séminaire de Lévi-Strauss sur « l'analyse componentielle » à partir de deux articles de Lounsbury et Goodenough. Le premier exposé eût lieu le mercredi 13 mars 1957. Izard le premier, moi à sa suite. Si je me souviens bien, chacun trois fois une heure ! Outre que cela a dû être prodigieusement ennuyeux pour les quelques auditeurs[4], c'était sans doute scientifiquement inutile, ce mode d'approche formalisée de la parenté n'ayant finalement guère apporté à la discipline.

Dans ces années des commencements, il m'a plusieurs fois sollicité. Dès 1958 – et il y reviendra jusqu'en 1961 – il me propose de rédiger un article sur *Anthropologie structurale* de Lévi-Strauss (qui vient de sortir), en même temps qu'un *Que sais-je ?* sur l'ethnologie. Aucun de ces projets n'aboutira, mais ces propositions font partie d'une vision globale de Michel qui, dès le départ, et en philosophe, a une visée théorique affirmée – et l'on verra pourquoi, dans les critiques mêmes qu'il m'adresse, je n'étais pas en mesure de m'y associer.

3. Fred Adler me dit que, en fait, seul Michel Cartry avait de solides notions d'allemand – ce dont je me doutais.

4. Dans le public : Condominas, « élève diplômé » ; « auditeurs assidus » : Jaulin, Dreyfus-Roche, Belmont, Tardits, Dupire, Moscovici, Imbert-Vier, Balfet, Baudez, Pouillon, Chiva, Soriano (Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, *Annuaire 1957-1958* : 34.)

Dans sa lettre du 14 octobre 1960 (il est à Oran, à la batterie géographique), il écrit : « J'ai l'intention le plus tôt possible de me consacrer à des travaux d'anthropologie sociale théorique et d'épistémologie (une très vieille idée). » Ce qui sera répété le 29 avril 1961 (libéré de l'armée, il est en France à Antony ; je suis encore en Algérie, dans le Constantinois) : « définir quelque chose à faire en commun touchant la théorie voire l'épistémologie anthropologique. » Car, dit-il, « un peu partout on ressent un impérieux besoin de mettre de l'ordre dans le bordel que tu sais ».

Autour de ces demandes qu'il m'adresse – comme, de manière pressante, de quitter mon idée de l'Inde pour venir travailler en Afrique avec lui, alors que j'ai refusé en juin 1957 une mission d' « anthropologie appliquée » du côté du Tchad, je ne sais plus par qui proposée – il y a un très fort désir de travailler en équipe – bien qu'il se défende une fois de n'en être pas un « maniaque », tout en parlant d'un groupe qui pourrait avoir un « nom collectif, genre Bourbaki » (14 octobre 1960). Il n'empêche qu'en juillet 1964 encore, alors qu'avec Françoise nous visitons un ami du côté de l'Abbaye Saint-Wandrille, il repère la maison qui pourra être celle de notre « phalanstère ». Michel avait incontestablement un véritable sens de la « communauté scientifique », pour laquelle et dans laquelle il a beaucoup œuvré, alors que, pour ma part, si j'ai bien eu un sens du service public inculqué par Eric de Dampierre, et dans l'institution qui fut la mienne (l'université et son enseignement), ma recherche n'a jamais été que personnelle, à mon rythme, à ne partager qu'avec quelques amis proches.

J'ai bien conscience qu'il attendait beaucoup et que je me suis dérobé – ce que j'ai très bien su répéter ailleurs. Mais, de mon point de vue comme du sien, il y avait bien des raisons pour que je ne puisse pas répondre à ses attentes. C'est lui-même qui formule ces raisons, définissant ainsi des lignes de force le concernant.

Tout d'abord, le travail : « j'ai concilié mon goût pour la culture et une certaine idée puritaine du travail comme obligation morale, point où nous nous séparons toi et moi », car il n'a « jamais compris [mon] attitude vis-à-vis du travail » – et il est là violemment critique à mon égard (23 février 1964). Et il est vrai que – bien que calviniste comme lui, ce qui, dans nos premières rencontres, a été un élément important pour moi –, de manière générale et de plus en plus, je me suis considéré comme un *Liebhaber*, un « amateur », non pas comme un « professionnel » de l'ethnologie, toujours un peu à la marge pour diverses raisons d'une profession où je ne suis rentré qu'à reculons, ne devant que bien plus tard y trouver mon bonheur et, il faut bien le reconnaître, un certain accomplissement.

Ensuite, justement car non philosophe – c'est-à-dire aussi non anthropologue[5] –, sans le langage adéquat et maladroit dans le maniement des concepts, je ne pouvais me sentir à la hauteur de ses exigences « théoriques, voire épistémologiques ». Car il note aussi, et tout ceci est fort juste : « Je crois que nos conceptions de la science (et de l'ethno en particulier), comme du travail scientifique sont assez différentes » (14 octobre 1960). L'écart est visible dans la note de cette lettre, après qu'il a écrit que c'est à « des travaux surtout théoriques » qu'il veut « un jour s'attaquer » : « Tu me parles de confrontation de matériaux : c'est précisément cela qui n'a aucun intérêt ; au niveau de l'analyse théorique des faits ethnologiques on n'utilise, si je peux dire, que des macro-matériaux : d'où l'intérêt du code Françoise, et même des HRAF. » Françoise travaillait alors avec Jean-Claude Gardin, lequel impressionnait et attirait beaucoup Michel. Un exemplaire de ces *Human Research Area Files*, créé par G. P. Murdoch, avait été confié au laboratoire de Lévi-Strauss dès 1960. Gardin, qui avait fondé en 1958 le Centre d'analyse documentaire pour l'archéologie, saluait l'arrivée de ces HRAF en même temps qu'il en soulignait quelques manques auxquels devait partiellement palier le « code analytique relatif à un domaine particulier : *les systèmes politiques en Afrique Noire* » que Françoise Héritier était en train d'élaborer[6]. À la réflexion, je trouve étonnante cette appréciation des HRAF par Michel au moment où il écrit que « la confrontation de matériaux... n'a aucun intérêt », puisque c'est cela même que ce fichier doit faciliter : « cet instrument documentaire a pour but de proposer des informations sur diverses sociétés, tirées d'un grand nombre de sources bibliographiques, organisées et classées de façon à permettre des études comparatives[7] ». Ayant eu à le consulter lorsque je travaillais à ma thèse de troisième cycle sur des mythologies tribales de l'Inde centrale, j'ai trouvé que ce *morcellement* « thématique » des sources retenues n'avait aucun intérêt et était, en quelque sorte, l'exact contraire de toute bonne recherche structuraliste. D'ailleurs, Izard lui-même, dans ses très précises enquêtes au Yatenga n'a certainement pas utilisé que des « macro-matériaux » !

Pour autant que je travaille – et l'étude du sanskrit que je mène depuis plusieurs années sous l'enseignement de Louis Renou pour passer honorablement en 1957 le certificat lui paraît être du travail – ce n'est

5. Il y a une très ancienne hiérarchie, que je crois très française, qui fait encore partie des représentations intellectuelles et politiques de bien de ces amis et collègues, dont Izard : c'est celle qui constitue la séquence hiérarchisée ethnographie – ethnologie – anthropologie. Je ne peux m'empêcher de la mettre en parallèle avec celle-ci, de l'évolutionnisme : sauvagerie – barbarie – civilisation. Heureux ceux qui sont parvenus à la civilisation !

6. J.-C. Gardin, « Les *Human Relations Area Files* et la Mécanographie dans la documentation ethnographique », *Cahiers d'études africaines*, 1960, 1/3 : 150-152.

7. Marion Abélès, *La lettre du Collège de France*, hors-série/2, 2008.

pas dans la bonne direction : c'est, au mieux, celle de l'érudition. Dans cette même lettre du 14 octobre, un long paragraphe qui vaut d'être cité *in extenso* : « L'Asie est la région des grandes individualités classiques, des œuvres de longue haleine, des études immenses et minutieuses : Pelliot, Mus, Renou, Granet, quelques autres. J'ai peut-être de l'activité intellectuelle une conception plus aventureuse. Je schématise peut-être et tu protesteras de te voir assimilé (encore que ce soit flatteur) à ces vieux types, mais je vais te confier quelque chose : parlant de toi une fois, avec Françoise, il y a deux ou trois ans, je lui ai dit que (et c'était sans humour comme sans méchanceté) que, disais-je, je te voyais fort bien au Collège de France, ou devenir une institution comme Renou (ne crois pas que je veuille être vache, loin de là). Alors qu'il en va un peu différemment avec moi. [...] Je me sens terriblement iconoclaste. » En fin de parcours, si je vois bien que je n'ai été ni un érudit, ni un théoricien, je ne suis pas si sûr qu'il ait été, lui, un grand iconoclaste, que ce fût dans sa vie ou dans l'admirable rigueur et nouveauté de sa recherche. Quant à l'érudition de Michel, Gérard Lenclud a su très bien la qualifier dans un au-delà de ses formes diverses et limitées – celles que Michel lui-même avait ainsi disqualifiées avec un respect vachard – puisque le chapitre qu'il a écrit dans les hommages réunis par Dominique Casajus et Fabio Viti s'intitule « Du bon usage de l'érudition en anthropologie[8] ».

Et il y aurait enfin – mais non sans relation avec ce qui vient d'être dit – le rapport « au terrain », à l' « ethnographie » – bien que notre différence ne pourra s'affirmer qu'après septembre 1963, lorsque je pus enfin débarquer en Inde et que mon plaisir d'y être et d'y travailler put s'y lire dans ce que mes lettres disaient de mon humeur. Très vite je me suis impliqué personnellement ; les relations avec « les gens » avec qui je travaillais, essayant de comprendre leur société, de les comprendre, sont devenues partie de ma vie : l'ethnographie était aussi *une manière de vie* – et près de cinquante ans après ma première arrivée, je suis encore allé voir comment tous vivaient et, pour cette petite société villageoise, comment elle évoluait avec cette Union indienne : la connaître dans le temps, en diachronie. Lorsque Condominas est mort en juillet 2011 je me suis souvenu d'une pratique de l'ethnographie qui me séduisait et que je respectais.

Pour ce qui concerne Michel, toujours le 14 octobre 1960 (deux ou trois de ses lettres sont particulièrement riches), après avoir mentionné son projet de faire des travaux théoriques, il ajoute : « Si tout se passe comme je le désire, l'Afrique sera tôt ou tard réduite au rôle de terrain alimentaire (ce qui ne m'empêchera pas de m'y intéresser d'autres points de vue). »

8. *La terre et le pouvoir. À la mémoire de Michel Izard,* Paris, CNRS Éditions, 2012 : 25-36.

Je pourrais terminer avec la première lettre de sa première mission, écrite de Ouagadougou le 22 juillet 1957. Il avait passé une semaine en brousse, ce qui ne lui avait pas déplu (mais « entre autres, oh horreur, passé une nuit dans un village Dogon[9] ! »). Il est « arrivé sans enthousiasme », la « ville coloniale pénible » de Ouagadougou le déprime ; il lit, il dort, « prend des cachets de tout ». « Mes confrères, tous atroces, sont en place » – mais heureusement, à l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN), il y a « un géographe très sympathique ». Il a quitté, pour un an, la vie qu'il aimait : « Si j'aimais cette vie c'était certainement par paresse d'esprit et parce que je trouvais au contact de mes amis un indispensable sentiment de sécurité, le danger se mesurant en termes d'hétérodoxie idéologique. C'est très bête, pourtant ces gens que je ne connais pas, que j'ignore, qui n'ont rien de commun avec moi, m'effrayent. Tout en eux me heurte (je pense par exemple à mes "collègues"). [...] Il faut terriblement être vigilant pour ne pas faillir et rester soi-même au milieu d'un monde effroyablement con, vulgaire et sceptique. [...] Excuse ce délire. Ça ne va pas fort. D'ailleurs, rassure-toi, ce n'est pas grave. Mais j'ai besoin de l'aide de mes amis. J'ai besoin qu'on me parle pensée, philosophie, littérature. » Voici une certaine fragilité et ce besoin vital d'amitié, une amitié pratiquée bien souvent par ailleurs de manière exigeante et brutale.

Je terminerai en redisant que Michel – même si je n'ai jamais pu réaliser avec lui aucun des projets qu'il me proposait – n'a quand même jamais cessé de me ramener, pour mon plus grand bien, dans le « jeu ethnologique » qui n'était pas celui des indianistes, me faisant participer à des ouvrages dont il était maître d'œuvre, m'introduisant au CNRS, après lui et Pierre Bonte, comme chargé de mission auprès du directeur scientifique du département SHS. Je me souviens du plaisir qu'il m'a fait en m'invitant à son séminaire le 29 mars 1990, pour y parler à mon choix – c'était sa demande et son thème de cette année-là – de Max Stirner, *L'unique et sa propriété* que je venais de découvrir avec une très grande satisfaction, d'abord pour son horreur viscérale (si rarement exprimée ailleurs aussi clairement) du *sacré* et de « nos pieux athées » – qui, bien entendu, continuent à être parmi nous, au-delà de ces hégéliens de gauche berlinois qu'il visait.

Il y a aussi le souvenir des débuts de l'APRAS, *Association pour la recherche en anthropologie sociale*, fondée officiellement le 11 janvier 1989. La presque totalité des membres fondateurs étaient des chercheurs du CNRS auxquels il parut judicieux, pour que l'Association n'ait pas trop

9. Marcel Griaule est mort le 23 février 1956 et nous ne l'avons donc entendu professer que les premiers mois de notre certificat. Il nous avait ennuyés et ses « Dogons » nous énervaient... C'était aussi par excellence l'ethnologie dont Izard et ses amis philosophes ne voulaient pas. Nous oublions maintenant l'hostilité que son parcours politique sous Vichy provoquait chez des étudiants alors très à gauche et anticolonialistes.

l'air d'être leur affaire propre, de commencer par choisir un universitaire comme président. Seuls Patrick Menget et moi-même répondions à cette demande et je fus choisi. J'ai gardé cette responsabilité (administrative) jusqu'au 5 février 1993, date à laquelle Michel reprit les choses en main. Dans la *Lettre 3*, de l'automne 1990, on trouve un bel exemple de cette écriture vigoureuse et féroce, quand il voulait être polémiste. Le CNRS se proposant de réorganiser les sections du Comité national, il écrivit un éditorial intitulé « Redécoupage : l'anthropologie au rang des bas morceaux », en même temps que sur sa suggestion l'Association proposait un nom pour notre section, « Unité de l'homme, diversité des cultures », qui fut retenu par le CNRS.

Je ne saurais oublier le suprême cadeau qu'il m'a fait, ironie de l'histoire : alors qu'il participait à la nouvelle aventure d'un département et d'un laboratoire d'ethnologie à la toute nouvelle Faculté des lettres de Nanterre, il m'y a fait appeler par Éric de Dampierre pour y présenter la société indienne. Ce fut dans le second semestre de l'année universitaire 1967-1968. À partir de là, je me suis trouvé de plain pied dans les jeux de mai 68 ; et c'est là, à Nanterre, recruté et abrité par Dampierre dès octobre, que j'ai passé, dans la meilleure compagnie intellectuelle et amicale le reste de ma vie « active »... et au-delà. Spectateur et un peu acteur de ces « évènements » dont Michel (alors absent de France) disait bien plus tard encore, dans des termes que Louis Dumont n'aurait pas désavoués, qu'ils avaient « une certaine propension à la liquidation quelle que fût l'illusoire "gaieté" qui l'a initialement marquée[10] ». Ce ne fût pas là la moindre de nos divergences...

Avant de laisser la place à Fred Adler qui connût Michel en Sorbonne avant moi, pendant leur année de propédeutique en 1951-1952, et qui rappellera d'autres commencements de Michel comme philosophe et scientifique et le dessin de son grand œuvre, je voudrais terminer par une mauvaise plaisanterie, paraphrasant celle de W. C. Fields que Michel adorait : un homme qui a su garder l'amitié d'Izard et être recruté par Dampierre ne peut pas être foncièrement mauvais.

***

10. « Claude Lévi-Strauss en son siècle », dans *Lévi-Strauss* (sous la direction de Michel Izard), Paris, L'Herne, 2004 : 17.

SOUVENIRS ET RÉFLEXIONS. PETITS FRAGMENTS. MICHEL IZARD, L'ÉTAT EN AFRIQUE NOIRE ET HEGEL

par Alfred Adler

J'ai fait la connaissance de Michel Izard au début des années 1950 quand je préparais ma licence de philosophie à la Sorbonne. Je n'ai pas de souvenir précis de notre première rencontre. Il me semble bien qu'elle a eu lieu grâce à Michel Cartry que j'avais connu au lycée et avec qui j'étais lié depuis l'année de propédeutique. Assez vite nous formâmes un petit trio auquel devaient s'adjoindre d'autres étudiants partageant avec nous les mêmes intérêts intellectuels et politiques. Petit à petit allait se créer un groupe tantôt grossissant, tantôt plus réduit, qui perdura de longues années. Souvent nous nous retrouvions à trois ou quatre à la Bibliothèque de la Sorbonne où nous ne faisions pas que lire studieusement nos classiques. Chassés par les chut de ceux que nous dérangions, nous sortions pour prendre un café et discuter (et fumer !!) à notre aise. À part les problèmes philosophiques que nous découvrions en suivant certains cours auxquels nous étions assidus (tout particulièrement ceux que donnait Jean Hyppolite, le traducteur de *La phénoménologie de l'esprit*, sur *La science de la logique* de Hegel), c'est surtout la politique qui nous passionnait. On était en pleine guerre froide et naturellement nous partagions l'inquiétude générale face à la menace atomique et ce que l'on nommait alors équilibre de la terreur n'avait rien de rassurant. Mais davantage nous retenait la question idéologique. C'était l'époque où le monde était divisé en deux camps. Le camp soviétique se présentait, en ces années encore proches de la fin de la guerre, comme celui qui au prix de sacrifices inouïs avait permis d'abattre le nazisme et aussi comme celui de la révolution socialiste triomphante (encore plus triomphante depuis la victoire de la Révolution maoïste en 1949) et dans sa propagande il était avant tout celui de la paix. Peu de gens se souviennent aujourd'hui de « l'Appel de Stockholm » dont les premiers signataires furent Frédéric Joliot-Curie et Picasso et que tout militant du Parti se devait de diffuser en tout lieu et chaque jour. De quoi en impressionner, sinon convaincre, plus d'un.

Le camp occidental, les États-Unis en tête, était celui de la bourgeoisie et de l'impérialisme belliciste. Il était aussi celui de la liberté, une liberté d'expression qui était certes un bien précieux, mais sans portée, sans contenu réel pour les masses, comme nos condisciples marxistes aimaient à dire, et donc toute formelle. Un leurre dont les petits bourgeois que nous étions tiraient profit, pas toujours avec bonne conscience. Car nous étions sans défense, en tout cas intimidés, face à des militants chevronnés qui nous rangeaient sans distinction dans cette catégorie mal définie mais certainement peu gratifiante.

Michel Izard, influencé par André Breton et le groupe surréaliste qu'il fréquentait encore régulièrement, je crois, n'avait pas la moindre indulgence pour l'URSS et le régime stalinien, sans oublier ses défenseurs inconditionnels qu'étaient les partis communistes en Occident. Il était insensible au matraquage de sa propagande même relayée par des intellectuels de renom. Il en connaissait mieux que nous les pratiques totalitaires, l'arbitraire qui avait permis à sa police politique d'envoyer au Goulag des millions de gens dont le plus grand nombre n'était même pas des opposants actifs à la dictature. Mais nous portions suffisamment d'attention aux témoignages publiés dans des livres que le hasard avait mis entre nos mains et dans quelques rares revues, dont *Les Temps modernes* dirigés alors (de 1945 à 1952) par Sartre et Merleau-Ponty – lequel rompit avec la revue et avec son ami de jeunesse quand fut publié à son insu le long article « Les communistes et la paix » qui marquait l'allégeance de Sartre au P.C. –, pour que nous n'ayons aucun doute sur ce qu'il nous disait. Pourtant, tout en sachant qu'il disait vrai, cela ne nous empêchait pas de nous rapprocher petit à petit de certains camarades pas trop sectaires appartenant à la cellule communiste des étudiants de philo. Ni même d'aller jusqu'à l'adhésion au P.C. En ce qui me concerne, je dois reconnaître que le discours tenu alors par Jean-Paul Sartre, institué peut-être malgré lui « maître à penser » des jeunes générations, n'y fut pas pour rien. Mais nous savions bien pour avoir lu et beaucoup lu tant le philosophe que l'essayiste (et j'ajouterai l'auteur de nouvelles que nous admirions) que le penseur Sartre n'était pas vraiment marxiste et moins encore communiste. Curieusement, sur le moment, car même la terrible affaire du prétendu complot des « blouses blanches » (des médecins tous juifs) en vue d'assassiner le petit père des peuples, signe irrécusable de l'antisémitisme bien ancré dans de la Russie stalinienne, n'avait pas suffi, nous ne nous encombrions pas trop l'esprit de ces contradictions que nous étions loin d'ignorer. « Je sais bien mais quand même... »

En fin de compte, notre appartenance à la cellule de philo ne dura guère. J'en rappelle seulement les raisons de politique générale, mais il y eut bien d'autres raisons. Je citerai d'abord le rapprochement de l'URSS avec Tito qui d'un baiser sur la bouche à la russe échangé avec Khroutchev mit fin à des années d'hystérie meurtrière contre lui et les siens ou prétendus tels dont un bon nombre de dirigeants des démocraties populaires voisines qui furent liquidés au début des années 50. Accusés de trahison, ils avaient été traités d' « hitléro-titistes » et d' « hitléro-trotskistes ». Mais ce furent surtout la révolte ouvrière polonaise et la révolution hongroise de 1956 qui mirent fin définitivement à toute complaisance vis-à-vis des staliniens. Il y avait bien la constellation des mini appareils trotskistes pour tenter de sauver notre désir de révolution mais nous fûmes vite lassés de leur

phraséologie et de leur incroyable sérieux dans ce qui n'était que parodie de l'action révolutionnaire. Restait la question des guerres coloniales. Nous avions milité en participant à des meetings et des défilés de rue contre celle d'Indochine et encore plus activement contre celle d'Algérie. Cette guerre nous concernait d'autant plus directement que beaucoup d'entre nous allaient atteindre l'âge où le sursis prend fin et où donc nous risquions d'être obligés d'aller combattre en Algérie. Michel Izard, quant à lui, et il n'était pas le seul parmi ceux qui partageaient nos positions anticolonialistes, accepta le sort que le pays réservait aux classes d'âge qui étaient les nôtres, partit faire son service militaire en Algérie. Des décennies plus tard quand nous en parlions, je ne lui donnais pas tort mais réciproquement il comprenait et acceptait les raisons de ceux parmi ses plus proches amis qui avaient tout fait pour ne pas partir.

Lorsque prit fin en mars 1962 cette « sale guerre », expression qui avait été utilisée pour celle d'Indochine mais qui s'appliquait encore bien plus à celle d'Algérie par l'atrocité des tortures qui y étaient pratiquées et par la répression de masse auxquelles l'armée française (avant tout les paras) s'était livrée pendant près de huit longues années, nous nous trouvions déjà résolument engagés dans la voie de l'ethnologie. *Tristes Tropiques* que nous dévorions, quelques chapitres, pas trop difficiles pour des novices que nous étions encore, des *Structures élémentaires de la parenté*, ces lectures et, pour quelques-uns l'assistance à ses séminaires de l'École Pratique des Hautes Études (5e et 6e Sections d'alors) nous avaient, comme à bien d'autres étudiants et chercheurs plus avancés, imposé le nom de Claude Lévi-Strauss qui avait polarisé l'intérêt de notre groupe, un intérêt encore tout empreint de philosophie. Mais aussi de l'envie de partir, de voir, de réfléchir ailleurs et sur d'autres choses. Et tous, sans nous donner le mot, nous nous engageâmes concrètement dans la voie de l'ethnologie. Voie dans laquelle, grâce à Lévi-Strauss, Michel Izard et Françoise Héritier qui allait partir avec lui en Afrique, nous avaient précédés. Pour eux l'aventure commençait en Haute-Volta, territoire encore sous la tutelle française et qui allait prendre quelques années après son indépendance le nom de Burkina-Faso. Et tout au long de sa carrière de chercheur, c'est à ce pays que Michel Izard restera attaché et c'est au Yatenga, l'un des principaux royaumes de l'ensemble Mossi, qu'il consacrera une œuvre considérable. Elle a fait date dans la recherche africaniste comme elle fait et fera date dans l'anthropologie politique dont nous ne pensions pas alors qu'elle allait recevoir le sceau d'une discipline dans la discipline. Ce qu'elle était déjà depuis un certain temps en Grande-Bretagne comme en témoigne le grand classique qu'était très vite devenu le recueil publié en 1940 sous le titre d'*African Political Systems*. Les responsables *(editors)* de ce volume étaient Evans-Pritchard et Meyer Fortes. Outre leurs contributions

respectives, le premier sur les Nuer et le second sur les Tallensi, ils avaient rédigé une introduction fort substantielle qui avait valeur de programme pour les recherches à venir (et elles furent très nombreuses) et laissé le soin à Radcliffe-Brown de présenter au lecteur une longue préface qui, elle, avait valeur d'une sorte de manifeste du fonctionnalisme en anthropologie politique mais d'un fonctionnalisme fort différent de celui de Malinowski, moins rudimentaire ou plutôt moins dogmatique dans l'application de la notion de fonction aux faits sociaux. Un point était proclamé avec une lourde insistance : le rejet de toute considération philosophique assimilée à de la métaphysique plus ou moins fumeuse et, en tout cas, ennemie des sciences sociales qui forgeaient leurs concepts au contact avec les réalités du terrain et en s'inspirant autant que faire se peut des sciences de la vie.

J'ai parlé de nos études de philosophie, car pour Michel Izard, tout comme pour Lucien Sebag, Michel Cartry, Pierre Clastres et moi qui formions le noyau du groupe d'étudiants que j'évoquais en commençant, elles ne cessèrent d'être présentes dans nos têtes et de nourrir la réflexion qui était la nôtre dès lors qu'il fallait passer à la théorie sur des notions aussi essentielles que le pouvoir, le sacré, l'État, pour ne retenir que celles-ci, appliquées aux sociétés traditionnelles que nous partions étudier sur le terrain.

African Political Systems proposait une première classification de ces systèmes en distinguant les sociétés sans État et les sociétés avec État. En écho à cette dichotomie utile mais qui laissait passer des différences si grandes tant du côté avec que du côté sans État, paraissait en 1958 un recueil intitulé *Tribes without rulers*, également issu de l'école anglaise. La direction de la publication était assurée par John Middleton et David Tait et une préface d'Evans-Pritchard saluait cet ouvrage comme la continuation quelques décennies plus tard du travail de classification des systèmes politiques commencé par lui-même et Meyer Fortes dans les années d'avant-guerre. L'auteur de *The Nuer*, monographie qui parut aussi en 1940 et qui faisait référence pour l'étude des sociétés à lignages segmentaires et fonctionnant sans chef, se félicitait de ce que la nouvelle génération se soit intéressée à plusieurs variétés de sociétés du type non étatique. En l'occurrence, des sociétés composées de clans et de lignages localisés de plus ou moins grande profondeur généalogique selon la longueur du segment appelé à se distinguer et, à l'occasion, s'opposer aux autres segments homologues. Les six contributeurs de ce recueil montraient, chacun avec ses critères propres, qu'un tel ensemble s'avérait capable d'assurer la cohésion d'une société segmentaire en dépit ou grâce au processus de scission qui y est à l'œuvre et sans qu'il y ait la présence d'un chef ou de toute autre forme d'autorité supérieure. Et cela grâce aux liens multiples (exprimés dans « l'idiome de la parenté ») de coopération au niveau économique (éventuellement aussi au niveau des alliances de

guerre), et de solidarité et morale et religieuse, cette dernière s'exprimant par des rites occasionnels et / ou périodiques, unissant chacun des membres de ces groupes entre eux et à un niveau supérieur au sein d'une communauté villageoise ou d'un ensemble plus large. Un ensemble dont la configuration était variable en fonction de son environnement géographique et humain, c'est-à-dire allié ou ennemi. C'est le réseau résultant de l'existence de ces liens qui constituait, aux yeux de ces jeunes chercheurs, le système politique dans ce type de société, et la nature du pouvoir, dans certains cas, à peine définissable comme d'ordre politique, était, en tout état de cause, un pouvoir diffus.

Les décennies suivantes reviendront sur les classifications proposées par les éditeurs de ces deux ouvrages, soit pour les contester, soit pour apporter des affinements et des raffinements dont la sophistication finira par lasser les anthropologues – qu'on pense aux critiques mordantes de Leach adressées aux « collectionneurs de papillons ». Beaucoup d'entre eux mettront en avant les problèmes d'ordre historique et donc de genèse et de développement des systèmes politiques, pour retrouver celui de l'origine de l'État qui avait tant préoccupé les philosophes depuis l'époque de la Renaissance. L'État qui depuis Machiavel et Hobbes est au cœur de la réflexion sur le politique en Occident.

Michel Izard est précisément de ceux qui ont le plus minutieusement recueilli et analysé les traditions orales et les données écrites que l'on doit aux historiens et chroniqueurs arabes, non seulement sur le Yatenga mais sur l'ensemble du pays mossi et de son voisinage dans la Boucle du Niger. Ce travail dans lequel il s'est fait véritablement historien lui a fourni des assises solides pour traiter le problème qui très tôt l'a préoccupé, celui qu'indique on ne peut mieux, le sous-titre qu'il a donné à *Moogo*, son dernier grand ouvrage : « L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^{e} siècle ». Sous cette formulation qui peut sembler quelque peu restreinte et donc prudente dans sa portée ethnologique et anthropologique et plutôt historicisante, le lecteur découvre à mesure qu'il avance un propos d'une vaste ambition. Il s'agit en réalité de prendre à bras le corps les concepts qui permettent de penser l'État. Et d'abord penser une variété d'État africain au sens où François Furet s'était proposé de « Penser la Révolution française ». Non pas l'origine historique de l'État en Afrique noire qui n'a pas attendu le XVI^{e} siècle pour voir apparaître des cités-États, des empires, des royaumes et aussi de puissantes chefferies. Nous savons qu'ils se sont succédé à peu près sans discontinuité en Afrique occidentale depuis le néolithique (Tichitt) jusqu'à l'effondrement de l'empire Songhay des Askya en 1591. Empire auquel ont succédé d'autres États, certains islamiques créés à la suite de Jihad, d'autres, « animistes » comme les royaumes Mossi et le royaume Bambara, par exemple.

L'un des grands mérites de Michel Izard a été de prendre en compte une forme spécifique de temporalité, celle du processus de formation de l'État comme d'un devenir-État fait d'une rencontre (ou mal'encontre) entre des acteurs qui entreprennent de façonner un nouvel ordre politique et des sociétés en proie à une forme ou une autre de désorganisation sous la double poussée de forces internes dont on ne peut que supputer l'existence et de forces externes liées à une situation quasi permanente de guerre. Il s'agit donc d'une temporalité non linéaire, dialectique, dirons-nous, parce que l'Un de la royauté s'oppose à la multiplicité des lignages constituant les « gens de la terre », parce qu'elle est historique, c'est-à-dire marquée par des oppositions, voire des contradictions que les sociétés ne surmontent jamais complètement. Un temps qui, bien sûr, ne saurait se réduire à celui qui s'écoulerait à partir d'un point d'origine, un point zéro séparant de façon arbitraire une époque mythique d'une époque qui serait proprement historique grâce à l'établissement d'une chronologie des règnes, forcément plus ou moins approximative. Et cela malgré l'impeccable rigueur dont Michel Izard a su faire preuve dans ce type de recherche ô combien aride. J'ajoute qu'il prend aussi en compte une forme de spatialité politique propre à ce devenir-État qui l'a conduit, notamment, à mettre en question la notion même de conquête, qui ne se réduit pas non plus à celle d'invasion qui équivaudrait à une pure et simple prise de possession d'un territoire aux limites, elles aussi, forcément floues. Prise de possession qui serait suivie de l'imposition sur ledit territoire d'une domination durable par « une minorité agissante », si l'on me passe cette expression prise à un autre monde politique, sur des populations dites « autochtones », plus ou moins passives. À travers le déploiement de formes politiques successives ou se chevauchant, et par delà l'enchaînement des événements qui a conduit la société dans l'état où l'anthropologue a pu l'observer et être à même d'en reconstituer le cours, la question que pose Michel Izard est celle du sens car elle est impliquée dans l'idée même d'émergence. Quelque chose surgit et est nécessairement appelée par autre chose et dirigée vers autre chose.

La question dite du sens de l'histoire a obsédé la civilisation européenne depuis le temps où le Christianisme a établi sur elle son emprise spirituelle et en a imprégné les institutions politiques jusqu'à la Révolution française, à coup sûr, et certainement au-delà, mais relayé par l'idéologie de l'humanisme dont le contenu a changé depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. C'est du message chrétien de salut adressé à l'humanité toute entière que cette question du sens tire sa pertinence et partant sa portée universelle. On est donc en droit de se demander ce qu'il en est des civilisations africaines, multiples et variées, qui des siècles durant, sinon des millénaires, se sont développées dans un tout autre contexte religieux et culturel. Quelles conditions historiques ont rendu possible

cette émergence d'un espace étatique et à quelles finalités répondait la création des différents États qui ont transformé, il est vrai plus ou moins profondément, l'organisation sociale des populations qui l'occupaient. En quoi consiste donc le changement que représente le passage de la forme pré-étatique à la forme politique de l'État, précédée dans certains cas d'une forme qualifiée dans *Moogo*[11] de proto-étatique ?

Il n'y a évidemment pas lieu dans les brèves réflexions proposées ici au lecteur de faire ne serait-ce qu'un simple relevé de toutes les pistes ouvertes par une œuvre de l'importance de *Moogo* qu'on peut à juste titre considérer comme le couronnement de toute l'œuvre de Michel Izard. Je vais donc m'en tenir au commentaire de l'une de ses formules capitales que l'on trouve dans la conclusion du volume et dont je crois pouvoir dire qu'elle est d'inspiration hégélienne.

Il me faut d'abord dire que les lignes qui vont suivre sont à prendre, que l'on veuille bien m'en excuser, comme une suite à l'analyse que j'avais consacrée à *Moogo*[12]. Je m'étais alors contenté de relever mais sans la discuter la proposition suivante : « À la naissance de l'État, il y a une contingente révolution technique et une nécessaire révolution intellectuelle[13] ». Sa portée théorique m'est apparue d'autant plus digne de débat qu'elle trouve précisément place dans les pages finales de *Moogo* où elle prend valeur de prise de position fondamentale dans le champ de la philosophie politique.

C'est une affirmation tranchante sur l'origine de l'État, mais je n'oublie pas que Michel Izard pense d'abord à nous préciser que cette apparition d'une structure étatique en pays mossi (ou plutôt sur des territoires appelés à le devenir) se présuppose elle-même, en quelque sorte, dans le concept de *naam*, mot qui dans la langue des Mossi exprime un aspect essentiel du pouvoir. Un pouvoir d'une nature autre et supérieure à ce qui lui préexiste et qui s'incarne dans le nouveau souverain, le *naaba* (le détenteur du *naam*). En raison de sa portée particulière pour l'Afrique, en tout cas, une telle affirmation comporte une dimension d'ordre philosophique qu'il est impossible de méconnaître : l'auteur invoque lui-même à plusieurs reprises « la philosophie politique » des Mossi, c'est donc de philosophie politique d'une manière très générale qu'il s'agit. Sinon comment faudrait-il comprendre le choix du couple d'opposés – nécessité / contingence – qu'il a jugé bon d'utiliser pour définir par ces modalités opposées la révolution

11. M. Izard, *Moogo. L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^e siècle. Étude d'anthropologie historique*, Paris, Karthala, 2003.
12. Cf. A. Adler : « L'État, un ordre politique, un ordre cosmique, *Moogo* » in *L'Homme*, 202 / 2012 : 15-52. Ce même numéro s'ouvre par un très bel hommage à Michel Izard signé par Dominique Casajus & Fabio Viti.
13. Izard, 2003 : 370.

conduisant à la formation d'un État ? Affirmer en effet que la supériorité technique relève de la contingence tandis que la manifestation de « l'œuvre de pensée », désignée, en l'occurrence, comme une « révolution intellectuelle », relève de la nécessité, cela peut s'interpréter de façons différentes, comme on le verra. Sur le plan de la supériorité technique, nous trouvons dans *Moogo* l'exemple suivant :

> Le fait que le cheval revête pour les *nakombse* (les gens du pouvoir) le caractère d'un animal emblématique semble d'entrée de jeu désigner le fort [c'est-à-dire celui des acteurs historiques qui est doté a priori d'une supériorité à la fois réelle et symbolique], mais il faut y regarder de plus près. Certes, l'emploi militaire du cheval permet de conduire à la fois des actions de grande envergure et des incursions rapides en territoire hostile. Il entraîne une modification de l'armement car il rend possible l'utilisation conjointe de la lance courte de jet des piétons et de la lance longue d'estoc. En outre, l'adjonction des cavaliers aux hommes à pied renouvelle entièrement les modalités d'emploi du corps de bataille[14].

L'envers de la médaille, poursuit l'auteur, est que cet animal de prestige exige un entretien coûteux et, au combat, il se montre très vulnérable devant l'ennemi. Mais il faut rappeler qu'il est aussi le nom donné à l'ancêtre mythique de la dynastie régnante, Wedraogo, qui signifie étalon. Par ailleurs le premier cheval du roi, un étalon interdit de saillie, est un animal sacrificiel qui a valeur de double du corps de roi lors des funérailles de ce dernier. Il quitte le palais pour être immolé dans les lieux où se trouvait la première capitale royale, il est alors monté par un jeune fils du souverain précédent, le *kurita*, mot qui signifie « le mort régnant », par opposition à la fille aînée du défunt, la *napoko*, « chef-femme », qui assure l'intérim du pouvoir. Il en va ainsi dans un grand nombre de royaumes africains : ce qui relève de la maîtrise d'une technique comme celle qu'on vient de lire, est inséparable du mythe de fondation, comme du rituel. Comment peut-on y voir une révolution technique contingente ? L'introduction du cheval en Afrique noire remonte sans doute à plus d'un millénaire avant l'apparition des Mossi sur la scène de l'histoire et il est très largement utilisé par les armées des empires médiévaux africains et, notamment, le dernier en date, le Songhay, celui de Sonni Ali comme celui des Askyas qui a été pendant fort longtemps aux prises avec les Mossi. La pensée de Michel Izard peut se comprendre : la révolution technique n'est contingente qu'au regard de la finalité qui est assignée à l'utilisation guerrière du cheval par

14. *Ibid.*, 141.

ceux qui s'en vont à la conquête de terres et d'hommes et cherchent et / ou finissent par créer un État nouveau. Le hiatus entre non-État et État est une représentation toute théorique de la discontinuité entre deux états ou stades de la société. Michel Izard nous dit bien qu'il s'agit d'une ligne (ou d'un point) imaginaire puisqu'il écrit :

> L'État en son point zéro gît au plus profond d'un ailleurs de l'ailleurs. L'histoire de la formation de l'État, c'est celle de la succession des « états » de l'État. Mais enfin, si la notion d'une naissance absolue a un sens, il faut bien s'interroger sur la nature de la différence initiale. Ce qui en est visible s'inscrit sans doute dans la technologie militaire : le cavalier contre le piéton, les moyens de l'offensive contre ceux de la défensive...[15]

Au point de départ, il y a une différence, c'est cela, me semble-t-il, le fait contingent, mais si « révolution technique » il y a, la contingence concerne non pas un état de la technique qui a sans doute évolué au fil des siècles mais est déjà là, disponible depuis longtemps en Afrique noire et s'insère dans une série d'utilisations qui remonte à la domestication du cheval puis à son instrumentalisation économique et militaire et enfin, comme monture de prestige. En réalité, la contingence s'applique à la conjonction entre l'usage d'une technique militaire efficace et un groupe donné[16] qui l'utilise à son profit, certes, mais à des fins qui le dépassent. Autrement dit, la création de l'État n'est pas le résultat d'actions destinées à satisfaire les besoins (de quel ordre seraient-ils ?) de ceux qui en sont auteurs, elle répond à une nécessité spirituelle qui est précisément celle du *naam* qu'elle appelle à l'existence sur la terre, pour les gens de la terre. C'est ainsi qu'il faut entendre la formule qu'il emploie comme titre du chapitre premier de *Moogo* « La société pour l'État ». En renversant l'énoncé du titre du livre bien connu de Pierre Clastres : *La société contre l'État*, il affirme non un idéalisme absolu que l'on attribue, à tort ou à raison, à Hegel. C'est avant tout la démarche dialectique du philosophe qui séduit Michel Izard lorsqu'il affirme la primauté du *naam* dans le processus historique conduisant à la formation des États mossi.

Il importe ainsi de se demander non pas quelle impulsion irrésistible (donc mue par une nécessité extérieure aux agencements historiques qui prévalent à une période donnée) pousse à la rébellion une poignée d'

15. *Ibid.*, 370.
16. Peut-être s'agit-il d'une bande de marginaux en quête de quelque chose d'indéfinissable, comme cela nous est suggéré par Michel Izard. D'autres africanistes, comme Marc-Henri Piault et Emmanuel Terray ont eu la même idée, le premier à propos de la formation du Kabi, au XVI^e^ siècle, le second à propos du royaume abron qui se constitue à la fin du XVII^e^ siècle.

« opportunistes » changés en d'éventuels fondateurs d'État, mais de quelle nature est « la révolution intellectuelle nécessaire » dont parle Michel Izard qui invoque par ces termes une nécessité intérieure, à la fois immanente au social et transcendante. Il s'agirait, d'une part, de reconnaître aux acteurs de l'histoire une représentation critique, négative (justifiée, par exemple, par les contraintes inhérentes à un type de système lignager dominé par un principe rigide de séniorité) de l'état des choses qu'ils veulent changer et donc d'une prise de conscience de cette nécessité qui donne du sens à leur entreprise qui est d'inscrire dans le réel leur projet de construire un État. Je dirais volontiers un appareil de pouvoir politico-rituel que surplombe le détenteur légitime du *naam*. Mais le *naam* en lui-même, notion complexe dont les fondateurs mossi ont reçu le legs et grâce à quoi ils ont pu réaliser ce qu'ils concevaient comme une nécessité politique, n'est pas, à proprement parler, le fruit d'une « révolution intellectuelle » sortie toute armée de leurs têtes, comme Athéna est sortie de Zeus. Il nous faut revenir, pour mieux comprendre, au début du premier chapitre, à ce que Michel Izard appelle « l'univers du *naam* » :

> Les Mossi (la graphie exacte est Moose) sont – se donnent pour seuls à être – les gens du *naam* [...] C'est ici que la pensée de l'unicité atteint son expression pratiquement la plus achevée et intellectuellement la plus exemplaire. Si nous détenons le *naam*, c'est qu'il nous a été donné par le Chef absolument supérieur qui détient le Pouvoir absolument supérieur. La clé de voûte de ce système de pensée, c'est le fait qu'un seul dieu règne sur l'univers, que ce dieu est conçu par les hommes comme un chef, et que c'est du pouvoir divin que procède le pouvoir humain. Naaba Wende, au nom très souvent invoqué, est si loin des hommes que la notion d'un culte qui lui serait rendu n'a pas de sens...[17]

Or Naaba Wende, Roi Soleil ou roi Ciel est ce qu'on peut appeler un concept théologico-politique qui exige des éclaircissements. À Naaba Wende est associée la Terre (Napaaga Tenga, « la femme-chef), divinité féminine à laquelle seule est voué un culte dont des prêtres ont la charge. Le roi céleste « manifeste sa présence aux hommes sous l'aspect du soleil, en quoi sont associés à la scénographie cérémonielle des rois "qui ne dépendent que de Wende" des éléments d'une symbolique solaire ». Une telle symbolique connaît un rayonnement des plus vastes qui dépasse l'Afrique occidentale et, à ce titre, ne demanderait pas qu'on s'y étende longuement à propos de la place qu'elle occupe dans le système de représentation des Mossi

17. *Ibid.*, 119.

en particulier. C'est l'attitude adoptée par Michel Izard. Pourtant, il y consacre une importante note de bas de page dans laquelle il commence prudemment par nous dire « de ne pas forcer l'interprétation des faits relatifs à une théâtralité royale dont les éléments "solaires" sont trop disparates et discrets pour être intégrés en un système de représentation cohérent ». Quelques lignes plus loin, on lit ceci : « Avec pour point de départ l'hypothèse d'un caractère solaire de la royauté moaga, Pageard (1963b), de manière séduisante mais quelque peu aventureuse, rapproche la civilisation du Moogo de celle de l'Égypte ancienne. » Michel Izard observe avec raison, car confronter le Moogo seul et l'Égypte pharaonique n'a guère de sens à ses yeux, que l'hypothèse de Pageard concerne en fait une vaste région du continent africain « et ne se limite pas aux modalités de diffusion d'éléments de la symbolique du pouvoir... » Insistons sur ce point : le *naam* mossi en lui-même, tel qu'on peut l'appréhender dans toute sa complexité à l'intérieur de l'ensemble des royautés mossi et du Yatenga en particulier, et plus largement, dans son cadre que constitue l'aire des cultures voltaïques en y incluant et les royaumes et les sociétés sans État, suffit amplement à la tâche que s'est fixé l'auteur de *Moogo* et qu'il remplit de façon exemplaire. Sans doute était-ce la seule manière scientifiquement honnête de mettre en évidence la nécessité d'une forme spécifique de révolution intellectuelle (mais dont les fondations spirituelles plongent dans un passé immémorial) qui a permis au peuple mossi d'édifier un type de structure étatique qu'il a su, sinon maintenir jusqu'à l'époque actuelle dans son effectivité politique, du moins en retenir quelque chose d'essentiel sans trop la défigurer. Je voudrais seulement poser à mon ami Michel Izard une question qui l'aurait certainement fait sourire : ne peut-on pas penser que « la théâtralité royale [...] avec ses éléments solaires » y soient pour quelque chose ?

Je lui adresse une autre question. Pourquoi donc avoir mis en exergue de *Moogo* cette citation de Hegel que je reproduis ici en entier tant elle m'a paru intéressante pour la compréhension intérieure de l'œuvre qui est la sienne :

> L'impuissance de la vie se manifeste en ceci que le commencement et le résultat se séparent. Il en est de même dans la vie des individus et dans celle des nations. L'esprit national déterminé n'est qu'un individu dans la marche de l'histoire mondiale. Chaque peuple mûrit un fruit ; son activité consiste à accomplir son principe et non à en jouir. Au contraire, ce fruit lui apporte un suc amer ; il ne peut le rejeter, car il en a une soif infinie. Or il lui en coûte sa destruction, suivie de l'avènement d'un nouveau principe. Le fruit redevient germe, germe d'une autre nation qui mûrira.

L'idée « d'esprit national », n'est-ce pas une idée comme le *naam* qui est au principe de la construction politico-religieuse de la royauté mossi. Et que l'esprit national déterminé ne soit qu'un individu dans la marche du monde, cela s'applique bien, me semble-t-il, à ce qu'on vient de lire sur le *naaba*, l'un Unique dans la marche de l'histoire mondiale. Quant au fruit qui mûrit, c'est l'expansion du *naam,* du pouvoir des *nakombse* jusqu'à ce que l'accession de celui qui succède au détenteur légitime rejette dans l'obscurité, au fil des générations, la masse de ceux qui ont perdu leur statut et dont le destin est raconté et analysé avec tant de force dans l'article intitulé « La lance et les guenilles[18] ». Mais en ce qui touche à l'optimisme de la dernière phrase du texte de Hegel, le moins que l'on puisse dire est qu'elle soulève un point d'interrogation pour ne pas parler d'un scepticisme sur la qualité du fruit qui mûrira et marquera une prochaine phase de l'histoire mondiale.

***

SOUVENIRS D'UNE COLLABORATION HEUREUSE AU LAS, SUIVIS D'UNE RÉFLEXION SUR L'ALLIANCE MATRIMONIALE DES MOOSE

par Charles-Henry Pradelles de Latour

Michel Izard est le chercheur dont j'ai été le plus proche au Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France et avec lequel j'ai eu le plus de liens professionnels. À cet égard nos premières rencontres furent probablement déterminantes. Nous fîmes tout d'abord connaissance au séminaire de Claude Tardits à l'EPHE, auquel il assistait régulièrement. À cette époque – année universitaire 1973-1974 –, j'avais déjà fait un terrain de dix-huit mois en pays bamiléké et rédigeais ma thèse de troisième cycle en vue de présenter ma candidature au CNRS. Michel Izard m'encourageait et m'incitait à avancer le plus vite possible. Au cours de l'été suivant, le hasard voulut que nous nous rencontrions à plusieurs reprises dans les Cévennes : tout d'abord chez un de mes oncles à Lasalle où il avait loué avec Françoise et Marc Piault des chambres d'hôte pour passer des vacances studieuses, puis à Valleraugue, chez Germaine Dieterlen, avec laquelle j'étais lié par une parenté éloignée. La découverte de ces relations communes m'amena ensuite, lorsque je suis entré au laboratoire, à avoir avec lui des contacts réguliers qui se sont transformés en une collaboration active centrée autour

18. M. Izard, « La lance et les guenilles », *L'Homme*, 13, 3, 1973 : 139-149.

de l'activité des séminaires et entretenue par des échanges de tirés à part et notre intérêt commun pour les données de terrain africain.

L'activité des séminaires est de loin celle qui fut la plus féconde. Quand je suis arrivé au LAS, Lévi-Strauss demanda aux derniers arrivants, à savoir Jacqueline Duvernay et moi-même, d'organiser les séances du séminaire interne. Je m'appuyais alors sur l'expérience de Michel qui, déjà à ce moment-là, animait un petit séminaire qui regroupait les ethnologues travaillant au Burkina Faso. Puis le séminaire du laboratoire s'arrêta un temps, lorsque Lévi-Strauss prit sa retraite, et celui de Michel Izard s'élargit progressivement aux africanistes et à tous les membres de la profession quand, dans les années 1980, il devint président de la section 33. Son séminaire se transforma alors en un lieu de rencontres où, ethnologues appartenant à différentes unités et travaillant dans différentes aires culturelles, nous avons appris à nous connaître à travers nos terrains respectifs que nous exposions chacun à notre tour. Les systèmes de parenté présentés dans leur réalité quotidienne me devinrent plus familiers, et, par là même plus compréhensibles. Des croyances apparemment différentes, comme celles relatives aux *kinkirse* moose qui marchent par deux et aux génies jumeaux prénataux des Bamiléké, se révélèrent être en fait assez similaires. L'Afrique devenait moins vaste, et les aires culturelles des américanistes et des océanistes moins éloignées. Grâce à ce séminaire collectif j'ai éprouvé la sensation vive et gratifiante d'appartenir à une profession digne de ce nom. Ce séminaire, qui s'est étalé sur une quinzaine d'années, donna lieu à des sous-groupes – à des « filiales » comme les appelait Michel Izard. J'en ai animé un avec quelques amis sur la topologie. Au cours d'une de ces séances restée mémorable pour moi, nous avions reçu Jean Petitot qui présenta son analyse de la formule canonique des mythes de Lévi-Strauss en présence de ce dernier. Une discussion animée s'engagea entre l'orateur et des mathématiciens pas entièrement convaincus par son analyse, laquelle nous dépassait tous, y compris Lévi-Strauss qui nous avoua n'avoir pas tout suivi. Cependant Michel était ravi de voir que son séminaire ramifié donnait lieu à ce type d'échange animé.

En 1992, lorsque Michel Izard partit à la retraite, il me demanda de prendre sa suite pour animer le séminaire. Je me sentis incontestablement honoré de cette marque de confiance, mais aussi fort embarrassé car je n'avais ni sa notoriété ni son entregent pour assumer une telle responsabilité. J'ai donc entrepris de constituer un petit comité comprenant un ethnologue de chaque aire culturelle – Véronique Bouiller pour les indianistes, Michèle Fiéloux pour les africanistes, André Itéanu pour les océanistes et Anne-Christine Taylor-Descola pour les américanistes –, et, ensemble, nous avons créé, grâce à l'hospitalité de Jean-Luc Lorry à la maison Suger, « Anthropologie à Suger ». Ce séminaire, qui s'est poursuivi pendant une

dizaine d'années, n'avait toutefois plus le même caractère que celui de Michel, les chercheurs étant invités à y exposer leur dernier livre paru et non plus leur expérience de terrain, et aussi parce que le public était variable en fonction des auteurs et de leur aura médiatique.

L'échange des articles entre nous joua aussi un grand rôle. Il a été fort instructif pour moi, car si les critiques de Michel portaient généralement sur des questions de forme auxquelles il attachait une attention méticuleuse, elles consistaient aussi en des remarques pertinentes sur des points d'érudition qui ouvraient de nouvelles perspectives de recherche. Par respect pour ses interlocuteurs, il ne critiquait pour ainsi dire jamais les théories exposées, trouvant que chacun avait le droit de suivre sa propre voie. Nous avons ainsi entretenu une collaboration d'autant plus pacifique et bénéfique qu'elle n'était ni assombrie par la rivalité, ni paralysée par la fascination.

Les données ethnologiques de Michel Izard sur les Moose m'ont enfin beaucoup éclairé sur la culture africaine, car, très détaillées et complètes, on peut fermement s'appuyer sur elles pour établir des comparaisons avec des données ethnographiques provenant d'autres sociétés. Toutefois, m'écartant de la tendance générale largement exprimée par les commentateurs de son œuvre, ce ne sont pas les gens du pouvoir guerriers et conquérants qui m'intéressent le plus, mais les autochtones, les *tengbisse*, les gens de la terre et leur rapport insolite avec les *kinkirse,* les génies de la brousse. L'exploit de Naaba Kango, qui, avant d'être intronisé rituellement au XVIII^{e} siècle, fut expulsé du pouvoir par Naaba Wogbo, un usurpateur, et qui, après quelques années d'un exil éprouvant, parvint à retrouver sa place et à changer le mode de gouvernement de ses prédécesseurs, fut certes déterminant dans l'histoire des Moose. Mais le mythe étiologique rapporté par Michel, qui relate, dans le monde de la terre, le premier rapport d'un *tenbgsoba*, d'un maître de la terre, avec le premier *kinkirse*, est pour moi beaucoup plus captivant car il révèle un des traits spécifiquement africains de l'alliance matrimoniale des Moose. Qu'est-ce que Michel Izard dit à ce sujet ? Le premier homme, Naaba Zumbri, prince du Lourum, territoire qui sera plus tard le royaume que les Moose réussirent à conquérir, est originellement un roi sans monture, sans arme, sans escorte – le contraire d'un guerrier –, qui s'installe dans un bosquet non loin d'un trou où réside la famille d'un *kinkirse* appelé Wilibamba. Michel Izard précise que Wilibamba est hors espace, sa résidence ponctiforme n'étant qu'un trou, et qu'il est hors temps puisque les *kinkirse*, qui ne connaissent ni naissance ni mort, apparaissent et disparaissent au gré des circonstances. Bref, Wilibamba est une pure altérité, un autre radicalement autre qui n'entre pas dans nos catégories habituelles de l'espace, du temps et de l'entendement. Et pourtant c'est avec cet être étrange et extérieur qu'a lieu pour les Moose le premier échange civilisateur. Naaba Zumbri donne des graines de mil à la fille de Wilibamba pour qu'elle

les écrase et fasse de la farine qu'elle mélangea avec de l'eau afin de donner à boire à son père. Il offre aussi au *kinkirga* la terre et les arbres, et celui-ci lui cède en retour sa fille, Nayoné, en mariage. On retrouve ici la première alliance matrimoniale qui, dans un grand nombre de royaumes et de chefferies africaines, relie l'allochtone aux autochtones. Le premier, généralement chasseur, donne du gibier aux seconds qui lui offrent en contrepartie des femmes. Ainsi l'installation de la civilisation commence-t-elle en Afrique non pas avec l'instauration d'une filiation – comme celle de David, roi d'Israël, auquel Adonai Elohim annonce : « Je serai pour toi un père, et tu seras pour moi un fils » (*II Samuel* 7/14) –, mais par une convention matrimoniale établie entre deux parties, qui se caractérise d'être asymétrique et balisée originellement par une incomplétude.

Le mythe du Lourum raconte effectivement que lorsque Naaba Zumbri demande à la mère de Nayoné comment elle s'appelle, celle-ci répond : « Je n'ai ni nom ni prénom. » Autrement dit, mon nom est personne. Si la mère qui donne sa fille en mariage n'a pas de nom, c'est bien qu'en amont de la femme cédée la symbolisation d'une origine est absente, ce qui n'est pas sans rappeler que lorsque, dans les échanges matrimoniaux scellés par des prestations, un homme reçoit une épouse, il contracte envers les donneurs de femme une dette symbolique, une dette sans contenu, qui est la marque d'une asymétrie entre les parties et d'un manque originel. Qu'est-ce à dire ? Que la femme échangée n'est pas un objet de jouissance mis à l'entière disposition de l'homme, mais un sujet désirant, c'est-à-dire une femme qui a une distance par rapport à elle et par rapport à l'autre, son futur mari. La dette symbolique est ainsi au principe de la pudeur, vertu intrinsèque du désir qui, universellement, est associée à la sexualité humaine. En effet, la pudeur n'a pas pour unique fonction de préserver les sujets de l'incandescence et de l'indécence des excès de la jouissance, mais aussi celle de protéger le désir sexuel de l'incomplétude dont il procède, laquelle ne cesse d'être, sous toutes les latitudes, une source inépuisable de plaisanteries et un prétexte à baratin. La pudeur est ainsi une vertu qui, en assurant le respect mutuel entre les sexes, fait implicitement loi. Si Michel Izard mentionne que les *tengbisse*, les maîtres de la terre moose, ont autorité pour sanctionner l'inceste, l'adultère, le meurtre et le parjure auprès de leurs sujets et chez les gens du pouvoir, cela ne tient pas tant aux magies – qu'ils sont supposés détenir des *kinkirga* – que de la dette symbolique d'alliance matrimoniale qui, initialement scellée avec eux et reconduite à chaque nouvelle alliance de générations en générations, est régulatrice de l'ordre du désir, dont la pudeur est l'expression par excellence.

Contrairement, donc, à la tradition judaïque selon laquelle la pudeur est initialement la conséquence d'une faute originelle, celle d'Adam et Ève (*Genèse* 3/1-19), à laquelle le christianisme a tenté de remédier en

prônant l'*Una caro*, l'union charnelle indéfectible entre époux, la tradition africaine postule que la pudeur procède d'un manque originel inhérent à la sexualité humaine qui, entre autres, maintient une distance pacifique sous-jacente aux relations entre alliés.

***

MICHEL IZARD, HISTORIEN ET PHILOSOPHE
par Emmanuel Terray

Michel Izard, historien et philosophe ? Michel Izard anthropologue, d'abord, bien sûr, et grand anthropologue. Mais grand anthropologue, dans la mesure peut-être où il a été *aussi* profondément historien et profondément philosophe.

Profondément historien d'abord. On n'a sans doute pas assez mesuré à sa juste valeur l'exploit scientifique qu'a représenté la publication en 1970 des deux volumes de l'*Introduction à l'histoire des royaumes Mossi*[19]. À cette date, en France au moins, les historiens dans leur majorité soutenaient que, faute de documents écrits, il était impossible d'écrire l'histoire de l'Afrique subsaharienne précoloniale. Les historiens qui s'intéressaient à l'Afrique – Henri Brunschwig, Catherine Coquery-Vidrovitch – s'en tenaient à la période coloniale. Seule Claude-Hélène Perrot s'aventurait en zone interdite. Jan Vansina avait déjà publié son essai fondateur : *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, mais son ouvrage était de caractère essentiellement programmatique. Alors vint Michel Izard ; il fut donc incontestablement le premier.

Dans son livre, à partir des généalogies et des durées de règne livrés par la tradition, il construit une chronologie de l'histoire des royaumes *moosi* qui rencontrera dès sa publication l'adhésion des spécialistes français et étrangers de la région. Premier succès, remporté précisément dans le domaine où la tradition était réputée la plus fragile ou la plus inutilisable. Mais son apport ne s'arrête pas là. Tout d'abord, il introduit une notion nouvelle : celle de tradition dominante, dont il précise qu'elle varie selon les périodes et selon les conjonctures ; chacune de ces variations a un sens historique ou sociologique que l'on peut essayer de saisir. Au surplus, précisément parce qu'elle reflète l'opinion d'une majorité, elle ne livre qu'une information pauvre et simplifiée, seule susceptible de rallier les suffrages de la plupart. Autant dire qu'elle nous invite à étudier avec attention les traditions écartées, dont les énoncés se révèlent souvent beaucoup plus riches.

19. Paris, Cnrs – Ouagadougou, Cvrs, 1970, 2 vol.

Michel Izard se sert de ces instruments pour décrire, dans une très belle démonstration, comment la généalogie royale des souverains *moosi* a été façonnée et imposée à partir du moment où la division du royaume, et l'éparpillement de ses composantes sur un territoire de plus en plus vaste, ont posé, de manière de plus en plus aiguë, la question de son unité : bâtir une généalogie parfaitement pyramidale, rattachant toutes les branches de la dynastie à un ancêtre fondateur unique – le trop fameux Wedraogo – c'était donner corps à ce « fantasme d'unicité » qui n'a pas cessé de hanter l'esprit des dirigeants *moose* au moment même où ils multiplient sécessions et affrontements.

Michel Izard philosophe, à présent. D'une certain façon, toute l'œuvre de Michel Izard peut être regardée comme une méditation sur le pouvoir, sur ses origines ou ses fondements, sur son exercice, sur ses limites. Bien entendu, je n'essaierai pas de distinguer, dans cette méditation, ce qui appartient à Michel Izard et ce qui appartient à ses interlocuteurs : la question est privée de sens, car il s'agit au sens le plus strict du terme d'une œuvre *commune* où tout est à tous. Je ne tenterai pas non plus de restituer cette œuvre dans sa rigueur et dans sa complexité, et m'en tiendrai à quatre aspects, qui m'ont particulièrement interpellé.

Premier aspect, je cite : « Le pouvoir est bon et malheur à ceux qui n'en reconnaissent pas les bienfaits[20]. » Dans la pensée occidentale, le pouvoir en soi est estimé neutre ; il est jugé selon l'usage qui en est fait. Rien de tel ici : pris en lui-même, le pouvoir est bon ; il est principe d'ordre et facteur de paix. Dès lors, des personnes sensées ne peuvent que se féliciter de son établissement, et accepter sans rechigner ses prescriptions et ses interdits.

Sur cette base, Michel Izard s'en prend à la notion de conquête : en pays *mooga*, il y a eu beaucoup moins conquête qu'infiltration lente et pacifique ; l'installation des chefferies *moose* a souvent été l'objet d'un consensus entre les nouveaux arrivants et leurs hôtes autochtones, et il est même arrivé que ceux-ci sollicitent la venue de ceux-là. Finalement, Michel Izard remet en cause l'idée même d'une genèse exogène de l'État, liée à l'intrusion d'étrangers. Nous serions en présence d'un processus endogène, au travers duquel des fractions insatisfaites de la société font en quelque sorte sécession, sur le plan moral et politique, pour imposer l'introduction d'un ordre social plus conforme à leurs vœux.

Second aspect : le pouvoir *(naam)* est un fait ou une donnée première ; il n'a pas d'antécédents, on n'en peut découvrir aucune genèse ; dès le premier moment de l'histoire, il est présent comme Athéna est sortie toute armée de la tête de Zeus. Très précisément, son seul fondement est Naaba

20. Michel Izard, *Moogo, l'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^e siècle. Étude d'anthropologie historique,* Paris, Karthala, 2003, p. 370.

Wende, le dieu suprême, dont c'est d'ailleurs la seule intervention dans les affaires humaines. Je cite : « Du *wennaam*, le pouvoir de Naaba Wende, il n'y a rien d'autre à dire que ceci : qu'il *est*, et il en va de même du *naam* humain, à ceci près que ce dernier n'est rien sans l'aval du *naam* divin. La généalogie qui associe le *wennaam* au *naam* vaut légitimation pleine et entière de l'existence du pouvoir immanent par celle d'un pouvoir transcendant : en ce sens elle absolutise le *naam*[21]. »

Mais ce *naam* humain, c'est sur terre qu'il doit s'exercer : il va donc devoir tout d'abord s'affirmer en se séparant radicalement de son environnement. C'est ainsi qu'aux origines de la dynastie, la filiation utérine vient se substituer à la filiation patrilinéaire partout en usage ; de même, lors de la dévolution des chefferies, la succession selon l'ordre segmentaire est abolie, et une différence radicale est introduite entre le chef supérieur d'un côté, l'ensemble de ses subordonnés de l'autre. Cette libération acquise, il faut maintenant que ce don du ciel qu'est le *naam* trouve un site où atterrir, un espace où s'exercer, et c'est pourquoi ce *naam* en quête d'ancrage local peut être considéré par Michel Izard comme un « pouvoir nomade[22] ».

Troisième aspect : ce nomadisme du pouvoir s'accomplit dans la zone qui sépare les gens du pouvoir des gens de la terre. Prenons-y garde : cette opposition entre gens du pouvoir et gens de la terre n'a de sens historique qu'en apparence ; en apparence seulement, elle distingue des conquérants et des autochtones. En réalité, la quasi-totalité des communautés locales sont divisées selon ce contraste, qui est donc d'ordre structural ; on observe « une itération à l'infini de la relation autochtones / conquérants qui peut revêtir une signification formelle, mais n'a aucune signification historique, moins encore politique[23] ». Et entre les deux catégories, les passages sont multiples. Soit une communauté A partagée entre gens du pouvoir et gens de la terre ; elle tombe sous le commandement d'une communauté B appartenant aux conquérants ; désormais la communauté A tout entière passe du côté des gens de la terre, mais en son sein les fonctions de maître du sol sont exercées par les anciens conquérants.

De même, on assiste sur une grande échelle à un processus d'autochtonisation des lignées aristocratiques qui ne sont plus en mesure d'accéder au pouvoir ; inversement, les gens de la terre entrent en nombre dans le service royal. Finalement, le caractère récurrent de l'opposition entre gens du pouvoir et gens de la terre est un indice de la dissymétrie fondamentale qui marque le système politique *mooga* : « le pouvoir a

21. *Ibid*., 119-120.
22. *Ibid*., 119, 124, 150.
23. *Ibid*., 147.

besoin de la légitimation de la terre, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Dans un tout autre langage, on pourrait dire que l'État a besoin pour exister d'un ancrage dans l'absence de l'État, alors que l'inverse n'a pas de sens[24] » ou encore : « la différence radicale entre le monde du pouvoir et celui de la terre est que le premier a besoin du second, tandis que la réciproque n'est pas vraie[25]. » Cette dépendance du pouvoir est un apport fondamental.

Dernier aspect, Michel Izard met remarquablement en lumière les antagonismes et les apories qui marquent en pays *moogo* le processus de construction étatique. Je passe sur le conflit très classique entre les princes et les serviteurs du souverain, et sur la tension qui, parmi les serviteurs, oppose les agents libres aux captifs. Plus originale est la difficulté posée par le statut des *naam* : tandis que l'ordre segmentaire impose une hiérarchisation des *naam*, telle qu'aucun *naam* ne puisse être tenu pour l'égal d'un autre, tous les *naam* subordonnés sont équivalents au regard du *naam* supérieur qui les commande. Autre opposition : la poursuite aristocratique du *naam* conduit à un émiettement à l'infini de ce dernier, lequel heurte de plein fouet le fantasme d'unicité auquel les Moose sont tellement attachés[26]. « La formation de l'État, dans ce contexte, c'est la quête d'un dépassement d'une double antinomie : l'un et le multiple, l'identique et le différent[27]. »

En voilà assez, je l'espère, pour montrer l'originalité et la puissance de cette philosophie politique. Le jour où nous consentirons à sortir de notre provincialisme occidental, elle prendra place, j'en suis sûr, parmi les grandes théories que nous propose l'histoire du monde.

***

À PROPOS DE MICHEL IZARD
par Gérard Lenclud

Je ne vais pas évoquer, comme il était prévu, la place occupée par Michel Izard au sein de la communauté anthropologique. Je préfère apporter un témoignage à la fois plus personnel sur lui et davantage en rapport avec son œuvre ethnologique.

24. *Ibid.*, p. 121.
25. *Ibid.*, p. 371.
26. *Ibid.*, pp. 121, 129, 253, 274.
27. *Ibid.*, p. 113.

Dans *La terre et le pouvoir*[28], j'ai fait allusion à la vision de l'expérience historique développée par Michel, plus sombre qu'apaisée, et j'ai hasardé l'idée que la singularité individuelle était au cœur de ses interrogations politiques, la grande affaire, je crois, de sa philosophie.

Bien sûr, il ne me l'a jamais dit comme cela ; ce n'est pas le genre de propos que l'on tient. Bien sûr encore, la singularité saute à l'esprit de tous, si l'on me permet cette expression, à la façon dont les particuliers au sens philosophique sautent aux yeux. Mais une chose est d'être frappé par la singularité, une autre de s'y arrêter et d'y réfléchir.

Michel éprouvait une curiosité très vive, un goût marqué pour les manifestations de la singularité dans l'expérience humaine, et cela dans les contextes les plus divers. Qu'est-ce qui fait qu'un être échappe, de par son choix, à un destin plus ou moins tracé d'avance et se fabrique une destinée personnelle, un sort à part ? Qu'est-ce qui fait qu'un être bouscule ses ancrages, coupe des liens, s'affranchit des pesanteurs de sa vie en société et s'en vient affirmer, à ses risques et périls, sa liberté d'être, de penser et d'agir ? Qu'est-ce qui fait qu'un être aspire plus que d'autres à être auteur autant qu'on peut l'être de ses actes et, si les circonstances le permettent, acteur historique à quelque échelle que ce soit ? Michel était attiré par tout personnage répondant par l'affirmative à cette question posée par un Franciscain du XIII^{e} siècle : « Il y a bien un sujet de mes actes mais est-ce que je suis ce sujet ? » (Un sujet pas seulement grammatical ou logique, s'entend) D'où ce trait de lui que je mentionne en passant : son extrême attention, dans le cadre des entreprises menées à plusieurs et dont il était fréquemment l'initiateur, à ce que l'expression collective ne couvre pas les voix individuelles. Et ce n'était ni par habileté politique, ni par instinct démocratique.

Certes on est *ce* qu'on est, arborant toutes sortes d'habits sociaux, soumis à toutes sortes de déterminations. Michel était trop anthropologue pour l'ignorer. Mais on est aussi *celui* qu'on est. L'être social n'est pas tout l'être ; la place occupée ne fait pas tout l'homme qui l'occupe. Dans le cas contraire, qui serait-il celui qui se dépouille des attributs à lui conférés, qui abandonne sa place pour sortir du rang ?

Mais sur quoi finalement, me demanderez-vous, est-ce que je me fonde pour assigner à Michel cet intérêt, qui n'est pas seulement d'ordre intellectuel, pour ce qu'il y a de plus singulier dans l'expérience humaine ? Pour la capacité manifestée par certains individus à rompre avec les trajectoires toutes dessinées ? Je me souviens en fait de longues conversations avec lui portant sur des hommes tels que Louis Rossel,

28. « Du bon usage de l'érudition en anthropologie », *in* Dominique Casajus, Fabio Viti (dir.), *La terre et le pouvoir. A la mémoire de Michel Izard*, Paris, CNRS Éditions, 2012 : 25-36.

Délégué de la Commune de Paris, Thomas Edward Lawrence, l'auteur des *Sept piliers de la sagesse,* qui souhaitait que le livre fût l'égal des *Frères Karamazov* ou de *Moby Dick* mais dont le succès lui fut un supplice, mais auteur aussi de *La matrice*, un journal intime, ou encore l'écrivain allemand Ernst Von Salomon, l'auteur des *Réprouvés*, de *La ville* ou encore du *Questionnaire*, auquel, à ma grande surprise, Michel souhaita que je consacre un exposé à son séminaire.

Destin hors normes, en effet, que celui de Rossel, fils d'un protestant nîmois ayant adopté la carrière des armes, élève du Prytanée militaire de La Flèche, sorti de Polytechnique à 20 ans, capitaine cinq ans plus tard dans l'armée française, une armée défaite à Sedan. Révolté par la chute de Paris, mû par un profond mépris pour Versailles, il rallie la Commune dont il va devenir Délégué à la Guerre. L'ancien élève de l'École d'application de Metz tente alors méthodiquement d'organiser le potentiel militaire de la Commune. En désaccord avec la Commission de la Guerre, il se met à l'écart et, dans sa retraite, emploie tout son temps à lire. Rossel ne songe pas une seconde à fuir Paris, préférant malgré les déceptions endurées être du côté de ceux dont il sait qu'ils seront vaincus plutôt qu'avec leurs vainqueurs. Arrêté, condamné à mort, il sera fusillé le 28 novembre 1871. Rossel était un homme d'ordre dont on eût pu attendre qu'il soit de l'autre côté, tant par tempérament que par héritage. Le général de Gallifet dira de lui « qu'une éducation d'honnête homme eût dû le détourner de l'idée de se faire chef de gueux ».

Biographie singulière, également, que celle d'Ernst Von Salomon, né à Kiel en 1902 au sein d'une famille de descendants d'officiers émigrés de France à la Révolution. Son père est tué dès les premiers jours de la guerre. Cadet de la Garde Impériale à Karlsruhe, là où sont dressés les cadres de l'armée prussienne, il a 16 ans lors de l'armistice et assiste à l'entrée des troupes françaises à Francfort. Il s'enrôle alors dans les corps-francs qui guerroient en Courlande. À son retour de ces combats ignorés, nationaliste par tradition, « spontanément antisémite » dira-t-il de lui-même plus tard, il est de tous les coups de main dans la capitale allemande. Son unique roman, *La ville*, rend compte du climat de cette époque ; l'un des héros, Hinnerk, se bat à la fois dans les rangs nazi et communiste, qu'importe du moment qu'il s'agit d'affronter les Schupos. Von Salomon sera condamné à 5 ans de forteresse pour sa participation au meurtre de Rathenau et à 3 ans de réclusion pour tentative d'assassinat d'un mouchard. Roger Stéphane, qui lui a consacré quelques pages dans son *Portrait de l'aventurier* (paru en 1950 avec une préface de Jean-Paul Sartre), indique avoir perdu sa trace à partir de 1933. En fait, il va prendre très vite ses distances d'avec le régime hitlérien, et, officier de la Wehrmacht puis collaborateur de l'éditeur Rowohlt, aider Walter Benjamin à quitter l'Allemagne.

Qu'est-ce qui conduit un fils de junker, Henning Von Tresckow, dont vingt et un des ancêtres furent des généraux prussiens, ayant épousé comme il se doit la carrière militaire, spectateur réjoui de la poignée de main qu'échangent au-dessus des cercueils des rois de Prusse le vieux président Von Hindenburg et le jeune chancelier Hitler le 21 mars 1933, à vouloir démissionner dès 1938 de l'armée, à s'opposer ouvertement aux ordres sur le front russe, interdisant aux formations spéciales de Himmler, ces pelotons d'exécuteurs, de pénétrer dans sa zone sous peine de mort, commandant donc à ses hommes de s'y opposer par la force, participant à deux tentatives d'attentat contre Hitler avant même la conjuration de Von Stauffenberg, et allant se suicider sur la ligne de front, en simulant une attaque de partisans ? Mais aussi qu'est-ce qui pousse un Berlinois ordinaire à récapituler la multitude des petites infamies dont il fallait se rendre complice dans l'Allemagne nazie et à décider un jour de s'y refuser ? Il n'y eut pas tellement de Sebastien Haffner, rappelle Simon Leys.

J'aurais pu prendre bien d'autres exemples. Autant de cas discutés, dont certains avec passion, à partir desquels il me semblait que Michel esquissait une sorte d'anthropologue philosophique, dont l'objet est l'homme dans ses rapports avec lui-même, présente entre les lignes de son œuvre anthropologique, traitant des rapports des hommes avec d'autres hommes, de l'homme dans la société. Certes on n'est pas soi à soi tout seul mais il me semble que Michel aurait rejeté assez catégoriquement l'idée d'un Soi dont les pensées et les agissements seraient comme socialement programmés.

On me voit évidemment venir. Qu'en est-il de la manière dont Michel a satisfait cette quête de la singularité individuelle dans ses travaux ethnologiques ?

N'étant pas africaniste, je vais d'abord faire part d'un certain étonnement. C'est l'étonnement face au fait que toute conception de la personne, et pas seulement le concept, a souvent été dite absente dans maintes sociétés africaines (comme ailleurs dans le monde à en croire de nombreuses sources ethnographiques). Assurément le statut de la personne varie selon les temps et les lieux ; nul n'en disconvient. Toutefois bien des anthropologues ont écrit, ou laissé entendre, qu'une dimension cruciale de la personne manquait en Afrique, voire partout sauf en Occident depuis l'avènement du Christianisme. Il s'agit évidemment de ce trait conceptuel qui désigne le fait qu'être *une* personne, c'est être *cette* personne que l'on est et que l'on est seul à être. Je ne parle pas ici des droits et des devoirs liés à la catégorie de personne, de la personne juridique et morale, mais bien de la reconnaissance de l'identité personnelle. Or, pour me cantonner au cas de l'Afrique, on a pu avancer l'idée selon laquelle l'identité individuelle consistait ni plus ni moins dans la place et le statut que, pour dire vite, la communauté assigne à chacun de ses membres. En d'autres termes, les

êtres humains n'y seraient pas distingués des rôles qu'ils jouent et des fonctions qu'ils assument. L'acteur individuel ne serait rien d'autre que le personnage social. En conséquence de quoi, il faudrait admettre qu'aux yeux de la société les êtres humains seraient plus ou moins interchangeables à la façon dont, sur une scène de théâtre, un comédien peut se voir remplacé par sa doublure.

Godfrey Lienhardt s'est insurgé contre cette tendance des anthropologues à prêter aux sociétés africaines une vision « collectiviste » de la personne. Exemples à l'appui, il affirme qu'il y a là-bas bien des façons et des occasions de ne *pas* être celui qu'on devrait être, ou plus exactement, ce qu'on devrait être, démontrant par là qu'on est bien celui qu'on est. Lienhardt a joué, en somme, pour l'Afrique, le rôle qu'ont joué le philosophe Bernard Williams pour la Grèce archaïque et l'historien Arnaldo Momigliano pour Rome. Il y aurait donc bien, aux yeux des sociétés africaines, quelqu'un derrière la peau sociale, des traits individuels derrière le masque. Le « parce que c'est lui, parce que c'est moi » de Montaigne n'y serait pas du martien.

Il est clair, du moins à mes yeux, que si d'aventure Lienhardt avait eu tort et que, dans maints contextes sociaux, ceux que nous considérons (évidemment) comme des personnes n'en étaient pas pour ceux qui les entourent et pour eux-mêmes (!), toute quête de singularité individuelle serait vaine. De cette singularité qui transparaît dans les aventures humaines, les choix réalisés, les calculs opérés, les stratégies mises en œuvre, de cette singularité qui confère à un être humain les allures d'un sujet de ses actes.

Où mène cette chasse à la singularité chez les Moose ? Je n'ai pas lu tous les écrits de Michel et ce que j'ai lu de lui, peut-être l'ai-je mal lu. Par ailleurs, son œuvre étant assez largement d'anthropologie historique, soumise aux aléas de la tradition orale, les traces de liberté vécue lui étaient, à coup sûr, difficiles à pister.

Des êtres singuliers, ce sont évidemment les rois conquérants, venus d'ailleurs ou revenus d'un ailleurs, qui en ont offert à Michel une illustration privilégiée.

Naaba Yadega, le fondateur de la dynastie royale du Yatenga, prince écarté du trône et qui s'en va se faire couronner en d'autres lieux après avoir mis à mort son père adoptif. « Nullement une belle âme, écrit Michel, que saurait séduire la délectation morose du renoncement. » Ou Naaba Kango, chassé du pouvoir avant même de l'avoir exercé, regroupant partisans et mercenaires pour récupérer son trône. C'est lui qui va refuser de se soumettre aux rituels du *ringu*. De ce refus de la sanction sacrée, Michel dit qu'on peut imaginer qu'il est lié à un défi à lui lancé par le destin. Attitude de souveraineté de soi sur soi par excellence de la part d'un homme ayant fait preuve, écrit Michel, d'un bel esprit d'invention et

d'une absence totale de scrupules, ainsi qu'en témoigne le sort réservé à ses mercenaires bambara.

On trouve également, sous la plume de Michel, trois portraits de femmes, publiés dans *Singularités. Les voies d'émergence individuelle*, textes réunis en 1989 en l'honneur d'Éric de Dampierre. Dans cet univers masculin qu'est le Yatenga, écrit Michel, « du côté des femmes, c'est l'apparente indifférenciation de la soumission et du silence ». Pourtant, de cette grisaille se détachent de très rares figures féminines, filles aînées de rois *(naa poko)* investies d'un rôle institutionnel, « des destins d'exception ». Il y a Yenenga, à la fin du XIV^e^ ou au début du XV^e^ siècle, qui offre l'image idéale d'une amazone de la savane, pillant à la tête des guerriers de son père. Il y a aussi Pabre, au milieu du XVI^e^ siècle, qui aide son frère Naaba Yadega à s'emparer des *regalia* et l'épaule dans la reconquête de son trône. « Femme sans mari » ; princesse « qui n'a jamais répondu à une question posée par un homme ». Il y a enfin Waado, au milieu du XVII^e^ siècle, l'aînée des sœurs de Naaba Kango, qui va mener grande vie, régentant une petite cour et « essayant » bien des maris. Trois « figures libres », écrit Michel, « trois figures de la transgression », et cela dans un univers austère où princesses rebelles et épouses indociles ne jouissent pas d'une bonne réputation : une femme chef de guerre, une femme d'État (Pabre assurera une longue régence), une femme vivant une liberté sexuelle pleinement revendiquée. Je remarque deux choses. D'une part, la liberté vécue, c'est la transgression assumée. D'autre part, ce sont les institutions royales qui ménagent à ces femmes, à ces sœurs aînées de rois, un espace de transgression. Je cite Michel : « Le surgissement de la liberté dans l'histoire intervient dans l'espace de la transgression. »

Revenons aux rois conquérants. Deux citations encore. Celle-ci d'abord : « La destination des rituels royaux à caractère initiatique est principalement d'oblitérer en chaque roi son irréductible singularité. » En refusant de se soumettre au *ringu*, Naaba Kango semble proclamer à la face du monde cette singularité prohibée. Cette autre ensuite. Singularité interdite d'exhibition ? « On ne parle ni du corps, ni de son apparence physique, de sa santé [...] Ainsi le roi n'apparaît jamais que sous l'apparence humaine de l'immuable. Tout ce qui pourrait rappeler qu'il est un être humain comme les autres est gommé ; et si, pendant le jour, sa singularité se manifeste par un bruit, un éternuement ou un accès de toux, celui-ci est immédiatement effacé par les claquements de doigts des serviteurs. »

Dans la conclusion de son dernier ouvrage, *Moogo. L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^e^ siècle*, Michel livre son explication quant à l'apparition de la singularité de destin en Afrique de l'Ouest. Ou comment la volonté individuelle parvient à se forcer un chemin.

L'explication exige d'admettre, avant la fondation de l'État, « une prégnance segmentaire universelle n'envisageant l'individu que comme coïncidence d'un être et d'une place telle que toujours la place préexiste à l'être ». À qui entend se forger un destin n'appartenant qu'à soi, il faut donc rompre avec les chaînes de filiation, trancher les liens familiers qui font ou feraient de chaque individu une unité de compte et s'en aller chercher fortune en terre étrangère. C'est dans les marges de l'ordre segmentaire que naissent les projets des conquérants, les fondateurs de royaumes.

À propos de ces derniers, Michel fait parler Nietzsche, celui de *La naissance de la tragédie* et de *La généalogie de la morale*. Ecoutons-le. Les conquérants ? « Une horde quelconque de bêtes de proie. » Oui mais « dotée d'une organisation guerrière ». Cette dernière permet que la horde « pose ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore inorganisée ». Les conquérants toujours : « Ils arrivent comme le destin, sans cause, sans raison, sans égards, sans prétexte ; ils sont là comme la foudre, trop terribles, trop soudains, trop convaincants, trop différents pour qu'on puisse même les haïr [...] Ils ignorent, ces organisateurs nés, ce que sont la culpabilité, la responsabilité, les égards ; en eux règne cet effrayant égoïsme de l'artiste au regard d'airain qui, à l'avance et de toute éternité, se sait justifié dans son œuvre comme la mère dans son enfant. »

Et Michel de s'interroger sur la nature profonde de la différence initiale entre eux, les héros venus d'ailleurs, fondateurs d'États, et ceux sur qui ils vont poser leurs griffes, les conquis. Elle ne tient nullement à la force, militaire par exemple : à la supériorité de la cavalerie sur l'infanterie, de l'attaque sur la défense. Non, il faut chercher ailleurs. Je vais citer une fois de plus Michel : « D'où vient cette certitude qui constitue la conquête comme élément premier d'un projet politique ? [...] Nietzsche évoque admirablement "cette invisible et profonde intention là où l'entendement n'est capable de voir qu'une addition de forces". » Et, plus loin : « Qu'y a-t-il dans la tête de ces guerriers au visage fermé qui poussent leurs montures dans les hautes herbes d'un pays inconnu ? » Nous avons la réponse : un projet, une intention. Et à cette question maintenant : « Mais comment peut-on être chef avant d'avoir des sujets ? », la solution de Michel tombe : « En se donnant les moyens, avant de l'exercer, de penser le pouvoir. »

Une double conclusion s'impose. Premièrement, c'est aux marges d'un ordre segmentaire où, toujours, la place préexiste à l'être qui l'occupe que des hommes ont pensé le pouvoir, un pouvoir qui, lui, ne préexiste pas à l'être qui ne s'en est pas encore emparé. Secondement, c'est avec la construction de l'État qu'est rendue possible l'émergence de libres figures individuelles dont le conquérant fournit le premier modèle. Avant

la naissance de l'État, la singularité de destin ne disposait d'aucun espace où se constituer. Enfin l'homme peut agir sur sa biographie.

***

MICHEL IZARD. APERÇU SUR SON RÔLE INSTITUTIONNEL
par Dominique Casajus

J'ai commencé à entendre parler de Michel au début des années 1980, moins comme un africaniste que comme le responsable d'un séminaire de l'EHESS qui, après s'être d'abord appelé « Anthropologie politique », portait alors l'intitulé : « Anthropologie sociale comparée ». En ces années-là, le séminaire se tenait dans les locaux du Laboratoire d'anthropologie sociale (c'est-à-dire place Marcellin Berthelot, le laboratoire n'ayant pas encore migré vers la rue du Cardinal Lemoine) et il fut plus tard hébergé, sous une forme nouvelle, par la Maison Suger. C'était, à Paris, une institution importante. De grands noms sont venus s'y exprimer (Emmanuel Terray, Jean Pouillon, Denise Paulme, Alfred Adler, Raymond Firth, André Green et bien d'autres), et les débutants que nous étions, anthropologues de la génération suivante, ont presque tous eu l'occasion d'y faire leurs premières armes. Il en était même venu à tenir une fonction que Michel n'avait sans doute pas prévue, et pour laquelle il ne portait d'ailleurs aucune responsabilité : c'était devenu le lieu où les candidats au CNRS se devaient de faire un exposé – et, autant que possible, d'y briller. Certains, comptant bien s'y montrer à leur avantage, poussèrent même l'indécence jusqu'à inviter quelques-uns des jurés du concours d'entrée à venir les y entendre. À cause de cela justement, ne voulant pas « utiliser » Michel, je m'étais interdit de demander à y faire un exposé avant d'être entré au CNRS. Bien que les choses soient un peu floues dans ma mémoire, de cette interdiction que je m'étais faite à moi-même, j'ai un souvenir encore très net ; il me confirme que, alors même que je ne connaissais Michel que depuis peu, mon estime pour lui était déjà assez grande pour que, à son égard, certains comportements me parussent déplacés. C'est seulement plus tard que mon estime s'est doublée d'amitié, et même d'affection.

Cette estime pour Michel, liée au sentiment qu'il tranchait dans le milieu par une rigueur personnelle si extrême et parfois si rêche que plusieurs années durent passer avant qu'il cessât de m'impressionner un peu, était largement partagée par mes compagnons d'âge. En 1984 donc, puisque c'est à cette période que je me transporte, il présidait depuis un an la section 33 du Comité national de la recherche scientifique, organisme dont

l'une des missions était de sélectionner les candidats à l'entrée au CNRS. Les jeunes postulants que nous étions s'étaient tous dit : avec Michel comme président, nous sommes au moins sûrs, sinon d'entrer au CNRS, du moins que les choses se passeront à la loyale. C'est dire que, même pour des gens qui débutaient dans le métier, la rigueur déontologique et le désintéressement de Michel Izard étaient proverbiaux. Dans un milieu où des accointances bien placées et même l'appartenance à des syndicats tombés au rang d'officines maffieuses (par un dévoiement inévitable dès lors qu'on s'était saugrenument égaré à voir en eux des instances d'évaluation scientifique) pesaient lourd dans l'évaluation des dossiers, il était bien une figure à part.

Son désintéressement se manifestait en particulier par le souci qu'il avait des gens de la génération montante ; il avait *a priori* de la sympathie pour ce que nous, débutants, apportions. La sympathie se doublait d'exigence ; il ne fallait pas le décevoir. C'est encore l'attitude qu'il a eue lorsqu'il a plus tard fondé l'APRAS (l'Association pour la recherche en anthropologie sociale), ou du moins inspiré sa fondation. Il vaut la peine de s'attarder un peu sur une affaire qui a soulevé quelques passions, bien refroidies aujourd'hui. Ce qu'on peut retenir comme le « moment » de la fondation est une réunion qui se tint le 11 janvier 1989 au Laboratoire d'anthropologie sociale. Les dix-huit personnes qui s'étaient rassemblées ce jour-là se constituèrent en conseil d'administration et élurent en leur sein un bureau de cinq membres. Les statuts furent déposés à la Préfecture de Police le 1er mars 1989, accompagnés, comme c'est la règle, d'une lettre au Préfet de Police où les membres du bureau déclaraient que la nouvelle association avait « pour objet de promouvoir, défendre et illustrer la recherche en anthropologie sociale[29] ».

Cette réunion fondatrice avait été précédée de plusieurs autres. Dès le printemps de 1987, Michel avait appelé une vingtaine de ses proches à se rencontrer pour discuter de divers problèmes relatifs à la vie de la communauté anthropologique. Il entendait leur dire le souci qu'il avait de cette communauté, de son avenir, de sa place au sein des institutions. Autant que je me souvienne, ces réunions – de libres échanges de vue où Michel s'exprimait assez peu, préférant susciter la parole – finirent par tourner un peu en rond. Il avait su nous faire partager ses préoccupations, mais que faire ensuite ? Les choses furent mises en sommeil jusque vers la fin de 1988. Et là, l'idée – largement venue de lui – s'imposa que le mieux à faire, plutôt que de débattre dans le vide, était de commencer par

29. D'après mes archives, cette lettre a été rédigée le 23 février. Du 11 janvier au 23 février, c'est le temps qu'il nous avait fallu pour mettre au point des statuts conformes à l'article 5 de la loi du 1er juillet 1901 et de l'article 1er de son décret d'application du 16 août 1901.

« donner forme à un “lieu” où puissent se retrouver des anthropologues, venus certes d’horizons différents, mais partageant de proche en proche une même conception de la recherche et de la place qui doit être ménagée à l’anthropologie au sein de la communauté scientifique[30] ». En d’autres termes : créons une institution, et faisons confiance à la dynamique que, de par son existence même, elle ne manquera pas de créer. Nous étions un peu durkheimiens...

Et cela marcha. Durant plusieurs années, l’APRAS fut un lieu de débats et de propositions. Elle organisa des colloques – les uns consacrés à des questions scientifiques, les autres à des questions institutionnelles –, inspira des candidatures au Comité national de la recherche scientifique, émit des propositions alternatives lorsque l’administration du CNRS envisagea en 1990 de remodeler les sections disciplinaires de ce Comité[31], publia en 1995, à la demande du Ministère de l’enseignement supérieur et de la recherche, un rapport sur les régimes de scientificité de l’anthropologie en France[32], etc. En tout cela, son rôle fut tout à fait conforme à l’intention des fondateurs, qui était de ne pas séparer les problèmes relevant de notre activité professionnelle et les enjeux intellectuels auxquels nous étions confrontés. Et puis, avec les années, l’Association a fini par s’assoupir. Les membres fondateurs, à commencer par Michel lui-même, prirent peu à peu leurs distances, les mesquineries et les réflexes corporatistes qu’il s’était justement agi de combattre reprirent le dessus. Dans l’ensemble, la bonne volonté des individus n’était pas en cause, mais les institutions ont leur vie propre, elles vieillissent, s’usent et finissent un jour par mourir, parfois après une longue agonie. Durkheim n’a décidément pas tort.

L’APRAS suscita de la ferveur, mais aussi de l’hostilité et, de la part de quelques-uns, une haine décidée. On lui reprocha d’être élitiste. C’était, ma foi, un peu vrai, encore que, ne sachant pas qu’être médiocriste soit une vertu, je trouve le reproche bien étrange. Elle était même, si je puis dire, aristocratiquement sourcilleuse en matière de recrutement. Selon une disposition à laquelle Michel tenait beaucoup, les postulants ne pouvaient être agréés que si leur candidature, dûment parrainée par deux membres de l’Association dont l’un au moins appartenait au Conseil d’administration, était approuvée à l’unanimité dudit Conseil votant à main levée. Quand on

30. Rapport moral lu par Olivier Herrenschmidt, président de l’APRAS, à l’Assemblée générale du 29 janvier 1990. Cette assemblée générale était présentée comme « constitutive », car les structures mises en place lors de la réunion du 11 janvier 1989 avaient été conçues comme provisoires. À ma connaissance, ce rapport moral n’a pas été publié dans la *Lettre d’information* de l’APRAS comme l’ont été les suivants – je le cite d’après mes archives – mais quelques éléments s’en retrouvent dans l’éditorial de la première *Lettre d’information* (automne 1989). Voir http://web.mae.u-paris10.fr/apras/lettres/lettre-1.pdf.

31. Ces propositions furent d’ailleurs agréées en ce qui concerne l’anthropologie.

32. Michel Izard & Gérard Lenclud (dir.), 1995, *Les régimes de scientificité de l’anthropologie en France,* Paris, Association pour la recherche en anthropologie sociale, 2 t.

sait la paranoïa où notre milieu se complaît, je dois reconnaître qu'il n'y avait rien de tel pour que l'Association apparût comme une redoutable franc-maçonnerie... Elle changea de nature quand cette disposition fut abrogée.

Une autre des aventures dans lesquelles Michel sut nous entraîner fut la composition du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, dont la première édition date de 1991. La gestation du projet avait été longue et il n'en était pas le seul artisan (le *Dictionnaire* a paru sous deux noms : le sien et celui de Pierre Bonte). Il en était cependant l'âme, et beaucoup d'entre nous n'y auraient certainement pas participé si ce n'avait pas été le cas. Une fois de plus, il fit confiance à ses cadets, et la majeure partie des ethnologues de ma génération s'engagea dans l'entreprise : il avait créé un climat d'adhésion. C'est ainsi – si l'on me permet de parler un instant de mon cas personnel – qu'il m'avait demandé de me charger de l'article « Oralité ». Cette marque de confiance – par laquelle il me faisait bienveillamment comprendre qu'il avait apprécié la part que les contes et la poésie des Touaregs prenaient dans mes travaux – me toucha mais m'embarrassa ; éditer et commenter des textes vernaculaires est une chose, méditer sur l'oralité en tant que telle en est une autre, dont je n'ai commencé à me mêler que plus tard. Mais comme j'aimais l'idée de participer à cette aventure, et que je le connaissais désormais assez bien pour savoir qu'une dérobade de ma part l'affecterait, je préparai une lettre où je lui faisais des propositions de remplacement. Je ne lui ai pas envoyé la lettre, ayant jugé plus simple de lui dire les choses de vive voix avant l'une des séances hebdomadaires de son séminaire. Je me souviens encore de la déception qui s'est peinte sur son visage lorsque je lui dis que, non, vraiment, je ne me voyais pas faire cet article, et qu'il valait mieux le confier à Geneviève Calame-Griaule ou à Christiane Seydou – puis de son soulagement quand je lui formulai mes propositions. Quelques années plus tard, il me demanda de rédiger une notice « Oralité » pour *Les régimes de scientificité de l'anthropologie en France* et, cette fois, je ne me défilai pas... En revanche, lorsqu'il me proposa à la même époque d'écrire l'article « Formalisme » pour une réédition du *Dictionnaire* (il y en a eu beaucoup), je ne l'ai finalement pas fait, sentant trop bien que mon texte se résumerait à un éreintement dans le style de Sokal et Bricmont. Mais nos relations avaient pris alors la simple et douce couleur de l'affection, et je savais qu'un tel déclinement n'avait plus aucune raison de l'offenser. Je me souviens d'ailleurs très bien du moment où je lui en fis part. Venu en vélo du gîte que j'occupais avec Sophie de Beaune au lieu joliment dit « Le Hameau de Cournille », je l'avais retrouvé à la terrasse d'une auberge de Buoux, petit village du Lubéron où lui et Marie Mauzé avaient l'habitude de passer l'été, avant qu'ils n'achètent un peu plus au nord leur maison de Caseneuve. À moins que ce ne fût à l'un ou l'autre des moments que nous prîmes l'habitude de passer ensemble

tous les quatre au cours de ces étés, tantôt à Buoux puis Caseneuve, tantôt à Cournille. Moments baignés de lumière et d'odeurs de lavande, où nous buvions l'amitié comme un vin léger...

Je crois que l'évocation que nous faisons aujourd'hui, plutôt que d'être une simple célébration, devrait être l'occasion de prendre un regard réflexif sur notre communauté et son histoire récente. Il me semble qu'à l'époque dont je parle ici, la discipline, quoique déjà fort bigarrée, était, en France du moins, plus homogène qu'aujourd'hui. Elle l'était en tout cas suffisamment pour que des esprits distingués n'aient pas jugé absurde d'énumérer dans un *Dictionnaire* les concepts, notions et savoirs que nous subsumions sous le nom d'« anthropologie », ainsi que les figures tutélaires que, comme anthropologues, nous nous reconnaissions. Déjà à l'époque, il est vrai, certains étaient d'un avis différent. Les disciples de Louis Dumont furent du nombre, mus à l'exemple de leur maître par la conviction d'être les seuls à pratiquer une anthropologie authentique, et aussi par la crainte que l'entreprise n'en vînt à gommer le dissensus qui préside à tous nos débats. Si la conviction peut paraître risible (encore que, sous des formes en général plus discrètes, je la soupçonne d'être assez répandue), la crainte n'avait rien d'illégitime, mais une lecture attentive du livre laisse transparaître que l'élaboration n'en a pas été consensuelle : homogénéité n'est pas nécessairement synonyme d'unanimisme. Qu'en est-il aujourd'hui ? Tout ce que je puis dire, c'est que, déjà difficile à l'époque, la composition d'un dictionnaire serait probablement impossible – ne serait-ce que parce que je ne vois pas qui serait capable de susciter le climat d'adhésion qui a seul permis la publication du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. À ce titre, en même temps qu'un témoignage tangible sur ce qu'a été le rôle institutionnel de Michel Izard, cet ouvrage est un document sur l'histoire d'une discipline qui a beaucoup changé depuis.

Il faudrait s'interroger aussi sur le sens qu'il peut y avoir aujourd'hui à faire le métier d'anthropologue. Je parle du métier, et pas seulement des « carrières » que le Comité national a pour mission de gérer[33] mais, même de ce côté-là, il y aurait matière à s'interroger. En son temps, Michel a rempli cette mission de façon exemplaire, et j'avais son exemple en tête quand j'ai appartenu plus tard au Comité national. En ai-je été digne, je ne sais. En tout cas, j'ai pu mesurer combien, quoi qu'il en fût de la carrière, le métier avait changé entretemps : des candidats qui se présentaient devant nous, les plus talentueux étaient en général ceux dont l'identité

33. Les commissions de spécialistes des universités le font aussi, mais j'en reste au type de fonction que Michel a exercé, et dont j'ai une certaine expérience.

disciplinaire était si floue qu'il aurait été oiseux de se demander s'ils étaient des anthropologues, des sociologues, des historiens, des orientalistes ou des musicologues[34].

Tout cela pourrait donner matière à bien des réflexions, mais les miennes auraient peu d'intérêt, et c'est plutôt aux jeunes collègues de livrer les leurs. Je me prends même à rêver que quelques-uns d'entre eux suscitent, sous la forme qu'ils jugeront bonne, une institution semblable à l'APRAS des débuts, lorsqu'elle était une joyeuse bande avide de débattre sans rien revendiquer pour elle-même.

***

UNE RENCONTRE D'ÉGAL À ÉGAL
par **Fabio Viti**

Je voulais, si vous le permettez, évoquer aujourd'hui ma rencontre personnelle avec Michel Izard et les quelques leçons que j'ai pu en tirer. À ce sujet, je dois dire tout de suite que j'ai rencontré d'abord l'œuvre, ensuite l'homme. Et, comme le savent tous ceux qui ont fréquenté l'une et l'autre, les deux se ressemblaient.

L'œuvre de Michel Izard est tout aussi importante qu'essentielle, sobre et rigoureuse, à l'image de l'homme austère et exigeant que nous avons tous connu aux différents âges de sa vie. Je pense que Michel Izard n'a jamais écrit un texte de circonstance, un texte redondant, d'occasion, rédigé à la va-vite ou qui n'apporte pas quelques éléments importants et essentiels à la connaissance et au débat scientifiques.

J'ai eu la chance, en l'espace de dix ans, entre 1994 et 2004, de publier en Italie trois textes de Michel Izard que j'ai moi-même traduits avec le soin et le respect dus au style concis, pointu et efficace qu'était le sien. L'avoir traduit m'a permis de m'approcher de très près de son écriture et de sa démarche intellectuelle, qui étaient l'une et l'autre à l'enseigne de la mesure, de l'absence d'auto-complaisance et de toute concession gratuite aux lois du style et aux impositions de l'ego, qui deviennent presque inévitables quand on est un auteur reconnu et renommé et qu'on s'expose publiquement.

34. Parmi eux, qu'on me permette ici de citer, en m'excusant des inévitables oublis, les noms de Michèle Baussant, Thierry Bonnot, Pascal Boyer, Kamel Chachoua, Benoît de l'Estoile, Marianne Lemaire, Sandrine Loncke, Agnès Martial, Sylvie Sagnes, Sabine Trébinjac, Éric Wittersheim... Nous ne pûmes tous les recruter, ce qui fut pour nous un crève-cœur, mais ils ont tous fini par avoir un poste, et quelques-uns d'entre eux sont devenus des maîtres dans leur domaine.

Les sujets de ces trois essais étaient d'ailleurs, à eux seuls, tout à fait représentatifs des intérêts vastes et profonds de Michel Izard : il s'agissait du traitement politique de l'espace [35], de l'anthropologie de la guerre[36], du structuralisme en anthropologie[37]. Ce dernier texte était d'ailleurs issu du colloque tenu à la Maison Suger en juin 1996 autour des Traditions intellectuelles en France et en Italie, et qui avait vu la participation de beaucoup des présents à la rencontre d'aujourd'hui. On peut déjà mesurer, à partir de ce petit échantillon de sa vaste production[38], à quel point les intérêts de Michel Izard se sont toujours dirigés vers l'essentiel, sans concession aucune aux modes passagères du moment.

Il m'est arrivé aussi d'écrire avec Michel Izard un court texte de présentation, un avant-propos rédigé à deux mains pour le volume issu du même colloque de la Maison Suger[39]. J'ai alors assisté à une transformation singulière : le premier jet que je lui avais envoyé, au contenu assez banal et de circonstance (il s'agissait tout juste d'une courte préface), m'était revenu entièrement réécrit, avec plus ou moins le même contenu, mais dans une forme qui n'avait plus rien de banal, et qui, dans sa précision chirurgicale, en élevait de loin le contenu. Dans son écriture comme dans sa pensée, Michel Izard était un homme de la mesure, de la précision, de la justesse, de la rigueur intellectuelle, sans trace aucune de narcissisme ou d'esthétisme gratuit.

Je reviens donc à ma rencontre personnelle avec Michel Izard, qui date du printemps 1993 et qui a eu lieu par l'intermédiaire de Jean Bazin. J'avais soutenu ma thèse à l'EHESS un an et demi auparavant et, ayant quitté Paris, je venais de commencer un post-doctorat à l'Université de Sienne, sous la direction de Pier Giorgio Solinas, sans savoir encore quel serait mon avenir dans l'anthropologie. En effet, entre temps, pour tout dire, j'avais passé une année scolaire comme enseignant dans le secondaire, dans une école professionnelle hôtelière située dans une localité thermale en déclin, au sud de la Toscane. Je vous laisse imaginer la distance qui me séparait alors de Michel Izard, que j'approchais donc avec respect et timidité, non dépourvu d'une certaine inquiétude quant à l'issue de ma démarche auprès de lui. En effet, ce tout premier contact était déjà pour lui demander un texte, un article destiné au premier numéro d'une revue italienne qui était alors en gestation, *Etnosistemi*, et que Michel Izard viendra généreusement

35. Michel Izard, « Del trattamento politico dello spazio », *in* Fabio Viti (a cura di), *Potere e territorio in Africa occidentale*, *Etnosistemi* (numéro spécial), 1, 1, 1994 : 6-12.
36. Michel Izard, « Parlare della guerra in antropologia », *in* Fabio Viti (a cura di), *Guerra e violenza in Africa occidentale*, Milano, Angeli, 2004 (2012[2]) : 23-37.
37. Michel Izard, « Dello strutturalismo dal vivo », *in* Michel Izard, Fabio Viti (a cura di), *Antropologia delle tradizioni intellettuali: Francia e Italia*, Roma, Cisu, 2000 : 21-30.
38. Voir la Bibliographie des travaux de Michel Izard
39. Michel Izard, Fabio Viti, « Presentazione », *in* Michel Izard, Fabio Viti, *op. cit.*, pp. IX-XI.

présenter, à Rome et à Sienne, l'année suivante, au moment de sa parution. Ce premier numéro thématique, que je dirigeais, était d'ailleurs consacré au rapport entre le pouvoir et le territoire en Afrique de l'Ouest, thème majeur de l'œuvre de Michel Izard ; et, pour moi, avoir obtenu un texte inédit de lui, d'un très grand intérêt et qualité, avait été un honneur ainsi qu'un véritable bonheur.

Dès cette première occasion, Michel Izard m'avait traité comme un pair (p-a-i-r), le contraire, précisément, d'une approche paternaliste. C'est comme si, n'ayant pas été son élève, je ne pouvais être, dès le début, qu'un de ses collègues, un de ses pairs. Il y avait chez lui une attitude d'ouverture qui consistait à donner d'emblée du crédit à ses interlocuteurs plus jeunes et à leur donner donc de l'assurance, ce qui signifiait aussi les mettre à l'épreuve, les traitant d'égal à égal, les traitant déjà comme des collègues, des pairs, justement, bref, des professionnels. Voilà, je crois qu'il y avait, très fort, chez Michel Izard, le *sens de la profession*. Il créditait volontiers les autres du sérieux qui le caractérisait ; et donc il était prêt à mettre à leur disposition ses vastes capacités et compétences, faisant toujours confiance à ses interlocuteurs, avec une grande générosité. Et pourtant, il fallait mériter cette confiance, puisque chez lui il y avait aussi une rigueur qui suscitait le plus grand respect, assorti d'une petite dose de crainte. Cette attitude, à la fois sans suffisance et sans complaisance, mettait à l'aise les plus jeunes qui s'adressaient à lui et, en même temps, les chargeait d'une grande responsabilité, et cela d'autant plus que Michel Izard respectait les engagements, était très ponctuel dans la remise des textes qu'on pouvait lui demander et, comme on dit, faisait toujours le travail.

Nous nous connaissions donc à peine lorsque Michel Izard m'a donné une preuve ultérieure de sa confiance en m'invitant à intervenir à son séminaire à la séance du 3 avril 1996 et surtout en m'associant à l'organisation du colloque déjà évoqué sur les Traditions intellectuelles en anthropologie, qui se tiendra à la Maison Suger du 12 au 14 juin 1996[40]. À cette occasion Michel avait voulu que la rencontre se fasse entre les membres de la rédaction d'*Etnosistemi*, composée en majorité de jeunes, et un groupe de chercheurs plus expérimentés, réunis autour de lui[41]. C'est également à cette occasion que j'ai commencé à fréquenter l'appartement parisien de Michel Izard et Marie Mauzé, d'abord rue de Rivoli, ensuite rue de Turenne. Depuis lors, à chaque voyage à Paris, je ne manquais jamais d'être invité à dîner à la maison, où Michel se chargeait toujours de me

40. Quelques années plus tard, en 2002, Michel Izard, avec Claude-Hélène Perrot, parrainera mon affiliation à la Société des Africanistes.

41. Sont intervenus à ce colloque Alfred Adler, Giovanna Antongini, Dominique Casajus, Philippe Descola, Jean-François Gossiaux, Michel Izard, Gérard Lenclud, Berardino Palumbo, Mariano Pavanello, Leonardo Piasere, Tito Giovanni Spini, Fabio Viti.

faire rencontrer d'autres collègues, avec un sens exquis de l'hospitalité. Et je suis aujourd'hui heureux d'avoir eu le privilège de fréquenter Michel et Marie jusqu'aux derniers moments de la vie de Michel.

De ma rencontre avec Michel Izard et son œuvre je retiens aujourd'hui trois leçons qui sont pour moi fondamentales : le rapport entre l'anthropologie et l'histoire ; le rapport au terrain ; la leçon du style. Dans ces trois domaines, l'œuvre et la personne ne font qu'un :

1) Comme chacun le sait, l'histoire mossi a toujours été au centre des intérêts de Michel Izard. L'anthropologie politique d'un royaume ancien, dont on ne rencontre forcément que ce qui reste après la conquête coloniale, ne peut pas se passer d'une approche historique que Michel Izard abordait de manière tout à fait originale, cherchant avec ténacité la structure dans l'histoire, les permanences dans les changements, comme le montre l'acharnement à disséquer les notions de *naam* et de *tenga*, le pouvoir et la terre, qui ont toujours retenu son attention et dont le rapport analysé et théorisé par Michel Izard demeure un acquis majeur des études anthropologiques concernant l'Afrique et bien au-delà.

De plus, Michel Izard savait faire dialoguer l'histoire et l'anthropologie à travers la médiation de la philosophie politique, ou de la philosophie tout court, dont il était féru. Chez lui, il n'était pas seulement question de reconstituer le passé historique d'un royaume Mossi, le Yatenga, à travers les sources et traditions orales, mais il s'agissait surtout de donner un *sens* à cette histoire. Et ce sens, il le trouvait principalement dans l'apparition de l'État et du nouvel ordre qui s'en suit, fait majeur qui rapproche l'histoire africaine d'une histoire plus universelle, faisant fi de toute approche culturaliste et différentialiste.

De cet État Yatenga, Michel Izard avait su examiner tous les aspects, avec une application particulièrement dense portée à la riche et complexe titulature et au système rituel qui l'accompagne, exaltation de la dimension plus strictement *politique*. Ce qui est sûr, c'est que Michel Izard a trouvé dans le Yatenga, et le monde moore en général, un objet à la mesure de ses ambitions intellectuelles, un système d'États forts bien structurés, où le fait politique connaît un déploiement remarquable, dont les leçons que l'on peut en tirer vont bien au-delà de l'histoire politique africaine.

2) Ensuite, je retiendrais son rapport au terrain, qui était dépourvu de toute mystique (et de toute mystification), entièrement dégagé de ce surplus de rhétorique de la rencontre et de l'adhésion sentimentale et quasiment irrationnelle qui est si répandu dans notre profession. Pas d'effusions, donc, mais une conscience aigue de la dimension

foncièrement intellectuelle de toute confrontation possible avec les interlocuteurs sur le terrain. Un rapport froid, si l'on veut, mais qui évite le narcissisme de la contemplation de Soi chez l'Autre, le remplaçant avec une très grande lucidité autour de la question de savoir quel est le rôle et la position du chercheur parmi ses informateurs et ses interlocuteurs. De ce rapport quelque peu détaché – ou simplement discret – témoignent ses archives. Dans les cartons qu'il a laissés en bon ordre au Laboratoire d'Anthropologie Sociale, on chercherait en vain des journaux plus ou moins intimes, des carnets manuscrits, des souvenirs exotiques, des dessins et des croquis. Tout a été retranscrit, dactylographié, élaboré et classé au moment même de ses longues enquêtes de terrain.

3) En troisième lieu, nous vient de Michel Izard une leçon de style d'autant plus précieuse que le moment est plutôt à un mélange de genres pas toujours maîtrisé. De ce point de vue, son *Odyssée du pouvoir* demeure un cas exemplaire de réécriture de textes déjà publiés et qui ont été repris à l'enseigne non pas de l'augmentation plus ou moins nécessaire, comme c'est souvent le cas, mais de l'épure, de l'assèchement. Cette réécriture, d'une grande lucidité et efficacité, redonne toute leur force à des textes, dont la densité est inversement proportionnelle à la longueur.

La leçon de style de Michel Izard est toute à l'enseigne de la recherche opiniâtre du *mot juste*, une recherche qui se passe de toute emphase et qui vise plutôt la sobriété, en dépit peut-être de ses fréquentations de jeunesse avec les surréalistes. Son écriture est toujours nette, sans redondances, d'une élégance mesurée mais extrêmement riche, parfois difficile tellement elle est dense.

Mais Michel Izard n'était pas seulement l'ethnologue du vaste monde mossi, auquel il a lié son nom de manière indissoluble. Et il n'était pas seulement un africaniste, étiquette plutôt réductive dans son cas. Il était aussi et surtout un fin théoricien, un connaisseur encyclopédique de l'anthropologie internationale, comme le témoigne la vaste entreprise du *Dictionnaire de l'Anthropologie et de l'Ethnologie* paru aux PUF, dont il a été le principal maître d'œuvre. Grâce à ce dictionnaire et à ses nombreuses traductions, le rayonnement de son œuvre reste très vaste, et puisque je reviens tout juste de Côte d'Ivoire, je peux témoigner que le seul ouvrage d'anthropologie théorique que l'on trouve en librairie à Abidjan est ce *Dictionnaire de l'Anthropologie et de l'Ethnologie*, œuvre majeure dirigée par Michel Izard et Pierre Bonte.

Un travail important, donc, celui de Michel Izard, loin des effets de mode et dont on n'a pas encore tout à fait mesuré l'ampleur. Ce travail est maintenant terminé, mais il y a encore des archives, il y a des inédits que Michel a laissés en ordre et qui pourront être consultés, interrogés, publiés, de manière à continuer une œuvre importante et, comme il convient à toute œuvre importante, vivante et inachevée.

Pour finir, je voudrais redire toute ma gratitude non formelle à Michel Izard, pour m'avoir accueilli, encouragé, guidé et surtout pour m'avoir accordé dès le début sa confiance de maître.

ETHNOMUSICOLOGIE ET HISTOIRE

Susanne FÜRNISS — *Les musiques du Sud-Est Cameroun, reflets d'une histoire mouvementée*

Maho SEBIANE — *Entre l'Afrique et l'Arabie : les esprits de possession sawahili et leurs frontières*

Claire LACOMBE — *Les archives sonores comme terrain d'investigations : l'exemple des xylophones fang*

Madeleine LECLAIR — *Musique et histoire d'une société initiatique. L'exemple des yorùbá du centre-ouest du Bénin*

Hugo FERRAN — *Chanter et dire l'identité. Les ambivalences identitaires des Maale évangéliques de 1960 à nos jours*

ÉTUDES ET RECHERCHES

Bernard Aristide BITOUGA — *Projets de développement et réactivation des conflits entre les Pygmées Bakola/Bagyeli et leurs voisins Ngumba et Ewondo*

Elieth EYEBIYI — *La lutte contre la corruption comme objet d'études en socio-anthropologie : une perspective théorique et empirique*

MÉLANGES

Notes et documents

Christian SEIGNOBOS — *Les derniers xylophones des monts Mandara*

Claire Cécile MITATRE — *Écriture engagée au Sahara occidental*

Claude-Hélène PERROT — *La renaissance d'un livre :* Les Anyi-Ndényé et le pouvoir aux XVII^{e} et XIX^{e} siècles

Hommage à Michel Izard (1931-2012)
par Olivier HERRENSCHMIDT, Alfred ADLER, Charles-Henry PRADELLES DE LA TOUR, Emmanuel TERRAY, Gérard LENCLUD, Dominique CASAJUS, Fabio VITI
Anthropologie visuelle, Elara BERTHO, Michel TABET
Conférence des Africanistes, Cécile LEGUY
In Memoriam (Jean Capron)
Comptes rendus
Ouvrages reçus
Informations
Erratum

ISSN 0399-03-46
ISBN 978-2-908948-42-4
27,50 €

978-2-908948-42-4

COUVERTURE : ANTOINE GROBORNE