

2012
[]
2013

rencontres scientifiques
scholarly activities



Sommaire

Contents

Avant-propos <i>Foreword</i>	
par Alain Supiot	
Directeur de l'IEA de Nantes	6
Séminaires <i>Seminars</i>	9
Zekeria Ahmed Salem	10
Perry Anderson	15
Joseph Bergin	20
Tatiana Bulgakova	27
Sudhir Chandra	33
Chikouna Cissé	37
Emmanuel Droit	43
Barbara Duden	49
Henrique Espada Lima	56
Roberto Fragale	60
Parvis Ghassem Fachandi	65
Katherine Hoffman	72
Xuelei Huang	78
Ayad Husseini	85
Danouta Liberski-Bagnoud	91
Ioana Manea	97
Gérard Minaud	102
Suleiman Mourad	110
Vidya Rao	116
Safa Saraçoğlu	122
Suresh Sharma	128
Ousmane Sidibe	132
Ibrahima Thioub	139
Chaohua Wang	145

Contributions	
<i>Contributions</i>	151
Ayad Husseini	152
Hans Cristoph Buch	156
Slim	161
T.C.A. Rangachari	165
Ateliers <i>Workshops</i>	179
Conférences publiques	
<i>Public lectures</i>	191
Entretiens <i>Dialogues</i>	205
Rencontres culturelles	
<i>Cultural activities</i>	209
Projets multi-annuels	
<i>Multi-annual projects</i>	2013
Résidents de l'IEA de Nantes	
<i>IAS-Nantes Fellows</i>	219

Avant-propos

par Alain Supiot
Directeur de l'IEA de Nantes



Ce sont essentiellement dans leurs publications, que se donnent à voir les fruits des recherches des résidents de l'Institut d'études avancées de Nantes. Chacun y est invité pour travailler dans sa propre discipline à la réalisation d'un projet dont il a lui-même décidé, et non pour servir un programme défini par d'autres. C'est donc naturellement dans les ouvrages et revues propres à sa discipline que chacun publie ses travaux et les fait ainsi connaître à ses pairs. Il y a là même un passage obligé pour les chercheurs les plus jeunes, dont la suite de la carrière est suspendue à des évaluations bibliométriques d'autant plus dogmatiques dans leur application qu'elles sont autoréférentielles dans leur principe. Dans un tel contexte, notre Institut ne peut jouer, en matière de publication, qu'un rôle subsidiaire. Il le fait tout d'abord en signalant sur son site la parution des ouvrages les plus significatifs de ses résidents passés et actuels. Il le fait ensuite en aidant certains de ses résidents à publier dans des revues ou chez des éditeurs de langue française. Il le fait enfin dans le cadre de la collection «Poids et mesures du monde», publiée sous son égide aux éditions Fayard. Inaugurée en 2012 par la publication de *La Cité du travail* de Bruno Trentin, cette collection va s'enrichir en octobre 2013 d'un ouvrage dirigé par Pierre Legendre. Fruit d'un travail d'équipe, cet ouvrage emmènera le lecteur dans un *Tour du monde des concepts* et, ce faisant, le fera un peu participer à la vie de notre communauté scientifique.

En fait, ce n'est pas au moment de la publication, mais en amont de celle-ci, que se situe l'apport propre de notre Institut. Ce qu'Augustin Berque appelle «l'arrêt sur objet», qui consiste à diviser le monde en sujets connaissant et objets de connaissance, a été l'une des conditions de développement de la science moderne. Mais cette dichotomie tend à devenir, spécialement dans le domaine des humanités, un obstacle aux progrès des connaissances. Ces dernières ne sont pas des objets, des produits dont la fabrication pourrait être organisée comme celle des machines ou des biens de consommation. La recherche scientifique ne peut être scientifiquement programmée. Par définition, elle doit faire surgir du neuf et suppose l'établissement de canaux inédits entre objets et sujets de recherche. Autrement dit, elle ne peut s'épanouir que dans des milieux spécifiques, où peuvent se dévoiler les sens multiples des phénomènes qu'on se propose de comprendre. Françoise Waquet a ainsi méthodiquement mis en évidence il y a quelques années, le rôle crucial joué par l'oralité dans l'essor de la science moderne, et l'invention des multiples dispositifs destinés à faire de l'échange langagier un instrument fécond de remise en question des certitudes acquises (*Parler comme un livre. L'oralité et le savoir XVI-XX^e siècle*, Albin Michel, 2003). Les instituts d'études avancées sont l'un de ces dispositifs. Chaque résident y œuvre à son projet propre, mais dans un milieu qui le confronte sans cesse à des interrogations nouvelles. Tout concourt dans la vie de notre institut à faire surgir de telles interrogations : la disposition des lieux, la liberté dans l'emploi de son temps, l'obligation de résidence et d'assiduité, les trois repas partagés chaque semaine avec ses compagnons de promotion et enfin les deux seuls types d'échanges formels qui rythment l'écoulement du temps : le séminaire hebdomadaire et les conférences publiques. Le séminaire est fermé et permet aux résidents de présenter et discuter à tour de rôle certains de leurs travaux en cours. Les conférences sont données principalement par des chercheurs extérieurs, invités à présenter à Nantes des travaux déjà publiés. Organisées pour partie en coopération avec la Maison des sciences de l'Homme *Ange Guépin*, elles sont ouvertes à un large public.

Le présent recueil contient un résumé des présentations de ces séminaires et conférences, ainsi qu'une brève présentation des ateliers scientifiques et des manifestations culturelles de l'année. Cette publication doit s'accompagner d'une mise en garde au lecteur. Car encore une fois, l'essentiel de la contribution de notre institut à la recherche se trouve ailleurs : dans l'inspiration nouvelle que les chercheurs y trouvent durant leur séjour et dans les publications qui en résultent, le plus souvent des mois ou des années après. Mais tel qu'il se présente, ce recueil donne une certaine idée de la diversité des problèmes auxquels sont attelés les chercheurs que nous avons accueillis et des discussions scientifiques auxquelles ils ont pris part. Une manière en somme de rendre visible à l'extérieur de l'institut un travail en train de se faire et de rompre avec l'idée que la recherche s'identifierait à ses «produits».

Foreword

*by Alain Supiot
Director of the IAS - Nantes*

What better expression of how Fellows have benefited from their research residency at the Nantes Institute for Advanced Study than their research publications. All Fellows at the Institute have been invited there to work on projects they have devised personally, in their own particular disciplines; they are not there to contribute to programmes defined by others. Naturally, they will want to publish their research in books and journals of their own discipline, in order to be read by their peers. For younger researchers, this is even a prescribed course, since career advancement has come to depend on bibliometric assessment of research production which, despite being fundamentally self-referential, is no less dogmatically applied for all that. Faced with such a system, our Institute can play only an ancillary role, as regards publication. Its website signals the main research work of past and present Fellows as it comes into print. It also helps certain Fellows publish in French-language journals or books. And lastly, our Institute edits a Series, “Poids et mesures du monde”, which is published by Fayard. This collection was inaugurated, in 2012, with the publication of La Cité du travail written by Bruno Trentin and it will be enriched, in October 2013, by a book edited by Pierre Legendre. This book is the result of a team work, and it aims to take its readers in a “world tour of concepts” (as its French title suggests: Tour du monde des concepts) in order to make them participate at the life of our scientific community.

The Institute’s real contribution to research, however, comes not at the moment of publication, but prior to it. What Augustin Berque calls a “freeze on the object”, involving a division of the world into objects of knowledge and knowing subjects, was indispensable to the development of modern science. Yet, especially in the Humanities, this dichotomy is tending to block the progress of knowledge. Knowledge is not an object or product whose manufacture can be rationally organised, as is the case for machinery or consumer goods. Academic research cannot be scientifically programmed. By definition, it must bring something new to light and thus rests on untried ways of relating subjects and objects of research. In other words, it can only thrive in specific contexts, in which the whole range of meanings of the phenomena one is seeking to understand can unfold. In her work of a few years ago, Françoise Waquet demonstrated the crucial role of orality in the rise of modern science, and methodically analysed the many systems devised to make linguistic exchange a productive tool for challenging inherited certainties. (Parler comme un livre. L’oralité et le savoir XVI-XX^e s., Albin Michel, 2003). Institutes for Advanced Study are one such system. All Fellows work on their own research projects, but their environment ensures that their ideas are constantly challenged. Indeed, everything about life at the Institute is designed to favour the emergence of new questions: the way the physical space is arranged, the freedom to organise one’s own time, the requirement of residency and of diligence, the three meals taken weekly with Fellows of the same intake and, lastly, the weekly seminar and the public lectures, which are the only formal exchanges to punctuate the passage of time. While the seminar is a closed session in which Fellows take it in turns to present and discuss what they are working on, the lectures, which are open to a wide audience and partly organised in collaboration with the Maison des sciences de l’Homme Ange Guépin, are mainly given by scholars from outside the Institute, who are invited to present previously published work.

The present volume summarises the work presented at these seminars and lectures, and gives an overview of the year’s academic workshops and cultural events. The reader should bear in mind, once again, that our real success in fostering research lies elsewhere: it lies in the inspiration Fellows draw from their time here, and the work their residency nurtures, which will mostly be published months or maybe years later. But as it stands, this publication gives some idea of the range of research issues grappled with, and the academic debates in which our researchers are engaged. All in all, it seeks to present for an outside audience our Institute’s work in the making, and to give the lie to the idea that the work of research can simply be identified with its “products”.



Séminaires

Seminars



Zekeria Ahmed Salem

Sciences politiques, Université de Nouakchott, Mauritanie.
Chaire France-BIT

*Political Sciences, University of Nouakchott, Mauritania.
France ILO Chair*

« La mosquée, c'est pour nous » ! *Haratines et dignité religieuse en République Islamique de Mauritanie*

Séminaire du lundi 10 décembre 2012

Au mois de Février 2010, un groupe d'une vingtaine d'anciens esclaves de la société maure arabophone (*haratines*)¹ établis comme imams de mosquée décidèrent de convoquer une conférence de presse. Ils voulaient témoigner de leur lutte pour s'établir comme dignitaires religieux de proximité et surtout déplorer l'ostracisme dont ils seraient l'objet du fait de leur origine servile. Ils proposèrent à leurs congénères de boycotter les mosquées dont les imams ne condamneraient pas explicitement l'esclavage et les hiérarchies sociales traditionnelles comme « institutions anti-islamiques »². Au-delà de cette action inédite, l'irruption fracassante sur l'espace public de ce type de leaders religieux est le résultat d'une véritable révolution silencieuse. Alors qu'ils pouvaient se compter sur les doigts d'une seule main³ à la fin des années 1990, des haratines devenus imams se comptent désormais par centaines. Deux ans plus tard, en avril 2012, des militants anti-esclavages ont brûlé en place publique des ouvrages de jurisprudence islamique accusés de consacrer « la légitimité islamique et la persistance de l'esclavage »⁴.

¹ Sing. *Hartani*, Feminin. *Hartaniya*.

² Observation personnelle. L'auteur a assisté à la conférence de presse en question par ailleurs largement répercutée par la presse locale.

³ Urs Peter Ruf confie n'avoir entendu parler en tout et pour tout que de trois personnes d'origine hartaniya ayant reçu une instruction religieuse. Voir RUF, U. P., *Ending Slavery. Hierarchy, Dependancy and Gender in Central Mauritania*, op.cit., p. 306, note 9.

⁴ Voir Roger Botte, « *République islamique de Mauritanie : feu l'esclavage ?* », *Libération*, 28 Mai 2012.

Ces batailles «islamiques» des haratines semblent donc pour le moins paradoxales. D'une part, elles donnent lieu à une remise en cause de l'orthodoxie locale de l'Islam en matière d'inégalité sociale «légitime»; d'autre part, elles montrent l'implication des activistes en question dans le renouveau religieux perçu comme source de libération. En réalité, les évolutions en question se situent à la croisée de mutations religieuses, de transformations sociales et d'évolutions politiques souvent complexe et méconnues. Mais l'enjeu ultime de ces luttes demeure à la fois l'accès à la dignité religieuse et à l'égalité sociale fut-ce par des voies déroutantes. Mais en fait, on peut saisir les subtilités de ce processus complexe en explorant les conditions historiques ayant présidé à l'intense processus actuel de négociation des hiérarchies sociales et de la domination politique en République islamique de Mauritanie.

Esclavages entre passé et présent?

La Mauritanie est un pays multiethnique. En l'absence de chiffres officiels reflétant le poids des composantes ethniques, il est admis en général que ce pays situé à cheval sur le Maghreb arabe et l'Afrique noire est constitué en majorité de populations arabo-berbères que la littérature coloniale appelait les Maures, mais qui se dénomment eux-mêmes les *bizan* (les «blancs»). Cependant, un pourcentage important (plus de 50% dit-on) de cette population est en fait constitué de Noirs arabophones, les *haratines* (*sing. hartani*). À l'origine, ce terme aux origines imprécises désignait les seuls esclaves affranchis. Mais il s'est transformé en pseudo-ethnonyme désignant tous les «Maures noirs». Au sein de la structure traditionnelle de la société maure, l'esclavage fait partie d'un système hiérarchique bâti sur le principe de l'inégalité de naissance. On naît noble et libre ou alors dépendant, mais toujours membre à la fois d'une tribu et d'un groupe professionnel endogame: guerrier, clerc, griot, artisan, tributaire gardien de troupeaux, esclave, esclave affranchi⁵. Les esclaves (même affranchis) sont situés au «degré zéro» d'un système fondé en grande partie sur la disponibilité d'une main d'œuvre servile gratuite. La traite n'était pas le caractère principal de cet esclavage traditionnel. Cependant, les esclaves étaient banalement vendus comme des biens meubles. Au sein de l'économie agro-pastorale, ils sont exploités comme bergers, agriculteurs, domestiques, transporteurs de biens, assistants dans le commerce transsaharien etc. Juridiquement, ils sont considérés comme mineurs... Par conséquent, leurs maîtres peuvent disposer de leur progéniture, les marier sans leur consentement etc. Ils peuvent être exploités sexuellement, échangés, prêtés, battus...

Au sein des sociétés négro-mauritaniennes qui constituent près de 30% de la population du pays, la condition d'esclave est réputée moins brutale et surtout moins basée sur des facteurs raciaux (maîtres noirs et esclaves noirs). Pourtant, sa violence symbolique et matérielle n'en est pas moins avérée.

De façon générale, le phénomène en tant que tel n'a été que mollement traité par les autorités qui se sont succédées dans le pays depuis le début du vingtième siècle. En la matière, on a souvent adopté une attitude ambiguë cumulant ou alternant le déni, l'embarras et le laisser-faire. L'administration coloniale avait largement toléré la pratique au nom du caractère «islamique» et «traditionnel» de l'esclavage africain. Mais même en Mauritanie postcoloniale, la survivance de la pratique est restée une réalité massive. Il va falloir attendre 1981 pour qu'une loi abolissant l'esclavage soit adoptée. Il a même fallu attendre le mois de septembre 2007 pour voir adoptée une loi «criminalisant» la pratique. Entre 2011 et 2013, plusieurs procédures pour «faits d'esclavage» ont été enclenchées contre des citoyens mauritaniens avec cependant des symboliques

⁵ Pour une synthèse, voir Philippe Marchesin, *Tribus, Ethnies et Pouvoirs*, Paris, Karthala, 1992, pp. 25-84.

à la clef. L'opinion en cours au sein de l'État est que la justice n'est pas l'arène où doit se régler l'héritage de la société esclavagiste. La divergence fondamentale entre les autorités et les militants haratin prend la forme récurrente d'une querelle sémantique. Le gouvernement parle d'éradication des séquelles d'un phénomène illégal tandis que les associations exigent la reconnaissance de la réalité de la persistance de l'esclavage. En la matière, les rapports officiels des organisations internationales semblent plutôt appuyer le point de vue des militants.

La rapporteuse spéciale des Nations-Unies chargée des formes contemporaines d'esclavage, Gulnara Shahinian, avait conclu que «des cas lourds d'esclavage, à la fois dans leur forme traditionnelle et moderne, persistent en Mauritanie»⁶. Il est vrai qu'il y a une nuance suivant les ethnies. Chez les groupes négro-africains, le phénomène n'avait cessé de s'estomper sur le plan des rapports de travail par exemple. En revanche, les stigmates de la servitude et de l'infériorité sont restés socialement signifiants et se traduisent par le mépris, l'exclusion de la propriété foncière et de la subjectivité religieuse. Par contre, la servitude de naissance s'est pourtant maintenue de façon plus manifeste au sein du groupe majoritaire arabo-berbère. Dans tous les cas cependant, l'importante communauté issue de l'esclavage continue à être de loin la plus défavorisée. En dépit des lois abolitionnistes, le préambule de la Constitution reconnaît vaguement la charia peu codifiée comme source principale du droit. Souvent appliquée par les tribunaux ou lors de conciliations à l'amiable dans le cadre tribal, l'interprétation esclavagiste d'une loi dite islamique peu codifiée est à l'origine de conflits inextricables sur le mariage, l'héritage, la garde des enfants, la propriété foncière ou la rémunération du travail de «prétendus esclaves». Les militants haratin ont l'habitude de dire avec ironie qu'en Mauritanie, l'esclavage est une «institution sacrée» qui doit être coûte que coûte désacralisée et non pas simplement abolie par décret. Pour comprendre ce discours, il faut rappeler le rôle de l'idéologie religieuse dans la domination sociale chez les sociétés locales.

Une institution sacrée?

Traditionnellement, la rigide structure sociale traditionnelle en vigueur dans les sociétés mauritaniennes en général et arabo-berbères en particulier est amplement justifiée par la construction d'un Islam sur mesure. En effet, la version locale du *fiqh* (droit islamique) valorisait non seulement la différence tribale et ethnique mais aussi la hiérarchie sociale qu'elle impliquait. De surcroit, les tribus cléricales étaient les principales détentrices des esclaves et du commerce. Mais elles avaient aussi l'exclusive maîtrise de l'interprétation du droit islamique à travers la fonction prestigieuse et respectée de *cadi* (juge) et de jurisconsulte (*mufti*). Dans ce cadre, la relégation des *haratin* aux extrêmes marges de la vie spirituelle de la communauté est renforcée par des mécanismes efficaces. Supposés avoir une origine non musulmane qui aurait justifié leur asservissement initial ou celui de leurs ancêtres, les esclaves devaient être tenus proches de leur état supposé «originel» de «païens» afin que soit maintenue la validité de leur asservissement et de leur infériorité. Instruire les esclaves, qui plus est des choses de la religion, était inconcevable. Dès lors, on peut comprendre qu'aujourd'hui la contestation de l'esclavage se fasse sur le terrain religieux. L'acquisition de la moindre connaissance islamique apparaît pour les haratin comme le moyen par excellence d'esquiver la subordination. L'opportunité d'accès à l'instruction est saisie lorsqu'elle commence à se présenter dans le cadre des transformations sociales récentes.

⁶ Citée par Amadou Seck. «L'esclavage a la peau dure», Courrier International, Novembre 2009.

Un contexte favorable ?

Si, comme on va le voir, le renouveau islamique et la démocratisation du savoir islamique vont donner forme à des processus de conquête de la sphère religieuse par les anciens esclaves, on ne peut pour autant négliger le poids dans cette dynamique d'autres mutations décisives. Ces dernières sont à la fois d'ordre politique, social écologique et même géopolitique. Elles se déroulent sur une période allant du début des années 1970 à la période actuelle.

En effet, en ruinant l'économie rurale des populations nomades, le déficit pluviométrique des années 1973-1975 avait jeté dans « le chômage technique » l'essentiel des groupes serviles. Par ailleurs, en 1975, la Mauritanie entre dans la guerre du Sahara occidental aux côtés du Maroc et contre le Front Polisario appuyé par l'Algérie. Les haratines libres de facto s'enrôlent dans l'armée. Ils accèdent ainsi au respect de soi dû à l'uniforme, au salariat et à une instruction minimale. En 1978, le Mouvement de Libération et d'émancipation des haratines (El-Hor) voit le jour et contribue de façon décisive à accentuer la dynamique de libération collective. Dans le même temps, durant les années quatre-vingt, les groupuscules politiques non autorisés comme les pan-arabistes proches du Baas irakien ou du Nassérisme libyen s'activaient pour dispenser des cours d'alphabétisation et en profitait pour recruter et former de nouveaux militants au sein de la communauté. Dans le même temps, on voit apparaître progressivement un mouvement de renouveau islamique affectant l'ensemble des institutions de culte, les écoles « coraniques » traditionnelles et le mode même de transmission du savoir religieux. De ce point de vue, les effets de la réislamisation sur la subjectivité religieuse et sociale des haratines ont été spectaculaires.

Les haratines et la réislamisation

Lorsqu'au milieu des années quatre-vingt-dix, les ONGs islamiques internationales s'implantent en Mauritanie, elles offrent des services d'éducation pour adultes et lancent des programmes d'enseignement. De nombreux haratines en tirent avantage. Dans le même temps, se sentant menacé dans son hégémonie, l'enseignement traditionnel au sein des écoles coraniques (mahazir, sing, mahzara) dont ils étaient jusqu'ici exclus se trouve contraint à s'ouvrir aux éventuels candidats à l'instruction, quelle que soit leur origine.

Une autre étape décisive va être franchie lorsque le mouvement de prédication piétiste des Tabligh, d'origine pakistanaise, commence à s'installer dans le pays au même moment. Cette organisation de prosélytisme offre une possibilité autrement plus importante aux haratines. Elle leur permet de devenir prédicateurs, imams et leur insuffle une dignité religieuse. Or, cette approche était de nature à permettre à tout hartani ou hartaniyya non seulement de jouer un rôle social mais aussi de regagner une estime de soi en tant que membre de la communauté religieuse. D'ailleurs, aujourd'hui, une partie considérable des Tabligh de Mauritanie est constituée de *haratines*.

À cet égard, un acteur local va jouer un rôle décisif. Le prédicateur Mohamed Ould Sidi Yahy, vedette locale des prêches sur cassettes⁷, encourageait en effet ses disciples d'origine servile à créer des mosquées et à occuper les postes d'imams.

⁷ M. Brhane, *Narratives of The Past, Politics of The Present*, op. cit., p. 202.

Ce soutien de la part d'un membre éminent des milieux religieux d'origine libre et cléricale avait d'autant plus de chances d'aboutir que l'expansion spectaculaire⁸ des mosquées en Mauritanie à partir des années quatre-vingt avait indéniablement suscité des vocations. Pour les haratines, la profession d'imam avait été d'emblée attrayante et rémunératrice au plan symbolique, social, et matériel. Au-delà de son caractère religieux, être imam est une activité « notablisante ». La mosquée est au centre de la vie du quartier. On y organise les actes de mariage, les funérailles et les réconciliations. Elle reçoit les aides et les appuis matériels en provenance des familles ou des personnes désireuses de faire œuvre caritative. L'État accorde une attention particulière à ces institutions et aux imams en particulier qu'il rémunère en grande partie. Allier insertion économique et reconquête de la dignité religieuse est de nature à attirer les personnes d'origine servile.

Cependant, l'accès des exclus d'hier aux postes de leadership religieux de proximité est toujours loin d'aller de soi dans l'ensemble du pays. Cependant, en comparaison des membres des castes serviles dans les sociétés négro-africaines mauritanienes, les haratines semblent quelque peu en avance. Par exemple, lorsque les Soninké mauritaniens d'origine servile (*komo*) avaient voulu prétendre à la fonction d'imam dans les villages du Guidimakha (région mauritanienne de la vallée du Fleuve Sénégal), des conflits sociaux avaient éclaté et n'avaient été réglés que sur la base de la possibilité pour les anciens esclaves de construire leurs propres mosquées notamment avec les transferts d'argent des immigrés établis en France⁹. Il n'était et n'est toujours pas question pour les nobles de cette communauté de prier derrière un « esclave » ! Dans la grande ville peule (Halpulaar) de Kaédi, au sud de la Mauritanie, à la fin des années 1990, de rares personnes d'origine servile (Maccube) se félicitaient d'avoir réussi à devenir « celui qui ouvre la porte de la mosquée pour laisser entrer l'imam par une porte de service » (*gudditoowo*). Diriger la prière est d'autant moins à l'ordre du jour que la plupart des descendants esclaves dont le statut servile est métaphorique, continuent à proclamer avec une mordante ironie : « *la mosquée, ce n'est pas pour nous* »¹⁰.

Aidés sans doute par leur poids démographique au sein même de la communauté arabophone, les haratines des années 1990 et 2000 semblent pour leur part affirmer avec autrement plus de force : « *la mosquée, c'est pour nous !* ». Cependant, mes enquêtes de terrain montrent que derrière chaque accession d'un harçani à la direction d'une mosquée, il y a une véritable épopée personnelle, administrative et sociale¹¹. Après tout, les haratines continuent à constituer l'essentiel de la couche sociale dominée.

La libération même partielle par la religion est une ironie de l'histoire puisque c'est par une lecture dogmatique de la jurisprudence islamique que l'institution était (et reste parfois) légitimée. Ce retournement historique permet d'ailleurs de comprendre pour quelles raisons le processus d'accession à l'égalité collective passe paradoxalement par une subversion des formes traditionnelles de l'Islam et par le défi à l'autorité religieuse traditionnelle. Les attaques des activistes haratines contre les symboles et les représentants d'une religion figée sont devenues courantes. Vont-elles pour autant aboutir à terme à une désacralisation de l'infériorité et déboucher sur une fin des inégalités sociales héréditaires en Mauritanie ? Pour beaucoup, c'est tout l'enjeu des débats et des luttes à venir.

⁸ Voir chapitres 1 et 2.

⁹ Voir L. Steinkamp-Ferrier, « *Sept villages du Guidimakha mauritanien face à un projet de développement* », Paris, EHESS, Thèse de troisième Cycle, 1983, p. 34.

¹⁰ O. Kamara, « *Les divisions statutaires des descendants d'esclaves au Fuuta Tooro mauritanien* » In: *Journal des africanistes*, 2000, tome 70 fascicule 1-2, pp. 265-289. Voir aussi Abderrahmane Ngaidé, « *Séries types et imaginaires sociaux en milieu Halpulaar. Classer, stigmatiser et toiser* », *Cahiers d'études africaines*, XLIII, 4, 172, 2003, pp. 707-738.

¹¹ Voir Z. Ould Ahmed Salem, *Prêcher dans le désert. Islam et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, 2013.



Perry Anderson

Histoire et Sociologie, Université de Californie,
Los Angeles, États-Unis.
Chaire Région Pays de la Loire

*History and Sociology, UCLA, Los Angeles, USA.
"Région Pays de la Loire" Chair*

The idea of hegemony

Séminaire du lundi 03 décembre 2012

The idea of ‘hegemony’ – like modernity, or democracy, or legitimacy – has a complicated history, which needs to be understood, if we are to grasp its relevance to the contemporary landscape around us. That history is one that extends across an array of distinct national cultures. Very little detailed philological work has been done on this, most research to date remaining confined to one or other local usage. Today, the term ‘hegemony’ is in wide currency. But its popularity is quite recent: in the English language, the first book with the word in its title goes back no further than 1961; by the eighties, there are thirty-four cases, then – the big jump – in the nineties nearly a hundred, and in the first decade of this century, one such title appeared every month. The term has ceased to be either marginal or arcane.

Historically, its origins are of course Greek. In Herodotus, where we find it first, it indicated leadership of an alliance of city-states for a common end, the role of Sparta in the resistance to the Persian invasion of Greece, and that became its normal meaning. In Thucydides, hegemony in this sense would be contrasted, albeit more tacitly than explicitly, with arche as empire, of the kind that the Athens came to exercise over its subject cities in the time of Pericles – power not voluntarily accepted, but coercively enforced. In either case, the reference was to relations between the city-states of the age.

How did this notion from classical antiquity acquire modern currency? All but unknown as a political term till the nineteenth century, it first surfaces in a non-antiquarian context in Germany, at the intersection between national unification and classical scholarship, as the role of Prussia in the North German Confederation was hailed by historians of Greece, of which the country had many, as a latter-day hegemon, leading other German states on the path to unity. But that usage remained episodic, with no continuous after-life, even in the academy.

No significant work by a non-classical historian in Germany featured the term till Ludwig Dehio's study of great power rivalries in Europe from the time of Charles V to that of Hitler, published in 1948, whose original title *Gleichgewicht oder Hegemonie* was so alien to Anglo ears that it was translated into English as *The Precarious Balance*, and hegemonie rendered throughout simply as 'leadership', without much injustice to Dehio, who himself offered no direct exposition of it. Significantly, when Brunner, Conze and Koselleck produced their famous eight-volume compendium of basic historical concepts, *Geschichtliche Grundbegriffe*, in 1975 there was no entry in it for hegemony.

The fortunes of the concept would be made elsewhere. As a modern usage, its most significant beginnings lie, little noticed, in debates within the revolutionary movement of Tsarist Russia at the turn of the twentieth century, where the term *gegemonia* was first coined by Pavel Axelrod and then picked up by Lenin and his Bolshevik colleagues, to designate the type of leadership that the Russian working-class – so it was argued – could and should come to exercise over other social classes, above all the peasantry, in a common struggle against the Tsarist autocracy. That leadership was to be won by clarity of goals, skill of persuasion, and efficacy of organization. On this basis, Lenin developed the idea of what he called a 'democratic dictatorship' of the working-class as the strategic horizon for Bolshevik action, an oxymoron depending on the prior notion of hegemony, indicating a political regime in which dictatorship – rule by force – would be exercised over enemy classes, that is feudal landowners and bourgeois capitalists, while hegemony – rule by consent – would govern the relations of the working-class with allied classes, above all the peasantry who made up the great majority of the population.

In the early twenties, this Russian concept of hegemony was encountered by the Italian Communist leader Antonio Gramsci, sent by his party for a period to Moscow. Arrested by Mussolini in Italy, Gramsci in prison transformed it into a more systematic theory of power and subordination by generalizing the notion of hegemony to characterize of stable forms of rule by any social class – in the first instance the very possessing classes, landowners and industrialists, against whom the concept in Russia had originally been aimed, giving pride of place in his notebooks on the Risorgimento to the Piedmontese Moderate Party, a coalition of commercial landowners and manufacturers which he argued, had dominated and controlled the process of Italian unification in the 19th century, side-lining the more radical Action Party of Mazzini and his followers, and firmly repressing any truly popular – peasant or worker – forms of political expression. In making this sociological extension, Gramsci inevitably altered the meaning of the Russian term. For political rule of the kind Cavour and his successors established in Italy involved violence – a great deal of it – as well as consent.

Hegemony in Gramsci's writing thus always signifies a combination of the two: coercion as well as consent. But at the same time, in keeping with the Russian origins of the concept, Gramsci's emphasis fell on the ideological nature of hegemony, as a system of power based not exclusively on force, but also on a cultural ascendancy. Hegemony, in other words, was conceived in this Italian tradition as a type of rule equipped not simply with decisive powers of military violence, but above all capable of securing the moral consent of the dominated to their own domination. Such ideological dominion, Gramsci argued, must propose a set of descriptions of the world, and the values that should preside over it, that become in large measure internalized by those under its sway.

A year after Gramsci's death in 1937, a markedly different – if also strangely cognate – theory of hegemony was completed in Germany. Published at the end of 1938, just after the annexation by Hitler of the Sudetenland, *Die Hegemonie. Buch der führenden Staaten* was the work

of a famous German jurist, Heinrich Triepel. The original Leninist conception of hegemony had focused on relations between classes within a given state, and this Gramsci, when he took over and transformed the notion, retained. Triepel, a legal theorist well known for a dualist theory of law that sharply distinguished the principles of national from international jurisprudence, focussed instead on hegemony as a cardinal phenomenon of inter-state relations, tracing its forms from Ancient Greece to the rise and fall of Spain, France and England as successive hegemonic powers in Europe. Politically speaking, Triepel was at the antipodes of Gramsci. A conservative who welcomed Hitler's assumption of power in 1933 as a 'legal revolution', and ended his book on hegemony in 1938 with a tribute to the Führer as the statesman who had, with the annexation of Austria and the Sudetenland, finally realized the age-long German dream of a fully unified state.

Unaware, of course, of Gramsci's ideas, Triepel paradoxically reproduced much of their intellectual framework in his own register, explaining that the spur to his reflections on hegemony was the role played by Prussia in German unification, much like that of Piedmont in Italian unification that had preoccupied Gramsci. So too Triepel constructed his concept of hegemony by way of contrast with domination (*Herrschaft*) – the one as power exercised by consent, the other as power exercised by force. Like Gramsci again, he emphasized the cultural leadership that any hegemony involved, and the way in which it typically generated phenomena of imitation among those hegemonized. Triepel even extended the notion to intra-state relations between groups or individuals over groups (incurring the criticism of Carl Schmitt – who otherwise admired his work – for this), though in one critical respect he diverged sharply from Gramsci, since in his theory hegemony was a type of power that lay between 'domination' and 'influence' – hegemony was stronger than influence, but weaker than domination. For Gramsci, on the other hand, hegemony was a stronger and stabler form of power than domination, a difference reflecting the contrast of focus. In the Russian and Italian tradition, hegemony was essentially internal, and primarily consensual. In the German tradition, it was essentially international, and primarily coercive, since it seemed clear to its exponents that in inter-state relations force had always tended to have the upper hand.

In the post-war epoch, the concept of hegemony re-emerged in still a fourth national setting – essentially the American discipline of 'international relations'. There, it underwent a further mutation. Reflecting on the Great Depression of the thirties, Charles Kindleberger came to the conclusion in 1973 that one of its fundamental causes was the absence of a hegemonic power capable of stabilizing the world economy, the role that Victorian England performed in the epoch of the gold standard – the United States failing to assume comparable responsibilities after the First World War, when it became the centre of the global financial system. Hegemonic stability had arrived only after the Second World War, with the construction of the Bretton Woods system under firm American leadership.

Fifteen years later, Robert Keohane revised this schema in his influential work *After Hegemony*. Its theme was the passing away of the traditional struggle for leadership among the great powers, in which the victor became the hegemonic apex of the international order, dominating all other states and determining the direction of the global system. Hegemony in this sense was an anachronism, Keohane argued. In the contemporary world, international relations were no longer a zero-sum struggle for military or territorial ascendancy. They had become essentially a positive-sum system of economic exchanges, in which states negotiated with each other over tariffs and regulations, to arrive at mutually advantageous bargains. These bargains then stabilized over time into what he called an 'international regime', that was peaceful and consensual, in which no single state could lord it over others. The United States might once have been hegemon of the West, in the post-war era of the gold-dollar

standard, but since the end of the Bretton Woods system in the early seventies, it was now just a partner, albeit a large one, in a new multilateral order founded on rational economic exchange and cooperation.

This conclusion would in turn be sharply challenged in the body of work associated with the Italian thinker Giovanni Arrighi, the first to apply the heritage of Gramsci comprehensively to the inter-state system. For Arrighi, like Gramsci, if hegemony combines force and consent, it is under the primacy of consent. Internationally, such consent is won by a superior model of economic organization and consumption, which induces not only compliance with the ideals and values of the hegemon, but generalized imitation of it as a model among other states – such hegemony yielding benefits to the rulers of all states, by setting predictable parameters for the international system and policing common threats to it. Hegemony in this sense is to be contrasted with mere ‘exploitative domination’, in which a powerful state extorts obedience or tribute from others by the exercise of violence, without conferring compensating benefits on them, the condition to which – in Arrighi’s view – America has declined, after exercising the last of the three great authentic hegemonies of the modern age, after earlier Dutch and British preeminence.

These successive blocs of thought have been Western. But in the East, two quite distinct traditions of reflection on hegemony have crystallized, one of recent and the other of very ancient origin. In India, the founder of the school of Subaltern Studies, Ranajit Guha, developed a remarkable dual account of British rule in India, and of the national movement against it, in his pioneering work Domination without Hegemony (1997), reformulating Gramsci’s oppositions into an extremely sophisticated construction, comprising at least four terms – coercion, persuasion, collaboration, resistance – in which imperial and indigenous components could intertwine in apparently paradoxical but notably effectual ways, to generate both colonial structures of power, and disablement of popular forms of resistance to it by successor elites. In this body of work, a Western tradition is not only turned sharply against Western legacies, but conceptually elevated in doing so.

In China, on the other hand, classical thought in the period of the Warring States very early developed a dichotomy between two contrasting forms of power – *wangdao*, or rule by benevolence, that secures consent, and *badao*, or rule by violence, reprehended by Mengzi. This opposition was subsequently complicated (by *qiangdao*) in Xunzi and briefly dislodged (by *zhudao*) in Han Feizi, but with the erection of Confucianism as state doctrine after the fall of the Qin, Mengzi’s usage and its connotations became canonical. Since, however, the term *ba* originally designated the head of a feudal hierarchy that had broken away from the (better) royal authority of a *wa* (king), when it was first translated into English, it was rendered as ‘hegemon’, by analogy with the original Greek meaning of the word as a leader of subordinate allies. The result, when the term was revived in modern times, was to invert the meaning of hegemony as employed in Europe.

Classical Chinese thought had developed a body of thinking about the problematic of coercion versus consent – and their inter-relations – as variant mechanisms of power, well before anything comparable emerged in the West, in which the conceptual space occupied many centuries later by Russian or Italian ideas of hegemony was already being explored. But by a strange logic when the contemporary term ‘hegemony’ – *baquan* – re-emerged in the 20th century, in connecting back to ancient usages its implication necessarily altered. For in the modern usage canonized by Mao, hegemony refers not to inner-state relations of power capable of securing consent, but to inter-state relations enforced by violence. In this, it is much closer to the German tradition, but with a significant difference. For the German line of thought,

hegemony within the inter-state system was by definition singular – there could only be one hegemon at a time. Arrighi inherited this premise. Mao, however, perceived a different kind of international structure. When he spoke of baquan in the 60's, his primary target was the Soviet Union of Krushchev and Brezhnev. But he did not forget the other great power, the United States of Johnson and Nixon. There were two hegemons in the world, not just one. Hegemony could be plural. But as a phenomenon it remained, as it had always been in Chinese eyes, reprehensible.

That was not so, however, in the Asian tradition that learnt most from China. In Japan, where unification of the country was the work, not of emperors but of the three great warlords Oda, Hideyoshi and Ieyasu, each earning the sobriquet of ha by analogy with the ba of late Zhou times in China, haken – hegemony conceived as rule by force – was praised in the early 18th century by Ogyu Sorai, in explicit dissent from Confucian moralism. In practice, between what the Chinese had called wangdao and badao there was, he thought, little difference. All rule required, in one way or another, force.



Joseph Bergin

Histoire moderne, Université de Manchester,
Grande-Bretagne

Modern history, University of Manchester, Great-Britain

Ending the French wars of religion

Séminaire du lundi 04 février 2013

Historians since Thucydides have been fascinated by the origins of wars, foreign and civil, because establishing how they – especially civil wars – began is so often connected to the long-term political divisions they generated. The historiography of France's wars of religion is no different: who started the first war in 1562 and why – the Catholic duke of Guise or the Protestant prince of Condé? – was intimately tied up with subsequent religious and political allegiances. By contrast, the ending of such conflicts has usually attracted less attention. This is perhaps less true for the French wars of religion, ever since the good king Henri IV signed the most famous edict in France's history at Nantes sometime in April 1598. But this triumphalist récit disguises the complexity of the conflicts and the difficulty of resolving them.

The French wars of religion were by far the longest and most violent conflict unleashed by the Protestant reformations. Nearly forty years of sometimes brutal but regularly interrupted conflict inflicted enormous damage – demographic, economic, political and of course religious – and has generated successive historiographical trends. In recent decades, the trend has been essentially that of ‘putting religion back into the wars of religion’. Paradoxically, this trend was pioneered by historians who, from Natalie Zemon Davis to Denis Crouzet, were not primarily concerned with religion per se. But in seeking to make religious violence an object of historical analysis, they were drawn to analyse the religious language and imaginaire of sixteenth-century France. For Davis the major discovery was the difference between Catholic and Protestant rituals of violence; for Crouzet, it was the longer-term trends of eschatological angst and successive generations’ efforts to cope with it. These historians opened up new ways of understanding the reasons for the duration of France’s wars. Crouzet also argued that the levels of Catholic violence dropped after the 1572 massacres; realising that Protestantism had not been destroyed by such violence,

the Catholics concluded that God desired that they internalise violence in the service of religious reform and self-discipline.

This evolution, however we explain it, does not mean that the wars became more ‘civilised’ after 1572. Earlier violence perpetuated bitter memories which sustained mutual suspicion and fears that such violence might return; the shift described by Crouzet was more visible after the event than for contemporaries. Military violence increased considerably, with often uncontrolled or unpaid military forces living off the land. This factor, when viewed alongside the decline of inter-confessional violence, probably explains why numerous local suspensions of conflict were negotiated during the 1580s and 1590s by the rival confessions. But these local agreements ‘from below’ were usually of limited territorial scope, and thus too dispersed to generate a ‘bandwagon-effect’ towards a nation-wide movement for restoring peace. Such truces derived from local desires for peace, but had to encounter a similar desire ‘from above’ if they were to have a wider impact. Here lay the real difficulty, since the last and longest of France’s wars of religion (1585-1598) was far more complex than its predecessors.

Since the 1560s the methods employed to end the religious wars involved, essentially, the negotiation and proclamation of edicts of pacification designed to organise the conditions for religious co-existence after war had ceased. It was a huge task, given mutual hostility between Catholics and Protestants, which successive edicts themselves tended to exacerbate. Critically, aristocratic political ambitions were closely intertwined with religious affiliations, which further complicated the negotiation of peace. The problems of religious co-existence, and the articles dealing with them, tended to remain relatively stable and ‘standardised’, while the clauses referring to aristocratic leaders, cities and localities – and their interests – grew sharply in number by 1570. Such an approach to ending the successive religious wars only encouraged political leaders and factions to make more demands each time. But including them all in a single package was no guarantee that it would work.

The edicts of pacification were usually followed by the despatch of special royal commissioners to the different provinces, in theory to impose the contents of the edicts as the king’s will. But this was often pure fantasy, as the rival confessions and even the local royal magistrates hated both the edicts and the commissioners. Thus, the commissioners – usually one Protestant, one Catholic – usually had to negotiate with discontented local populations who were often prepared to resist the broad, general terms of the edicts over religious co-existence, the forgetting of past crimes, etc. The more the commissioners had to negotiate, the more the local solutions were likely to become exceptions to the overall tenor of the edicts. The French monarchy had not previously used special commissioners so frequently; that experience almost certainly made it more willing to use them again in the following century. Meanwhile, the fact that France had eight religious wars in a generation indicates that its edicts and special commissioners were not a perfect solution. The monarchy’s options were limited, since it was frequently close to financial bankruptcy after 1560, and thus unable either to maintain a large army capable of intimidating potential rebels or, despite rising tax burdens, to purchase the loyalty of its most powerful subjects.

Improving its negotiating skills or saving more reserves of money were not the only challenges facing the monarchy. It proved unable either to persuade Catholics and Protestants to accept each other or to impose a stable legal status for the Protestant minority, one which they themselves were prepared to accept and so reassure the Catholic majority that they would not seek to overturn the status quo. Finally, the last war of religion contained more acute political issues, which could simply not be dealt with via the usual mechanisms.

After 1584-5, the French wars of religion entered a phase that was more complex and dangerous. When Henry III was assassinated in 1589, the existing conflicts were subsumed into a war of dynastic succession, in which Henry of Navarre, the Protestant minority leader, had the strongest claim to the throne, thus making things far worse. A second Catholic League, with support from abroad, had sprung up in 1585 to prevent the Protestants from obtaining by dynastic accident what had hitherto eluded them. Henry IV having already converted to Catholicism and then returned to the Protestant faith in the 1570s, the League declared that any new conversion could only be an insincere pretence.

This maximalist position adopted by a country-wide federation of towns and nobles left scant room for compromise or negotiation. The League attracted widespread support in 1588-89, which gave it the confidence to stick to its guns. Its most committed members looked outside of France for a possible successor to Henri III, and to have him or her elected by an Estates-General. This determination raised the possibility that a dynastic-religious civil war would also become an international war whose duration might be even more impossible to predict.

Dynastic wars of succession were the most familiar international conflicts in early modern Europe, so France was fortunate in the 1590s that only one foreign power had a real ‘interest’ in Henri III’s succession. That power was Spain, Europe’s most formidable military power, so France’s good fortune was somewhat limited. However, Spain itself was so over-committed that its military intervention in France was relatively limited, even when full-scale war between France and Spain began in 1595. For that reason, the Franco-Spanish war was terminated relatively straightforwardly by a conventional peace treaty, which was confirmed only a week after more famous Edict of Nantes. Henry IV ordered Te Deums to be sung throughout France to celebrate the peace with Spain, while desperately trying to keep the terms (and even the very existence) of the edict of Nantes hidden for several months. Clearly, the two endings were not equally worthy of celebration or diffusion, but who now knows anything of the treaty of Vervins compared to the edict of Nantes?

Despite the historical celebrity that sets it apart, the edict of Nantes was itself part of a complex process. That it came last is also significant, as it might otherwise have remained as obscure as its predecessors since 1563. Nor did Nantes attempt a comprehensive settlement of the final religious war, as happened in earlier decades; it was an attempt to deal with just one, albeit a major piece of unfinished business. The political context made it both impossible and unwise to repeat earlier efforts at general pacification. Why?

When Henry of Navarre succeeded as king in mid-1589, he understood that for most of his subjects he was only nominally their king, but also that a premature conversion to Catholicism would be greeted by them as pure opportunism and as desertion by his Protestant followers, whose support he desperately needed. When precisely he grasped that conversion to Catholicism was indispensable if he wanted to rule France we cannot say, so for several years he conducted a balancing act to retain Protestant support and to prevent un-committed or moderate Catholics from opposing him. But his tactics in relation to Catholicism were only partly successful, as he lost the support of leading figures, Catholic as well as Protestant. The Catholic League mobilised the religious fears and energies of the populations against ‘the heretic’ – as they described Henry IV – via elaborate processions and other penitential activities designed to produce the mystical union of God and his people. But the impact of war and ever-higher taxes increased tension among Henry’s opponents. While the most extreme Catholic Leaguers were ready to accept the succession of the King of Spain’s daughter (a niece of Henry III), this ‘Spanish’ option became increasingly divisive, and the League failed to achieve such an ‘election’ by an Estates-General. Such deepening fractures boosted the opportunity for

Navarre to appeal to Catholic moderates and opened the way towards his final conversion to Catholicism in July 1593.

Henry IV's 'second' conversion to Catholicism was delayed by nearly four years but was, as he realised, ultimately unavoidable. Yet his conversion only partially satisfied contemporary expectations that princely conversion should be highly public and its religious contents well recorded. The need for a public conversion was obvious, given the strong attacks on his previous 'private' one, but 'publicity' alone did not guarantee its successful reception. The 1593 conversion was prepared by a committed group of royalist figures within the Catholic clergy who, despite earlier promises, excluded Protestant ministers on the grounds that their involvement would confuse things too much and allow hostile commentators to discredit the whole process. But Navarre's continuing need of Protestant support also advocated caution in revealing the religious content of his conversion. Henry IV swore to live and die in the Catholic faith, protect it against all-comers, and renounce all heresies hostile to it. What he agreed to beyond that was not disclosed. Such extreme discretion was designed to protect royal beliefs from scrutiny by his subjects, but it could not prevent doubters from seeing a conversion so shrouded in secrecy as yet another deception. In format and content, the royal conversion raised as many questions as it answered, and in the short term it failed to kick-start a ralliement to the new Bourbon dynasty. Only six months later, in early 1594, did the first Leaguer town, Meaux, timidly open its gates and recognise Henry IV as king. Others followed during the next few months, but the collapse of the Catholic league did not seem imminent. This convinced Henry IV that only a papal absolution would bury remaining Catholic doubts about his legitimacy. It was a potentially dangerous gesture, as it was sure to anger those supporters, Protestants but also Catholic 'gallicans', who rejected any suggestion that the king of France needed papal approval, even in religious matters. Despite this, Henry IV realised that doubts about the 1593 conversion and the validity of an absolution granted by self-appointed French clerics remained widely shared.

Henry IV was not the first French monarch to realise that direct negotiation with the papacy could resolve otherwise intractable problems, weakening remaining opponents and critics, and closing off alternative but potentially dangerous courses of action. He was responding to the desires of moderates in the royalist and Leaguer camps, who remained un-convinced by the 1593 conversion. These negotiations were not completed until September 1595, since there was deep hostility to Henry IV in Rome, while the French negotiators, who were strongly gallican in attitude, wished to ensure that Henry IV's political legitimacy owed nothing to superior papal authority. However, a deal was sealed by September 1595, with the King agreeing to a series of conditions imposed by the papacy. The thorny question of papal authority in relation to the royal conversion and succession was quietly dropped.

Most explanations of the ending of the religious wars move, if one can put it bluntly, from Rome to Nantes. But the edict of Nantes was a reluctant and delayed response to a host of earlier settlements with Catholic opponents of Henry IV, which historians usually ignore, whereas they were critical to the whole peace process of the 1590s. The royal conversion and papal absolution were necessary, but not sufficient, steps in enabling the previously divided Catholic elites to rally around the new dynasty. This political dividend was no mere by-product of other events, and it depended primarily on how the process of reconciliation was conducted.

As we saw, a trickle of Catholic towns began recognising Henry IV as king in early 1594. The pace of such recognitions accelerated during 1594 and 1595, as Catholic nobles, towns and regions now began changing their minds. The Catholic League, despite the numerous oaths of union on which it was based, was not the monolith of legend. Its lack of internal cohesiveness was less obvious during its prime, but a combination of poor leadership, lack of military success,

and the rising costs of war gradually undermined its appeal. The League, and especially its aristocratic leaders, were increasingly regarded as co-responsible for prolonging the civil war, which left them open to blistering attacks from supporters, Catholic and Protestant, of Henry IV.

This lack of cohesiveness both helped and hindered the process of reconciliation. It helped in that there was no single individual or group powerful enough to defend the hard-line Catholic position, as the League's failure to elect a rival king to Henry IV showed. Henry IV absolutely refused to recognise any leader-figure as entitled to negotiate on behalf of the Catholic League. Instead, its loose federal structure meant that aristocrats, military commanders, or towns made their own decisions once things began to move; it also allowed Henry IV to deal with them with one by one, thus permitting tactical manoeuvre and possibly fewer concessions to each of them separately. That was a hindrance insofar as it made for a protracted process.

It would be misleading to conclude from this that the Leaguers just capitulated when the time came. As already mentioned, they were accustomed to hard bargaining with the monarchy's commissioners over royal edicts, and this habit remained alive in the 1590s; instead of the crown sending the commissioners to impose its solutions, localities now negotiated to obtain advantages for themselves from the crown. It took the towns of Languedoc over two years to negotiate a settlement with the crown. The discussions, which began in 1594, were twice suspended because of determined opposition to recognising a 'heretic' as king. And a separate agreement was negotiated by the governor of Languedoc, whose demands – and those of his noble clientele – differed from those of the towns. Such prolonged haggling made individual reconciliations slow going, and helps to understand why Henry IV was still negotiating with Catholic resisters, like Nantes, until a few weeks before the edict of April 1598. And this was the first time that the monarchy made negotiated concessions specifically to its Catholic subjects, concessions that partly pre-determined what could then be made to the Protestants.

Over seventy such 'treaties' were negotiated, agreed and registered as royal edicts. Inevitably, most had very similar contents, despite some local specifics. What the Catholic Leaguers obtained can be listed under three main headings. Firstly, they insisted on an outright ban on Protestant worship in their vicinity. In the case of Paris, that meant excluding Protestant services from the city itself, while Protestant preaching was banned within a much wider radius (ca 100km). Similar concessions were made to other major cities, whose neighbourhoods were declared 'off-limits' for Protestant religious services. The Catholics of Troyes initially demanded that Protestant worship be banned throughout the governorship of Champagne and Brie, but this was deemed excessive and they had to settle for similar terms affecting Troyes alone. Secondly, the Leaguer towns insisted on a form of de-militarisation by insisting that there should be no citadels or garrisons within their walls. Instead, they would continue, as in the past, to use their own militia. Thirdly, they demanded that the political changes that had occurred locally during their adherence to the Catholic League remain intact. Once solemnly agreed, signed and accepted under oath, these bi-lateral agreements could not be unilaterally revoked by the crown in subsequent years. Their overall effect was to reinforce the dominance of Catholicism in the areas concerned. What we are observing here is an unacknowledged form of contractual monarchy, about which later commentators were understandably silent.

Because of its contractual format, this method of ending the wars of religion chimed in with Henry IV's own 'mantra' in dealing with his Catholic subjects – a combination of '*oubliance*' (forgetting) and '*clémence*' (clemency); each of the treaties negotiated with his Catholic subjects contained a clause of amnesty and a call to forget past wrongs, as did Edict of Nantes in its first article. Some magistrates in the Parlement of Paris bitterly objected, arguing that

disobedient subjects should be treated as such, at least rhetorically. But such rigor would almost certainly have prolonged rather than ended the civil wars. The practice of oublance (amnesia) was an enormous challenge after years of violence, murder, expulsion, confiscation of property, etc. Oublance had figured in earlier attempts at pacification, but in the 1590s, it became a key component of royal policy. It is a much stronger term than the modern oublie, and demanded real self-denial and self-discipline. It is also the radical opposite of what we imagine to be essential after bloody conflicts – remembering, soul-searching, and reconciliation.

This is the historical context of the Edict of Nantes, which was not an effort to define and impose religious tolerance, but to organise, by negotiated agreement, the rules of religious co-existence in a context of continuing religious intolerance. It was the last of the settlements which ended the wars of religion, and that was no accident. Secondly, Nantes was not a general settlement like those of the 1560s and 1570s, but yet another partial one, like those of the 1590s, concerning the Protestants essentially, one placed alongside but not above those already negotiated. Yet some of its major features are quite unlike the Catholic settlements just examined.

Since 1585, the legal position of Protestants in France was that they had no rights to practice their religion. The rumours about Henry of Navarre's possible conversion to Catholicism after 1589 did little to reassure his fellow-Protestants, many of whom distrusted him. He was reluctant, for political reasons, to improve their legal status in the short term, as it would increase the existing Catholic opposition to him as legitimate king. Instead, he made a few minimal gestures, restoring in 1591 the terms of the 1577 edict in whose negotiation he had been personally involved. For several years thereafter, Henry IV strongly defended these concessions as sufficient, if only they were properly enforced.

During the early to mid-1590s, many Protestants felt that Henry IV was rewarding his enemies far more than his supporters. If things were to continue as we have just seen, there would be virtually no legal or political 'space' left for the Protestants of France. Consequently, by 1593 they began re-convening their political assemblies to assert themselves independently and to extract concessions from the king, who continued to insist that his personal protectorship of the Protestant churches and a proper enforcement of the reinstated 1577 Edict should satisfy them. Meanwhile, from 1594 to 1597, while the Protestant assemblies sent successive delegations to negotiate with Henry IV, numerous treaties were being signed with the Catholics. In late 1597, it took a threat by the Protestant aristocratic leaders to re-start military activities to persuade the king negotiate a new settlement with them.

As the last major act of pacification under Henry IV, the edict of Nantes was in many respects the most pre-conditioned of them all. It was also an act of political bricolage, as is evident in the four quite different and often mutually contradictory documents that constituted the Nantes settlement. The fact that these documents remained separate is clear evidence of the difficulty of agreeing a settlement that would not interfere with those already negotiated. The Protestants pressed hard a single edict whose contents would, once registered, enjoy equal status, but they failed. The most controversial concessions – the royal promise to pay for the military garrisons of the Protestant 'security' towns and the pastors of their churches – were the king's personal commitment, and not part of public law. The Nantes settlement was a delicate balancing-act whose success nobody could predict. With the Catholic cities and aristocracy now satisfied and peace with Spain agreed, Henry IV had more room for manoeuvre than previously. The moral of the story is perhaps – 'don't be the last to negotiate, as you are on your own'.

Unlike the individual Catholic settlements, that of Nantes was negotiated on behalf of all the Protestants of France by delegates from their national assembly. While the Catholic Leaguers wanted neither citadels nor garrisons, the Protestants, as an insecure minority, wanted the exact opposite, and they presented a long list of towns to be garrisoned and financed at royal expense. Keeping these ‘security towns’ was a priority for the general Huguenot interest, not a local demand made by individual towns.

The most important set of Nantes’ articles was dedicated to creating, inside the existing French legal system, bi-confessional tribunals to handle all lawsuits involving Protestants and Catholics. This had also been tried before the 1590s but as it was highly unpopular among magistrates and the wider population, it had little success. By aiming to have the new tribunals’ magistrates drawn from both confessions, the objective was to boost Protestant confidence in the legal system’s capacity for conflict-resolution. The ultimate aim was de-politicise religious conflicts by diverting them into judicial channels, and thus ensure that they were two steps removed from military action.

Historians have endlessly asked why Nantes, with its highly a-symmetrical format – the edict, the secret articles, brevets – succeeded where so many previous attempts at pacification failed. When its contents were finally published, the expected Catholic backlash occurred, but it was insignificant compared to past outbursts. It was perhaps less the content of the concessions made to both Catholics and Protestants than their complementarity that was decisive. France’s Catholics were assured that their treaties with the monarchy were specific and local rather than general and national. The ‘grand’ or most general solution may not always be the best method of ending wars, foreign or civil.

Tatiana Bulgakova

Études ethniques et culturelles,
Université Pédagogique Fédérale Herzen, Russie.
Chaire Université de Nantes

*Ethnic and Cultural Studies,
Herzen State Pedagogical University, Russia.
University of Nantes Chair*



The social outcome of a shamanic human-spiritual exchange: the case study of the Nanay people

Séminaire du lundi 11 mars 2013

Oral culture

To generalize the results of shamanic studies, some scholars (such as: Vladimir Basilov, Clifford Geertz, Morton Klass) point out their backlog in relation to other fields of anthropology. These scholars note that in spite of the considerable amount of empirical data collected; the researchers of religion are mostly inclined to description, as if they did not dare to treat their materials from a theoretical perspective. Nowadays, due to the new attempts to conceptualize the empirical data including the expansion of the social exchange concept into the shamanic studies, which was highlighted by the French scholar Roberte Hamayon, we could consider a possible change of situation, but some methodological factors continue to block the development of religion studies.

One of these factors consists in the researchers' inclination to interpret the studied material in the light of their own (scientific and 'only truth') perspective of the world. Another factor is the esotericism of shamanic praxis, which can shade from a researcher uniqueness and exclusiveness of each shaman's inner life¹². The fragmentation and diversity of the personal and

¹² The main discretion and closeness of the individual shamanic worlds is based on inter-personal antagonism: the shamans would not keep many secrets from a researcher, but from other shamans.

spiritual worlds of the shaman combined with the high degree of their adaptability to the constant changes of the outside circumstances can lead a researcher to doubtful generalizations. When a single event or idea that concerns the exclusively personal experience of the shaman would be perceived as a typical representative of a certain class of events or ideas, then the entire domain of shamanic praxis would remain unconsidered.

Instead of “writing culture” and in opposition to the postmodernist interpretative and reflexive way of doing anthropology I prefer “hearing culture”, accentuating discernment of the voices of its bearers. In my research, I intend to emphasize on the “indigenous speech” and its logics, which lead me to the choice of an emic approach, based mostly on reflective side of shamanic praxis (on shamans’ ‘memories’). The ‘thick description’ (Clifford Geerze) of the local (Nanay) shamanic culture, which is based on a large amount of field data collected during many years, facilitates the consideration of the inner laws of the shamanic praxis. In order to take into account the principle of relying on the reflective empirical data, I involved the informants in the process of systematization of the information recorded from them. During many seasons of field work, the same informants-shamans were repeatedly visited with the purpose to check the accuracy of the interpretation and generalization of their utterances. As their corrections were taken into consideration, the current research could be considered as a collective work.

Pragmatism

One of the methods of shamanic praxis, which the shamans themselves consider as a deep regulation of their activity, is the human-spiritual exchange. On the one hand, the human-spiritual exchange is the central governing zone of shamanic praxis, it underlines the conflation of the spiritual (shamanism) and social (clannishness) domains; and on the other hand, it results in a societal differentiation and stratification. The exchange is formed according to the principle of pragmatism, which becomes apparent in shamanists’ inclination to get in their praxis the maximal benefit with the minimal cost and in their exploitative attitude towards the spiritual world. The specific feature of shamanic pragmatism is its narrow-mindedness: it focuses on reaching the momentary and local profit, disregarding the remote and possibly negative results. Narrow-mindedness, in its turn, is connected with the fragmentation of a society based on differentiation and confrontation of the groups’ and persons’ contradictory interests.

The conception of conditionality and functional relativity of good and evil (instead of benefit and harm)¹³ results from the emic value oriented by pragmatism, momentary and local benefit. The confrontation within (and between) the shamanic communities, which inevitably puts the focus on pragmatism, is alleviated by the tactics of esoterism (or mutual disinformation). Esoterism corresponds simultaneously with the disguise of negative data and the creation of a message that forms favorable positive public opinion about the shamanic service in the eyes of non-initiated patients and the general public (it can be considered as the shamans’ self-advertisement). If the interests of an active actor (the shaman) contradict the interests of the rest of the society; then, he or she dissembles his or her real intentions behind a fictitious interpretation. In turn, the community, which is mainly focused on advantageous outcomes, receives its communication with the active actors and accepts the interpretations suggested.

¹³ A good shaman is the one who has saved a person from death by exchanging his or her soul by the soul of an alien one. However, alien people can consider the same shaman as evil, because the price of that healing was the death of one of them. A spirit is good while it can be used to exchange and to serve people, but over the time the same spirit (sometimes with no logical explanation) can turn itself against the ones it used to serve, and then it will be considered as an evil one. The spirit, which serves the rival of our shaman, can only harm us and for this reason, it is evil for us.

As a result, these distorted interpretations cover the deeply hidden conflict situations with an outwardly peaceful consensus. So, the superficial and even false interpretation promotes peace-keeping and it forces the uninitiated people to act in accordance with the wishes of the initiated ones, and it is one of the most important ways to promote the preservation of shamanic practice. The manipulation of information is an inalienable part of the shamanic activity; it results from the shamans' fight for reputation and it marks the distinctive art of 'shamanic public relations'. For a researcher it poses an additional special task: the necessity to distinguish between the inner information that concerns the real shamans' praxis and the outward advertisement about it.

Collective illness

The social outcome of the human-spiritual exchange consists in spreading the consequences of the communication with shamanic spirits far beyond the circle of those directly involved in the shamanic rituals. The shamanists believe in a lineal consanguinity with certain spirits, which results from the possibility of cohabitation with some of them.¹⁴ The blood relation with the spirits is believed to be inherited by the paternal lineage, which opens the entire lineage for the spirits' influence. The spiritual unity of a patrilineage is formed by the way that the spirits pass from one person to another. The transfer of spirits takes place from father to son and also in marriage (or in cohabitation) from a man to a woman – as the Nanay confirm – but not the other way round. All the spiritual troubles that a shaman faces also concern his or her agnates, as "the relatives of the same spirits"; and it appears that the shamanic disease is not an individual phenomenon, but a collective one that spreads over the entire patrilineage.¹⁵ Being under the risk of collective disease and disorder within the clan, people have to remember their clan peculiarity and exclusiveness and undertake common efforts in avoiding them. When people are aware of their patrilineal descent and know their place in it, they can define who might be subjected to similar troubles (mental and others) and they can look together for a common way to the cure.

This concept is based on the emic perspective, and it is contrary to the generally accepted idea in anthropology of religion that common spirits (totemic name and so on) belonging to a certain lineage only need to identify the members of its own group and to consolidate those agnates who live far away from each other. From the perspective of the bearers of the Nanay shamanic tradition, social clan rules do not originate from the necessity to distribute rights and duties among the relatives, but are mostly a means of adapting to the influence of the clan spirits on the corresponding group of agnates. It is mainly the common spiritual problems that force people to unite into their lineages and clans; these unions allow them to resist against the negative spiritual influence, or to benefit from the dependence on their clan spirits. In other words, if we rely on an emic perspective, we can find out that religious principles are not secondary to social principles and derived from them. On the contrary, it is the religious praxis that stratifies society.

¹⁴ For example: Штернберг Л.Я. Избранничество в религии. Source: Советская этнография, № 1. 1927.

¹⁵ It is possible to say that the group predisposed to collective sickness should be described more precisely as '*sib*'. However, I refer to the kinship group attacked by the collective sickness as 'clan', because on the one hand is the ambiguity of women's position and on the other hand, I try to follow the contemporary terminology and the tradition in which Shirokogorov belonged.

Inter-clan accumulation of souls

The simplest variant of the human-spiritual exchange is usually accomplished within certain families by the family elders and without the participation of the shaman¹⁶. It is believed that the illnesses are mostly caused by the lineage spirits themselves, and the exchange with them is accomplished within the same lineage that the sick person belongs. The well-being of the members of a certain lineage, who suffers from the same collective troubles, is exchanged by the worship of all spirits of this lineage (that are causing these troubles). In the case of a successful exchange, the members of a certain lineage consider that their lineage's spirits are benevolent ones. But for the members of other lineages, the same spirits are definitely harmful. For keeping the stability within the lineage borders the alien (unwanted) human-spiritual communication must be limited and to guarantee it, there is a elaborated system of prescriptions and taboos, and also a principle of keeping clan 'cleanness' (expulsion of alien members).¹⁷

In the literature, the activity of a family elder is often ascribed as the clan shaman. According to the Siberian Encyclopedia (Novosibirsk 2009): "*Shaman's duty is to serve spirits and with their aid to protect their clansmen from any troubles*". However, the real vector of the shaman's activity is different; it is not directed from inside, but from outside the shaman's native group. And for this reason, the shaman's activity, in fact, undermines lineage's closeness.¹⁸ The main characteristics of the shamanic activity are: the opposition and the fights. At the same time, the shaman is not able to oppose his or her own clan spirits, so he or she always fights against alien spirits. Since his or her spirits-helpers belong to the same group, they make his or her clansmen sick, but he or she (with rare exclusions) is not able to heal them.¹⁹ Therefore, any treatment (any counteraction against the spirits causing diseases) can only be provided by a shaman from outside the clan. Such way of healing has an important social outcome: unlike a family elder (who can pray only to his clan spirits in benefit of his clansmen), an alien shaman obtains new worshippers to his spirits-helpers from the other clans. Once the patient is healed he or she must 'return a gift' to the spirits of the shaman, who helped them. So, these patients continue to worship the spirits of their own clan and they do not consider that the circle of spirits to worship has been changed, but just widened beyond their clan.

The inter-clan character of the shamanic activity is especially noticeable in the practice of accumulation of the souls of healed patients in the shamans' personal storages (one of the methods of healing). When the shaman puts his or her patients' souls (souls from alien clans) into his private spiritual 'depository' ('soul prison' or dzokaso), he or she opposes the spirits of the patients' clan and also the alien shaman. As a consequence, the inter-clan spiritual borders go even further.²⁰ Under unfavorable circumstances, the souls of the alien patients that were accumulated by the shaman can be used as 'a cannon fodder' in an inter-clan human and spiritual negative exchange (For example: in a spiritual inter-clan warfare).

Unlike the activity of a family elder, the activity of a shaman is conflicting in its essence and it is conditioned by the principle of spiritual separation. It is possible for a clan to have many shamans; but for a certain period of time one spirit can serve only one shaman, even if

¹⁶ The shaman as a member of the family is allowed to take part in such a ceremony, but his or her participation is not necessary.

¹⁷ For example: In the past, it was practiced infanticide as a way to clean the lineage from the members with alien patri-heredity.

¹⁸ Despite the fact that the capacity to become a shaman was mostly inherited from the paternal line, there were other possibilities.

It happened, for example, when a woman became a shaman or when a shaman inherited spirits from his or her mother's patrilineage. These possibilities led to a combination of several clan spiritual lines in the person of one shaman.

¹⁹ Unfortunately, this fact did not attract the scholars' attention to the right degree.

²⁰ The healed patient is usually involved in the regular ritual shamanic praxis (mostly) against his or her will, and it is an outward expression of the person's subordination to the spirits, which dwell in spiritual depository or dzokaso.

the other shamans of the same clan could have the ability to gain this spirit in case it would not be engaged.. It leads to rivalry among the shamans in one clan for possessing ‘the best spirits’ (for the practice of ‘stealing spirits’ or, in Nanay, *choli*). In the case of different clans, the principle of spiritual separation becomes clear by the private possession of the shamans’ depositories, which contain the souls of the healed clients, but the logic of healing patients often forces a shaman: to break into the alien depository (to get a patient’s soul from there); to get into the private spiritual territories of the alien shaman; and to encroach upon the area of activity of such shaman.

These activities result in an inevitable life-long spiritual warfare with the shamans of the other clans. The former shaman of the patients and his or her agnates could become resources used in this warfare, because the shaman could use their souls as a shield to protect himself or herself from the spiritual attack of a rival shaman. It results in the death of the patient (or relative), it but saves the shaman’s life. The spiritual confrontation of shamans from different clans starts an inter-clan fight not only in spiritual, but also in physical world. (For example: for the Siberian indigenous peoples, who practiced shamanism, warfare between clans within the same ethnos was quite typical).

In the case of approximate spiritual-military equilibrium, the belligerent shamans could conclude among themselves secret agreements concerning an equal exchange of souls (of patients and relatives)²¹ from each depository. The shaman would choose such agreements, because they excluded an unexpected spiritual attack and expelled the threat for the shaman’s life. Moreover, a shaman could (secretly) pick up the next victim among his or her relatives and former patients according to his or her own preferences.

If one of the belligerent shamans dies, then the spirits will intensify the collective illness among their clansmen to force one of them to accept the shamanic service and to continue fighting against the alien shamans. If belligerent shamans die and none from the belligerent clans agrees to become a shaman (like it often happened during the Soviet period), the spirits of these belligerent clans do not stop the fight started by the dead shamans. On the contrary, they continue to ‘kill’ the members of both clans. According to the reasoning of my informants, it could explain the high death rate among the indigenous peoples nowadays. The statistical data shows that the rate of unnatural death – accidents, homicide, and suicide – among the indigenous population is approximately seven times higher than among the Russians who live in the same settlements with the indigenous people). It could also be assumed that the inherited spiritual opposition of the clans manifests itself in the field, which does not seem to be the case of religion. According to the Soviet archival documents of 1930s, the hidden spiritual clan fight could underlie the conflict of the first Nanay communists-politicians. The current revival of clannishness in the socio-economic domain can also be used to explain (until certain degree) the spiritual reasons that oppose clans with different spiritual inheritance.

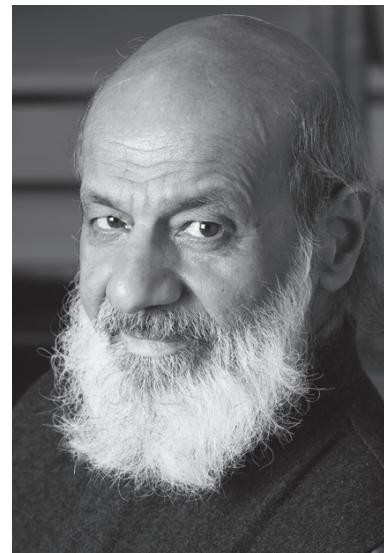
Modernization of the human-spiritual exchange

The reflective side of the traditional Nanay shamanic culture, which is at the center of my research interest, became almost inaccessible since the mid-1990s, because the shamanic traditional continuity was interrupted. The social buffer that had previously moderated the consequences of shamanic activity was abolished, and it was simplified into the human-spiritual

²¹ The individuals, whose souls were given up, died.

exchange. The spiritual compulsion for initiation and maintenance of this exchange was replaced with human deliberation and enthusiasm. The disintegration of social space (due to the fact that nowadays the shamans prefer to live in the cities) had different social consequences for the shamanic activity and the long-term effects of the shaman's power to attract people cannot be traced anymore.

Nevertheless, there is fragmented information about: collective disease that affects neo-shaman's relatives; and spiritual confrontation of the neo-shamans. In some respect, the contemporary simplified model of human-spiritual exchange is analogous to the traditional one, though it can assume a different format. For example: the neo-shamans affirm that returning gifts to the spirits can be done by the predilection for alcohol, though in the past, it was done by the sacrifice of animals. In this logic, nowadays the sacrifice of an animal can be accomplished without its physical killing (devoting a living animal to a spirit) which is a form of sacrifice also known to the traditional societies. However, this information only applies to the hidden side of the contemporary human-spiritual exchange and its investigation demands additional efforts to exert.



Sudhir Chandra

Histoire contemporaine, Université Mizoram,
Aizawl, Inde. Membre Associé

*Contemporary history, Mizoram University,
Aizawl, India. Associate Fellow*

Religion, Culture and Nation: towards understanding modern India

Séminaire du lundi 10 juin 2013

Beginning around the 1830s and continuing for some fifty years, colonial India was witness to an entirely unexpected phenomenon. A galaxy of brilliant young men and women belonging to the upper castes renounced their ancestral faith and converted to Christianity. The phenomenon was unexpected because, in the circumstances obtaining around the 1830s, everything seemed to point to its impossibility. Those choosing to convert were sure to be excommunicated from their castes. Caste, being the inviolable unit of commensality and consanguinity, was the veritable universe within which one's social life revolved. Excommunication, in the circumstances, was nothing short of civil death. Added to this was the certainty of disinheritance on account of apostasy. It was, consequently, believed that whatever might be the gains to Christianity from among the socially and economically deprived sections of the society, no one from the 'respectable' sections could ever be lured away.

Yet, there were gifted individuals who courted social ignominy, emotional trauma, economic deprivation, and a life of loneliness for the sake of Christianity. What led them, in the face of all odds, to Christ? An obvious blanket answer can be: faith. But, like all blanket answers, it will at best be a partial answer. Also, it will raise the question: Can faith be a subject of rational enquiry? Indeed, even as their natural inquisitiveness drove them to probe the cause of their conversion, the converts themselves were in the process left with something that, let alone explanation, defied understanding.

The one convert who persisted in subjecting faith to reason was left rueing that he had so persisted. This was Rev. Nilkanth Shastri Goreh (1825-95). Exceptional in his insistence on

rationally understanding matters of faith, he was clear before his conversion that: “*If I become a Christian, I desire to be a pakkah (a thoroughly baked-one), able to give a reason to all who may ask, why I have become one.*” He did, after a long struggle with himself, become a Christian, but without being able to convincingly account for his conversion. Besides, he could never become a pakkah Christian. Doubt dogged him till the very end. “*I often feel like a man who has taken poison*”, he would say, and confess:

“*I have begun to think that it is not by going through a regular process of reason that man renounces one religion and embraces another, though that was certainly the case with me, and that is the very reason why my faith in Christianity is so poor.*”

Goreh’s rueful generalisation reminds one of Martin Heidegger’s philosophical formulations that:

“*Within thought nothing can be accomplished which could prepare or contribute to the determination of what happens in faith and grace. If faith were to call me in this way, I should shut up shop. Of course, within the dimension of faith, one still continues thinking; but thought as such no longer has any task to fulfil.*”

What, apart from leaving the phenomenon alone, can the historian or the social scientist be expected to do in such situations? Whatever be one’s answer, it must presume a measure of freedom from received disciplinary protocols. By way of suggesting what could be achieved with that freedom, I should like to recall the distinction that Walter Benjamin, in his *Illuminations*, suggests between a critique and a commentary. He says:

“*Critique is concerned with the truth of a work of art, the commentary with its subject matter. The relationship between the two is determined by the basic law of literature according to which the work’s truth content is the more relevant the more inconspicuously and intimately it is bound up with its subject matter... If, to use a simile, one views the growing work as a funeral pyre, its commentator can be likened to the chemist, its critic to an alchemist. While the former is left with wood and ashes as the sole objects of his analysis, the latter is concerned only with the enigma of the flame itself; the enigma of being alive.*”

There is much in those converts’ renunciation of ancestral faith – in their push towards Christianity – that can be rationally explained. But the final leap into faith remains, in the ultimate analysis, enigmatic.

In some other significant ways also the conversion of upper caste individuals to Christianity poses a challenge to received modes of historical understanding. I wish to highlight here, by way of an example, the difficulty of making sense of the inevitable intertexturing of religion, culture and nationalism that occurred on account of such conversions in a colonial setting. This seems a valid enquiry, and it promises to yield rich revisionary dividends. Almost exclusively in popular memory, and in much of historical writing, Indian Christians are remembered as a denationalised and deracinated community. The abiding bias is best reflected in Gandhi. Making one of his many typical statements on the subject, he told an audience of Indian Christians:

“*As I wander about throughout the length and breadth of India, I see many Christian Indians almost ashamed of their birth, certainly of their ancestral religion, and of their ancestral dress. The aping of Europeans on the part of Anglo-Indians is bad enough, but the aping of them by Indian converts is a violence done to their country and, shall I say, even to their own religion... Conversion must not mean denationalization... Is it not truly deplorable that many Christian Indians discard their own mother tongue, bring up their children only to speak in English?*”

The historical actuality is radically different. The converts I am talking about realised as acutely as any of their politically aware compatriots did, that there existed a fundamental cleavage between national interests and imperialist interests. In fact, they even recognized, and deplored, a deleterious connection between Christianity – the Christianity of the Whites – and imperialism. Consequently, there was no aspect of national regeneration and nationalist politics to which pioneering and prominent contributions did not come from these converts.

If anything, their patriotism carried an added edge and hurt. In addition to the political subjection which they shared with all other Indians, they discovered that Christianity had brought upon them an ecclesiastical subjection also. The realisation of this other subjection was an inevitable outcome of their de facto inferiority vis-à-vis the White missionaries within their respective Church and its Mission. Consequently, while joining, even leading, the struggle for political swaraj, converts to Christianity in colonial India had to wage a parallel struggle to achieve ecclesiastical swaraj as well. For them to be true Christians, and for Christianity to be a beneficial presence in India, they had to be self-reliant and independent of foreign missionary control. They were quick to conceive of a National Church of India. Trammelled neither by the racial hauteur of the White missionary nor by the sectarian, doctrinal and organizational divisions of the parent Churches, the National Church would answer to the peculiar cultural and spiritual requirements of India.

Maligned, misunderstood and disowned at the time of their apostasy, these converts gradually managed to earn the respect and trust of their people. They could now assert, without being dismissed offhand, that in joining the fold of Christ they had not deserted their country and culture; that their conversion itself was an act of patriotism. As Rev. K.M. Banerji (1813-85), one of the foremost Indians of his day, put it: "*Blessed are we that we are to reform the Hindoo nation.*" Developing an elaborate theology of fulfilment which presented Christianity as the most developed form of Hinduism, he asserted: "*No one can be a true Hindu without being a Christian.*" Brahma Bandhab Upadhyaya (1861-1907) put it in the form of a mantra, saying: "*Behave as a Hindu, believe as a Christian.*"

These are representative formulations. In their pithiness are distilled certain complex thoughts and positions with regard to a question that those converts were necessarily obliged to answer: What was it for them, as Hindus and Indians, to be Christians in a country ruled over by the British? They may have, at considerable personal cost, chosen to be Christian, but they still felt within them something of their Hindu identity which they would at no cost forsake. They called that something culture, and argued that what they had renounced was the religion and not the culture into which they had been born. However comforting it may have been for the converts, this was an unsettling formulation for their erstwhile Hindu coreligionists. It posited a distinction between religion and culture that cut at the very root of the pervasive Hindu belief that Hindu dharma was a way of life, not a mere religion.

Those Hindu Christians, if they can be so described, also believed in an entity called the Hindu nation. In common with all plural societies, the emergence of nationalism in colonial India was a fraught process. There emerged one pan-Indian nationalism and, simultaneously with it, a number of competing and co-existing nationalisms as well. The pan-Indian nationalism itself was a site, and product, of conflicting understandings and representations. A very influential understanding of pan-Indian nationalism was one that treated the Hindu as synonymous with India and Indian. Most Hindus tended, naturally, to share this understanding. What is striking is that even after converting to Christianity, these converts remained Hindu enough to unselfconsciously believe in the idea of a Hindu nation.

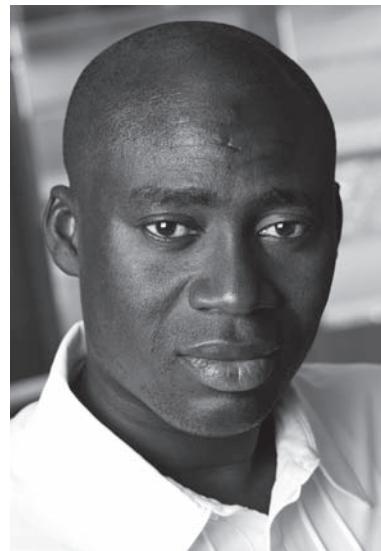
We can recognise here the interpenetration of religion, culture and nation. How do we make sense of it? The question raises a critical methodological – perhaps also epistemological – issue. The three terms – religion, culture and nation – make available to us separate analytical categories. They generate a reflex expectation of a corresponding separation in real life, including the historical phenomenon we are seeking to understand. Even to the extent we realise their inseparability, or varying degrees of separability, at a given point in time, we assume that they can be analytically disaggregated.

Is that assumption justified? Yes, we must say in answer, unless we are ready to close shop. Yet, we must keep posing the question as a necessary safeguard against a never absent trap. This is the trap of anachronism which our inescapable reliance on language sets for us. Irresistibly multivalent at any given moment, words also conceal within them temporal semantic shifts. Whatever may be our own understanding of religion, culture and nation today, without tracing over time the trajectory of their meanings, as also the contestation over those meanings, we will glimpse little of the flame that we may wish to see through those brilliant Hindu converts to Christianity.

Chikouna Cissé

Histoire contemporaine,
Université de Cocody, Abidjan, Côte d'Ivoire

*Contemporary history,
University of Cocody, Abidjan, Ivory Coast*



Des colporteurs de kola aux entrepreneurs politiques : mise en perspective historique des mutations du monde *jula* en Côte d'Ivoire (XIX^e-XXI^e siècle)

Séminaire du lundi 15 avril 2013

Dans un ouvrage sur les études postcoloniales paru il y a quelques années, Neil Lazarus faisait remarquer que la légitimation idéologique du colonialisme prit la forme d'un dénigrement des cultures «indigènes» et d'une mise sous silence de la parole «indigène»²². Or «l'indigène peut parler» notait pour sa part Edward Saïd dans son célèbre ouvrage *L'Orientalisme* publié pour la première fois en 1978²³. Fort de cette conviction ont été publiés ces dernières années, de nombreux travaux²⁴ qui réhabilitent la parole «indigène» de sorte à sortir de la centralité européenne, en insistant sur l'histoire de longue durée de ces contrées confisquées par la violence, la richesse de leurs éléments de civilisation, leurs capacités de résilience et d'adaptation en situation de domination.

²² Neil Lazarus, «Introduire les études postcoloniales», in Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p.67.

²³ Edward Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, réédition de 2013, p.539.

²⁴ Voir entre autres, Michel Feith et Pilar Martinez- Vasseur (dir.), *Paroles de vainqueurs, Paroles de vaincus. Réécritures et révisions*, Nantes, CRINI, 2011, 425p. Romain Bertrand, *L'histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (xvi^e-xvii^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 2011, 658p. Frédéric Cooper, op.cit, 421p. Jean-Frédéric Schaub, «La catégorie «études coloniales» est-elle indispensable?», in Annales. Histoire, Sciences Sociales, Éditions de l'EHESS, 63^e année n°3, mai-juin 2008, p.625-646.

Notre projet scientifique défendu ici s'inscrit clairement dans cette perspective. Sans prétendre à la majesté théorique, il se propose à travers l'étude sur la longue durée de la diaspora marchande des *Jula*, de réhabiliter les dynamiques africaines antérieures à l'intrusion française afin de sortir de ce que Valentin Mudimbe appelle la «bibliothèque coloniale»²⁵, comme seul horizon théorique de compréhension des sociétés africaines postcoloniales. Notre démarche s'origine dans la dynamique de conflictualité que connaît la Côte d'Ivoire depuis une vingtaine d'années. Pour l'expliquer, de nombreux spécialistes de géopolitique africaine ont tôt fait de la lier aux ambitions politiques du Malinké Alassane Ouattara qui bouleversent selon eux, les équilibres traditionnels de la société ivoirienne, en sortant ceux-ci (les Malinké), du cadre de leur activité traditionnelle de commerçants, ce qui expliquerait les frictions avec certaines communautés ethniques (les Akan en particulier) engagées quant à elles, dans une logique de naturalisation de l'exercice du pouvoir politique.

Une telle lecture reprend de façon involontaire sans doute un héritage de la colonisation à savoir une forte propension à travailler à une forme d'ethnicisation de la société africaine articulée à une division du travail entre les communautés ethniques en fonction des urgences tactiques de l'appareil impérial. Mais cette géopolitique coloniale ne saurait constituer à notre avis l'explication ultime des bouleversements politiques, économiques et sociaux qui travaillent depuis, la société ivoirienne.

Analyser ces évolutions en plaçant au cœur de notre dispositif de monstration les pulsions politiques du monde *jula* sur la longue durée, tel est l'objectif fondamental de ce projet qui en insistant sur l'ancienneté du projet politique *jula* cherche à sortir de la chronologie européenne pour ainsi donner de l'épaisseur et du souffle à l'histoire des Malinké en Afrique de l'ouest. On connaît la fécondité heuristique indéniable de la longue durée depuis que Fernand Braudel en a fait un des principes fondamentaux du métier d'historien. Le recours à cette approche méthodologique, nous permet justement de serrer de près l'archéologie de la construction d'une identité *jula* en Côte d'Ivoire entre le négoce et l'action politique. Sous ce rapport, les révoltes politiques successives de Sékou Ouattara en 1710, de Mori Ulé Cissé en 1825 et de Samory Touré entre 1883 et 1898 (révoltes qui eurent lieu dans les actuels territoires de la Côte d'Ivoire et de la Guinée Conakry) sont grosses d'au moins deux enseignements.

Elles constituent d'abord un pied de nez à la doctrine d'El Hadji Salim Souaré. On doit en effet à ce célèbre marabout du xv^e siècle africain, la codification des fondements idéologiques de la société *jula*: le désintéressement de la chose politique, et surtout l'attitude pacifique, sinon mieux conciliante, que doivent avoir les musulmans dans un environnement social largement dominé par les païens, tout en ayant conscience de la sauvegarde de leur identité. Elles montrent d'autre part que si la carrière d'Alassane Ouattara est un analyseur intéressant pour comprendre la recomposition de la carte politique ivoirienne depuis la disparition du président Houphouët Boigny en 1993, elle ne saurait être la geste inaugurale de la fermentation politique à l'œuvre dans le monde malinké, qui s'inscrit dans une dynamique de longue durée, de loin antérieure au moment colonial.

Aussi, sans réduire au rang de fossile le contenu de la bibliothèque coloniale, recentrer la réflexion sur des lignes africaines donne-t-elle la possibilité de renouveler les conclusions sur les dynamiques de conflictualité en Côte d'Ivoire contemporaine en sortant de l'agenda des entrepreneurs ethniques sur fond d'enjeux de pouvoir. Le choix d'isoler la figure du *jula* au sein de la société globale malinké n'est pas fortuit. C'est lui (le *jula*) qui par sa vocation de com-

²⁵ Valentin Y. Mudimbe in *The invention of Africa; Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p.46.

merçant au long cours fut dès le XI^e siècle au moins, le vecteur d'expansion de la civilisation soudanaise dans le Golfe de Guinée, tout en devenant par ce biais le creuset des changements sociaux, des transformations économiques et politiques dans l'espace ouest-africain, en particulier en Côte d'Ivoire, au gré de ses migrations au cours des siècles.

La fragmentation du monde malinké sous la pression des événements du XIV^e siècle dans la Boucle du Niger a en effet favorisé un certain éclectisme au sein de ce groupe marchand que la littérature coloniale n'a pas toujours perçu. Tour à tour, entrepreneurs commerciaux, prophètes armés ou fondateurs d'États, ils se sont adaptés aux réalités du milieu au gré de leurs pérégrinations. Au XVIII^e siècle par exemple, gênés à l'est par la formation presque simultanée de l'empire de Ségou, de la confédération ashanti et du peuple baoulé, indique Yves Person, ils organisent l'empire de Kong et assument l'ouverture des routes commerciales du Moyen-Niger (Ségou-Djenné) vers la forêt et la Côte de l'Or²⁶. Ce basculement des populations de l'intérieur des terres vers la côte sur fond de migrations *jula*, est l'un des phénomènes majeurs de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest, de celle de la Côte d'Ivoire en particulier au cours du XX^e siècle.

Le colportage et plus tard le courtage entre les producteurs et les maisons de commerce, constituent les traits dominants de ce que nous appelons la *julaya* dont nous interrogeons les fondements dans cette étude. Aussi, au-delà de la récurrente querelle d'école *jula* ; ethnie ou métier, c'est le problème des structures profondes d'une société qui tente entre permanences et ruptures de s'adapter aux conditions nouvelles de sa société, qui est ici en jeu.

Qu'est ce qu'un *Jula*? Qu'est ce que la *julaya*?

Dérivée du mot *Jula*, la *Julaya* peut se définir stricto sensu comme l'exercice de l'activité commerciale. Tout *jula* fait donc de la *julaya*, c'est-à-dire qu'il exerce le métier de commerçant de façon occasionnelle ou permanente. L'archéologie du terme *Jula*, révèle en revanche son caractère polysémique. En fonction des interlocuteurs et des espaces considérés en effet, le *Jula* désigne mutatis mutandis une langue, un professionnel du métier de commerçant ou une ethnie.

L'explorateur, Louis Gustave Binger, qui voyagea dans l'arrière-pays soudanais et en Côte d'Ivoire de 1887 à 1889, plantait déjà le décor en 1892 en écrivant que : « Dans nos possessions du Sénégal et du Soudan français, on a pris l'habitude de désigner les marchands sous le nom générique de *dioula* ; c'est une appellation impropre et qui ne peut qu'amener la confusion dans une relation de voyage. Le mot *dioula* sert à désigner une partie très importante de la famille Mandé et n'implique en aucune façon l'obligation de s'occuper de commerce : nous ne l'emploierons donc que lorsqu'il s'agira de désigner des gens de cette race²⁷. » Ce qui ne l'empêche pas de noter plus loin que : « Le *dioula* est en général musulman ; il ne s'occupe que de commerce, d'industrie et de culture²⁸. »

En 1912, dans sa somme sur le Haut-Sénégal-Niger, Maurice Delafosse ajoute un argument linguistique à cette ethnicisation de l'identité *jula*²⁹. Elle s'insère dans le processus classique de catégorisation et en particulier d'invention des catégories ethniques que Jean-Loup Amselle

²⁶ Yves Person, « Les Manding dans l'histoire », in Études offertes à Henri Brunschwig, Paris, EHESS, 1982, p.54.

²⁷ Binger Louis Gustave, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi* (1787-1789), Tome I, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1892, p.30.

²⁸ Binger Louis Gustave, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi* (1787-1789), Tome II, Paris, Hachette, 1892, p.394.

²⁹ Maurice Delafosse, *Le Haut-Sénégal-Niger. Tome I, Le pays, les peuples, les langues*, Paris, Émile Larose, 1912, pp.121-122.

et Elikia M' Bokolo ont invité à déconstruire dès 1988³⁰. Cependant, la nomenclature coloniale ne parvient pas à saisir la plasticité fondamentale du terme *Jula*, bien soulignée au contraire par l'historien Yves Person en 1962 : « À l'Est du Bandama et du Bagoé, en Côte d'Ivoire et en Haute-Volta, il [le terme *Dyula* ou *Jula*] possède un sens ethnique désignant les noyaux musulmans et commerçants de langue malinké qui forment un groupe culturellement bien homogène en dépit d'origines très diverses. Ils s'opposent aux cultivateurs païens. Mais sur le Haut-Niger, où les Malinké forment le fond du peuplement, *Dyula* possède un sens purement professionnel. On se fait *Dyula* quand on commence à faire du commerce. Effectivement [...] Samori est devenu *Dyula*, mais ce mot définit son métier et non son origine³¹. »

A chacun son *jula* donc, est-il tentant de conclure, pour reprendre l'heureuse formule de Jean Bazin à propos des Bambara³². Pour Yves Person, cependant l'étymologie du mot « paraît assez simple si on la cherche dans la racine *dyo* qui évoque une périodicité régulière. Le *jula* serait celui qui fréquente régulièrement (les marchés) »³³. Si l'hypothèse est juste, la démonstration que fait l'auteur sur l'origine du mot qui serait issue de la racine *dyo*, est en revanche discutable. Admettons que *dyo*, soit un mot d'origine manding, il désigne dans ce cas, les sociétés d'initiation en pays bambara, comme le reconnaît d'ailleurs volontiers Yves Person.

C'est donc vers d'autres horizons qu'il faut regarder. Le terme *jula*, selon toute vraisemblance, provient du mot arabe *jâla* qui signifie se promener selon Ataher Ahmad Azawi dans le dictionnaire *Al qamous al mouhit*³⁴. Ce terme a dû donner à force d'usage *Jula*, expression par laquelle, les Arabo-Berbères désignèrent probablement leurs partenaires commerciaux du Bilad Es-Sudan (le pays des Noirs), dans le cadre du commerce transsaharien. Et, de fait, ce sont les *Jula*, les Haoussa et les Diakhanké de la Sénégambie qui ont développé à partir du XVIII^e siècle, les principaux réseaux marchands de l'Ouest africain³⁵, écumant ainsi les pistes ouest-africaines dans le cadre de pratiques commerciales de longue distance.

La question des sources et la méthodologie

Pour documenter cette histoire des trajectoires *jula* en Côte d'Ivoire, nous nous appuyons sur plusieurs types de sources. Il y a d'abord les récits de voyage des explorateurs français de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle et les archives coloniales du XX^e siècle. La période du XIX^e siècle est surtout marquée par la grande randonnée de Binger (1787-1789)³⁶ qui permet de se faire une idée de ce que représente tout l'arrière-pays, les savanes du nord, comme la forêt orientale dans les échanges économiques précoloniaux. Un chapitre entier est consacré à l'organisation sociale et économique du monde *jula*, dont l'importance pour le commerce de la future colonie de Côte d'Ivoire en connexion avec la Boucle du Niger et le littoral maritime, est mise en exergue.

³⁰ Jean-Loup Amselle et Elikia Mbokolo (dir.), op.cit, p.V.

³¹ Yves Person, « La jeunesse de Samori », in *Revue Française d'Histoire d'Outre-mer*, n°175, 1962, p.153. Daniel Amara Cissé va plus loin en affirmant que le terme *Jula* s'applique à tous les commerçants quelles que soient leurs origines, Daniel Amara Cissé, *Histoire économique de l'Afrique noire, tome 3. Le moyen-âge*, Paris, l'Harmattan, 1988, p.51.

³² Jean Bazin, « A chacun son bambara », pp.87-127, in Jean-Loup Amselle et Elikia Mbokolo (éds.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, 2e Édition, Paris, La Découverte, 1999 (1991).

³³ Yves Person, Samori. *Une révolution dyula*, Dakar, Mémoires IFAN-Dakar, 1968, T.I, p. 97.

³⁴ Ataher Ahmad Azawi, *Dictionnaire Al qamous al mouhit*, Edition 4 Riyad (RAS) 1996 /1417H lettre *ج* (J) volumel p. 560.

³⁵ H. Baumann et D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 1967, p.389.

³⁶ Binger Louis Gustave, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi (1787-1789)*, Paris, Hachette et Cie, 1892, T.I et II (929p.)

Le compte-rendu du séjour du capitaine Marchand en Afrique de l'Ouest insiste également sur l'utilité du *Jula*, décrit comme un excellent auxiliaire utile à la pénétration économique française en zone forestière ivoirienne. Cette insistance sur la vocation commerciale de la société malinké n'est pas fortuite. En procès de construction d'une hégémonie politique impériale, les doctrinaires de la colonisation avaient choisi d'ignorer toute organisation politique africaine dont la reconnaissance même, remettait en cause le discours sur le caractère primitif et barbare du Noir, qui a légitimé la colonisation. On en a un exemple, avec les contradictions de Binger sur le statut du *Jula* dans la société globale malinké, comme nous l'avons déjà évoqué.

Cet effort d'exégèse de Binger qui procède ainsi à une ethnicisation de l'identité *jula*, dans le classement administratif colonial, informe pour une large part les travaux contemporains sur les ressorts de la crise ivoirienne des deux dernières décennies, qu'ils expliquent par une lutte entre les différentes ethnies de la Côte d'Ivoire pour le contrôle du pouvoir politique, là où le brassage des populations, conséquence des migrations de l'ère coloniale en milieu rural et urbain, fut et demeure la règle en Côte d'Ivoire.

L'exploitation des archives coloniales du xx^e siècle montre les limites d'une telle lecture figée de la société *jula* cantonnée au rôle exclusif de commerçants. Les rapports des administrateurs coloniaux en Côte d'Ivoire entre 1930 et 1950, sont en effet, riches d'informations sur la grande capacité d'adaptation des *Jula*, servie par une sorte d'éclectisme qui leur permet par exemple de mieux résister à l'offensive combinée des Libano-Syriens et des Européens dans le contexte de la crise économique de 1930, mais aussi leur reconversion en entrepreneurs politiques par leur adhésion au RDA pour mieux servir leurs intérêts de classe.

Le troisième corpus de données qui nous intéressera est la collecte des sources orales. On connaît leur importance pour la reconstitution de l'histoire africaine depuis le travail pionnier de Jan Vansina³⁷. Dans le cas de l'histoire des *Jula* de Côte d'Ivoire, le pari méthodologique de la grande histoire³⁸ n'est pas exclusif d'une réduction d'échelle, pour mettre en pratique une «histoire au ras du sol» si chère à Jacques Revel³⁹. Elle permet en s'intéressant aux trajectoires individuelles ou collectives des *Jula* de saisir sur le long cours, les différentes strates d'évolution de la société malinké, entre *Julasira*⁴⁰ et arène politique. Nous accordons ainsi une place de choix aux enquêtes de terrain déjà entreprises dans le nord de la Côte d'Ivoire, leur foyer d'origine, mais aussi en zone forestière ivoirienne où ils furent à l'origine de la création de nombreux *julabougou*⁴¹ qui vont se révéler décisifs par la suite pour leurs ambitions politiques.

³⁷ Jan Vansina, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique, 1961, 179p.

³⁸ L'expression est de Fernand Braudel, op.cit, p.357.

³⁹ Jacques Revel, «*L'histoire au ras du sol*», préface à Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du xvii^e siècle*, Paris, Gallimard, 1989, p.1-XXXIII.

⁴⁰ Routes des colporteurs *Jula*

⁴¹ Quartier des *Jula*

Conclusion

Dans une contribution datant de quelques années maintenant, Ashis Nandy affirmait que l'histoire est inséparable de ses origines impérialistes, qu'elle impose nécessairement l'interprétation impérialiste du passé des peuples face à l'interprétation donnée par ces mêmes peuples⁴². Cette posture théorique qui domine encore aujourd'hui bien des travaux sur les sociétés «indigènes» oublie à notre sens la brièveté du moment colonial par rapport à l'histoire de longue durée des sociétés africaines en particulier. En s'intéressant au monde *jula* dans le cadre de ce projet, notre objectif maintes fois rappelé est justement de redonner sens à la parole «indigène», de réhabiliter des dynamiques locales antérieures aux prétentions impérialistes européennes, dynamiques qui n'ont pas cessé de survivre en contexte de domination étrangère et dont la prise en compte dans l'élaboration des savoirs sur la Côte d'Ivoire contemporaine nous semble une nécessité heuristique.

⁴² Ashis Nandy, «History's forgotten doubles», in History and Theory, 34, 1995, pp.44-66

Emmanuel Droit

Histoire contemporaine,
Université Rennes 2, France

*Contemporary history,
University of Rennes 2, France*



Écrire l'histoire du « Bloc de l'Est » : entre « internationalisme prolétarien » et « identités nationales »

Séminaire du lundi 15 octobre 2012

“Writing about cooperation and solidarity means writing at the same time about rejection and mistrust⁴³. ”

Le « Bloc de l'Est » : un objet historique en question⁴⁴

L'expression de « Bloc de l'Est » fait partie des éléments conceptuels incontournables de l'écriture de l'histoire de la guerre froide. Elle appartient à ces termes « indigènes » que les historiens emploient comme une évidence⁴⁵, à ces « concepts écrans qui arrêtent le regard et bloquent la recherche »⁴⁶. Ils le font le plus souvent sans effort de mise à distance des discours et des représentations produits en Occident et associés à cette expression, au moment où ce passé constituait alors un champ d'expérience et un horizon d'avenir pour les acteurs qui les formulaient. Apparue dès la fin de la Seconde Guerre mondiale

⁴³ Mary Douglas, *How Institutions think*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1987, p. 1.

⁴⁴ Allusion au titre d'un dossier spécial de la revue Vingtième Siècle dirigé par Sandrine Kott et Justine Faure. Sandrine Kott, Justine Faure (dir.), *Le Bloc de l'Est en question*, Vingtième Siècle. Revue d'histoire, N°109 janvier-mars 2011.

⁴⁵ Sur la question de l'utilisation problématique de concepts, voir Rüdiger Graf et Kim Priemel, *Zeitgeschichte in der Welt der Sozialwissenschaften : Legitimität und Originalität einer Disziplin*, Vierteljahrsshefte für Zeitgeschichte, 4, 2011, p. 479-508.

⁴⁶ Pierre Bourdieu, « *Les relations entre histoire et sociologie en Allemagne et en France* », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, vol. 106-107, mars 1995, p. 116.

dans la sphère politique et médiatique occidentale (d'abord anglo-saxonne et germanique⁴⁷ puis française à partir de 1947⁴⁸) pour dénoncer la mainmise soviétique sur les pays d'Europe centrale et orientale libérés par l'Armée Rouge, l'expression de « Bloc de l'Est » passa très rapidement, dès les années 1950 dans le champ de la science politique et juridique occidentale pour désigner cet « Occident kidnappé »⁴⁹. Elle charrie avec elle l'image du bloc de marbre, c'est-à-dire d'une construction solide formant un corps unitaire et façonnée par l'URSS : concrètement, aux yeux des observateurs occidentaux, pour autant qu'ils pouvaient en juger, les particularités des États-nations d'Europe centrale et orientale semblaient avoir disparu, masquées par l'émergence d'« États-répliques »⁵⁰ construits sur le modèle de la Russie stalinienne des années 1930. La soviétisation de l'Europe de l'Est s'inscrivait dans la prolongation de la stalinisation de l'URSS entreprise à partir de 1929 et qui s'acheva avec la mort du Dictateur en 1953⁵¹. Avec un léger temps de décalage, dans les années 1970, dans le contexte international de détente et de remise en cause de la « suprématie » de deux superpuissances américaine et soviétique sur leur sphère d'influence, l'expression de « Bloc de l'Est » fut réinterrogée⁵² du fait du « retour à la diversité »⁵³, incarné par les différentes voies nationales vers le socialisme empruntées par les démocraties populaires. Pour continuer à filer la métaphore matérielle, à l'image du marbre succéda celle du béton. À priori, ce dernier paraît tout aussi monolithique et solide mais à la différence du marbre, il est constitué d'un ensemble de corps solidaires entre eux agglomérés par un liant (en l'occurrence toujours l'URSS mais un hegemon soviétique post-stalinien).

C'est cette constellation de relations, d'interdépendances et son évolution dans le temps que nous souhaitons examiner à l'exemple de la coopération entre des institutions censées représenter « l'avant-garde de l'avant-garde »⁵⁴ du socialisme : les polices politiques. Plutôt que de partir de l'idée que le « Bloc de l'Est » exulta de facto avec la soviétisation et qu'il se réduisait à des rapports de domination centre/péphérie, nous souhaitons proposer une approche dynamique et connectée de cette « construction faible »⁵⁵ en croisant différentes échelles d'analyse, et plus précisément le national et le transnational. Davantage qu'un simple niveau d'analyse qui viendrait compléter une logique de jeu d'échelles, le transnational, en accordant une attention toute particulière aux circulations et aux contacts au-delà des États-nations, vise à proposer une nouvelle histoire du communisme d'État en Europe centrale et orientale des années 1950 à la fin des années 1980 : une histoire ouverte, dénationalisée, capable de prendre en compte tant les dimensions nationalistes qu'internationalistes de cette construction impériale.

⁴⁷ Dès 1945, dans une revue *The Norseman* créée en 1943 à Londres par des Norvégiens en exil, Voir, Volumes 3 - 4, 1945, p. 243 : « it would probably be easier to make a western bloc in Europe if the Eastern bloc did not already exist. ... But it is a fact that the creation under Soviet aegis of something which may be called an Eastern bloc has set the advocacy of a Western ».

⁴⁸ Revue de Paris, volume 54, partie 2, juillet 1947, p. 3 : « Le Bloc de l'Est est né ».

⁴⁹ Milan Kundera, « Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale », Le Débat, (1983, 27), p. 3-23.

⁵⁰ Tony Judt, *Après-guerre : une histoire de l'Europe depuis 1945*, Pari, Hachette, 2009, p. 207.

⁵¹ Jan C. Behrends, *Die erfundene Freundschaft. Propaganda für die Sowjet Union in Polen und in der DDR*, Weimar, Böhlau Verlag, 2006.

⁵² Dans leur introduction, S. Kott et J. Faure citent les travaux de Thomas Lowit, Pierre Kende et Zdenek Strmiska. Du côté ouest-allemand, voir les travaux de Jens Hacker, *Der Ostblock. Entstehung, Entwicklung und Struktur 1939–1980*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 1983. S. Kott, J. Faure, op.cit., p. 3.

⁵³ Joseph Rothchild, *Return to Diversity. A Political History of East Central Europe since World War II*, New York, Oxford University Press, 2000 (3^e éd.).

⁵⁴ Jens Gieseke, *Die hauptamtlichen Mitarbeiter der Staatssicherheit. Personalstruktur und Lebenswelt 1950-1989/90*, Berlin, Links Verlag, 2000, p.160.

⁵⁵ S. Kott, J. Faure, op.cit., p. 5.

Défataliser l'histoire du Bloc de l'Est

Reposant sur une approche relationnelle et diachronique (attentive au processus), la présente entreprise de recherche prend le contrepied du modèle historiographique dominant qui tend à considérer le Bloc de l'Est comme une réalité per se, dont la création remonte à la mise en place du Kominform en septembre 1947⁵⁶ et dont l'acte de décès est dressé en mai 1989 avec l'ouverture de la frontière austro-hongroise puis définitivement enterré avec la chute du Mur de Berlin le 9 novembre 1989. Or, cette approche souffre de deux handicaps : d'une part, elle tend à donner une réalité figée, essentialisée de cet ensemble géopolitique et d'autre part, l'analyse s'effectue le plus souvent à partir de l'échec final de 1989, la méthode régressive étant mobilisée dans une logique de recherche mécanique de causalités.

En dépit de la dimension soudaine de l'événement, l'année 1989 n'est jamais vue comme la réalisation d'un possible parmi d'autres mais d'abord et avant tout comme le point final d'une expérience politiquement illégitime, condamnée économiquement et dont le lent processus d'érosion était jalonné par plusieurs stations historiques : le 17 juin 1953 en RDA, 1956 en Pologne et en Hongrie, 1968 en Tchécoslovaquie, 1980-1981 en Pologne. On pourrait ajouter 1975 et «l'effet Helsinki»⁵⁷. Au final, l'événement «1989» est réinséré dans une chaîne de causalités, chacune des crises attestant de l'illégitimité politique toujours plus grande du communisme et de son inefficacité économique toujours plus criante⁵⁸.

C'est ce discours historique mécaniste et fataliste que nous souhaitons questionner à partir de l'étude de la coopération entre les polices politiques. Sans aller forcément complètement à rebours de cette production scientifique et nier la totalité de son apport heuristique, nous entendons tourner le dos à cette «histoire inévitable»⁵⁹. Nous nous inscrivons en faux contre cette tentation déterministe de l'histoire qui s'explique en partie par le fait que l'historien produit un récit linéaire qui a besoin d'un début et d'une fin. Chaque crise politique majeure qui secoua le Bloc de l'Est ne doit pas être relue et interprétée a posteriori comme le signe annonciateur de la fin du communisme d'État en Europe centrale et orientale⁶⁰. Il ne faut jamais perdre de vue que chacune de ces crises a été le point de départ d'une volonté (notamment soviétique) de renforcer la coopération sans jamais avoir automatiquement recours à la coercition par la force militaire. Le modèle centre soviétique/périmétrie est-européenne n'est pas valable pour l'ensemble de la période (1944-1989). Le rapport évolue dans le temps, l'URSS glissant à partir de 1956 vers une position de primus inter pares ou de sphinx paternel, laissant le champ libre à la montée en puissance de centres secondaires (la Tchécoslovaquie jusqu'en 1968, la RDA dans les années 1970 et 1980). La périphérie ne peut donc se réduire à des «satellites» complètement dénués de capacités d'initiative. La principale limite à l'autonomie est bien sûr le respect de la position de l'URSS mais chaque «pays frère» cherche à défendre des intérêts nationaux tout en veillant à ce qu'ils soient conciliables avec la logique de «solidarité». À partir de là, et en fonction des premiers sondages effectués dans les archives est-allemandes et polonaises, nous entendons poser l'hypothèse de recherche suivante : la montée en puissance de la Stasi à partir de la fin des années 1960 nous conduit à parler de «stasification limitée» des autres polices politiques. Que doit-on entendre derrière ce néologisme «stasification» (Stasifizierung)? Il désigne

⁵⁶ Au début des années 1980, le politiste ouest-allemand Jens Hacker considérait que 1939 et l'annexion des pays baltes par l'URSS marquait le point de départ du Bloc de l'Est. Jens Hacker, op.cit..

⁵⁷ Daniel C. Thomas, *The Helsinki Effect. International Norms, Human Rights, and the Demise of Communism*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

⁵⁸ Voir à ce sujet le double numéro spécial de la revue Osteuropa en 2009 (2-3): *Freiheit im Blick. 1989 und der Aufbruch in Europa*. Henrik Bispinck, Jürgen Danyel, Hans H. Hertle, Hermann Wentker (dir.), *Aufstände im Ostblock: Zur Krisengeschichte des realen Sozialismus*, Berlin, Links Verlag, 2004.

⁵⁹ Allusion au livre d'Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, Oxford, Oxford Press University, 1954.

⁶⁰ Odd Arne Westad, Sven Holtsmark, Iver B. Neumann (dir.), *The Soviet Union in Eastern Europe 1945-89*, New York, Palgrave, 1994.

un processus d'influence grandissante de la police politique est-allemande sur les autres «organes frères» à partir des années 1970, une forme de domination liée à un savoir-faire et qui visait du côté est-allemand à préserver la solidarité entre les pays de la «communauté socialiste». Pour la RDA, la cohésion entre «pays frères» était en effet vitale dans la mesure où toute forme d'expression de force centrifuge pouvait à terme mettre en danger l'existence du «Premier État socialiste sur le sol allemand». Quels sont les indices trouvés dans les archives qui sous-tendent cette hypothèse? Sur le plan technologique, la police politique est-allemande, la Stasi, disposait d'une maîtrise et d'un savoir-faire qui se traduisit par une capacité croissante à former les autres policiers socialistes. Son savoir-faire dans la pénétration de la société lui permit de former des collaborateurs officieux pour les autres organes de sécurité, de diffuser ses normes nationales de sécurité dans le champ des techniques de contrôle et de surveillance dans les aéroports. Sur le plan structurel, la Stasi a servi de modèle à la création de départements spécialisés dans la lutte contre le terrorisme au sein des institutions des «organes frères».

En sortant volontairement de la logique déterministe qui fait de 1989 le point final de l'expérience communiste en Europe⁶¹, nous voulons, archives à l'appui, restituer au passé l'incertitude de l'avenir et l'enquête causale a ici pour objectif d'expliquer pourquoi le sentiment de «solidarité» s'est effrité tardivement à partir du milieu des années 1980. Bref, défataliser l'histoire du Bloc de l'Est, c'est in fine restituer l'incertitude de l'événement 1989, explorer ces futurs passés évanouis mais qui allaient dans le sens d'un approfondissement de la coopération (voire de l'intégration). Comme le rappelle Paul Ricœur, «le passé en effet n'est pas seulement le révolu, ce qui a eu lieu et ne peut être changé»⁶². Les officiers de police politique impliqués dans des relations bi- et multilatérales ont rencontré des officiers de la Stasi jusqu'en décembre 1989, s'étaient investis dans des programmes de coopération qui couraient jusqu'au milieu des années 1990, envisageaient de prolonger les relations au-delà de la transformation en cours de leurs régimes politiques⁶³. Cette exploration doit permettre de cerner au plus la densité de ce «Bloc de l'Est» sans jamais relativiser la faiblesse de cette construction.

Sortir de la «tyrannie du national»

Avec l'ouverture progressive des archives des anciennes «démocraties populaires»⁶⁴, des travaux historiques empiriques ont contribué à une meilleure connaissance de ces régimes de dictature, c'est-à-dire de leurs structures de pouvoir, de répression et d'encadrement (Parti, police politique, organisations de masse) mais aussi de leurs sociétés⁶⁵. Depuis le début des années 2000, une histoire socio-politique de la domination pratiquée par exemple par Sandrine Kott a montré, essentiellement à l'exemple de la RDA que l'on ne pouvait pas «réduire l'analyse des régimes instaurés à l'Est de l'Europe à celle de la dictature implacable d'un parti communiste soviétisé». Par ailleurs, le caractère imperméable et fermé sur lui-même de ce «Bloc de l'Est» a été remis en cause par toute une série d'études mettant en lumière des processus de circulations, de coopération entre le Bloc de l'Est et son homologue occidental⁶⁶.

⁶¹ La philosophe hongroise Agnès Heller défend une position similaire en mettant en avant le rôle du «hasard» et en soulignant le rôle décisif lié à l'arrivée au pouvoir de Gorbatchev en 1985. Voir A. Heller, «Nach Zwanzig Jahren», in: Bernd Florath (dir.), *Das Revolutionsjahr 1989. Die demokratische Revolution in Osteuropa als transnationale Zäsur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p.19-29.

⁶² Paul Ricœur, «*Identité narrative et communauté historique*», Cahier de politique autrement, octobre 1994.

⁶³ C'est le cas des officiers hongrois des services techniques qui viennent rendre visite à leurs homologues est-allemands en septembre 1989. BStU, MfS, OTS 1774, Zusammenarbeit mit UVR, 1959-1989, p. 299-307.

⁶⁴ Sonia Combe (dir.), *Archives et histoire dans les sociétés post-communistes*, Paris, La Découverte, 2009.

⁶⁵ Sandrine Kott, Emmanuel Droit (dir.), *Die ostdeutsche Gesellschaft. Eine transnationale Perspektive*, Berlin, Links Verlag, 2006. Toujours pour la RDA, voir S. Kott, *Histoire de la société allemande au xx^e siècle*, vol 3: la RDA 1949-1989, Paris, La Découverte, 2011.

⁶⁶ Sari Autio-Sarasmo, Katalin Miklossy (dir.), *Reassessing Cold War Europe*, Londres, Routledge, 2011.

En dépit de la qualité de nombreuses études empiriques, la production historiographique sur le communisme d'État en Europe de l'Est se caractérise dans son ensemble par une forme de compartimentage national qui empêche de voir un certain nombre de contacts, d'échanges, de circulations au sein du Bloc de l'Est. C'est particulièrement frappant dans le champ de la police politique. La production historiographique sur ces institutions est certes très importante sur le plan quantitatif (environ 20% des ouvrages publiés sur l'histoire de la RDA) mais elle repose sur une conception nationalo-centrée de l'histoire. Ces monographies nationales, le plus souvent produites par des historiens travaillant au sein des institutions archivistiques qui gèrent cet héritage documentaire, mettent en avant le caractère répressif de ces organes de sécurité à l'échelle du territoire national. Cette échelle d'analyse est évidemment très utile pour décrire les mécanismes de répression et de surveillance, interroger les liens entre Pouvoir et Société⁶⁷, instruire des demandes de réparations juridiques et morales en lien avec les victimes de ces dictatures. En revanche, il ne permet pas de comprendre complètement les évolutions que ces institutions ont connues dans le temps. Ces évolutions ne sont pas uniquement le résultat de développements endogènes mais de circulations entre les institutions : comment comprendre la réorganisation de la police politique tchécoslovaque après 1968 sans évoquer le modèle est-allemand ? Comment comprendre le développement d'une structure anti-terroriste en Bulgarie à partir du milieu des années 1980 sans la connecter au savoir-faire est-allemand dans ce domaine depuis le milieu des années 1970 ?

Le compartimentage historiographique produit donc des histoires de la police politique polonaise⁶⁸, allemande⁶⁹, tchécoslovaque⁷⁰, bulgare sans quaucun lien ne soit établi entre toutes ces histoires⁷¹. Changer d'échelle ne signifie pas abandonner le cadre national mais le penser autrement, c'est-à-dire comme un lieu d'émissions et de réceptions de transferts, d'échanges et de circulations entre le local et le transnational.

Pour une histoire transnationale et connectée

Le compartimentage historiographique va de pair avec un discours sur la faiblesse, la division, voire l'inexistence du Bloc de l'Est. De nombreux historiens opposent des nationalismes forts à un internationalisme de façade⁷², ce dernier étant présenté comme un discours idéologique officiel creux, un «tigre de papier» discursif imposé unilatéralement par l'URSS. Pourtant, il nous semble important de ne pas réduire la dimension «internationaliste» du communisme en Europe de l'Est à de la simple propagande décrétée par le «grand frère soviétique». À l'occasion de recherches entreprises sur l'école en RDA⁷³, nous avions souligné les limites de la soviétisation sur les enseignants et les élèves, l'importance des influences culturelles occidentales, l'idée de faire émerger une identité nationale est-allemande, mais dans le même temps, toute une série de pratiques comme les olympiades de mathématiques ou les camps

⁶⁷ Voir dans le cas de la RDA l'ouvrage collectif dirigé par Jens Gieseke (dir.), *Staatssicherheit und Gesellschaft. Studien zum Herrschaftsalltag in der DDR*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2007.

⁶⁸ Voir notamment Joanny Hytrek-Hryciuk, Grzegorz Strauchold, Jaroslaw Syrynyk (dir.), *Internacjonalizm czy...? Działania organów bezpieczeństwa państw komunistycznych wobec mniejszości narodowych (1944-1989)*, IPN, Warszawa, 2011

⁶⁹ Jens Gieseke, *Die Stasi 1945-1990*, DVA, Munich, 2011.

⁷⁰ Voir en langue française la thèse de doctorat de Duane Huguenin soutenue en 2009 à l'Université de Paris I sous la direction d'Antoine Marès : *Les pratiques répressives de la Sûreté de l'État tchécoslovaque dans les années 1960*.

⁷¹ Preuve en est l'ouvrage collectif dirigé notamment par Lukasz Kaminski, l'actuel directeur de l'Institut pour la Mémoire nationale (IPN), Lukasz Kaminski, Krzysztof Persak (dir.), *A Handbook of the Communist Security Apparatus in East Central Europe, 1944-1989*, IPN, Warsaw, 2005.

⁷² L'historien polonais Włodzimierz Borodziej conseille aux historiens à l'exemple des relations entre la RDA et la Pologne communiste de ne pas «perdre leur temps» à sonder la question des liens entre pays frères car cela relève de l'ordre du mythe. W. Borodziej, «*Die Beziehungen Polen-DDR im Spiegel des polnischen Aussenministeriums*», in : Hans Henning Hahn, Heinrich Olschowsky (dir.), *Das Jahr 1956 in Ostmitteleuropa*, Berlin, Akademie Verlag, 1996, p.58-66.

⁷³ Emmanuel Droit, *Vers un homme nouveau ? L'école socialiste en RDA 1949-1989*, Rennes, PUR, 2009.

internationaux de vacances visaient à inscrire la jeunesse est-allemande (et plus précisément la future élite politique et scientifique du pays) dans une logique d'appartenance à une « communauté socialiste », à quelque chose qui allait au-delà du cadre de la RDA.

Au lieu d'opposer internationalisme et nationalisme, il nous semble plus intéressant de les associer dans le cadre d'une analyse relevant de l'histoire transnationale du Bloc de l'Est, c'est-à-dire d'une histoire attentive aux circulations de savoirs et de savoir-faire, aux situations de contacts et d'échanges entre acteurs dans une logique diachronique⁷⁴.

Ce projet de recherche article vise à tester une hypothèse, celle de l'effet de complémentarité de l'« internationalisme prolétarien » et du nationalisme dans le processus de construction du Bloc de l'Est à partir du milieu des années 1950, une fois achevée la période de soviétisation des pays d'Europe centrale et orientale. L'internationalisme a indéniablement contribué à atténuer les tensions nationales exacerbées pendant la Seconde Guerre mondiale (qui s'inscrivent parfois dans une temporalité plus longue), à les contrôler tout en leur laissant suffisamment d'espace pour qu'ils puissent s'exprimer « pacifiquement »⁷⁵. Le Bloc de l'Est aurait été une sorte de matrice à l'intérieur duquel s'opéra sous le regard tutélaire de l'Union soviétique un « processus de civilisation » et de réconciliation, mais aussi dans le même temps un processus de coopération et de définition de normes ou de pratiques communes de travail.

Adopter une perspective transnationale permet de creuser la question du lien entre identités nationales et internationalisme prolétarien. Plutôt que de les enfermer dans une opposition stérile, il nous apparaît plus intéressant d'analyser cette interaction national/transnational dans la mesure où la lente et fragile émergence d'une identité transnationale cohabite avec le maintien (ou le développement dans le cas de la RDA) de nationalismes forts. Nationalisme et internationalisme se nourrissent l'un l'autre : le premier instrumentalise le second pour ses propres intérêts (c'est flagrant dans le cas de la RDA puisque la « solidarité prolétarienne » doit garantir l'existence du « Premier État socialiste sur le sol allemand »). Le second réussit, même de manière fragile, à contrôler le premier en imposant un socle idéologique commun, des rituels communs, des lieux de rencontre et d'échanges.

Une approche transnationale du Bloc de l'Est doit permettre de mieux comprendre tout à la fois la stabilité et la fragilité de cette construction géopolitique. Le Bloc de l'Est ne fut pas exclusivement un espace miné par les tensions et les divisions nationales (1989 s'expliquant dans cette perspective par le primat de la logique nationale incarnée par la politique hongroise à partir du printemps 1989) mais un champ de pratiques et d'expériences transnationales.

⁷⁴ C'est ce qu'entreprend Simon Godard à l'exemple du COMECON dans le cadre d'un doctorat d'histoire dirigé par Sandrine Kott. Pour le cas des relations bilatérales germano-tchécoslovaques, voir l'étude de Volker Zimmermann, *Eine sozialistische Freundschaft im Wandel. Die Beziehungen zwischen der SBZ/DDR und der Tschechoslowakei (1945-1969)*, Essen, Klartext, 2010.

⁷⁵ Pour le cas germano-polonais, voir l'étude de Sheldon Anderson, *A Cold War in the Soviet Bloc: Polish-East German Relations, 1945-1962*, Boulder, Westview Press, 2001.



Barbara Duden

Sociologie, Université Leibniz,
Hanovre, Allemagne

Sociology, Leibniz University, Hanover, Germany

Le «gène au quotidien», en anglais
le «*pop gene*», l'«*Alltagsgen*» en allemand
sont trois manières de désigner les contours
sémantiques et praxéologiques des «gènes»
en parler populaire.

Séminaire du lundi 28 janvier 2013

À l'origine, la recherche que je voulais présenter ici fut motivée par une simple observation qui, à la fin des années 1990, m'avait laissée stupéfaite : en moins d'une décennie, le mot gène en était venu à acquérir droit de cité dans le langage familier. Il était devenu capable de déclencher des émotions, d'exciter les sensibilités et d'affecter les comportements, autrement dit il était devenu un mot-clé dont les apparitions publiques, que ce soient dans les journaux ou les débats parlementaires, devenaient de plus en plus fréquentes et que les théologiens se mettaient à prononcer avec componction, comme un nouveau mot-choc de l'Église.

Permettez-moi de me présenter : je suis une historienne du sens commun et de l'auto-perception somatique. Avec une jeune collègue formée à la génétique humaine, nous avons commencé de nous demander ce que le mot « gène » dénote – éventuellement – avec précision et ce qu'il connote c'est-à-dire ce qu'il évoque, suggère et impose à l'esprit quand il surgit dans une conversation de famille, ou dans un débat public. Notre hypothèse de départ était que le terme gène, à l'origine un terminus technicus ayant sa place dans une discipline scientifique particulière, avait migré hors de sa niche et prétendait maintenant occuper une position clé dans toute conversation sur les hommes et les femmes, sur qui ils et elles sont, ce qui est bon pour elles et pour eux. N'assistions-nous pas à une véritable intrusion du gène jusque dans la perception du moi et du toi, des liens de parenté et de voisinage ? Le gène prétendrait-il nous rééduquer de fond en comble, nous instruisant sur tout ce que nous devons savoir de l'hérédité, des maladies que l'avenir nous réserve, de notre destin même ? Ne serait-il pas en passe de devenir la réponse à toute question sur l'« humain » ? Toutefois, le fait d'avoir postulé que le gène pourrait s'être institué en réponse aux questions ultimes laisse sans réponse une question essentielle : quelle est sa relation au sens commun ? Mais une telle question ne peut être posée que dans le langage vécu de l'existence quotidienne. De plus, s'agissant d'un débat dont les conséquences éthiques sont fondamentales, il ne saurait être abandonné aux experts. C'est pourquoi il est crucial de comprendre ce que les gens veulent dire quand ils prononcent le mot « gène » dans une conversation quotidienne. Nous avons donc mené une recherche sur l'impact du terme « gène » sur le langage courant espérant contribuer ainsi à clarifier les conséquences sociales de son acception populaire et les axiomes qui la fondent. Tentons de résumer notre propos : il s'agissait pour nous d'examiner le statut du mot gène dans le langage commun, c'est-à-dire toutes les fois qu'il apparaît dans une conversation courante, et non d'examiner son usage dans sa niche d'origine, la génétique en tant que discours scientifique. Ce qui nous intéressait n'était pas non plus la vulgarisation de ce discours scientifique dans les reportages de journalistes, mais bien plutôt les modalités langagières qui émergent dès qu'une personne s'entretient avec une autre personne de ses « gènes » et s'attend à être comprise. Dans le langage parlé, celui ou celle qui parle a, dans une grande mesure, le pouvoir de définir le sens de ses propres mots. C'est pourquoi l'objet de notre étude est le « gène » tel qu'il peut être compris dans une conversation ordinaire : le « gène quotidien » ou le « gène oral ».

Une deuxième intuition guidait notre recherche. En langue ordinaire, les « gènes » possèdent deux caractéristiques qui les distinguent des autres retombées de déchets linguistiques du laboratoire :

1. Le mot « gène » désigne inévitablement quelque chose de charnel, de corporel, un élément substantiel de la personne et consubstantiel au concept même d'« être humain ».
2. Il est autoréférentiel puisque celui qui parle de ses « gènes » s'implique lui-même comme une porteuse ou un porteur de gènes. À ce titre, le mot « gène », avec son pouvoir déictique réflexif, c'est-à-dire sa capacité d'impliquer celle ou celui que parle avec sa chair, son sang, tout son être, méritait certes une recherche.

Notre recherche reçut un titre soigneusement choisi : Les contours sémantiques et praxéologiques des « gènes » dans le parler populaire. Quel est le « référent » des conversations et bavardages sur les « gènes » au vu des caractéristiques réflexives et déictiques du terme ? Nous nous servions du néologisme « pop gene » gène au quotidien, *Alltagsgen* pour dénoter ce « quelque chose » auquel se réfère tout bavardage ou toute conversation sur les « gènes ». Le côté un peu abscons de notre titre nous laissait le champ libre pour élucider, non tant la manière dont les gens entendent les gènes comme « quelque chose » de concret, que le pouvoir de pointer tel mot quand il se manifeste dans les conversations familiaires sur les « gènes ». Ce que nous voulions exprimer par ce titre était notre conjecture que l'écho remarquablement fort du « gène » dans

les perceptions des gens avait peu à voir avec une quelconque série de découvertes en génétique humaine émanant de laboratoires biomédicaux ou de la pratique clinique et au contraire tout à voir avec la migration de ce terme vers les conversations autour de la table familiale, dans les disputes matrimoniales et les conversations de cafés.

Arrivée ici, je ne peux éviter de mentionner une observation qui, bien qu'elle ne se réfère pas directement à ma recherche, mérite d'être prise en considération. La généticienne convertie aux sciences sociales Evelyn Fox Keller fait état du paradoxe suivant en 1998 : plus les « gènes » perdent d'importance dans la recherche génétique avancée, plus ils en gagnent dans les conversations ordinaires et plus les gens parlent du pouvoir causal des gènes.

À partir du tournant du siècle, la recherche sur la complexité du génome tend à réfuter l'hypothèse du gène comme un facteur causal de l'hérédité, une entité discrète, stable et fonctionnellement définissable. La génétique tend aujourd'hui à renoncer à l'idée de facteurs matériels déterminant des caractères et traits particuliers. Johannsen, qui pourtant lança le terme gène, le critiqua dès 1913 comme naïf et suggéra d'y renoncer. Du point de vue de la génétique de pointe, les annonces successives de la découverte du « gène de » de l'éthylique, de la bêtise, de l'obésité, du désir homosexuel ou de l'adultère ne furent rien de plus qu'une série de fictions sensationnelles. Mais l'effacement du référant de ce qui fut le terme technique dominant en génétique va de pair avec l'essor du « gène » comme foyer d'attention dans les conversations courantes. Alors que l'importance du concept de gène s'effritait rapidement – sans que la plupart des biologistes ne s'en rendent compte - son impact sur l'imaginaire populaire ne cessait de s'étendre, atteignant les lieux les plus reculés. Il n'y a plus lieu de déconstruire le concept scientifique de gène à la manière dont Ludwik Fleck déconstruisit le fait scientifique syphilis. En 1992, le philosophe de la science Philip Kitcher avait déjà proposé la définition suivante du gène : «Un gène est tout ce qu'un biologiste compétent choisit d'appeler ainsi» (Kitcher 1992, 131).

Le gène « *viva voce* » en études de sciences sociales

Nous avons décidé de restreindre la portée de notre recherche au « gène oral », à savoir aux narrations, histoires et façons de parler relatives à ce fantôme. Le projet comprend deux versants indépendants mais liés : l'un consiste en une recherche sur les mots utilisés par les gens ordinaires, l'autre à enregistrer les informations et instructions orales transmises par un professionnel à sa cliente – ou éventuellement à son client au cours d'une session-conseil génétique.

Ici, je me limite au premier versant. Au cours des années 2003-2004, nous avons parlé avec une vingtaine de personnes dans un village d'Allemagne du Sud. Nous l'avons choisi parce qu'il conserve son caractère campagnard tout en n'étant pas très éloigné d'une ville universitaire qui possède un bon nombre d'instituts en biologie moléculaire de très haut niveau. La composition démographique de ce village fait le pont entre des époques et des mondes différents. Cette méthode de « conversations libres sur les gènes » avec des personnes ordinaires, en quête de ce que nous avons appelé « le gène oral » l'idée de gène transmise de vive voix ne doit pas être confondue avec d'autres types de recherche contemporaine en sciences sociales.

Certes, dès les années 1990, et même avant, bien des chercheurs sociaux s'attachèrent à recueillir de *viva voce* les témoignages oraux des gens, sur « leurs gènes » par exemple. D'autres se concentreront sur le « transfert d'informations » génétiques effectué par un professionnel en blouse blanche en train d'instruire un client ou un patient sur l'importance de « ses gènes ». La plupart de ces études visaient des groupes d'intérêt spéciaux, comme par exemple des groupes de patients ou les membres d'une famille confrontés à une maladie censée être

transmise par les «gènes» familiaux (telle que Huntington's Chorea, cystic fibrosis, cancer). Margaret Lock, par exemple, a participé à des recommandations cliniques sur les «tests prédictifs» pour la maladie d'Alzheimer (MA), et a enregistré et interprété les commentaires de patients sur la pertinence des tests pour ces «gènes de susceptibilité» (Lock 2009). La plupart de ces études, à l'écoute des patients, visent à clarifier la compréhension et l'incompréhension de l'information scientifique communiquée à une personne qui écoute. Ils cherchent à découvrir ce que cette information a «dit» au client, les interprétations des calculs de risque, et ce que font les gens après avoir été informés. Le chercheur étudie ce que le professionnel donne comme information neutre, ce qui est analysé en fonction de l'hypothèse de son utilité pour le client.

Une équipe de recherche a réalisé des interviews avec des participants qui avaient fait l'expérience de différents champs de «recherches génétiques» et s'étaient vus confrontés à des choix d'exams prédictifs censés «établir leurs prédispositions génétiques». Les femmes exprimaient leurs peurs et leurs doutes, leur terreur face à l'injonction de se «re-présenter» un futur probable et rappelaient leur sentiment d'être à la merci de «déterminations héréditaires» (Porz 2009). Les témoignages de ces femmes devraient inciter les spécialistes en sciences sociales à réviser leur compréhension d'un individu affecté par la génétique et à prendre conscience du pouvoir qu'ont les «gènes» de transformer les relations de parenté et la perception de sa propre famille. Monica Konrad, auteur de *Narrating the New Predictive Genetics*, ouvrage dans lequel elle interprète les témoignages sur la vie de patients atteints de la maladie de Huntington, résume ainsi la situation: «Étant donné que l'information génétique ne concerne pas simplement un sujet particulier, mais expose nécessairement ses relations biologiques, on peut dire que la nouvelle génétique donne à la parenté le sens littéral de réseaux de relations biologiques» (Konrad 2005, 153). Ici, le chercheur traite les histoires des gens comme des témoignages de leur connaissance d'une «constitution génétique» qui «détermine(rait) l'appartenance à une famille en termes de génétique moléculaire», c'est-à-dire d'une sorte de traitement d'informations qui permettrait d'inclure des données de laboratoire, l'expérience vécue de ses propres maladies, des éléments de biographies passées et présentes, le tout fondu dans le même espace épistémique.

Les conséquences de telles références à la génétique sur le corps et sa perception, l'expérience somatique intime et leur rebondissement réflexif n'ont guère motivé de commentaires dans la vaste littérature sur l'impact culturel de la génétique. La manière dont les chercheurs acceptent comme un fait ne méritant aucune réflexion critique le glissement des données de laboratoire vers les perceptions vécues et exprimées de vive voix par les gens ne laisse pas de me surprendre.

Dès le début de ma recherche, j'ai intentionnellement laissé de côté les aspects techniques définis et discutés par les généticiens. Je me suis plutôt attachée à faire apparaître les contours des idées des gens – les «gènes dans leur tête» - qui se manifestent quand ils parlent des choses liées au génétique. Il en résulte que les entretiens ont été conduits de façon à laisser la direction et le contenu de la conversation à la personne qui parle.

Les études appliquant la méthode de l'analyse du discours abordent les sessions de conseil génétique (ainsi que le verbiage génétique des media) comme des pratiques à travers lesquelles l'«humain génétique» prend forme et émerge, avec tout ce qui entre en résonance avec le «gène», constituant à la fois un nouveau domaine du «réel» et un objet de gouvernance. Silja Samerski, qui a enregistré les informations et instructions transmises oralement sur la génétique par un conseiller, a mis l'accent sur la logique interne de ces procédures formalisées et leur fonction sociale symbolique. Sous-jacent aux instructions proprement dites, elle a révélé leur caractère de technique sociale dont le but est d'inciter des gens à devenir des consommateurs responsables d'exams génétiques, de prédictions statistiques et de prétendues

mesures préventives. Le conseiller assis en face de la cliente ou patiente s'adresse à elle dans un mélange de mots courants censés « traduire » des concepts scientifiques. Il – ou elle – s'adresse à elle « personnellement » tout en la considérant comme un cas d'application d'un modèle génétique standard. L'instruction sur les gènes et autres facteurs de risque est ainsi associée aux procédures formelles de la session-conseil pour instituer en une véritable technique le fait de s'adresser à la cliente ou patiente comme à un « double statistique et génétique » d'elle-même. Cette technique a pour premier résultat de conduire la patiente – ou le patient – qui a écouté les informations qui lui ont été administrées à éprouver le besoin de prendre des décisions qui déboucheront sur divers examens de laboratoire (Samerski 2009, Samerski 2010).

Silja Samerski a ainsi dénoué l'écheveau d'incompatibilités entre les concepts génétiques et la compréhension des patientes (ou patients). Ces dernières ont en effet tendance à confondre les probabilités avec un « diagnostic », les graphiques de risques avec des prédictions sur l'avenir de la personne, les « prédispositions » statistiques avec un danger imminent et concret.

Expressions de l'inexprimable en langage ordinaire

Dans ma propre recherche, je considère toutefois le verbiage génétique sous un angle et dans une lumière différents. Quiconque s'adresse à l'autre prend garde de ne pas lui infliger un jargon incompréhensible. Il ou elle s'efforce de dire quelque chose qui ait un sens pour qui l'écoute. Parler à une personne qui nous écoute ancre nos assertions dans le domaine des perceptions de sens commun qui est celui de la compréhension mutuelle. Lorsqu'ils prétendent parler de leurs « gènes », les interlocuteurs parlent inévitablement de quelque chose qui se réfère à leur corps, ces corps qu'ils ont, qu'ils sont. Mais les « gènes » ne font pas partie du monde tangible ni n'expriment une vérité dont on pourrait parler. Ce qu'un généticien peut faire de mieux, c'est décrire en mots la succession de d'étapes déclenchant, dans une expérience, des processus et leurs effets. La question que cela m'inspire est celle-ci: qu'est-ce qui a ouvert la porte d'entrée du parler ordinaire au « gène » ? Et qu'est-ce que cela « dit » non seulement sur celui qui parle, mais, d'avantage encore, sur le glissement fondamental de nos certitudes, de nos topologies mentales, et surtout de nos sensations élémentaires, comme s'il s'agissait d'une inversion du vieil adage « Nihil est in intellectu quod non prius fuerat in sensu » (Rien n'est dans l'esprit, qui n'ait été d'abord dans les sens).

En conclusion premières hypothèses tirés de ces 700 pages de « gene-talk » : disons d'abord que toutes les personnes interrogées (à l'exception d'une paysanne qui ne voulut avoir absolument rien à faire avec ces « trucs de transformations ») parlent avec vivacité, éloquence et clarté des « gènes ». Certaines cherchent à deviner où cette chose déterminante à l'intérieur de soi pourrait bien se trouver. Est-ce « partout dans le corps »? « dans l'esprit » « dans la tête ? », « dans les cellules ? » Se trouve-t-elle plutôt dans le sang ? Un gène est-il, comme l'imagine la coiffeuse, « comme une gouttelette dans mon sang ? » Ou bien encore, est-ce qu'il y aurait un entrepôt de gènes dans le cerveau ? Personne n'a là-dessus un savoir univoque et certain ; seule chose indiscutable : ces gènes font quelque chose, ils ont des effets.

Dans les entretiens nous sommes devenues attentives à l'oscillation permanente du discours entre deux mondes totalement hétérogènes. Dans le discours populaire sur les gènes, celui qui parle se trouve dans la position du chat de Cheshire : il se réfère à quelque chose de concret – le bec de lièvre d'un enfant – et simultanément à un agent causal putatif. Or cet agent, le “gène”, avec ses entourloupettes, semble se retirer du discours dès qu'il est nommé. Cette duplicité nous paraît importante car elle est constitutive de la destruction du sens qui est l'un des objets de notre étude. L'origine de cette duplicité semble résider fondamentalement en la division

des explications de l'hérédité et du développement des organismes vivants en deux plans, le génotype et le phénotype. Cette bipartition, inhérente à la problématique fondamentale de la génétique, devient épistémique dès qu'elle passe dans les discours personnels de patient(e)s sur ce que font les généticiens. Comme le chat de Cheshire, les spéculations sur les probabilités statistiques propres à la génétique perdent toute présence concrète dans les conversations personnelles des gens et, tel le sourire du chat, deviennent fantasmagoriques.

En analysant la matière de ces conversations, nous avons prêté une attention particulière aux modalités des déclarations. La modalité est la forme du langage qui exprime le rapport du locuteur à ce qu'il dit et de ce qu'il dit à la réalité. Lorsqu'on parle de gènes, la modalité est contradictoire : de fermes assurances, donnant à penser que lorsque on parle de ses gènes et des caractéristiques qu'ils nous ont transmises, on sait avec certitude de quoi on parle, alternent avec la déclaration qu'on ne peut rien savoir de sûr, qu'on dépend de ce qu'on a entendu dire et qu'on est livré sans défense aux experts et à la « recherche génétique ». Le « gène au quotidien » s'évoque ainsi en un mode verbal truffé de signaux d'ignorance et d'incertitude. Le manque manifeste de sécurité quant à la signification de ce que l'on dit – de quoi parle-t-on, où, comment ? – est compensé de deux manières dans le flux verbal : par le refuge dans les images et par une élocution voulue exacte et précise dans la mesure où elle hésite sans cesse. Accumulation inusuelle de multiples signaux d'incertitude, fréquentes remises en question de soi-même, paquets de discours interrompus se perdant dans le silence caractérisent les modalités de ces déclarations. Tour à tour loquaces, balbutiants, interrogatifs en retour et se taisant souvent, les gens de notre village manifestent, parfois sciemment, le plus souvent sans s'en rendre compte clairement, qu'à l'ombre du « gène », ils n'ont pas et ne peuvent avoir aucun pouvoir de définition sur ce dont ils parlent, c'est-à-dire en définitive sur eux-mêmes. Et pourtant, ils parlent tous clairement et avec assez de verve et même, souvent, avec passion.

Sous quelle roche de ce flux verbal est cachée l'anguille ? Chez tous les habitants de notre village avec lesquels nous avons conversé, le mot « gène » semble être affecté d'une « directionnalité ». C'est comme si ce mot était un vecteur : les « gènes » sont toujours des « gènes pour », orientés en direction de quelque chose. C'est pourquoi, afin d'examiner la nature de cette « directionnalité », nous d'abord avons prêté attention aux verbes, particulièrement aux verbes modaux comme pouvoir, devoir, vouloir, savoir. Comment et envers quoi la chose nommée agit-elle ? La force de causation supposée des gènes est essentiellement ambiguë et, comme Janus, à double visage. Il est frappant de constater combien, dans le discours, les adverbes sont à double entente et souvent de sens opposés. Manifestement, il y va d'une histoire de cause à effets « déterminée » et « indéterminée », « prédéterminée », « ancrée », « prescrite », voire même « préprogrammée », mais en même temps « incertaine », « pas sûre », « conditionnelle ».

Le locuteur sent douloureusement dans sa propre chair qu'il est lui-même simultanément prédéterminé et livré au hasard. Les « gènes », pouvons-nous dire provisoirement, ouvrent sous la peau les vannes à une causalité contradictoire issue de deux époques historiques : une causalité unilinéaire « vieux style » – les gènes déterminent, *basta !* – et d'autre part, une cause de mouvement conforme aux modes contemporaines : imprévisible et abandonnée au hasard, d'où procèdent des transformations inconcevables. Dans la langue courante, le réfèrent du mot a deux modalités. Les « gènes » sont des entités qui ont la particularité d'agir modo reale, c'est-à-dire en « mode réel », selon le schéma traditionnel de la cause et des effets et, simultanément, modo irrealis ou modo conditionale, sur le mode « irréel » ou « conditionnel » selon lequel leurs effets semblent soumis au hasard. Tout un chacun, lorsqu'il affirme croire en ses propres gènes, peut se convaincre de l'action de la causalité classique dans son propre corps et son être-ainsi. Il est, précisément, devenu comme il est par leur action causale. Quant à la « causalité conditionnelle » des gènes, à ce qu'ils pourraient faire et mettre en action,

elle se déclenchera peut-être dans le futur, chaotique et le plus souvent fatale. Les gènes ouvrent par là un espace fictif en face duquel l'expérience propre est impuissante. Aujourd'hui, il ne s'agit plus des corpuscules d'hérédité du moine bénédictin Grégoire Mendel, mais de dispositions dont les conséquences potentielles agissent puissamment sur l'«histoire du présent». En effet, ces gènes implantent la probabilité dans le présent de notre propre chair. Le sol se dérobe ainsi sous les pieds du locuteur. Comment notre propre chair peut-elle être simultanément l'effet d'une héritage déterminante et fonctionner en même temps à la manière de la roulette : tel numéro de mauvais augure sera touché ou non par la boule. Ce qui est déjà «présent» en tant que disposition ou potentialité, s'actualisera ou ne s'actualisera pas. Cet effacement de la frontière entre modus realis et modus conditionalis, entre le réel sensible et «ce qui pourrait advenir» ouvre la brèche par laquelle le risque investit l'autoception, la perception de soi-même, et sape le sens commun. L'individu tend alors à se réincarner dans sa propre chair comme s'il était devenu «un risque», oubliant que, par définition, le risque statistique ne peut avoir de sens que pour les grands ensembles statistiques et n'en a aucun pour l'être individuel. Le degré auquel, dans les conversations des habitants de notre village, le gène était implicitement devenu le déterminant d'états d'âme nous a surprises et inquiétées.

La chasse au chat de Cheshire

Pour résumer: Cette recherche sur le «*pop-gene*» n'a pas pour cible une icône culturelle ni une retombée sur terre d'un déchet conceptuel de la science. Elle ne vise pas non plus un outil spécifique de la bio-politique ni ne prétend corriger un malentendu au sujet d'un «fait scientifique» suranné et encore moins documenter une «reconfiguration» des relations sociales à l'âge de la génomique. Toutes ces pistes sont en fait plausibles, mais ce que je tente est quelque chose d'autre: une sorte de chasse au chat du Cheshire, ou plutôt à la deixis réflexive somatique qui prend forme lorsque l'on parle des gènes comme exemple de réflexion sur les axiomes spécifiques sous-jacents aux perceptions, aux notions, à l'autoception.

Nota bene: Il faut rappeler que les 700 pages d'interviews auxquelles je me réfère datent des années d'apogée de la génétique, au temps où les recherches sur le génome humain attiraient les financements que l'on sait. Aujourd'hui, tant de choses ont changé qu'il serait difficile de parler des gènes comme nous le faisions. Par exemple, il ne serait plus guère possible d'ériger le «gène au quotidien» en thème de recherche. Et c'est précisément pour cette raison qu'il serait intéressant de reprendre toute l'analyse rétrospectivement, comme un chapitre de l'«histoire du présent» la plus récente. À l'époque de notre collection des «gènes *viva voce*» (2003, 2004), le paradoxe d'Evelyn Fox Keller paraissait insoluble. Aujourd'hui, il n'a plus guère de sens.



Henrique Espada Lima

Histoire, Université Fédérale de Santa Catarina, Brésil

History, Federal University of Santa Catarina, Brazil

The ambiguous virtues of freedom: free labor, contract and the lives of the freed in Brazil before and after the abolition of slavery

Séminaire du lundi 18 mars 2013

In 1848, the “freed black Maria Leocadia” signed a “Deed of Service Rental” with Captain Fernando Antonio Cardoso. In this contract, Maria Leocadia recognizes a debt she had incurred with Captain Cardoso when purchasing her release from enslavement. In exchange, she committed herself to ten years of labor “as if she were a captive” in order to pay off her loan and, strikingly, also committed the service of her daughter—then an infant just seven months old — for an even longer term of twenty years. As part of the compensation, the creditor was “obliged to feed her, to clothe her, and to treat her illnesses during the term” of the contract, and “to feed, dress, and provide [her daughter] with proper education”⁷⁶.

The deed that exchanged a financial debt for work, obedience and dependence involving Maria Leocadia, her daughter and their employer is only one example of a myriad of other, similar documents involving former slaves and their attempts to give concrete form to the vague concept of freedom in mid-nineteenth-century Brazil. The labor arrangements immortalized in these documents included a variety of clauses establishing mutual, formal commitments and fixing the terms of an essentially uneven negotiation. Contracts like these present the

⁷⁶ “Escriptura de loucação de serviços que faz a preta liberta Maria Leocadia ao Capitão Fernando Antonio Cardoso”, Livro 11 do 2º Ofício de Notas da Cidade do Desterro (1847-1849) (notary – João Antonio Lopes Gondim), fls 41, 41v, and 42.

historian with rare insight into the world of conflicting expectations of workers and their employers at a moment when the very meaning of work and labor relations was being profoundly redefined. Beyond that, these contracts can serve as a privileged viewpoint from which to address a question that is absolutely central to the scholarship about the final years of slavery in Brazil and the decades that followed it: the contested meaning of “free labor” in a society that was deeply marked by the structures of forced labor and personal dependency that defined enslavement itself but extended to social relations far beyond it.

Despite the many laws that regulated labor contracts and explicitly permitted them both for free workers and, after 1871, for slaves in exchange for their freedom⁷⁷, the written records of these arrangements are seldom encountered in the notarial and official records, either because the records have been lost or because they were in fact rarely generated in the first place. Regardless of why labor contracts are so infrequently found, the scholarship on labor relations in nineteenth-century Brazil has paid little attention to the historical importance of this type of document. On the unusual occasion when researchers have examined labor contracts, their attention has been generally focused on free, European migrant workers and “engajados” (indentured workers), and almost never on the experiences of former slaves⁷⁸. The scarcity of former slaves’ labor contracts only highlights the “exceptional normality” of the documents that are central to my research⁷⁹: these records can give us a rare glimpse at what was in stake in many other undocumented, but very concrete, labor arrangements involving freed persons and other laboring poor persons facing the transition to a new form of organization of labor relations built on the abstract idea of a free labor market.

The document that registers the life arrangement of Maria Leocadia and her daughter was found in the notarial records of the city of Desterro (today Florianópolis) on the Island of Santa Catarina. I discovered her story, among many others, in the course of a larger research project on the lives and trajectories of former slaves and their families on the Island. I have carried out over nine years of archival research using an important and extensive set of notarial, parochial, judicial and other official records collected from local archives and in the National Archives in Rio de Janeiro. In the course of the research, I was able to identify and read hundreds of slave manumissions and over a hundred labor contracts, as well as many donations, debts, real estate sales records and mortgages involving slaves, freedpersons and their descendants who lived on the Island, covering a period of more than eighty years from Brazilian Independence (in 1822) to the beginning of the twentieth century. I also located and analyzed for the same period more than six hundred documents from judicial trials and other procedures, including “freedom suits” (slaves petitions for their freedom before the law), post-mortem inventories and other civil and criminal cases.

The Island of Santa Catarina, located in the coast of the southern Brazilian state with the same name, is an area considered peripheral to the historical scholarship on Brazilian

⁷⁷ The laws regarding the labor contracts for free workers are “Decreto de 13 de Setembro de 1830”, In *Collecção de leis do Império do Brasil de 1830. Parte Primeira* (Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1876), pp. 32-33. “Lei N. 108 de 11 de Outubro de 1837”. In *Collecção das leis do Império do Brasil de 1837. Parte I.* (Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1861), pp. 76-80; “Lei N. 2040 de 28 de Setembro 1871”, In *Collecção das Imperio do Brasil de 1871. Tomo XXXI, Parte I.* (Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1871) pp. 147-151.

⁷⁸ See, for instance: Alencastro, Luis Felipe. “Proletários e escravos: imigrantes Portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872”. Novos Estudos – Cebrap, Ed. 21 (July 1988), pp. 30-56; and Mendonça, Joseli. “Os juízes de paz e o mercado de trabalho – Brasil, século XIX”, In Gladys S. Ribeiro et alli. *Diálogos entre Direito e História: cidadania e justiça* (Niterói: Ed. UFF, 2009), 237-256.

⁷⁹ “Exceptional normal” is an oxymoron devised by the Italian micro-historian Edoardo Grendi to describe the kind of unusual document that indirectly testifies to the normal, but often under-documented, everyday dimensions of the past. I engaged in a theoretical discussion about this term in Lima, Henrique Espada. *A Micro-História Italiana. Escalas, indícios e singularidades* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006), pp. 331-332.

slavery, which is usually concerned with the plantation areas in the southeast or big cities like Rio de Janeiro and Salvador, which had dense concentrations of slaves throughout the nineteenth century. Although, in comparison, the island had a much smaller-scale slave society, it was also much more similar to most non-plantation areas throughout Brazil. With a small commercial and administrative urban center, the town's seaport connected the Island with regional and national trade circuits. Its rural districts were devoted to the production of cassava flour, sugar and cachaça (a strong spirit made of sugar cane) as well as other small crops for local consumption and the internal market. Like many other areas with the same economic features, slavery was still quite important; slave-owners were city dwellers and small farmers, and slave-ownership was widespread, even among the less affluent. Studies in areas such as the island of Santa Catarina can thus provide important insights into the historical dynamics of slavery and the process of emancipation in Brazil as a whole⁸⁰.

My research project traces how the meaning of “free labor” was built in the course of the nineteenth century, on the one hand, through official legislation regarding the introduction of immigrant labor and the gradual abolition of slavery, and on the other hand by the former slaves and other workers of African descent themselves in their labor arrangements and their strategies of confrontation and accommodation to the changing legal context that characterized the period. My book project turns on the labor contract itself, a fascinating artifact of a type of labor arrangement that is too often overlooked because it is believed to be exceptional or eccentric – or, in the case of slaves, only a formality that reinstated slavery under another name. I argue, in contrast, that the ideology of the free contract and the negotiation practices that it shaped became an intrinsic part of the invention of free labor in nineteenth-century Brazilian slave society and indeed had an impact on the expectations of entitlements for the former slaves themselves and should be studied in its own terms⁸¹.

Trying to understand labor contracts involving freedpersons, and the extraordinary set of questions that they pose to the historian, my work is also participating in an important shift in the discussion about the experiences and challenges faced by former slaves once they cut their bonds with captivity. Traditionally, scholars have focused their attention exclusively on the ways in which slaves managed to attain their freedom. Recently, however, researchers have begun to turn, instead, to examining not how former slaves became emancipated but rather the quality of the freedom they achieved; freedom was achieved in “particular historical contexts and specific institutional networks that very often limited, narrowed” and often even erased the positive attributes of freedom for poor people of African descent⁸².

⁸⁰ See Lima, Henrique Espada, “Freedom, Precariousness, and the Law: Freed Persons Contracting out their Labour in Nineteenth-Century Brazil”, *International Review of Social History*, 54 (2009), pp. 391-416. On the importance of discussing the slave areas beyond the limits of plantation areas in Brazil, see Barickman, Bert J., *A Bahian Counterpoint: Sugar, Tobacco, Cassava, and Slavery in the Recôncavo, 1780–1860* (Stanford, CA, 1998).

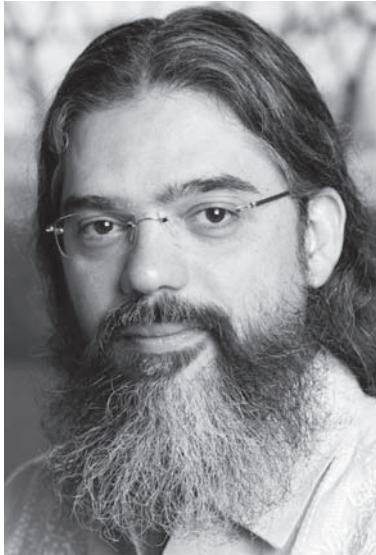
⁸¹ And here I will try to test, in the Brazilian context, some of the arguments developed by Amy Dru Stanley about the contested meanings of the idea of “contract” for slaves and freedpersons; From *Bondage to Contract. Wage labor, marriage, and the market in the age of slave Emancipation* Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Also important to my argument: Eudell, Demetrius L. *Political Languages of Emancipation in the British Caribbean and the U.S. South* (Chapel Hill: University of N. Carolina Press, 2002).

⁸² As stated by Sidney Chalhoub in his recent book: *A força da escravidão. Illegalidade e costume no Brasil Oitocentista* (São Paulo: Companhia das Letras, 2012), 108.

In addition to this, my work will argue for the centrality of this “precariousness” not only to how freedmen and their descendants experienced freedom, but also to the life experiences of many other laboring poor persons who had never been enslaved but whose socioeconomic vulnerability also subjected them to the unsettling aspects of the “free labor market”— challenges that the individual and collective trajectories of workers of African descent, before and after the abolition of slavery, reveal in a especially stark way⁸³.

While my project is in close dialogue with this important scholarship that focuses on the contested meanings of freedom in Brazil and the Americas before and after emancipation, the key element to my approach to my archival material is my strong commitment to emphasizing the rootedness of this historiographical debate in the history of not only freedom but also, crucially, labor. Surprisingly, the study of slavery and the study of work remained largely separate — albeit especially vibrant — fields until the last decade or so. A new generation of scholars in the social sciences and humanities in Brazil has emerged that has forged a powerful analytical connection between these two previously largely parallel fields of inquiry. My examination of labor contracts of former slaves and related documents has allowed me to gain insight into the history of slavery and post-emancipation while participating in current debates about labor history in a global perspective, which have enlarged the field of labor history beyond its classical (and narrow) definition of the laborer as a usually waged, unionized, industrial, white, young male worker. My research is inspired by and seeks to participate in an emerging global historiography that acknowledges the fundamental importance of the slave, colonial, bonded, forced, domestic, unwaged, and informal work in the making of our capitalist modernity.

⁸³ An argument that I already developed in three articles: Lima, Henrique Espada. “Sob o domínio da precariedade: Escravidão e os significados da liberdade de trabalho no século “XIX”. *Topoi* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, 2005, pp. 289-325. Lima, Henrique Espada, *Trabalho e lei para os libertos na Ilha de Santa Catarina no século XIX: arranjos e contratos entre a autonomia e a domesticidade*. *Cadernos Arquivo Edgard Leuenroth* (UNICAMP), v. 14, Campinas (Brasil) 2009, pp. 133-175; Lima, Henrique Espada, “Freedom, Precariousness, and the Law..”, cit., 2009.



Roberto Fragale

Droit et sociologie, Tribunal Régional du Travail

Université Fédérale Fluminense,

Rio de Janeiro, Brésil.

Chaire Région Pays de la Loire

Law and Sociology, Regional Labour Court

Fluminense Federal University, Rio de Janeiro, Brazil.

“Région Pays de la Loire” Chair

Système de recrutement, formation juridique et mobilité professionnelle : vers un nouveau judiciaire (brésilien)

Séminaire du lundi 17 décembre 2012

Ce fut une cérémonie chaleureuse ce mardi après-midi du 16 Novembre 1993. Après une série d'examens interminable, 31 nouveaux juges du travail sont entrés dans le tribunal du travail de Rio de Janeiro pour être investis dans leur fonction. Il y avait une atmosphère d'allégresse, un sentiment éblouissant de triomphe, alors que ces nouveaux venus étaient sur le point de s'engager dans une carrière qui occuperait toute leur vie. Mais la fête ne durerait pas longtemps, le lendemain, avec devant eux seulement une semaine d'acclimatation, ils ont tous été envoyés dans leurs juridictions où ils ont eu à travailler avec les représentants des employés et des employeurs. Aucune expérience préalable n'était nécessaire puisque leur légitimité était supposée provenir de leur réussite au concours qui portait sur l'expertise juridique acquise en école de droit. Dix-huit ans plus tard, alors que quinze juges du travail venaient d'être récemment nommés dans la même atmosphère d'allégresse, treize membres de la promotion 1993 ne faisaient plus partie du groupe : certains avaient choisi une autre branche judiciaire, certains avaient pris leur retraite (en comptant le temps de service des emplois précédents) et certains n'étaient plus de ce monde. Pourtant, tous les dix-huit autres juges de 1993 avaient progressé dans leur carrière, puisque depuis 2001, chacun d'entre eux avait été promu dans une juridiction permanente. Ils étaient tous là pour acclamer les nouveaux arrivants qui, à leur tour, venaient de subir la même série d'examens interminable. Les similitudes s'arrêtent là : la promotion 2009 a dû passer par une formation juridique de trois mois (dont l'un à Brasília) dans diverses juridictions, suivie par un stage de trois mois dans leur nouvelle conscription et complétée par 40 heures de formation semestrielle à effectuer avant leur titularisation à la fin des deux

années de pratique. De plus, les représentants des employés et des employeurs ne sont plus là depuis que le système tripartite a pris fin en 1999. De toute évidence les choses ont bien changé, puisqu'on est passé d'une culture judiciaire qui considérait le résultat des concours d'entrée comme une certification sans équivoque de la capacité de quelqu'un à siéger dans un tribunal, ce que l'on pourrait appeler un juge « prêt-à-l'emploi », à un juge « jamais complètement formé », c'est-à-dire, à un système professionnalisé de magistrature qui nécessite une formation juridique permanente. Pourtant, les changements ne s'arrêtent pas là. Comme un fait exprès, moins de trois ans plus tard, la promotion 2009 s'est désintégrée et seulement deux de ses membres sont restés au tribunal du travail de Rio de Janeiro. Les autres sont partis vers le ministère public du travail ou vers d'autres tribunaux du travail dans le pays⁸⁴. Quand on essaie de donner un sens à cette transformation, on a souvent tendance à examiner soit le système de recrutement, soit le système de formation juridique, soit la mobilité professionnelle tout au long de la carrière comme des processus séparés/indépendants. Il n'y a pratiquement aucune étude globale pour analyser les trois aspects ensemble. C'est l'objectif que je me suis fixé ici pour mieux comprendre, d'une part, les changements dans la profession de juge, et d'autre part, le processus institutionnel qui remodelle la Justice du Travail brésilienne. Cette tentative peut se résumer en deux parties : une description de ces trois dimensions est fournie dans la première, afin que le lecteur comprenne la situation, et dans la seconde, une problématique est esquissée pour déboucher sur des hypothèses plausibles.

Les trois dimensions

1. Système de recrutement

Il existe quatre types idéaux de recrutement des juges : les concours, la nomination politique, la cooptation et l'élection. Le Brésil a indubitablement choisi le premier comme le principal moyen de recruter des juges et s'est réservé le second pour sa Cour Suprême. Une autre façon de procéder au recrutement pour les cours d'appel est appelée la « Cinquième Constitutionnelle » et combine les trois dernières formes car elle implique une élection corporative (alternativement parmi les avocats et les procureurs publics) pour composer une liste de six candidats, un processus de cooptation par la cour pour réduire la liste à trois candidats et, enfin, la nomination politique puisque le choix final est fait par le président (pour les juges fédéraux) ou par le gouverneur (au niveau de l'État). Dans le cadre de la structure administrative, les juges brésiliens sont tenus d'avoir un diplôme de droit et au moins trois années d'expérience juridique avant leur nomination initiale. Le recrutement lors des concours se compose d'une série d'examens écrits et oraux pour vérifier la connaissance de la loi et de la théorie juridique et la capacité de rédiger une décision. Récemment, le Conseil National de la Justice (CNJ), qui a été créé par la réforme constitutionnelle de 2004 comme organe judiciaire de contrôle et de planification du système judiciaire brésilien, a standardisé l'organisation, les critères et les programmes pour les concours et, de manière controversée, a ajouté des tests psychologiques, une enquête sur la vie privée et des examens de santé physique et mentale. Une certaine connaissance de la philosophie du droit, de la sociologie et des sciences politiques a également fait son chemin dans le cadre du programme des concours. Cependant, ces changements n'ont pas abouti à une transformation majeure du système de recrutement. Chaque année, des milliers de candidats se présentent uniquement pour être rapidement éjectés, comme le montre de façon constante les résultats selon lesquels moins de 1% sont retenus. La plupart des analyses de ces résultats

⁸⁴ Le choix des promotions de 1993 et 2009 n'est pas anodin et m'implique personnellement, puisque j'étais membre de la première et le coordinateur pédagogique de la dernière. Pourtant, les presque 20 années qui se sont écoulées forment un bon cadre analytique pour celui qui s'interroge sur les changements intervenus au cours d'une carrière judiciaire.

démontrent que le système d'éducation juridique brésilien traverse une crise majeure. En fait, en s'appuyant sur les résultats des examens du barreau, ils soutiennent que la récente expansion de l'enseignement du droit doit être limitée et que sa qualité doit être examinée par l'Association du Barreau brésilienne. Pourtant, il n'y a pas de remise en cause du système de recrutement qui reste perçu comme le plus légitime. L'accent est ainsi mis sur la formation juridique : si l'enseignement juridique à l'université ne peut être amélioré, l'offre d'une formation juridique complémentaire apparaît comme le moyen le plus fiable pour changer la façon dont les choses sont...

2. Formation juridique

Même s'il est difficile de l'admettre, juger n'est pas une vocation. Ce n'est ni une science exacte ni une expérience transcendante. L'art de juger consiste à savoir écouter et apprendre. La création d'écoles de la magistrature enseignant de telles capacités devrait donc suffire. Pourtant, les écoles judiciaires existaient déjà avant que le débat sur leur pertinence ait débuté au Brésil. En fait, elles sont apparues au début des années 1980, mais leur but principal était de préparer les futurs candidats aux concours. Elles sont devenues l'antichambre de la cour, un lieu où les futurs candidats pouvaient rencontrer les juges et leurs examinateurs possibles. Par conséquent, lorsque la réforme judiciaire de 2004 a créé deux écoles nationales de la magistrature (Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados – ENFAM et Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados do Trabalho – ENAMAT), la principale caractéristique du système était l'asymétrie. Les écoles de la magistrature, qu'elles soient bien établies ou naissantes, affrontaient le même problème : définir leur rôle dans le système judiciaire brésilien. Chacune des écoles nationales de la magistrature a ensuite choisi un chemin différent : l'ENFAM a décidé de fonctionner en tant que coordinateur des écoles juridiques fédérales et d'État qui se trouvent sous son contrôle, l'ENAMAT a choisi de centraliser la plupart des activités des écoles judiciaires du travail. En d'autres termes, ils ont choisi des stratégies différentes pour promouvoir une certaine homogénéisation : alors que l'ENFAM est devenue une école validatrice, qui approuve au préalable les formations développées sur le plan local et régional, l'ENAMAT a organisé ses missions comme une école centralisée, dans laquelle une partie de la formation initiale se fait en présence, suivie d'une forte tutelle au cours de la partie restante, puis la formation continue est assurée grâce à des méthodes d'apprentissage à distance. Tout au long de ses sept premières années d'existence, l'ENAMAT a mis l'accent sur la formation initiale des nouveaux juges (47,9% des juges suppléants ont bénéficié de sa formation) ainsi que sur leurs capacités de management, l'efficacité de la prise de décisions judiciaires et le suivi des procédures électroniques (puisque toutes les procédures judiciaires dans la Justice du Travail passent à un format électronique) dans le cadre de la formation permanente des juges du travail. Quelle que soient les différences dans leurs approches, ces écoles ont un impact significatif sur la mobilité professionnelle des magistrats du Brésil puisqu'elles sont devenues les premiers évaluateurs du mérite des juges.

3. Mobilité professionnelle

En effet, comme la mobilité professionnelle verticale dépend de l'ancienneté et du mérite, les écoles de la magistrature ont acquis du pouvoir en tant qu'évaluateurs légitimes de mérite. En d'autres termes, elles sont devenues les garants du mérite car elles ont le droit de valider toute formation suivie par un juge. Pourtant, ce n'est que la partie la plus visible d'un phénomène nouveau lié à la mobilité professionnelle qui présente deux aspects. Grâce à la popularisation du transport aérien, les candidats aux concours ont la possibilité de se déplacer facilement

dans tout le pays et de se présenter à différents concours. S'en suit une certaine notion de fraternité parmi les candidats, qui suivent les résultats, se félicitent les uns les autres de leurs succès, et restent en contact permanent. Il n'est donc pas surprenant que, une fois entrés dans la carrière, ils sont plus facilement en mesure de demander des transferts et d'obtenir des rendez-vous, ce qui conduit à une mobilité dans la carrière plus précoce. Bien entendu, ces phénomènes ont eu un impact à la fois sur le système de recrutement (car il établit certains États comme exportateurs de juges et d'autres comme importateurs) et sur le système de formation juridique (étant donné que les formations ne sont pas forcément réalisées dans des conditions identiques). Mais il y a aussi un deuxième aspect, lié à la circulation internationale des idées. En effet, l'échange d'arguments juridiques, de décisions et d'idées s'est généralisé dans un monde interconnecté en permanence. Il n'est pas question de compétence universelle, mais plutôt d'une mise en réseau, d'échange d'informations dans une arène qui ne connaît pas de frontières et qui est également marquée par des accords de coopération entre les écoles judiciaires. Une fois toutes ces transformations nationales et internationales appréhendées et mises en perspective, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur l'impact global de toutes ces transformations, en particulier dans le cadre proposé ici, à savoir la Justice du Travail au Brésil.

La problématique

Comme les trois dimensions sont collectivement examinées à travers les lentilles de la mise en place des deux écoles nationales de la magistrature, trois aspects ressortent : (a) les questions pédagogiques, telles que à qui, quoi, quand et comment former, (b) les questions administratives liées en particulier à l'unification des concours et leur généralisation sur le plan initial, et (c) les questions institutionnelles liées à la place et à l'importance des écoles de la magistrature ce qui aura des conséquences sur la magistrature brésilienne. Pour mieux comprendre cet ensemble de perspectives, deux conséquences peuvent être envisagées : soit (1) un nouveau métier ou (2) une nouvelle institution judiciaire.

1. Une nouvelle profession

Comme l'exige le nouveau programme unifié pour les concours établis en 2009 par la CNJ, les juges candidats doivent avoir une certaine connaissance de la sociologie du droit, de la psychologie, de l'éthique, de la philosophie du droit et des sciences politiques. En outre, la formation juridique implique maintenant une forte composante de techniques de conciliation et de capacité de management. Le futur juge doit nécessairement disposer de solides capacités technologiques puisque la procédure judiciaire est sur le point de devenir complètement électronique : les Journaux Officiels sont en version électroniques, les contraintes judiciaires concernant l'argent et les voitures sont effectuées directement par les juges en ligne, le patrimoine des individus est passé au crible en ligne grâce à l'accès direct à la base de données des revenus. En bref, le rôle du juge ne se limite plus seulement à la procédure d'adjudication et à la connaissance de la loi. Il n'est donc pas surprenant de voir que la profession est sur le point d'effectuer des changements importants. Ce que sera le juge du xx^e siècle reste encore à déterminer ! Une description très schématique de la trajectoire moderne du juge se servait autrefois de trois figures mythiques, Jupiter, Hercule et Hermès, en référence, respectivement, aux conceptions des XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles de la magistrature. Le modèle jupiterien était associé à l'État libéral et avait en tête un juge qui attendait que l'on vienne à lui puis qui tranchait comme un dieu lointain ; tandis que le juge herculéen, prototype de l'État providence, devait fonctionner comme un ingénieur social, essayant de construire la politique sociale dans tous les cas. Quant à lui, comme Hermès, le juge contemporain était censé sécuriser les flux de communication et permettre aux parties

concernées de prendre leur décision collectivement. La crise judiciaire s'est ensuite expliquée comme le chevauchement de ces trois conceptions... De nos jours, comme de tels énoncés semblent incapables d'expliquer les changements et la crise que connaît la profession, la référence à un juge polymorphe, tel Protée, semble faire son chemin. Dans cette perspective, les juges sont censés s'adapter à chaque situation spécifique qui se présente à eux. Comme la figure mythique, ils n'auraient pas de contours définis mais devraient quand même tenir compte de l'impact de leurs actions sur la démocratie. Capacités de conciliation et de gestion, dextérité technologique, soucis démocratiques et encore certaines adjudications à faire : que demander de plus ? Une configuration nouvelle de la profession serait alors sur le point d'être adoptée et personne n'a la moindre idée de ce qui sera nécessaire pour son exercice.

2. Une nouvelle institution

Une approche assez simple consisterait à reconnaître qu'il reviendra aux deux écoles nationales de définir le cadre futur de la profession dans le contexte brésilien. Ce serait pourtant ignorer l'importance du cadre institutionnel et la lutte interne au système judiciaire pour définir qui est vraiment responsable pour dessiner le contour futur de la profession. En effet, les deux écoles nationales coordonnent près d'une centaine d'écoles locales et régionales et sont en concurrence avec d'autres acteurs dont les actions ne sont pas nécessairement liées à des questions pédagogiques. Un simple coup d'œil indique la présence du CNJ (qui est responsable du budget judiciaire et de la gestion des ressources humaines), l'École Nationale de la Magistrature - ENM (école syndicale de formation de juges créée dans les années 1950 qui offre aussi une formation juridique), plus deux réseaux des directeurs d'écoles, l'une des directeurs relatifs aux tribunaux d'État (COPEDEM) et l'autre en relation avec les tribunaux du travail (CONE-MATRA). Cette constellation d'acteurs dont la légitimité varie selon qu'on mette en avant le point de vue administratif, associatif ou pédagogique crée une polyphonie et un débat complexe. Quelle peut en être l'issue ? Bien que ce ne soit pas un exercice de divination, on peut se demander si tout cela est fait pour améliorer l'accès à la justice, pour accroître la diversité et l'hétérogénéité au sein de l'appareil judiciaire et renforcer les valeurs démocratiques ou pour se conformer à la justice managériale qui cherche la prévisibilité des décisions judiciaires dans le but de créer un environnement propice aux affaires, comme suggéré dans certains documents de travail de la Banque Mondiale. La réponse ne fait qu'attendre...



Parvis Ghassem Fachandi

Anthropologie socio-culturelle,
Université Rutgers, New Brunswick, États-Unis.
Chaire Région Pays de la Loire

*Socio-Cultural Anthropology, Rutgers University,
New Brunswick, USA.
“Région Pays de la Loire” Chair*

Naming and omission

Séminaire du lundi 11 février 2013

Munavarbhai is a 42 year-old watch-guard (*chokidar*) of a middle-class Muslim housing society in a suburb of Ahmedabad, Gujarat's largest city. His wife Haneiferben engages in domestic work, but also intermittently works as a house cleaner for Hindu and Muslim middle class families. Both belong to the informal sector of Ahmedabad's highly stratified economy. Their nuclear family consists of four heads and has to make with approximately RS 5000 a month (ca \$92). They live in the area of Juhapura called Fatehvadi in proximity with various rishtedar (relatives) including members of their respective *kutumbvala* (members of the patriline)⁸⁵ interspersed with houses of migrant laborers from outside the state (mostly from Uttar Pradesh.) and various other Muslim communities. They hold close social connections to their respective home villages, in which they officially are registered (“rationing card”), and to which they regularly return for marriages, festivals, and political elections. Fatehvadi is an underdeveloped suburban landscape of partly plastered and partly un-plastered private brick houses, myriad of cement mosques, an unfinished school, square cemented shops and piles of unused construction materials: bricks (id), steel beams (salia), steel plates for cement work (farmar), piles of sand material, and wooden beams (teko) for further construction lying all about. There are no paved roads or a rain drainage system - locals say “without a gutterline” (i.e., also no sewage system). The area floods dangerously during the monsoon every year. Individual houses have a khalkho (sink pit for sewage) and must dig an individual bore-well for water access. At night the area is hard to

⁸⁵ *Kutumb* means literally “family” (“one’s wife’s children”-Deshpande-GED), but among the Pathan of Fatehvadi, the word *kutumbvala* is used to refer to members of the entire patri-line, in Salim’s case: his father’s brother’s family and brothers’ families (including the unmarried daughters). In contradistinction to the *kutumbvala* the *sagavala* are all affinal relatives, that is, wife’s sisters’ and brothers’ as well as mother’s sisters’ or mother’s brothers’ respective families.

navigate as there is no street lightning. Cable connections are provided illegally by local dongs (also called dadas) who are unambiguously considered dangerous local players. One tries to avoid any conflict with them.



During the day the area is vibrant with people, noise, celebrations and frequent violent altercations between neighbors including between relatives. The area has an overall improvised feel about it. It is unfinished terrain filled with lives that cope and find solutions to intractable problems.

I asked Munavar yesterday why he never addresses his wife Haneiferben by using her first name, "Haneifer". Munavar always says "Yasmin" when addressing Haneifer, and she, in turn, always addresses him as "Asif." Yasmin and Asif are the names of their children, daughter and son, respectively. Haneifer and Munavar engage in this practice automatically and without a fault even in the case when they are not directly sitting or standing together. For example, we sit on the unfinished cement roof of their tiny crooked house, and Munavar wants his wife to bring some water in the afternoon heat. He will shout, from upstairs, "*ey, Yasmiin...pani apo*" to which she will answer "*ha*" from downstairs.

I can never understand how the sixteen year-old daughter, whose name indeed is Yasmin, and who herself frequently brings water or tea, can distinguish between the cases when her father addresses her personally or when he addresses his wife Haneifer, Yasmin's mother, by using the daughter's first name. I never saw a misunderstanding occurring in all the years that I knew them. Last summer, I speculated that this routine indirect address, which even if making a detour via their children's first names, never fails to find the correct addressee, might work so well with voice intonation or because of situational contexts. Nonetheless, it remained somewhat puzzling to me.

An address launched in utterance and speech carries importance in Gujarat and one can find many epithets, pre-and post-fixes, that indicate subtle forms of politeness and hierarchy expressed in them. I, too, could never call on Munavar's wife by using her first name Haneifer.

I have to say Haneiferben – ben being the short form of behen, sister. Haneifer can only be addressed by me as a classificatory sister and the same holds true for her addresses of me. She says Parvezbhai (*bhai*, familiar for brother or cousin, or polite and honorific for friend respectively).

I ask Munavar in several waves of questioning about the way he addresses his wife through indirect address, a behavior that I witness daily. He begins by saying that, were he and his wife not to have conceived their two children, a boy and a girl, he would simply say, “ey” when addressing his wife. Then he laughs. He continues with a kahevat (a proverb, literally “a saying”): *Potanu patni bada no le, pan potana admi no na le.* (also: *potani bairi bada no le, pan potana admi no na le*). The proverb is characteristic for how it does not mention the main object of what it addresses.

“Everyone takes it [the name] of one’s wife, but the husband (man) himself does not.”

Or: “Of one’s own wife everyone takes it [the name] but the husband (man) does not.”

Tout le monde le prend [le nom] de la femme, mais pas son propre mari.

Jeder nimmt es [den Namen] von der eigenen Ehefrau, aber nicht der eigene Ehemann.

The basic characteristic of the proverb in the original Gujarati is that the word “naam” for name does not have to appear for everyone to know what is meant. The solution, or answer (*javab*), to the proverb is what remains unstated: the word for “name” (*naam*).

Many proverbs are structured in this manner. What is meant is never mentioned, which makes for the attractiveness of the proverb, the reason why it “sticks” and appears in the mind so automatically. A proverb emerges in the head of the speaker naturally, or automatically (Munavar says, it comes “*otometik*” or “*kudarati thi*”— in a natural way).⁸⁶ Gujarati proverbs are not learned in school, an institution into which Yasmin and Asif are sent with vociferous insistence, but which Haneifer has only seen from the outside and Munavar only for a few clueless years. Munavar blames himself for this cluelessness. “I did not see the importance at the time...,” he admits to me. Munavar grows increasingly embarrassed by this fact in his relation to me (I have known him for roughly 10 years already; we initially met a few months after the Gujarat pogrom in 2002, when I changed my residence from a Hindu to a Muslim location).

Proverbs stick despite or perhaps because they exactly were not ever consciously learned, which means to say, no labor was invested in acquiring or learning them: no time or money was invested. Munavar says, using an English verb in Gujarati, no time or money had to be “*vestad*,” i.e. “wasted” in the sense of “expended.” Proverbs are not a return for an investment in learning and they seem to have no utility, at least none Munavar can think of. “They simply come into the mind,” he says (“*e man ma ave chhe, bas*”), as if they come from elsewhere or from nowhere.

Proverbs can even be remembered by someone like Munavar, who always insists, somewhat coyly, that he is not at all smart (*hoshiyar nathi*) because he was not educated (*banela nathi*). He frequently waits for me to disagree when he says that, and he looks disappointed if I ever miss the opportunity to repeat a compliment, namely, that he is very intelligent, especially for someone who has not ever seriously visited a school, does not read or write Gujarati to any sufficient degree, and besides knowing the English numbering systems, has no real access

⁸⁶ The adjective *kudarati* means “not artificial,” “natural.” The noun *kudarat* is translated as “divine power; God’s creation as a whole,” as well as “nature.” Deshpande-GED, p. 225.

to the ever growing English-lettered world surrounding him: the new urban billboards, the scripts written on daily use items that are imported like soap, toothpaste, or the expensive razor blade packages which come in so many confusing selections (Salim likes to be clean shaven); the new urban city boards indicating names and locations of shopping malls, gardens, temples, newly erected flyovers or bridges spanning a booming city, etc⁸⁷.

That the central word indicated in the proverb is internal to its meaning, which constitutes its *javab* – a response, an answer– but is not mentioned explicitly, allows for much ambiguity if one were to play on words and meanings, emphasized by the verb “le” (from *levi*), here “to take” in the sense of “to speak.” The ambiguity lies in the question of what it exactly is one might take from another man’s wife that the husband himself does not, or cannot. To take the name here means to speak the name. But the word “name” remains unmentioned yet signified implicitly, which establishes the force and ambiguity of the proverb. Munavar explains that it is hidden, secret (“*gupt*”). Everyone knows this proverb, however, Munavar confidently tells me, and everyone who is Gujarati, like himself would understand what’s missing here and hence what the proverb really meant to say. And yet it remains ambiguous. It can lead to laughter. The “secret” is a public secret that is suggestive.

After an association of a proverb in which the word for name is missing, in order to explain to me why he does not take the first name of his wife in daily address, Munavar offers a longer explanation of its ramifications. The name of one’s wife is not spoken in an address, or, inversely she does not speak her husband’s name. This is mainly so in their direct mutual presence. I suspect this routine behavior was stricter in former times where one did not speak one’s spouse’s name in the presence of one’s in-laws. In the respective villages from where Haneifer and Munavar originate, patterns of post-marital residence are virilocal without fail: The wife always resides in the village and household of her in-laws, which give the rules of marital affinity its full due. The bride that married into the household must veil her face (*laj kadhe chhe or ghunghat pade chhe*) in front of all male in-laws who are older than her husband (i.e. her husband’s elder brother and father, as well as in front of her husband’s sister’s husband, if he is older than her own husband). This is customary practice (which Munavar refers to as *maryada*) and is followed also by many Hindus. She must relate to her in-laws through forms of modesty, avoidance, respect, decorum, and devotion. To speak one’s husband’s name in his or one’s in-laws’ presence would lead to what Munavar calls *sharmay* [shyness, shamefulness, embarrassment; lit. “to be influenced by one’s status of prestige” -GED], the way Haneifer is always a little ashamed when I speak of him in her presence or of her in his presence. And yet this explanation cannot account for the fact that Munavar, too, does not take his wife’s name in her presence, while, like Haneiferben, he has no problems whatsoever pronouncing her name in her absence. Then he will use the proper name Haneifer, while everybody else must add the epithet *ben* indicating the non-marital relation thus expressed.

The omission of the name in marital address expresses a link between the couple that I cannot see and that I am not familiar with. Somehow, Munavar and Haneifer are simultaneously more and less than a married couple, that is, two individuals each with a first name bound by an arranged marriage. And I must say, comparatively speaking, they are a very happy couple, if there was any way to estimate that in any objective manner. Munavar several times went out of his way and has told me, that the best thing that ever happened to him in life is to have married his wife Haneifer. She has kept true to him through poverty and tough times, the joblessness and cluelessness that accompanies a labor migrant from the village like him who is

⁸⁷ He frequently navigates city traffic by pointing to a sign board visible on the road, asking me: “What does that mean?” or “What does this say?”

employed in Ahmedabad's vast informal economy. The social space they occupy is altered by their mutual presence to one another and if I address her directly, he will sometimes answer, or vice versa. Presence, here, must not simply be physical, as Munavar can also be present when he is not physically there, leading to her sharmay. Somehow his presence as husband is more than just a physical presence.

Munavar, habituated with my annoying questions on matters that he never had to explain to anyone before, attempts a more theoretical explanation in the discussion that follows. He refers to this behavior with reference to *parampara* (tradition, -ik traditional) and he initially found it rather futile to ponder over it. Anyway, he added, today some people do in fact address their spouse by first name. Among the Muslims in Juhapura, however, the people of the village of Virodchannagar (*gam na valao*), he insists by defining his sociological reference point, not a single one would do so. Munavar says this behavior is not the expression of *maryada* (a question of limitation, boundary, modesty) but of *parampara*. It has existed for a long time (*udpadan thayu*—it was born, meaning that it was born automatically), while *maryada* in his opinion is observed only by those who are *hoshiyar*, that is, educated and intellectually sophisticated.⁸⁸ Maryada is hence learned behavior for Munavar—a form of civilization—while *parampara* defines a more immediate and natural behavior.

I am not at all satisfied with Munavar's answer. It is always difficult to ask questions about things that people do unselfconsciously, because such practices de-facto lack an explanation. Hence I continue to ask. In his struggle to satisfy my demand for explanation, which initially annoys him a bit but then he comes to enjoy, he brings forth another proverb, which again makes him laugh: *Bairu tamari* (i.e. *patni*) *akhi duniya ni batave, pan potana admin no na batave*.

“Your wife shows [it] to the whole world, but not to her own husband.”

Ta femme [le] montre à tout le monde, mais pas à son propre mari.

Deine Ehefrau zeigt [es] der ganzen Welt aber nicht Ihrem eigenen Ehemann.

Again the main word is missing, omitted in the proverb indicated in English by the word “it,” suggestive in its many possibilities. The proverb indicates what is missing as if the proverb were a riddle. What is missing in this case is the word *randapo* (widow) or *safed kapdu*, the white cloth worn by the widow after her husband has passed away, as is the case with Amidaben, Haneiferben's mother, who is sitting not far from us in the pathway dust on her *katlo* (trad. wood-framed bed), a few street corners away while we talk. As Munavar triumphantly explains to me, only after the husband is dead will the widow wear white, and hence the whole world gets to see her in white, while her husband never does. She will never show herself to him in white despite the fact that they are intimate and he gets to see all kind of other things of her during his lifetime (e.g. various forms of nakedness, her desires, her sickness, her anger, her mouth while chewing on food, etc.).

What is addressed in these proverbs is that which escapes marital intimacy, what remains external to the conjugal union, and to the relation of mutual possession, between husband and wife. But the ambiguity of the sentence “Your wife shows [it] to the whole world (...)” (“*bairu tamari akhi duniya ni batave*”) after the demise of the husband, is no mere coincidence, as the Gujarati word *rand*, which means widow, can also mean prostitute (Deshpande-GED, p. 746)⁸⁹.

⁸⁸ *Hoshiyar* means intelligent, but also “clever, skillful, understanding,” while *hosh* means also “consciousness, strength, sense, spirit.” Deshpande-GED, 657.

⁸⁹ *Rand* or *randi* is a “prostitute” in Gujarati, but *randi* also a “dancing girl,” as well as the queen in a card game; *randikhaaj* is a ‘libertine’ or a ‘whoremonger’ and *randikhaaji* means ‘adultery.’ Deshpande-GED, p. 738.

What do we have here? The relation between husband and wife as suggested by these two proverbs is structured around an omission, what is kept from the respective spouse: the speaking of the proper name in the address and the sign of death in widowhood, which also ambiguously plays with sexual access as she is no longer locked in marriage after he is gone. While both, Munavar and Haneifer, know “it,” they cannot own that experience. Munavar insists that he never has called his wife by her first name to her face since they were married. And before that, he barely knew her first name nor would have let himself know her proper first name. It is not something he feels he lacks in doing, however. In fact he remains adamant that not addressing her by her first name is a natural avoidance internal to the way he conceives of his relationship to her. Intimacy here is constructed through omission, through that which is not lent or offered into exchange with one’s spouse, while most other things are (food, money, intimate speech, bodily fluids).

It is, I believe, very significant that Munavar when trying to make me understand why he does not ever address his wife by her proper name associates automatically a proverb that tells of the practice of not ever uttering one’s wife’s name in contra-distinction to others who possess that possibility (his neighbors, his kin relations, his boss). His omission is related to their access. The proverb does that by omitting the word “name” in its morphological form, which becomes the reason the proverb “sticks” to the mind. Tortured by my subsequent questioning, as he still had not offered a satisfactory answer to me, he associates a second proverb, that again omits what it expresses, but this time relating to death, the ultimate omission, where she wears the dress that marks his final omission from life. While everyone gets to see her in the white dress, he does not. Because if she indeed wears it, he will already be dead. What he cannot have of her defines his closeness to her.

There then seems to be a recognition at work in a way, that the proper name delineates something apart, and its omission, or rather substitution, a detour via their children’s names, reconstructs the link that risks being severed through the name’s utterance in marital address. It does this by implicating the products of descent and affinity through one’s children, who neither mind to lose control over their names, nor find it confusing that their parents relate to one another through their respective first names in regular daily address, spoken or shouted, in their home. What kind of a relationship is indicated here?

Not through naming but by avoiding uttering the name in marital address, a relation is obtained that indicates an intimacy that is prior to language (and prior to the possession of a name). However that relation was obtained in and through marriage, that is, after language had been acquired (as well as a name by birth). There is hence a recognition given to the alienating effects of nomination, which are characterized by the fact that if a name can be spoken in address, the thing named, or rather the person, becomes available to others as well. Language implies a collective, a society. The name is available to others, and hence alienated. What this practice seems to address then is that the individuals involved in the marital relation become available to others not in the same way they become mutually available to one another, and as if, from the position of the husband (since it is Munavar whom I queried on this), it replicates the relation to his mother. Intimacy here is established through the avoidance of naming in the daily routine of mutual address.

This quotidian naming practice is followed by all interlocutors I know in Fatehvadi area of Juhapura without fail. In those few cases where children are not available, the practice is nonetheless followed. Munavar mentioned the substitutive utterance “ey.” One could give many other examples. Afsana and Mohammad, for example, are another married couple from the same community. Mohammad calls his wife Khatoun, using as address term their daughter’s

first name. Amidaben, in turn, addresses her husband with Khatoun *na bapa* (“Khatoun’s father”), as they have no son who could provide a name for address. Hence, while lacking a son, they too, both stick to this practice without fail. It is not clear to me what happens when the son or daughter are given the same name as their father or mother respectively, as I have not encountered this situation as yet.



Katherine Hoffman

Anthropologie, Université Northwestern, États-Unis.
Lauréate EURIAS et Chaire de la Mutualité

*Anthropology, Northwestern University, USA.
EURIAS Laureate and Mutualité Chair*

Mirror of the soul: Berber customary law and Islamic law under the French Protectorate of Morocco (1912-1956)

Séminaire du lundi 08 avril 2013

Respected French colonial legal scholar George Surdon forwarded a popular ideological orientation during his lessons to Native Affairs officers preparing to work in the hinterlands of the French Protectorate of Morocco (1912-1956). Surdon told trainees that they should “look into the mirror” of law to find the institutional manifestation of a group’s morality and their soul⁹⁰. Unlike Arabs, Surdon claimed, the ancestors of the Berbers who were the indigenous population of North Africa, preceding the Arab invasions, “have the [Islamic] faith but not the law (ils ont la foi mais non la loi)⁹¹. ” While many colonial scholars and policymakers embraced the Herderian idea of language as volksgeist (‘spirit of the people’), the “treasury of the thought of an entire people” and “the mirror of its history, its deeds, joys and sorrows”⁹². (Herder), the influential Surdon argued that law was a more accurate indicator of group identity. In this project, I am bringing together such colonial policymakers’ and intellectuals’ language ideologies meaning their beliefs about the inherent nature of language freighted with their political interests to examine the relationship between these ideologies and the legal and administrative practices they shaped. While the project is grounded in a particular location, it contributes to the study of legal custom in other colonial and contemporary Muslim states,

⁹⁰ G. Surdon, *Esquisses de droit coutumier berbère marocain*, Rabat: Institut des Hautes Etudes Marocaines, 1928, p. 2.

⁹¹ Surdon 1928 *ibid*, p. 229.

⁹² J.G. Herder, *Ideas for the Philosophy of History of Humanity* (1784–91); in R. Bauman et C. Briggs, *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 169-170.

and is motivated by the conviction that only by excavating microhistories can we understand broader historical and political economic processes.

One of the project's challenges is to bring multiple sources into conversation with each other: the original and never-consulted court records still housed in the Igherm region of southwestern Morocco, official correspondence from the French archives here in Nantes and in Vincennes and Aix en Provence, and oral histories and interviews I have conducted with Berbers who worked for the French in southwestern Morocco or soon after Moroccan Independence in 1956, as well as present-day judges, religious and civil notaries, and rural administrators. Not surprisingly, perhaps, this range of sources evokes disparate renderings of the Protectorate period, all shaped in various ways by the contexts and circumstances in which their stories were produced, whether in the service of empire, in the case of the official archives and correspondence, or with nationalist or religious conviction, in the case of the oral histories.

In between these two extremes of imperialism and nationalism are the original court registers (*registres des tribunaux coutumiers*) I found in 2009 in a dusty former French outpost in the Anti-Atlas mountains. These registers were supposed to record the implementation of legal practices sanctioned by the French architects of "native policy." Yet in both form and content the courts clearly were most accountable to the local Berber population that used them in large numbers. The remaining dockets are full of rural community-internal debates over the roles that Islamic law and Berber custom (*curf* or *azref*) should play in these mountain communities. They suggest as well the integration of many French officials into Berber communities; this is apparent in their mastery of the Tashelhit Berber language (and use of it in the court dockets) and their role in recording genealogies. Together, these original court dockets complicate the colonizer-colonized dichotomy in new ways, adding to scholarship in anthropology and history that has begun theorizing this relationship.

In the late 19th c.-early 20th c., rural North African legal systems (in Morocco, Algeria, Libya and probably Tunisia) were a patchwork of Berber customary and Maliki fiqh Islamic legal codes that often overlapped but at other times were distinct from each other. In Morocco, prior to the establishment of the French Protectorate in 1912, qadis (Islamic judges) adjudicated in Moroccan towns and cities whereas in the countryside, judiciary councils and arbitrators resolved disputes. Many rural Arabic-speaking populations followed various regional forms of customary law, as did Berber-speaking groups. The written and oral legal codes that governed customary law in many rural areas varied by tribe or tribal fraction, although the boundaries and contents of these sociopolitical entities shifted, expanded, and contracted over time and in response to both the incursion of the makhzan (Moroccan sultan's central government) and the appetite of particular tribal strong men. Much as the Berber linguistic varieties had taken on aspects of Arabic language through sustained contact, whether from the makhzan or from neighboring or conquering Arab groups, so, too, did different forms of Berber customary law take on elements of Maliki fiqh over time. The extent and form of Islamic influence on previously secular law varied significantly between and even within regions of Morocco. Berber customary law in the Sous region of southwestern Morocco, on which this project concentrates, was perhaps the most strongly marked by Islamic fiqh. This is unsurprising given the strong presence of religious schools and scholars at a time when education focused almost exclusively on the religious sciences.

Yet simply saying that that Berber customary law in the Sous region was strongly shaped by Islamic law does not tell us much about the forms this influence took, the points over which people debated and negotiated difference in interpretation, or the practices through which Berbers reinforced one legal code or the other. Just as with multilingualism in a society, legal

pluralism can only be understood through an examination of concrete practices and not just legal norms. By examining the cases actually brought to the customary courts and the debates these invoked, at least insofar as we can assess them from the dockets maintained by Protectorate officials and their employees, we can peer into the processes through which one form of law or the other was not just a hypothetical norm but was also practice. By looking at the cases, we see important Berber customary institutions applied in ways that were meaningful to rural people's lives, and not political tools for colonial purposes as scholarly literature and popular perception often have portrayed them.

The court registers from the Igherm region of the Moroccan Southwest (see map) capture some of the continuity, rupture, and shift in attitudes and practices related to gender, religion, and individuals' rights during a period of rapid social change and massive male emigration from the mountains to the northern cities. The registers come from five customary courts (*tribunaux coutumiers*) operating during a twenty-year period between 1935 and 1956. Of most interest are the minutes in the court daybooks (*registres brouillard*). These are the dockets used to record cases in real time and before the essential elements of each case were transferred to more neatly penned and edited rulings registers (*registres des jugements*).

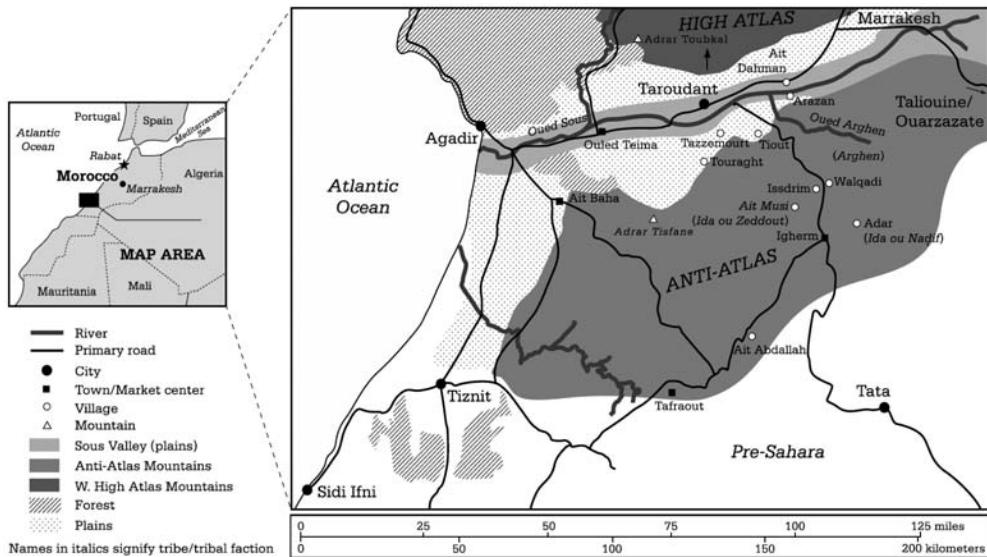


Fig 1. Map of the the Igherm region of the Moroccan Southwest

The Berber customary courts have long been fodder for polemic, particularly for Arab nationalists, but the courts have yet to be taken seriously as an object of research and scholarship. My book will be the first to explore what actually happened in these courts, and to contextualize legal process with the policy designs that created them. To understand how crucial these courts were to both French conquest in Morocco and the nationalist movement that mobilized after the 1930 law giving these courts legal status, it is important to note that between 1912 and 1919, French scholars and officers in the service of the Protectorate established a portrait of the Berber as superficially Islamicized, retaining pre-Islamic rituals, customs, and superstitions beneath a veneer of Muslim belief and practices. French officials and scholars extended into Morocco the “good Berber”/ “bad Arab” dichotomy first developed (and unsuccessfully applied) in neighbouring Kabylia, Algeria. Paradoxically to Protectorate officials’ wishes, as Moroccan Berber tribes submitted to the French one by one between 1912 and 1934, increased

mobility and labor migration gave Berbers increasing exposure to Arabic language, orthodox Islamic beliefs, and Islamic institutions. This raised new questions for Berbers about the practices they wanted to perpetuate or change when faced with what nationalists later identified as unislamic practices.

The Protectorate-era construction of this dichotomy between “Islamic law” and “Berber customary law” disregards the historical reality that fiqh (“understanding,” or Islamic jurisprudence) grounded in evidence from the shari`a (injunctions in the Quran and hadith/sunna or sayings and actions of Prophet Mohamed) but adapted to its context has multiple sources including custom and consensus (ijmaa). This combination of sources has allowed for flexibility in law so as to adapt to the diverse social and cultural contexts of Muslim communities. “Custom” often complements the Islamic legal sources, in that it deals with particulars as much as principles. For instance, the Anti-Atlas custom of the divorcing father not only paying child support to his ex-wife, but paying her in bags of barley and henna – rather than, say, corn and verbena – reflects local material resources that could not possibly be predicted by Islamic texts with roots in the Arabian peninsula. However, the conflict arose when Berber custom and Maliki Islamic fiqh proscribed different solutions to social conflict. Among the most frequently argued cases in the Anti-Atlas courts were those concerning women’s inheritance: Maliki fiqh states clearly that daughters for instance should inherit half of what their brothers inherit (although interpretation of this regulation remains open, for the Anti-Atlas records indicate this leaves great discretion as to whether to include lands for female family members, most importantly, in the division of an estate). In contrast, in principle, Berber custom does not advocate women and girls inheriting at all, at least outside of the Kel Tamashaq (often called Touareg) groups of North and West Africa.

The administrative practices of French and North African officials responsible for rural tribes, whether for legal or other matters, depended significantly on the personalities and skills of those who staffed French outposts and bureaus. Staff biographies are thus important to understanding French administration of the rural tribes, including their legal institutions and practices. French officers in this region tended to be dedicated, with long appointments of a decade or several decades. Many of them studied not only Berber customary and Islamic law, but also Tashelhit Berber and classical Arabic languages. (A minority of others however saw no value in learning any of this local knowledge, and expressed their wishes to be transferred as soon as possible to urban centers.)

Despite most officials’ vast competence, as evidenced both in official records and in the collective memory of residents today in the region, the officers relied heavily on the fuqaha (religiously trained Islamic scholars; sing. fqi) for both translation in the courts and for general guidance in native affairs. The local fqi tended to be multilingual and literate, unlike the rest of the rural population. Classical Arabic served as the communicative medium for text production as often as French, and this expanded the use of Arabic in the otherwise Berber-speaking countryside. Whereas classical Arabic previously was reserved for religious purposes, the French expansion of administration into Moroccans’ lives had the effect of expanding Arabic not just French into non-religious administrative domains such as the courts. The five Igherm-area customary court councils included fuqaha as well as unschooled notables, whereas the latter comprised the bulk of the legal councils elsewhere in Morocco. While essential for political and practical reasons in this highly devout mountain region, the fuqaha frustrated French attempts to keep what they considered the double threats of Arabic language and Islamic orthodoxy at bay. Mimicking the process of language shift away from Berber and towards Arabic, as one Protectorate official remarked in an early report, history demonstrated that juridical practices were shifting in one direction only: from customary law to shari`a

(Islamic law), and never the reverse. Although the fuqaha were supposed to apply custom in the aptly named customary courts, in reality just as often they reinterpreted customary law to fit fiqh (Islamic jurisprudence), or overruled custom with fiqh, to the dismay of French officials. For architects of French Native Policy (*politique indigène*), limiting Islamic law among Berber resortissants (“nationals” but essentially subjects) entailed the restriction of Arabic language in the countryside. In the tribal reports (found here in Nantes at the diplomatic archives, since Morocco was a Protectorate like Tunisia and in contrast to Algeria, a colony whose archives are found in Aix en provence), written by Native Affairs officers, tribes and tribal sections that followed Islamic law – in distinction to customary law – were characterized as “Arabized” (arabisés). The purportedly “purer” Berbers were instead “attached to custom” (attachés à la coutume). As Robert de Caix quipped, “Arabiser, c'est Islamiser (to Arabize is to Islamicize)... It is thus furthering the hold of a religion of holy war and spreading a language that can be the vehicle of hostile ideas”⁹³. This presumed intimacy between Berbers and their ancestral custom shaped Protectorate policy, even as Native Affairs officers in the countryside attempted to detail to their superiors in Rabat and Paris the ways in which their subjects actually exhibited quite mixed and ambiguous legal and linguistic practices. When one Native Affairs officer complained to his superior in 1915 that the ethnic categories he was offered did not accurately describe the hybrid practices of the population he administered, and that he could not fulfil a request to classify a certain tribe as Arab or Berber, a directive came back from Resident General Lyautey’s office: “Make them fit.”

For the rural Berber populations, customary courts served as crucial sites for the resolution of key lifecycle and civil affairs, especially concerning divorce, inheritance, and property ownership and use. The amalgam customary courts, with shari`a, custom, and French administrative procedure, underpin the allegedly unified legal practices today forged in post-Independence Morocco; we can speak of an abiding legal pluralism in rural Morocco today. However, under the Protectorate, deliberations among members of the customary judicial councils, and between litigants in numerous cases, displayed new tensions as the previously intertwined custom and fiqh gave way to an increasing consciousness in which fiqh and custom were in conflict. At the same time, litigants advocated for one legal code or the other to suit their interests. These interests were often gendered or reflected status. For instance, male litigants often petitioned for the application of custom in the division of estates, whereas women and judicial councils alike sought to apply Maliki fiqh but for different reasons: for women because Islamic law proscribed inheritance, and for councils because it reflected their interest in anchoring Islamic law (and thus religious scholars’ authority) more firmly. Tensions consolidated around legal process as well as principles. Among the processes under dispute concerned such matters as evidence, including the uniquely Berber collective oath and sanctioned locations for it (whether saints’ tombs, mosques, or secular sites), and the language of the text artefacts resulting from judicial decisions.

In addition to restoring the place of rural communities’ internal struggles over law and administration, rather than putting into opposition French and Moroccan actors, the book project also anchors rural women firmly in discussions of legal transformations in rural Morocco over the course of the twentieth century. The legal domain has long been associated exclusively with men, despite women’s heavy use of the courts and legal resources. Berber women in both scholarship and popular perceptions in North Africa today tend to be associated instead with the home, or with agriculture (still distinct from a “public” sphere), and with an apolitical material “culture,” but rarely as key actors in social and legal institutions. More typically, women have been seen as objects that are acted on by law, but rarely as agents through whose

⁹³ R. Bidwell, *Morocco Under Colonial Rule: French Administration of Tribal Areas 1912-1956*, London, Frank Cass, 1973, p. 55.

actions policy takes shape. A study of the Berber customary courts, however, requires that we rethink these associations not only due to women's heavy use of the courts, but also because women's rights and access to material resources were among the most frequent court cases and those debated at length.

The seminar presentation considered in more depth two areas of investigation in the project. The first relates to the courts' substantive work in Berber customary law, and the second relates to the languages used in the text artefacts documenting the courts' work. In the first area of investigation, I discuss a widespread and distinctly Berber legal institution called tighrad, absent from Islamic law, which provides at divorce for the division of marital wealth generated during the duration of a marriage. In the last decade, a variation of tighrad (called in Arabic *al kad wa al sa`aya*) was adapted into the 2004 Moroccan family status code, Article 49, although its Amazigh/Berber inspiration remains unrecognized. Even prior to 2004, however, tighrad remained in use in the countryside, despite its official suppression upon Morocco's independence in 1956. Moreover, far from serving as evidence of equality in Berber societies, as some Berber activists have argued, a close look at the application not only the principle of the practice of tighrad demonstrates its constraints in compensating women for their manual labor and financial contributions in increasing the husband's capital. In the second area of investigation in the presentation, concerning the form of the records created to document courts proceedings and decisions, and in particular the use of multiple languages in the registers' texts, and notably the use of Tashelhit Berber (as well as some Arabic) in what are supposed to be French language documents as proscribed in Native Affairs policies.



Xuelei Huang

Histoire moderne, Institut d'études chinoises, Université de Heidelberg, Allemagne.
Chaire Suez Environnement

*Modern History, Institute of Chinese Studies, Heidelberg University, Germany.
“Suez Environnement” Chair*

(De)odorizing China: The Changing Smellscapes of Nanjing Road in Shanghai, 1840s–1940s

Séminaire du lundi 18 février 2013

It was a perfect May evening in 1930. Three Citroëns of the latest model were racing along at top speed on Nanjing Road. Peering through the wind-screen, the towering skyscrapers, their countless lighted windows, and street-lamps flashed past in quick succession. Old Mr. Wu, an old village gentleman who has just set foot in the metropolis of Shanghai for the first time, closed his eyes in terror in this monster-like motorcar of his millionaire son. While he could choose to switch off the sense of sight, he could not do the same to the sense of smell. The stench of petro-fumes and the perfume of his daughter assailed his nostrils like a “nightmare on his frail spirit”⁹⁴. A succession of sensory stimuli followed after his arrival at his son’s splendid house. The old man’s nerve was over-wrought; that night he died from a stroke.

This is the opening chapter of Zi Ye (Midnight), a novel of 1933 written by the famous Chinese writer Mao Dun (1896–1981). The powerful depiction reminds us of how modernity has affected human beings through senses and sensations. Georg Simmel seems to have provided, in his famous 1903 essay The Metropolis and Mental Life, a sociological explanation for this Chinese old man’s death. Simmel pointed out that human being’s existence depends on “differences” and “lasting impressions, the slightness in their differences, the habituated regularity” consume less mental energy than “the rapid telescoping of changing images, pronounced differences within what is grasped at a single glance, and the unexpectedness of

⁹⁴ Mao Dun, *Ziye* (Midnight), 17.

violent stimuli.” In this sense, the metropolis creates in “the sensory foundations of mental life” a deep contrast with the small town and rural existence⁹⁵.

Simmel’s theory well explains Old Mr. Wu’s sensory and mental experience with the metropolis of Shanghai. The notion of “the sensory foundations of mental life” has inspired me to think in which ways “modernization” changed the sensory foundations of the lives of the Chinese. This paper presents a case study of Nanjing Road to take a preliminary look at this issue. Nanjing Road is one of the first roads which British land developers built in Shanghai in the mid-1840s. As a result of the British military victory over China in the Opium War (1839–42), Shanghai was open to foreigners for trade and residence. Between 1845 and 1943, the city was split into three separate areas. The British Settlement was located in the northern suburb outside the Chinese city. The American Settlement was established north of the British Settlement and then later amalgamated with it to become “the International Settlement.” The French Concession was bounded by the Chinese city to the east and the British Settlement to the north (Fig. 1)⁹⁶. Nanjing Road is the main street of the International Settlement, and is widely considered quintessential of “modernity”, with gas lamps installed along it in 1865, electricity introduced to it in 1882, running water provided for it in 1883, as well as other public works projects serving it⁹⁷. Taking Nanjing Road as a slice of urban smellscapes in modern China, I look at two overlapped processes: deodorizing and odorizing.

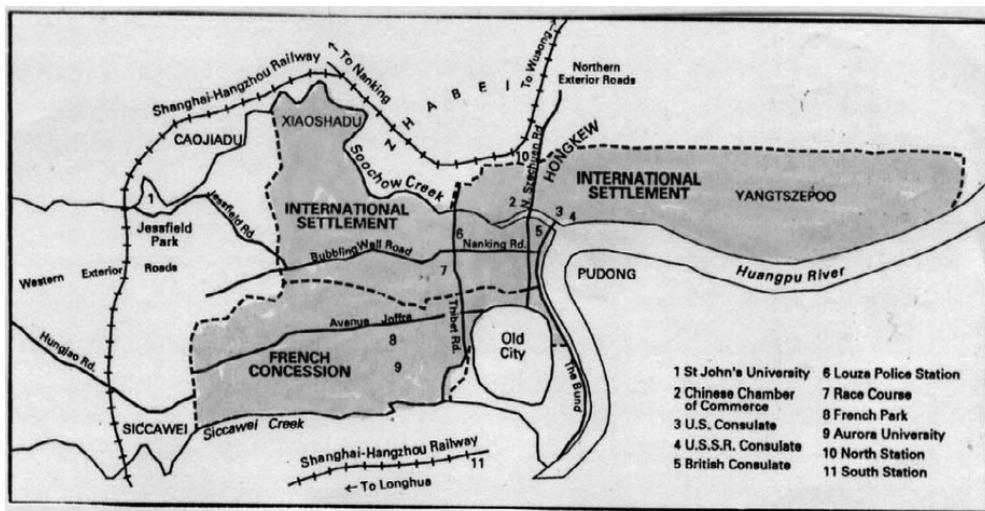


Fig. 1 Map of Shanghai (1920)

⁹⁵ Georg Simmel, *The Metropolis and Mental Life*, 11-12.

⁹⁶ Hanchao Lu, *Beyond the Neon Lights*, 28-29.

⁹⁷ Sherman Cochran, *Inventing Nanjing Road*, 4.

Deodorizing the Street

As is widely known, an overarching narrative of hygiene, deodorization, and civilization was developing in eighteenth- and nineteenth-century Europe. As Freud suggested in *Civilization and its Discontents* (1930), “the diminution of the olfactory stimuli” was a necessary part of “the fateful process of civilization.”⁹⁸ In other words, filth and stench signify otherness and the past. The construction and administration of Nanjing Road — and the International Settlement as well, or the Western colonies at large — provided an ideal site for the Europeans to practice the modern olfactory codes and values. In order to better understand the foreign administrators’ tireless struggle to clean the street, we shall first take a glimpse at how China smelled under the Western nose at that time.

China stank under the Western nose. Charles Alexander Gordon, a British Army medical officer, found in the air of the old city of Shanghai in December 1860 “the same filthy stenches that had made themselves unpleasantly familiar”⁹⁹. In the middle of an expedition in China, his nose had experienced “a fetid odour of the most sickening nature” in Hong Kong¹⁰⁰, “the effluvia” of Canton that were “purely and thoroughly Chinese”¹⁰¹, and would be assailed by “the odour of decomposition” as he walked along through extensive burial grounds in Tianjin, and “the pungent odour of the garlic and onion,” also in Tianjin, which made “an extremely unpleasant impression upon our olfactories”¹⁰². Walking in the walled city of Shanghai, his nostril had to endure the smells from the “dirty streets,” “narrow, filthy canals,” and “a wretched shed” where “lay dead bodies of people”¹⁰³. A walk in the country around the city was “in one respect, not agreeable,” either. The source of offense stemmed from the human excrement as manure, which was not only “extremely objectionable to our ideas” but “equally offensive to our olfactories”¹⁰⁴. By stressing the “Chinese” odor and “our” olfaction, this narrative is a typical example of othering the non-western culture. Narratives of this kind are prevalent.

William Lockhart, a medical missionary, also described the noisome smell of Shanghai in detail. He paid close attention to the sewerage, which he considered “of the most imperfect kind.” The drains, he further noted, were “no better than a continuous cesspool, where filth of all varieties is allowed to accumulate and pollute the air”¹⁰⁵. But Lockhart noticed with great surprise that generally saying the Chinese inhabitants enjoyed “a good share of bodily vigour, and in many instances attain a ripe old age”¹⁰⁶. Lockhart tried to find explanation from the different bodily sensibility of the Chinese. As he commented, “the nasal organs of the Chinese seem wanting in sensitiveness” because “while the foreigner is almost prostrated by the offensive odours which assail him on every side in a Chinese city, the natives care little for them either at home or abroad.” While the Chinese can “live at all among so much filth in the canals, streets, and in their own houses,” several Europeans had to leave Shanghai on account of failing health¹⁰⁷.

This kind of observations appeared in the historical context of the rising concern about the sensory environment and public hygiene in Europe since the late eighteenth century. Alain Corbin has meticulously traced this historical course of what he terms “olfactory revolution”

⁹⁸ Sigmund Freud, “*Civilization and its Discontents*,” 4495.

⁹⁹ Charles Alexander Gordon, *China from a Medical Point of View in 1860 and 1861*, 84.

¹⁰⁰ *ibid.*, 64.

¹⁰¹ *ibid.*, 70.

¹⁰² *ibid.*, 148, 188.

¹⁰³ *ibid.*, 84-85.

¹⁰⁴ *ibid.*, 87.

¹⁰⁵ William Lockhart. *The Medical Missionary in China*, 37.

¹⁰⁶ *ibid.*

¹⁰⁷ *ibid.*, 244.

in France¹⁰⁸. Contemporary theories of chemistry and medicine stressed the importance of air, which increased the acknowledgement of the importance of the sense of smell. The miasma theory was at the centre of these theories. Miasma, a pathogenic emanation dispersed in the atmosphere, was considered the origin of various epidemic diseases. It usually arises from stagnant water, discomposed matters, and similar environment, and it is identifiable by its foul smell. The massive fear of noxious odors and vapors arose in this context. Therefore, cess-pools, dunghills, burial grounds, slaughter houses, marshes and swamps became constant targets of public sanitary movements. At the end of the eighteenth century, as Corbin observed, the increased degree of cleanliness remarkably lowered the thresholds of olfactory tolerance in France¹⁰⁹. Similar fears and comparable efforts also occurred in industrializing Britain¹¹⁰.

The Western colonizers' preoccupation to deodorize Nanjing Road, and the Settlement as a whole, emerged in this context. The colonial officers' fear of filth, stench and disease were similar with those arising in their home countries. Precautionary measures and remedies were comparable too. The Shanghai Land Regulations contain many details regarding public hygiene. Of 42 articles comprising the by-laws, nine concern the management of sewers and drains, and another nine concern the cleansing of streets, stagnant pools, and waste. Deodorization was one of the general goals of these laws. Some measures were targeted at particular details to prevent foul smells. For example, Article VI states that all sewers and drains shall be provided with "proper traps or other coverings or means of ventilation, so as to prevent stench"¹¹¹. Thanks to the published minutes of the meetings of the Municipal Council, as well as its annual reports and other archival materials, we can obtain a close glimpse of how the British administration worked in an effort to deodorize the street and the Settlement. Their initial efforts mainly focused on four aspects: (1) street cleansing; (2) removal of ditches, stagnant pools, ponds, and swamps; (3) building of sewerage and drainage systems; and (4) nightsoil collection and the construction of public latrines¹¹².

As can be imagined, different habits, customs, and perceptions between the Chinese and foreigners brought ceaseless conflicts. For example, it is a Chinese agricultural tradition to utilize human excrement as fertilizer. The collection and sale of nightsoil had long been a lucrative business in China. Many western travellers noticed this, but its foul odour was hardly bearable to them. The British administration did not prohibit the collection and sale of night-soil principally out of economic considerations, but measures were taken to diminish the stench. One measure was to fix the hours for nightsoil collection and transportation. Another was to equip with manure carts or pails with coverings¹¹³. But Chinese labourers had a hard time obeying these rules because they did not have a similar sense of time keeping and similar sensitiveness to manure odours. Certainly it is wrong to suggest that the Chinese were indifferent to the stench of excrement. But in this case, it is a matter of habit and the different degree of tolerance.

Discipline and punishment were employed to regulate the smellscape of this area. Records of punishment for improper garbage disposal abound in the minutes of the Municipal Council's meetings throughout the early decades of the Settlement's existence. People who relieved themselves in the street had to be liable to a fine. For the Chinese this was a "novel thing" (*xinxian shi*), and even became a unique feature of the foreign settlement in the popular mind,

¹⁰⁸ Alain Corbin, *The Foul and the Fragrant*, 61.

¹⁰⁹ *ibid.*, 1-100.

¹¹⁰ Cf. Christopher Hamlin, *Public Health and Social Justice in the Age of Chadwick*.

¹¹¹ "Land Regulations and by-Laws for the Foreign Settlement of Shanghai," 11.

¹¹² Shanghai Municipal Archives, ed., *Gongbu ju dongshi hui huiyi lu*.

¹¹³ "Land Regulations and by-Laws for the Foreign Settlement of Shanghai," 16.

as popular novels describe. Discipline and punishment had its effect. Numerous contemporary accounts, by westerners, Japanese travellers, and Chinese residents themselves, compared the cleanliness of the foreign settlement and the squalor of the Chinese native city¹¹⁴. These accounts may be true, but it is worthwhile to point out that Nanjing Road and the foreign settlement were built from scratch and deodorizing this area was much easier than doing the same to the native city. In fact, abundant evidence shows that European big cities during the same period were filled with stench and filth too. At any rate, Chinese elites also started promoting public hygiene in the native city¹¹⁵. Generally saying, the overall olfactory environment was remarkably purified in the early to mid-twentieth century, and the Chinese alertness to stench and squalor was heightened too.

Odorizing the Street

At the same time the deodorizing efforts were going on, new odors were introduced. Taking a virtual olfactory journey along the street in 1939¹¹⁶, we would be greeted at the eastern end of the road by a number of grandiose office buildings, which housed banks, trading companies, and international agencies. These buildings were characteristically deodorized. The characteristically odorous sites in Nanjing Road were food-related: 20 restaurants, 17 candy stores, 6 cafés, 5 Chinese foodstuff shops, 5 Chinese sauce shops (*jiangyuan*), 5 cigarette stores, 3 fruit stores, 2 tea shops, and 2 Ginseng shops. Pharmacies were another place full of particular scents: there were 24 western-style pharmacies and 4 Chinese herbal medicine shops. Department stores, 14 in total on this street, displayed a new way of arranging articles for sale and, concomitantly, placed odors in order. Besides these commercial establishments, there were a race course, a park, a market, two graveyards, a Chinese temple, a gas station, and private residences. At the western end of the road, it is noteworthy that many factories clustered, including a rubber factory, a tannery, a coking plant, a pharmaceutical factory, and a fur factory. In the following I focus on three sites, the pharmacy, the coffee house, and the department store.

Western pharmacies emerged in Nanjing Road in the 1850s and 1860s, selling western medicine and cosmetics to a foreign and Chinese clientele. Earliest cosmetic brands imported to China include the Paris perfumery the Pinaud's, and several Britain brands such as John Gosnell, the Atkinson's, the Rimmel's, and the Rowlands¹¹⁷. The mid-nineteenth century saw a rapid growth of the perfumery industry in Europe, with the introduction of chemical process and the improvement of mechanical techniques. Earliest imported cosmetic articles in China include eau de Cologne, lavender water, Florida water, rose perfume, violet powder, as well as a wide variety of scented soaps, hair oils, and tooth powder. In 1894 the total value of imported cosmetics amounted to 50,405 customs taels, in 1920 the number increased thirty times, and in 1927 the number doubled again. But in the 1930s the number dropped remarkably because of the development of the domestic cosmetic industry (see Table 1).

¹¹⁴ Cf. Li Weiqing, *Shanghai xiangtu zhi*, etc.

¹¹⁵ Cf. "Yi Zun Fengxing Chajin Fenchuan Fentong Bu Jiajin Gai Gaoshi," *Shenbao*, 5 Apr. 1873, 3.

¹¹⁶ Cheng Zai, ed., *Lao Shanghai baiye zhinan: Daolu jigou changshang zhuzhai fenbu tu*.

¹¹⁷ See ads in the North China Herald during the period.

Table 1 Imported Perfumes and Cosmetics (Customs Tael)

year	Value (China)	Value (Shanghai)	Percentage
1894	50 405	25 715	51.00 %
1913	446 354	112 143	25.12 %
1920	1 516 869	522 398	34.44 %
1927	3 292 889	1 076 790	32.70 %
1936	432 467	320 834	75.76 %

Source: *Shanghai shi baihuo gongsi*, et al., ed. *Shanghai jindai baihuo shangye shi*, 83 (original source: customs statistics)

Before “manufactured articles” flooded into the Chinese markets, cosmetics and perfumes were fabricated domestically or at small-scale home-run workshops under four categories: powder (*fen*), umber-black dye for the eyebrow (*dai*), rouge (*zhi*), and perfume (*xiang*)¹¹⁸. Ingredients were certainly organic, and the favourite aromas included osmanthus, jasmine, musk, orchid, plum flower, patchouli, among others. The import of Western cosmetics changed this pre-modern smellscape and also changed people’s taste and sensibility. Floral scents were deemed inferior to synthetic scents. Chemistry and industry worship was manifested in the phenomenon that many Chinese-run cosmetic factories, which sprang up from the 1910s on, named themselves with the terms of *huaxue* (chemistry) and *gongye* (industry)¹¹⁹. This also mirrored the Chinese intellectual elite’s advocacy of science and industry as a remedy for the weakness of the country. Commercial imperatives, nationalistic discourses and colonial expansion worked together and changed the sensory foundation of modern life in China.

Coffee arrived in China in the late eighteenth or early nineteenth century. But only in the late nineteenth did coffee-drinking become more prevalent particularly in the treaty ports. A growing number of cafés appeared starting in the 1910s, and in the 1920s and 1930s going to the café gradually became a fashionable lifestyle among urban middle-class and educated elites. There were over 67 coffee shops in Shanghai in 1948¹²⁰. A beverage deemed as bitter as Chinese herbal medicine at the beginning, within half a century coffee was gradually acquiring its symbolic meanings relating to the modern, the middle-class and the intellectual.

Olfaction worked together with other senses to shape coffee and coffee culture into an object of enjoyment. A good illustration for the importance of aroma in coffee’s cultural meaning is one of the earliest Chinese names for coffee: Gaofei 高翻¹²¹. This translation is based on its pronunciation, but the translator picked up an antiquated Chinese character “翻” which was seldom used in everyday situation, and the character means “aromatic.” This choice seems to suggest the translator’s intention—consciously or unconsciously—to associate this beverage with the positive value of “aromatic.” This early translation of coffee added cultural capital to what Roland Barthes called a “collective imagination” of this drink¹²². Though this name was

¹¹⁸ *Shanghai shi baihuo gongsi*, et al., ed. *Shanghai jindai baihuo shangye shi*, 82.

¹¹⁹ *ibid.*, 83-84.

¹²⁰ Cf. Ke Lingzhen, “Kafei yu jindai Shanghai,” 68-71.

¹²¹ “Shenjiang baiyong” in Gu Bingquan, ed. *Shanghai yangchang zhuzhi ci*, 83.

¹²² Roland Barthes, “Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption,” 49.

discarded later (probably because of the oddity of the character), coffee “became” aromatic in the collective imagination in China. Coffee and café acquired their symbolic meanings increasingly in the 1920s and 1930s. The modern and comfort environment of coffee shops — soft lighting, background music, good ventilation, sexy waitresses — endowed coffee with the symbolism of modernity through the mutual functioning of the senses of seeing, hearing, touching, tasting and smelling.

Modern-style department stores appeared in Nanjing Road in the late nineteenth century and all were owned and run by foreigners, such as Hall & Holtz, Ltd., and Lane Crawford. Between 1917 and 1936, Chinese entrepreneurs opened four large-scale department stores on most bustling locations of Nanjing road: the Sincere Company (1917), the Wing On Company (1918), the Sun Sun Company (1926), and the Dah Sun Company (1936). Known widely as “Four Premier Companies” (*si da gongsi*), they became an emblem of commercial culture of Nanjing Road and Shanghai at large. Placing a variety of goods, well-packed, into glass counters under neat categories, the department store is remarkably deodorized. While the blend of odors of different goods was carefully prevented, particular attention was also paid to the general environmental odor. For example, in the store of the Sun Sun Company hung a device of perfume ball, dropping its scented spray down¹²³. These (de)odorizing designs underlined the modern value of order and classification, if compared with Chinese traditional shops and markets. The Chinese traditional forms of the department store are, in rural areas, the periodical market, and in cities and towns, the grocery store (*zahuo dian*, literally “store of miscellaneous goods”). Both have a wide variety of articles juxtaposing side by side, and we can imagine a blend of odors lingering in the air. Seen in this light, the introduction of department stores not only changed people’s shopping habits, but also changed the sensory experience of order/disorder. While department stores can be vividly described as “horizontal concentrations of periodic markets”¹²⁴, during the process of “horizontal concentration” modernity has put odors in order.

To conclude, this paper first examines the process of deodorizing, i.e. the ways in which the British administration applied olfactory norms of the modern west to the end of taming Chinese stench. Part Two studies the process of odorizing through three cases: cosmetics, coffee, and the department store, and examines smell’s multiple relations with the introduction of chemistry and industry, the shaping of the urban bourgeois imaginary, and the modern idea of order. The sense of smell played an invisible role in these processes and gradually changed the sensory foundations of modern life in China. This paper only provides a preliminary study on this topic and much need to be explored in the future.

¹²³ Cf. Anon. “Sun Sun Co’s New Premises.” *The North-China Herald*, 30 Jan. 1926, 192.

¹²⁴ Frank Dikötter, *Exotic Commodities*, 57.

Ayad Husseini

Art et esthétique, Collège scientifique du design,
Muscat, Sultanat d'Oman.
Chaire Région Pays de la Loire

*Art and Aesthetic, Scientific College of Design,
Muscat, Sultanate of Oman.
"Région Pays de la Loire" Chair*



Aesthetics in art design and its transformations from the analog system to the digital system

Séminaire du lundi 21 janvier 2013

Introduction

The art of design is one of the major cognitive issues in life that results from the relationship between cogitation and existence, and also from the advanced relationship between conscience and material that expresses the human need to a value system, which is reflected in the consciousness of communities in a form of an integrated system of spiritual, cognitive, aesthetics and moral values. These aspects handle aesthetics in all aspects of life as an evidence of the human transmission from a simple addressing system to a more sophisticated and aesthetical one that includes what is produced by all design arts today (it includes architectural, industrial, printing and interior designs, and more than fifty types of design arts).

Sometimes these arts that are called applied arts, because they have different terms of: cogitation; approach and format; technical; and different goals than the other arts. As a consequence, they also have different aesthetical properties as well. The philosophy of aesthetics in the multi-approach arts turns to have a different meaning in the design art. It is converted from a subjective aesthetics into an objective one that has a utilitarian and performing, circulating and beneficent function; and its nature is subjected to the requirements of the industry, the production and the marketing to meet and to achieve the consumer needs.

For this reason, it is necessary to question if the designer realizes as a producer what the person needs as consumer. In the perspective of the design and the manufacturing processes, the production and the marketing, beauty has become very important, not on the basis of an attractive appearance, but on the level of functionality and usefulness. And it is in accordance to the basic rule that considers that the shape in the design always follows a function that an important question is formulated: Does the designer as a producer realize what a person aspires as a consumer?

In the light of the processes of designing, production and marketing, the aesthetics has an extreme importance, not on the bases of attractiveness but at the functionality level, and it is used in accordance with a basic rule that considers that the form always follows a function. Then, we can ask an important question: is it possible to determine the characteristics of a theory of aesthetics in the modern process of art's production, and in the light of the migration of aesthetics from the museums to the markets (and from scarcity to abundance in all facets of life)?

Art of design

The design art is one of the arts that depends on the creation of innovative ideas to accomplish creative works by finding new practical solutions at the levels of aesthetics and function. These ideas contribute to effectively satisfy the new human needs. If we review the products impacted by the benefit and the contribution of these ideas, we will find out that they include a large part of products from our daily life in the contemporary world.

The technical side of the design art leads the design process to its physical perspective, but the study of this art is based in three levels, they are: philosophy, theory, and application. Each one of them addresses to an essential aspect in the comprehension of this art. While philosophical approaches (such as: pragmatism, naturalism, idealism, logical scientific control) may agree or not with the design methodology. Its principle can be applied to the artistic theories to emphasize the different aspects in design, for example: the simulation or the expression of the artistic aesthetics.

While the applied study and the technology in design art is at a basic stage, in which approaches and theories can turn into practical reality and treat the idea, the form, and the material, it is also in accordance with the requirements of reality that creates common and balanced factors between aesthetics, ideas, technical materials and the suitability of them to create new forms to satisfy the human needs. And consequently, these new forms are created according to the latest requirements of our era.

A conscious designer should consider the consequences of a division resulted from an argumentative interaction between the requirements of the material specifications reflected from the natural environment and the need that is identified and divided by imagination. In a similar way, it is an interaction, which can be understood as a hidden power with four elements. These powers are:

- 1 - The human creativity;
- 2 - The instinctive guidelines that exist in the human's psychology;
- 3 - The physiological abilities that the body inherit;
- 4 - And the conditions of the environment (that the persons have to deal with - whether they are constant, changeable or emerged from the creativity).

These four powers interact during their development; the interaction between the creativity and the instinctive guidelines results into a powerful stimulation for the tendency to exist. In the meanwhile, the development of this movement changes; it becomes a cognitive and sentimental storage. The memory of ideologies, cultures, rites, traditions (which includes the memory of religion, living patterns, family and social relations) and their different classes are formed. Then, this memory interacts with the creativity and it becomes effective and matured, its effectiveness depends on the gained opportunities of organization, practice and education, and it also depends on a special effort or a state of organization of the society that the person interacts with it.

Today, the diversity of designs covers most human activities (such as: urban planning, architecture, interior design, fashion, publication's lay-out, furniture, tools, jewelry, etc.) and they can vary greatly at the level of form, technique, materials and ideas. However, they all converge into a common four core principles: function, utility, circulation and use.

The design art can be understood as an ideology, a science and a form of art that does not tend to the past or the present, but it addresses to the future and it is supposed to present solutions for this future. And its importance resides in the creative process, if this process is not considered, then it becomes a simple craft.

Although, it is important to consider that the design (like any other work of art) has its basic components, they are:

- 1 - The idea;
- 2 - The form;
- 3 - And the material.

We can observe that throughout the history of art, the value and the importance of each one of these items are different from a work of art to another, and this observation can be validate by several trends of aesthetics and different theories of arts.

Aesthetics in design art

The aesthetic values in arts have often been associated with structural elements, such as: form, expression, content and subject (or technicality), and the nature of the artistic treatments, which has been expressed in many theoretical studies. These studies often consider the aesthetic dimension. On the one hand, the design art highlights the structural unity and the aesthetic principles (even if these principles can have a high degree of variation). And on the other hand, it does not depend on the language of form, because the form is always conditioned by the value of function, and the basic rule of design that enounces that the form is conditioned by the function, the use and benefit, and circulation is respected. Consequently, the aesthetics derives from the true value that comes from the functional and the utilitarian level in which the design performs. At this point, we can observe that the objective side of material facts and the physical potential to formulate the language of form are stemmed out in order to best achieve the design function. Despite the objective facts regarding the form, we do not exclude the subjective aspect in the aesthetical judgments that are stated by the recipient of new designs. For this reason, some compromises have been established between the objective and the subjective perspectives of aesthetics. The idea of design cannot be ignored as a fact with material and physical dimensions. The existence of design should allow us to find an echo in which is the feedback that comes from the extension of its impact on us, and also the impressions left in us. The judgment of design has a broad scope in modern design, for

which the wide selection results from the massive production of designs. It represents different tastes and experiences, as well as the countless options of: colors; models; materials; and techniques. These entire options make the designer realize that every level of expertise and aesthetic judgments can be multiple and different. And as a consequence, the designer must be able to understand the aesthetical levels and to use multiple techniques in order to achieve in a satisfying way stages of design art while maintaining the functional, utilitarian and performing value of the design. The judgments on design art are abundant in upscale communities, which have the largest amount of aesthetic experiences to satisfy, and its satisfaction depends more on the industrial and technological development rather than meeting their human needs.

So, we can understand that if the aesthetic judgments are associated, during a long time, with the enduring relationship between art and aesthetic. In modern era, the aesthetic judgments have been associated with the relationship between art and expression. And in the twenty-first century, the judgments on design, in general, will be associated for a long time with art and function.

In light of the controversy between the design and the receiver, we can consider that the following aesthetic values as forms of control in the theory of aesthetics in design art:

- 1 - The technical value;
- 2 - The material value;
- 3 - The utilitarian value;
- 4 - The communicative value;
- 5 - The new value;
- 6 - And the future value.

Aesthetics in design art according to the digital system

The digital system is the system that uses numbers as independent characteristics of values. This system is considered as the successor of the analog system that was used during many generations. Nowadays, we experience a major turning point in many areas of life, and the passage from the analog system to digital system is one of them. Therefore, the current digital environment will create, in the future, an intellectually and aesthetically atmosphere that is quite different from the one that we were used since many years. It is easy to understand the digital technology; in short, it is the information related something (such as: text, images, sound or light) transformed into the binary code. This code consists of a series of "zero" and "one"; and for this reason, it is simple to maintain the information in its original condition. And the information is also easier when it is processed by the computer, which allows the designer to produce work (for example: sound or light effects) that it was impossible to obtain in the previous years. At first, the computers were considered just as a tool; but, in fact, it has created new environments of work in different aspects of life, perhaps the most important one is in art design.

The structure of digital system depends on data, information, and their treatment at both cognitive and physical levels; as a consequence, we are facing a large flow of software instructions that address these various data and information. It is without a doubt that the evolution of data processing needs to reach the level of physical entity in the digital system in all input, processing and output tools. The basic principles in which the digital system underlies are the same in all different environments; however, it is considered that the digital system addresses arts, in general, and the visual arts and design, in particular. This idea is not based on the traditional perspective of art's production as it had happened in the history of art, but it is based on the communication of the structure of this system to other systems, such as: industry,

production and marketing operations. Thus, the technical approach engages art and design in a new structure that communicates directly with other important aspects of life. In the case of the analog system there is a difference between Fine Arts and Applied Arts; and in the case the digital system, there is a big difference in the same arts due to many factors.

An important question is highlighted here: Although there is a long series of artistic and technical stages required in art design (such as: the construction and the realization of the new idea; the use of the language and the construction of the form; and the accomplishment of the function, utility, circulation), why are there aesthetics in digital design? The simple answer is that all intellectual, technical and formal processes seek to access to new aesthetic values in order to achieve the highest level of functionality and benefit to the consumer. Perhaps the first signals that emphasize of the open character of the study of aesthetics s within new technological environments were mentioned by Kant in his critical book Queen Governance: The Criticism of the Judgment Faculty.

It leads us to the following assumption: What characterizes the digital aesthetics is what is basically assumed as aesthetics, because it follows the structure of the digital system and it is assumed as a system. However, it is very problematic to characterize the digital aesthetics since it does not preserve particular types of aesthetics, the reasons for this are: the first one is that data is different; and the second one is that these types of aesthetics are characterized by technologies.

It is possible to say that digital art includes the awareness of getting involved in the physical media and it happens as often as computers carry different generations and software multiply the demand for accurate knowledge. So, it is not as a new high-tech tool that it should be considered, but as a system based on different principles to compose and direct the artwork. In the digital era, the aesthetics takes a different style in the art design. It does not stop at the sensory experience adopted by the traditional aesthetics, it keeps the distance between thinking and internal perception, and it transmits an objective perspective that does not mislead of the ego. The real objective in art design is to meet the human needs and to achieve the pleasure through the function, the performance, the benefit and the circulation (of the art). So, the traditional concept of aesthetics is associated with the different daily needs that have their own aesthetics, (for example: music, theater, information technology, mathematics, literature, urban life in general terms).

Hans Robert Goss refers to the fact that aesthetics of early European modernism was constituted by a new vision that lead the senses to see the function from an objective perspective comprehensive; and nowadays, we can easily realize that the main objective of the aesthetics is. This means that the modern types of aesthetics start with the thought on aesthetics, and it is more important than the aesthetic experience itself. By this, they turn the subjective vision into an objective one. So, according to the present metaphysics (existence) that is promoted by the human subjectivity, the digital aesthetics denies the function of the senses. In a similar way, we could say that we are dealing with a transformation of the aesthetics, from the reflection on subjective experience to the creation of objective expertise in the design, as a part of conveying the aesthetic sense.

We could say that this transitional stage that combines the conventional idea of the analog design with the digital design is due to the fact that digital system is relatively new. It is an art that holds all properties and it makes aesthetics within the combination of both sides. This combination results in an uncomfortable experience to the viewer due to the mixture of organic elements with mechanical ones. In the one hand, we could consider that this shift is natural

in the context of the evolution of the aesthetics; on the other hand, we could consider that the development of the capabilities of the digital system, the applied software level and its users.

The question that we can pose here is: is it required from the design art to employ the traditional analog aesthetics to digital system and vice versa, or is there a difficulty in defining the boundaries between them? There is no doubt that the physical media and its new data impose new mechanisms for work, vision and virtuosity in order to make the proximity between them possible. The process of measuring digital aesthetics, according to the principles of traditional aesthetics is also out of the question. It leads us to the conclusion that is essential to separate the idea of the traditional aesthetics in art from the aesthetics in the digital era, which can only be complete by the individual expertise and the technical skills of the designer and artist.

However, the assumed system in which the digital system confirms the separation of the digital arts is a reflection of the ability of the computer to produce works without the pleasant experience and to replace the assumed interactive virtual environments. So, the modern aesthetics, as meditation in art works, dilutes itself into the technical side and the experience. It is natural that the idea of subjective transformation of the aesthetic experience meets the objective formation; not at the level of digital aesthetics, but only in the same principles that regulate the art design art. Due to the fact that the computer can provide a great number of software, tools, options and effects, the question about the effort and the skills of the artist in his work is increasingly more important.

Maybe this questioning is correct if it stops at the artwork, within the limits of the language of form only, and it returns to the formal theory of art. It is true that this questioning contradicts the trend in Modern Art and also in Postmodernism that refers to the content of the artwork. Here, the boundaries between form and content have disappeared. Or maybe, at first, the language of form attracts us due to what the digital system can accomplish with the use of tremendous effects, but they will remain in the range of decoration and they lack of intellectual tools to enrich the content of art. Without a doubt, my current research seeks to put in evidence the most important principles and characteristics of the digital aesthetics in art regarding the operations in interactive and virtual environments, and it also consider the independence, the complexity and the interdependence among relations (between the designer/artist, the work of art and the consumer/observer).

Danouta Liberski-Bagnoud

Ethnologie, CNRS, Centre d'études des mondes africains, France. Membre associée

*Ethnology, CNRS, Centre for African Studies, France.
Associate Fellow*



De l'inaliénabilité de la Terre. Fragments d'un discours rituel sur l'habiter.

Séminaire du lundi 13 mai 2013

Il s'agissait de poser les éléments d'un questionnement sur la violence conceptuelle qu'implique l'introduction d'un « droit de propriété privée foncière » dans des sociétés voltaïques de l'ouest africain¹²⁵ où les systèmes territoriaux régulant l'accès à la terre, son usage, et sa transmission reposent sur la fiction rituelle d'une Terre construite comme une figure d'autorité et qui, comme telle, est résolument placée hors de la sphère de l'Avoir. Hors des sentiers déjà explorés par les travaux très nombreux sur la question foncière en Afrique, l'enjeu de l'étude est d'analyser en toutes ses conséquences la mutation conceptuelle que représente la fiction juridique d'une terre transformée en bien marchand¹²⁶ dans des sociétés dont la cohésion, la cohérence, la solidité reposent sur l'interdit majeur qui frappe l'acte de vendre la terre. Ce questionnement en rencontre un autre sur le territoire entendu comme « visage humanisé de la terre »¹²⁷.

Après avoir esquissé le cadre général de la réflexion, à savoir les principales caractéristiques de la situation de la terre en Afrique, le changement de régime symbolique qu'elle subit et les conséquences actuelles qui en résultent (spéculation foncière, accaparement des terres,

¹²⁵ Les sociétés voltaïques occupent une vaste région, au cœur de la boucle du Niger, qui englobe le territoire du Burkina Faso, prend en écharpe des sociétés villageoises installées aux frontières orientales du Mali, et s'étend aux provinces septentrionales de la Côte d'Ivoire, du Ghana, du Togo, et du Bénin.

¹²⁶ Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 (pour la traduction française).

¹²⁷ Pierre Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Fayard, 2001

l'impossible cadastre, la réécriture sans fin des réformes agraires, les violences entre communautés), je me suis centrée sur le noyau ethnologique du projet, en exposant quelques-uns des principaux éléments d'ethnographie qui permettent de soutenir l'hypothèse que la terre, en ces sociétés, est construite comme une figure de la souveraineté.

Dans les études sur le foncier africain, l'interdit de vendre la terre qu'ont édicté un large éventail de sociétés africaines (bien au-delà de l'ensemble voltaïque envisagé ici) est perçu tantôt comme un trait idiosyncrasique de ces régimes fonciers tantôt comme un «stéréotype» des observateurs, parfois contredit dans les faits. L'abord économique choisi dans ces analyses, où la question délicate des relations que les hommes nouent avec le territoire où ils vivent est réduite à celle de l'accès à un outil de production, conduit certains auteurs à voir dans l'interdit de vendre la terre une forme de «conservation patrimoniale». Ce point de vue pragmatique et utilitariste feint d'ignorer que l'interdit de vendre la terre s'insère dans un ensemble plus vaste de prescriptions négatives et positives qui ont pour trait commun de porter sur des actes et des événements mettant en cause la Terre entendue, dans les langues «voltaïques», en ses multiples sens d'«étendue de terrain» de «pays», de «sol», de «matière», mais aussi, en son sens abstrait d'instance. Une approche plus attentive au soubassement logique des actes et des paroles de ces sociétés permet de saisir dans ces interdits les linéaments d'un discours qui n'a pas pour objet «la maîtrise, la gestion et la transmission» d'une propriété foncière, mais qui concerne une manière de penser ce que Martin Heidegger, dans de très belles pages consacrées à la problématique de «l'habiter», a dévoilé comme nécessité pour l'homme, à savoir que le monde dans lequel il se tient, l'homme n'y vient pas d'un espace intersidéral, mais à partir et à travers une demeure¹²⁸. Le propos n'est pas de retrouver sous les tropiques la philosophie de l'être pour la mort, mais de rendre hommage à une pensée qui a permis de subvertir l'héritage métaphysique cartésien qui rendait impensable le rapport à l'espace et au bâti que l'ethnologue peut discerner dans les modestes villages des paysans africains. Il lui redevient alors possible d'entendre dans les absurdes «tabous de la terre» un système symbolique cohérent qui contribue aux efforts de «ménagement» (Heidegger) d'une société pour transformer l'espace informe, indistinct et sans limites de la brousse, où les corps des humains s'aplatissent et s'épuisent¹²⁹, en un lieu où demeurer est possible, pensable et faire ainsi de l'espace un territoire.

Par territoire, l'anthropologie entend parler de ces «espèces d'espace»¹³⁰ que l'espèce humaine aménage par des transformations réelles (des places sont défrichées, des abris élevés, des maisons bâties, des sols cultivés, des tombes creusées), par des innovations symboliques (dans la continuité spatiale des discontinuités sont introduites, des lieux sont nommés, des parcours balisés, des limites décrétées, des dieux établis) et par des investissements imaginaires (l'humain emplit ce qui l'entoure de son image, prête sa parole au monde qu'il s'est construit, et entre en interlocution avec lui). Cela dit, dans le champ même de l'anthropologie, il n'y a pas d'unanimité dans la façon d'aborder le processus par lequel une société constitue en territoire l'espace où elle demeure. Le plus souvent, les études disjoignent la manière dont une société organise matériellement son territoire de la façon dont elle produit ce territoire au travers d'un système de représentations. Selon les auteurs, ce système de représentation est le reflet du système social, une forme de marquage «identitaire» ou encore une forme d'invention culturelle du territoire¹³¹. Contre ce type d'approche dissociée, il suffit de rappeler la magistrale leçon de choses donnée en son temps par les missionnaires salésiens dans la région du Rio das Garças

¹²⁸ Martin Heidegger. *Bâtir, Habiter, Penser*. In *Essais et conférences*, Paris, Gallimard (Tel), 1958 (pour la traduction française).

¹²⁹ Michel Cartry. *Du village à la brousse ou le retour de la question*. In Michel Izard et Pierre Smith (éds), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Editions Gallimard, 1979, p.265-288.

¹³⁰ Georges Perec. *Espèces d'espaces*. Paris, Galilée, 1974.

¹³¹ André Bourgeot. *Territoire*. In Michel Izard et Pierre Bonte (éds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.

au Brésil. Comme l'écrit Lévi-Strauss, « ces missionnaires ont vite appris que le plus sûr moyen de convertir les Bororo consiste à leur faire abandonner leur village [au plan circulaire remarquable autour de la maison des hommes], pour un autre où les maisons sont disposées en rangées parallèles. Désorientés par rapport aux points cardinaux, privés du plan qui fournit un argument à leur savoir, les Bororo perdent rapidement le sens des traditions, comme si leurs systèmes social et religieux (ils sont indissociables) étaient trop compliqués pour se passer du schéma rendu patent par le plan du village et dont leurs gestes quotidiens rafraîchissent perpétuellement les contours »¹³².

Comme dans un très grand nombre des sociétés voltaïques, les Kasena du Burkina Faso ménagent un territoire en retirant de l'usage commun des espaces rituellement circonscrits, le plus souvent densément arborés, au cœur comme en périphérie de l'espace habité. Une barrière d'interdits excepte ces lieux : on ne peut y cultiver, y chasser, y prélever du bois mort, des baies, des racines etc. Laissés à l'état de « brousse », ces lieux sont identifiés sans reste aux entités qui s'y manifestent. Individualisées par des noms propres (ils en ont la fonction d'interpellation), ces entités sont appelées, dans toute l'aire voltaïque, d'un terme générique (*tingban, tengban, tengwan, tangwane*) qui signifie littéralement « peau de la terre ». Trait remarquable, qui intéresse le fonctionnement de la pensée symbolique, ces entités « peaux de la terre » sont également identifiées sans reste à tout ce qui, à la surface de la terre, vient l'interrompre et l'interrompt, permet d'y accrocher un sens orienté. C'est ainsi que toutes les collines, les rivières, les mares d'eau, les rochers de configuration remarquable, les grottes, les sources etc. sont des « peaux de la terre ». Simplement posées sur la terre, tels des signes d'écriture sur une feuille blanche, les divinités topiques sont susceptibles d'être mise en mouvement, par les effets des sacrifices qui leur sont rendus. Envoyées vers la maison du Soleil-Roi, détenteur des semences de « tout ce qui existe au monde », elles sont chargées de ramener sur terre un peu de cette semence céleste afin de régénérer le sol de la terre. Cette régénération périodique permet que les lieux où les hommes demeurent se constituent en territoire et se maintiennent comme tel. Les « peaux de la terre » s'offrent également comme un « dedans » à l'abri duquel les hommes habitent ils y sont assis, selon la métaphore que sollicitent les Kasena pour dire l'habiter. Lorsque une épidémie, ou une catastrophe naturelle est annoncée, tel un nuage de sauterelles qui vient de ravager les terres d'un village voisin ou une épidémie de rougeole qui frappe les enfants de la section territoriale voisine, les sacrifices rendus dans les sanctuaires boisés ont pour visée explicite de « fermer les bouches des peaux de la terre », activant de la sorte leur fonction d'enveloppe sans entaille, afin de pouvoir bloquer l'accès aux invasions mortnelles. À l'ombre de l'institution sacrificielle, dans les paroles des invocations, le « territoire » trouve ainsi à se définir de façon « endogène » comme une collection de lieux qui assurent la reproduction des choses et des êtres et qui préservent des maladies et des catastrophes naturelles.

Tout groupe lignager entretient ou peut entretenir des liens sacrificiels avec plusieurs divinités topiques implantées dans les limites du territoire villageois où le lignage demeure, mais ce n'est qu'avec une seule d'entre elles que le groupe lignager a un lien de quasi généalogie. Ce lien de quasi généalogie entre des gens et un sanctuaire boisé implanté dans le territoire villageois est l'un des éléments majeurs dans la construction de l'identité du lignage, il est à la base d'une forme de totémisme géographique.

¹³²Claude Levi-Strauss. *Tristes Tropiques*. Paris, Plon, 1955 : 250.

Dans la littérature ethnographique consacrée aux sociétés voltaïques, les sanctuaires des « peaux de la terre » sont présentés comme les lieux d'un culte rendu à l'instance terre. Des faits rassemblés en région kasena, il ressort un rapport bien plus complexe. Les « peaux de la terre », dans leur rapport de subordination à l'instance de la Terre, étant simplement posées sur elle, c'est elle qui les « commande » s'opposent à la Terre comme le très différencié à l'indifférencié, le dûment délimité à ce qui ne peut pas être délimité (un maître de la terre ne peut ni dire ni montrer les limites de son domaine), le multiple à l'unique. Les réflexions de Legendre sur ce qu'il appelle les « deux espaces logiques de la filiation » peuvent servir à rendre raison de ce rapport entre la Terre et les peaux de la terre en d'autres termes que ceux d'une divinité et ses lieux de vénération. Commentant la mise en scène iconographique de la généalogie sous la forme de l'Arbre, si familière pour nous, Legendre montre qu'elle fait apparaître la filiation comme une sorte de collage entre deux plans : au premier plan, en guise de feuilles, se distinguent les places généalogiques juridiquement désignées ligne par ligne et à l'arrière-plan, c'est-à-dire l'Arbre en tant que tel, prend place ce qu'il appelle « la figuration de la Référence absolue ». Une telle figuration rend tangible la logique de la différenciation comme lien à la pure altérité. L'Arbre présentifie l'au-delà des ancêtres, la Référence¹³³. Le paraphrasant, je dirais que c'est la Terre qui, dans les sociétés voltaïques, présentifie l'au-delà des ancêtres totémiques. En ces sociétés, l'instance Terre est en place de la Référence absolue dont procède le principe de différenciation des lignées.

Dans les plexus rituels, la Terre est d'abord et avant tout une instance du discours. On s'adresse à elle, dans toutes les prières sacrificielles, que le sacrifice lui soit ou non destiné. Cette instance du discours est aussi une instance sacrificielle et, en tant que telle, elle est instance créancière qui comptabilise les manquements et oublis des humains lorsqu'ils enfreignent l'un ou l'autre des interdits fondamentaux édictés par la société qui les a vus naître. Les « interdits de la Terre » forment pour les locuteurs de ces langues voltaïques une classe d'interdits particuliers en ce que la Terre est la seule instance qui en sanctionne la transgression : soit qu'elle se dessèche et se stérilise si les rites de réparation ne sont pas effectués, soit, dans les cas les plus graves qu'elle frappe et tue celui qui a enfreint l'interdit. En place d'autorité suprême, la Terre n'est, en ces matières, subordonnée à rien ni à personne. D'une efficacité absolue, elle juge sans appel, frappe et tue. L'expression « la flèche de la terre » qui exprime cette autorité souveraine est répandue dans toute l'aire voltaïque.

Souvent envisagés comme relevant du registre des normes juridiques et morales d'une société, les « interdits de la terre » ont rarement fait l'objet d'une analyse pour eux-mêmes, la plupart des auteurs se contentant d'en souligner le caractère hétérogène. La découverte sur son champ du corps mort d'un habitant du village ou, plus grave, celui d'un inconnu ; des relations sexuelles en brousse ou au champ, y compris avec sa propre femme ; une femme qui accouche sur le chemin ; l'appropriation de toute une classe hétéroclite d'objets perdus, d'animaux divagants, de vagabonds : ce sont autant d'événements qui sont perçus comme une enfreinte à un interdit de la Terre. Un second groupe d'interdits tourne autour de l'acte, volontaire ou non, de verser du sang humain sur le sol. Les circonstances comme les lieux sont ici discriminants. Une rixe générale entre les membres des lignages qui sacrifient ensemble dans les mêmes sanctuaires du village, un meurtre commis hors de l'enclos domestique d'un parent ou d'un habitant de la même aire rituelle que la sienne, une blessure accidentelle faite à soi-même, au temps des cultures, avec un instrument aratoire, le saignement du nez dans les mêmes circonstances.

Il convient de souligner au passage que ces faits ne sont construits comme tels que dans l'après-coup, au cours de l'interrogation divinatoire qui, questionnant la situation présente (stérilité

¹³³ Pierre Legendre *Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, Editions Fayard, 1988.

des champs, décès en série), crée la place d'une réponse (selon la proposition de Frege sur l'interrogation) et, se faisant, transforme en évènements transgressifs ce qui n'était jusqu'alors qu'un réel insu (ou tu). Les rituels de réparation rendus nécessaire par le dire oraculaire, seront toujours conduits par le maître de la terre, sorte de grand prêtre assigné au service rituel de l'instance Terre, et ils comportent toujours un ou plusieurs actes sacrificiels placés sous un même chiffre, celui du «ramasser une saleté». La cohérence de cet ensemble hétérogène d'actes ne se dévoile que si l'on entreprend de les lire en regard des atteintes logiques que ces évènements portent à la conception endogène du territoire. Il se dessine alors en creux la conception de ce qu'est précisément l'habiter dans ces sociétés.

Le premier groupe d'événements (l'accouchement au champ ; les relations sexuelles en brousse ; la découverte sur son champ du cadavre d'un parent ou d'un inconnu) constitue une infraction en raison du lieu même où ceux-ci se sont produits. On procrée, naît et meurt dans une demeure, en tant que celle-ci est le ménagement d'un lieu où la communauté humaine qui y vit peut compter plus de morts que de vivants, et où, sous les murs, les ancêtres assurent par leur présence que les actes de procréation, de naissance et de mort qui s'y déroulent soient de facto insérés dans une trame généalogique singulière, celle de la maisonnée. Condition nécessaire, quoique non suffisante, à leur humanisation. En survenant en un point de la surface de la terre qui n'a pas été aménagée par les rites pour les accueillir, ces actes et ces faits semblent donc faire «événeaments» non tant parce qu'ils dérangent une classification des espaces¹³⁴, que parce qu'ils opèrent une jonction directe avec l'instance Terre, non médiatisée par les ancêtres. Que cela soit bien cette nécessité d'inscription dans un espace pour ainsi dire «généalogisé» qui éclaire et rend raison de la classification de ces actes dans la catégorie des «interdits de la Terre», les discours tenus sur quelques-unes des conséquences qui pourraient en découler si des rites de réparation n'étaient pas effectués nous l'assurent. Des enfants nés à la suite d'une relation sexuelle «en brousse», on dira qu'ils arrivent de «nulle part et par hasard», et que trop proches des choses de brousse pour devenir des êtres du village, ils sont voués à la folie et à l'errance. Si le discours commun est moins radical concernant le sang de l'accouchement versé hors de la maison, il est néanmoins dit qu'en l'absence d'un rite sacrificiel de «ramassage de la saleté», le nouveau-né risque de rester sous l'emprise de la Terre, tandis que la terre où s'est produit l'accouchement est vouée à la stérilité. L'interdit qui frappe l'appropriation d'épaves participe de la même logique de pensée. Des discours tenus sur ces «choses trouvées», on retiendra que 1°) cette catégorie rassemble des choses, des humains, des animaux qui ont pour caractéristique commune de ne pas avoir de «maîtres» identifiés, c'est-à-dire pas d'ancêtres connus (les ancêtres sont les «maîtres» des vivants) ; 2°) chercher à introduire ces choses «sans lignée» dans la maison, c'est prendre le risque de «casser les murs», de provoquer un bouleversement généalogique tel que les fils meurent avant les pères, conduisant à une dislocation de la maisonnée.

Concernant l'autre groupe d'interdits (qui tourne autour de l'écoulement sur le sol de différentes catégories de sang), il faudrait de plus long développement pour montrer qu'ils remettent en question l'institution sacrificielle. Comme a pu l'écrire Michel Cartry, «ce qui fait injure à la Terre, dans la violation de tel ou tel de ses tabous, ce n'est pas en tant que telle la mise en contact de celle-ci avec une substance (sang, sperme, matière décomposée du cadavre), d'essence contraire à la sienne. Mais c'est le fait que cette mise en contact se réalise en un lieu de l'agglomération villageoise qui, d'une manière ou d'une autre, fait toujours partie d'une aire rituelle et qui, à ce titre, est toujours susceptible d'entrer en connexion avec des lieux sacralisés,

¹³⁴ Selon la très stimulante théorie que Mary Douglas développe dans son ouvrage *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London and New York, Routledge and Kegan Paul, 1966.

ceux qui, dans le cadre de cultes divers, reçoivent le sang des animaux sacrificiels »¹³⁵. Il faut ici se souvenir que selon une théorie endogène du sacrifice, c'est par le biais de ces « dons sacrificiels » qu'en retour, les semences de la réserve solaire tombent sur le sol et viennent comme en rajeunir la surface, condition sine qua non pour qu'advienne en ce monde et se renouvelle tout ce qui le peuple. Verser du sang humain en lieu et place du sang d'un animal sacrificiel sur le sol de la terre, apparaît alors, en regard de ce complexe et délicat mécanisme de la dette sacrificielle, comme un acte d'auto engendrement.

Ce long détour par l'ethnologie était nécessaire pour faire entendre, autrement que de manière arbitraire, que l'interdit qui frappe l'acte de délimiter et de vendre la terre ébranle en son fondement tout cet édifice de faits, de mots, de gestes du rite dans lequel les membres des sociétés voltaïques habitent en humain. Habiter en humain, le dépositaire rituel de cet édifice fragile est là pour l'énoncer ou le ré énoncer à chaque manquement, signifie que toute personne, pour être une personne du village et non une chose de brousse, doit être insérée dans la trame d'une généalogie qui le différencie tant comme membre d'une lignée déterminée que comme individu. Tous les maîtres de la terre avec lesquels j'ai pu converser m'ont dit, à peu près dans les mêmes termes, que « vendre la terre reviendrait à manger les gens qui y demeurent ». La métaphore est explicite : Si les autres « tabous de la terre » remettent en question telle ou telle partie de l'édifice – l'institution généalogique ou l'institution sacrificielle celui de délimiter et vendre la terre est un acte autophage en ce qu'il menace directement la possibilité même de ménager un lieu à la surface de la terre susceptible de rassembler les vivants, les morts, la réserve céleste des semences de toutes choses et la terre où, telle une plante, les lignées des hommes et des choses prennent et poussent.

¹³⁵ Michel Cartry « *La dette sacrificielle du meurtrier dans les sociétés des bassins des Volta, d'après quelques récits d'administrateurs ethnologues* », in Cartry et Detienne (éds) *Destins de meurtriers, Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 14, 1996.



Ioana Manea

Littérature française,
Institut d'Études Avancées de Nantes

*French Literature,
Nantes Institute for Advanced Studies*

La défense de la vertu des païens: «conspiration» contre la morale chrétienne (1601-1663)?

Séminaire du lundi 27 mai 2013

Selon l'historien ecclésiastique Godefroy Hermant, paraphrasé dans la préface des Œuvres d'Antoine Arnauld, aux alentours de 1641, la morale chrétienne aurait été la cible d'une «conspiration», qui aurait bénéficié du soutien du cardinal de Richelieu lui-même¹³⁶. Même au cours d'un XVII^e siècle qui voit partout des conspirations – la «conspiration» des jansénistes contre l'Église catholique, la «cabale» des libertins, pour n'en citer que quelques-unes, l'accusation est grave et digne d'être prise au sérieux. Dans le but de vérifier cette accusation, nous prendrons comme point de départ les auteurs qui constituent son point de mire. Ce faisant, nous essayerons également d'élargir le champ de nos analyses et d'étudier, entre autres, les écrivains qui représentent les sources directes ou indirectes des éventuels protagonistes de cette «conspiration». Ainsi, nous chercherons à comprendre si les écrivains qui, selon Hermant, se rendent coupables d'un complot contre la morale fondée sur le christianisme défendent des positions singulières dans le paysage intellectuel de la première moitié du XVII^e siècle.

¹³⁶ Œuvres d'Antoine Arnauld, t. X, Paris-Lausanne, S. d'Arnay, 1777, «Préface historique et critique», p. IX.

Le principal coupable de la «conspiration» contre la morale chrétienne est La Mothe Le Vayer, auteur d'un ouvrage intitulé *De la Vertu des païens*. À l'époque, le terme de «païens» désigne des «gentils» ou des «idolâtres», des individus qui n'adorent pas Dieu, mais qui ne sont ni juifs, ni musulmans. Dédié au cardinal de Richelieu et paru pour la première fois en 1641, cet ouvrage aura une deuxième édition en 1647, qui ajoute à la variante initiale du texte des «preuves des citations», censées apporter plus d'éclaircissements aux positions exprimées. Entre autres, ces «preuves» permettent de mieux comprendre qu'il s'agit là d'un ouvrage polémique, dirigé contre les disciples de Jansénius. L'évêque d'Ypres, connu aussi comme Jansénius, est l'auteur d'un ouvrage posthume intitulé *Augustinus*, qui date de 1640 et dont les adeptes, parmi lesquels on trouve des écrivains français de premier rang comme Antoine Arnauld, Blaise Pascal ou Pierre Nicole, formeront ce qui est connu de nos jours comme l'école de Port-Royal. S'inspirant de l'*Augustinus*, ils radicalisent le pessimisme que Saint Augustin manifeste à l'égard de la nature humaine et soutiennent qu'à la suite du péché originel, elle est irrémédiablement corrompue. Selon eux, la nature humaine est tellement pervertie après la chute, qu'en l'absence de la foi en Jésus-Christ et de la grâce divine qui l'accompagne, elle est incapable d'échapper à la concupiscence ou à l'amour-propre et d'avoir un comportement fondé sur la charité ou sur l'amour de Dieu qui ouvre la voie de la vertu et du salut. Malgré les apparences trompeuses qu'ils peuvent prendre parfois, les actes des païens reposent uniquement sur l'amour-propre et ne peuvent pas mener aux vertus.

Tout en adoptant des stratégies rhétoriques qui consistent à flatter ses adversaires ou à minimiser les différences qui les séparent, La Mothe Le Vayer combat clairement les port-royalistes. Pour contrarier leur augustinisme intransigeant, notre auteur semble se rapprocher notamment de saint Thomas d'Aquin qui, tout en restant fidèle à l'héritage augustinien, admet que le péché originel n'a pas perverti la raison naturelle au point de lui enlever toute possibilité d'atteindre une vertu morale dépourvue de toute conséquence sur le salut. Ce faisant, La Mothe Le Vayer soutient que, même dans leur état déchu, les païens peuvent avoir des vertus¹³⁷. Encore qu'elles soient nettement inférieures aux vertus surnaturelles des chrétiens et qu'elles ne soient pas nécessairement récompensées par le salut, les vertus morales des païens existent et relèvent même de l'ordre de l'évidence. Si telle est l'intention affirmée du texte, à savoir la défense de la vertu morale des païens, une lecture entre les lignes est susceptible de révéler un message plus hétérodoxe, même pour les chrétiens de l'époque qui n'étaient pas nécessairement les adeptes de Port-Royal. À travers une écriture ambiguë, qui a plutôt recours aux suggestions qu'aux affirmations, La Mothe Le Vayer paraît chercher à effacer les différences entre la vertu des païens et la vertu des chrétiens¹³⁸. Aussi semble-t-il suggérer que, loin de lui être inférieure, la vertu des païens vaut la vertu des chrétiens. Le salut, le résultat auquel la vertu des païens est susceptible d'aboutir aussi bien que celle des chrétiens, est l'une des preuves en faveur de l'égalité de deux types de vertu. Outre le fait de rendre caduques des questions comme le péché originel ou la grâce divine, l'existence d'une vertu des païens qui a la même valeur que la vertu des chrétiens donne naissance à une question fondamentale, qui a pour objet le christianisme lui-même : si les hommes peuvent faire preuve d'une vertu qui est la même pour les païens et pour les chrétiens – d'ailleurs, l'ouvrage de La Mothe Le Vayer s'intitule de la vertu et non pas des vertus des païens – quelle est l'utilité du christianisme ?

Cette question ouvre la voie à d'autres questions, qui continuent à hanter, voire à diviser les lecteurs du traité *De la Vertu des païens* : La Mothe Le Vayer était-il seulement un «théologien improvisé dont les imprécisions de langage étaient suspectes¹³⁹?» Était-il l'adepte d'un «catholicisme libéral», qui s'opposait à la fois aux superstitions et au fanatisme protestant, comme

¹³⁷ La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des païens* (1641), Paris, A. Courbé, 1647, p.3.

¹³⁸ *ibid.*, p. 3-4.

¹³⁹ Voir Louis Capéran, *Le Problème du salut des infidèles*, Toulouse, Grand Séminaire, 1934 (1912), p.327.

le soutient Richard Popkin dans son *Histoire du scepticisme da Savonarola à Bayle*? Ou faisait-il partie, comme l'accuse son adversaire, Antoine Arnauld, des « libertins et d'impies », qui cherchaient sournoisement à saper le christianisme et à introduire une autre religion, consistant seulement à admettre l'existence d'un auteur de l'univers, à vivre suivant la nature et à respecter les lois autant qu'il est nécessaire pour ne pas troubler le gouvernement public¹⁴⁰? Si, en raison de l'ambiguité du texte, toutes ces questions risquent de ne trouver jamais une réponse claire, la réflexion de Michael Moriarty, que nous partageons, nous aussi, peut bien s'imposer en conclusion: même pour les chrétiens qui n'étaient pas nécessairement adeptes de l'école de Port-Royal, il aurait été difficile trouver dans *De la Vertu des païens* une défense cohérente et convaincante de l'orthodoxie catholique¹⁴¹. Cette position nous permet de contourner le piège de l'ambiguité et d'affirmer que la dimension libertine de l'écriture de La Mothe Le Vayer consiste à affaiblir, voire à annuler la distinction entre la vertu des chrétiens et la vertu des païens.

Bien qu'il soit peut-être plus âprement critiqué, le libertin La Mothe Le Vayer n'est pas le seul qui soit visé par Hermant à travers son accusation de « conspiration » contre la morale chrétienne. L'autre auteur auquel se réfère l'auteur des *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du xvii^e siècle* est le jésuite Antoine Sirmond. En la même année de 1641, Sirmond publie un ouvrage qui s'intitule *La Défense de la vertu* et qui, entre autres, est censé défendre à l'encontre de l'école de Port-Royal une piété intéressée fondée sur l'attrition ou la crainte de Dieu, à laquelle le cardinal de Richelieu lui-même est favorable. Comme La Mothe Le Vayer, Sirmond reconnaît l'existence de la vertu morale des païens. Toutefois, contrairement à La Mothe Le Vayer, Sirmond ne remet pas en cause la supériorité de la vertu des chrétiens sur la vertu des païens. Les prétendues conséquences de la chute d'Adam n'empêchent pas les païens d'avoir, jusqu'à un certain point, les mêmes vertus que les chrétiens. Les vertus des païens et les vertus des chrétiens ont un fond commun et ce qui les distingue n'est pas la corruption qui déprave celles-là, mais la foi dont celles-ci sont indissociables¹⁴².

Au fond, le principal intérêt de Sirmond consiste à donner des arguments en faveur d'une piété plus adaptée au chrétien ordinaire¹⁴³, qui se concentre sur les actes et qui a des motivations intéressées, comme la crainte ou l'espérance. Malgré leurs similarités, les ouvrages de Sirmond et de La Mothe Le Vayer sont, en réalité, assez différents. Lorsqu'il les accuse de faire partie d'une « conspiration » contre la morale chrétienne, Hermant minimise leurs différences et se réfère au fait qu'ils combattent la morale port-royaliste, fondée sur la charité ou sur l'amour de Dieu. Certes, Sirmond et La Mothe Le Vayer admettent la valeur d'une vertu qui est à la portée d'une nature humaine livrée à elle-même et qui est plus ou moins indépendante de l'amour de Dieu, mais sont-ils les seuls à le faire? Auraient-ils peut-être des complices? Selon le même dictionnaire de Furetière, la « conspiration » est une union de personnes qui, animées par de mauvaises intentions, essayent d'affaiblir, voire d'anéantir des « puissances », des autorités comme l'État ou, - pouvons-nous ajouter -, comme la morale chrétienne.

L'une des références sur lesquelles Sirmond et La Mothe Le Vayer se fondent pour réhabiliter la vertu morale est saint François de Sales. Celui-ci aurait-il, à son insu, préparé l'apparition des libertins comme La Mothe Le Vayer, plus redoutables que Sirmond, puisqu'ils semblent saper les fondements de la morale reposant sur le christianisme? En dépit de son potentiel blasphematoire, l'hypothèse a de quoi séduire les amateurs de complots. Pourtant, ce qu'on

¹⁴⁰ Antoine Arnauld, *De la Nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*, (Œuvres, op. cit., p.322.

¹⁴¹ Voir Michael Moriarty, *Disguised Vices. Theories of Virtue in Early Modern French Thought*, Oxford University Press, 2011, p.209.

¹⁴² Antoine Sirmond, « *Traité second* », *La Défense de la vertu*, Paris, S. Huré, 1641, p.110-111.

¹⁴³ Voir Michael Moriarty, *Disguised Vices. Theories of Virtue in Early Modern French Thought*, op. cit., p.175

ne remarque pas en lisant le *Traité de l'amour de Dieu* (1617) de François de Sales à partir de La Mothe Le Vayer est l'abîme qui, dans la vision du saint, sépare les vertus des chrétiens des vertus des païens. Sans doute, le saint plaide pour l'existence des vertus naturelles, civiles ou morales des païens, mais en mettant également l'accent sur la stérilité et sur la perversion dont elles sont indissociables. Influencé par la théorie augustinienne sur la corruption de la nature humaine, il affirme qu'en raison de ses blessures ou de sa maladie – métaphores du péché originel –, la raison naturelle ne peut être qu'à l'origine des actions aboutissant à des vertus naturelles, qui reçoivent uniquement des récompenses temporelles¹⁴⁴. À croire l'auteur du *Traité de l'amour de Dieu*, les vertus des païens sont tellement éloignées des vertus des chrétiens, qu'elles semblent être des « non vertus ». C'est par rapport aux vices, et non pas aux vertus accomplies des chrétiens, que les vertus imparfaites des païens méritent d'être appelées vertus¹⁴⁵.

Certes, le fait que les points de démarcation entre La Mothe Le Vayer et saint François de Sales sont plus présents que leurs points communs ne constitue pas une surprise. En revanche, la recherche des éventuelles parentés entre La Mothe Le Vayer et Pierre Charron part des prémisses plus prometteuses. Dans la *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1623), Pierre Charron a, lui aussi, été accusé par le virulent Père Garasse d'être membre d'une « cabale », terme en partie synonyme de « conspiration ». Cette « cabale » aurait été organisée par des « beaux esprits » ou des libertins, qui aurait été animés par la doctrine de l'« athéisme », terme qui, tout comme celui de « libertin », sous la plume de Garasse, étaient entouré de confusions et d'ambiguités. Vu la suspicion qui, même si les accusations n'ont pas été entièrement acceptées, a continué à planer sur l'œuvre de Pierre Charron, il n'est pas étonnant qu'il ne soit pas cité par La Mothe Le Vayer dans *De la Vertu des païens*.

Sous l'emprise d'un néo-stoïcisme qui commence à s'imposer à partir des années 1590 notamment grâce aux travaux de Juste Lipse, Charron soutient que pour suivre ou pour réaliser sa nature, l'homme doit se laisser guider par une raison qui participe de Dieu. Pour avoir la prud'homie, composante essentielle de la sagesse ou, autrement dit, pour agir en homme de bien, il faut respecter une loi naturelle qui est synonyme de « raison naturelle »¹⁴⁶. Certes, le sage envisagé par Charron marie une piété et une prud'homie qui sont menées à la perfection par la grâce de Dieu. Mais cela ne veut pas dire que la prud'homie ou la vertu ne peuvent pas exister sans la religion. La vertu ne s'impose pas de l'extérieur, à travers la religion, mais participe d'une loi naturelle qui est similaire à une « lumière qui t'éclaire au-dedans » et qui se trouve à l'intérieur de chaque individu¹⁴⁷. En l'absence de la grâce, qui est son achèvement, la vertu n'aboutit pas sans doute pas à la rédemption, mais a une valeur qui lui est propre. Quoiqu'il ne conteste pas la prééminence de la vertu qui est étroitement liée à la grâce, Charron préfigure, surtout à travers l'accent qu'il met sur la vertu fondée sur la loi naturelle et la critique de la vertu fondée seulement sur la religion, la confusion entre la vertu des païens et la vertu des chrétiens que des libertins La Mothe Le Vayer semblent avoir visée.

Par ailleurs, tout comme saint François de Sales ou Charron, Philippe Fortin de la Hoguette ne participe pas, lui non plus, à la polémique sur la vertu des païens dont il est, néanmoins, contemporain. « Soldat-philosophe¹⁴⁸ », qui acquiert une certaine fortune ainsi qu'un certain statut social grâce notamment à la carrière militaire, Fortin de la Hoguette devient connu après la publication de son ouvrage *Testament ou Conseils fidèles d'un bon père à ses enfants*, paru

¹⁴⁴ Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* (1617), Lyon, P. Rigaud, 1620, p.618-619.

¹⁴⁵ *ibid.*, p. 657.

¹⁴⁶ Pierre Charron, *De la Sagesse* (1601), Paris, D. Douceur, 1604, p. 355.

¹⁴⁷ *ibid.*, p. 356.

¹⁴⁸ Voir Giuliano Ferretti, Un « Soldat philosophe », Philippe Fortin de la Hoguette, Gênes, ECIG, 1988.

en 1648, un an après la parution de la deuxième édition du traité de La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des païens*. Autant que le lui permettent ses séjours parisiens, il fréquente le cabinet des frères Dupuy, une réunion d'érudits qui appartiennent aux domaines les plus variés. Lorsqu'il n'est pas à Paris, il entretient une correspondance avec les membres de ce cercle, parmi ses correspondants figurant également La Mothe Le Vayer.

Globalement parlant, les *Eléments de la politique selon les principes de la nature* (1663) sont plus dignes de retenir notre attention que le *Testament*, qui se limite à donner les grandes lignes de ce qui devrait constituer une éducation chrétienne. Les *Eléments de la politique selon les principes de la nature* donnent à Fortin de la Hoguette l'occasion de réfléchir davantage sur la condition d'une nature humaine qui ne peut avoir recours qu'à elle-même. Tributaire du néo-stoïcisme tout comme Charron, Fortin de la Hoguette présente la nature, la raison et la vertu comme étant synonymes¹⁴⁹. Ainsi, la vertu consiste à accomplir sa nature en suivant une raison à travers laquelle les hommes participent de Dieu. Ce faisant, l'auteur reste imperméable aux doctrines sur la corruption provoquée par le péché originel. Plus précisément, conformément à une tradition aristotélicienne et thomiste, suivre la nature consiste à suivre la « droite raison¹⁵⁰ », qui participe d'une « loi intérieure » et naturelle, accessible à tous les individus. La vertu est un repère essentiel pour Philippe Fortin de la Hoguette comme il résulte, entre autres, des rapports qu'elle a avec la fin vers laquelle les hommes sont censés s'orienter et que l'auteur décrit en disciple d'Aristote. Tandis que les bêtes ont une fin qui consiste simplement à vivre ensemble, les hommes ont une fin plus noble, qui consiste à vivre ensemble selon les règles de la vertu¹⁵¹. Tout en étant présente à l'intérieur de chaque être humain, la loi naturelle et civile trouve son meilleur accomplissement dans les cadres du christianisme¹⁵².

Encore qu'il mette en relief la valeur supérieure de la morale qui repose sur le christianisme, Fortin de la Hoguette légitime une vertu qui participe de la loi naturelle. Ce faisant, il défend une position qui, en dépit des différences qui les séparent, est commune à tous les auteurs que nous venons d'analyser. En dépit de leur vision plus ou moins lumineuse de la nature humaine, les écrivains dont nous venons de traiter défendent tous l'existence de la vertu morale. Le consensus entre des auteurs aussi distincts les uns des autres à propos des capacités à la vertu dont dispose la nature humaine est susceptible soit d'infirmer la thèse de la « conspiration », soit d'accréditer la thèse d'une conspiration beaucoup plus vaste que ne le pensait Hermant, parce qu'elle aurait réuni des auteurs ayant non seulement appartenu à des générations différentes, mais ayant aussi embrassé des pensées diverses.

¹⁴⁹ Philippe Fortin de la Hoguette, *Les Eléments de la politique selon les principes de la nature* (1663), Paris, A. Vitré, 1672, p.167.

¹⁵⁰ *ibid.*, p.168.

¹⁵¹ *ibid.*, p. 266.

¹⁵² *ibid.*, p. 176-177.



Gérard Minaud

Histoire et gestion, Centre Camille Jullian,
Aix-en-Provence, France

*History and Accounting, Centre Camille Jullian,
Aix-en-Provence, France*

De gubernatione rationibus ou l'emprise des calculs sur les Romains et ses suites historiques

Séminaire du lundi 29 avril 2013

Les Romains sont un peuple de calculateurs. Des mosaïques, des reliefs en marbre et la littérature les montrent souvent en train de faire des calculs, pour eux-mêmes ou pour l'État.

La fiscalité était l'outil qu'employait habituellement l'État romain pour collecter des ressources. Les particuliers devaient alors des sujets fiscaux, et leurs activités ou leurs patrimoines servaient d'assiette à des prélèvements en espèce ou en nature. La détermination des sommes que réclamait l'administration fiscale, dans la mesure où elles étaient ni forfaitaires ni arbitraires, exigeait une tenue de comptes : elle s'érigait, le cas échéant, au niveau d'une comptabilité. La fiscalité était ainsi un point de rencontre entre la comptabilité privée, et la comptabilité publique. Les deux aspiraient à une même ambition : quantifier. Chiffres, normes et calculs allaient alors s'installer dans le quotidien humain en empruntant une voie irréversible. Deux étapes la dessinent. Tout d'abord, un simple mécanisme intellectuel va muter en véritable machination politique qui durera aussi longtemps que l'État romain lui-même (première partie). Ensuite, quand ce même État romain aura disparu, une invisible postérité préservera les vertus du chiffre (deuxième partie).

D'un mécanisme intellectuel à une machination politique

La pratique d'échanges fondés sur ce qui se pèse, se compte et se mesure a marqué très tôt

la mentalité économique des Romains et leur droit¹⁵³. Cette préoccupation à compter, mémo-riser et enregistrer a peu à peu sécrété un mécanisme intellectuel dont l'achèvement marque deux temps. Au début, une imbrication comptable spontanée entre les particuliers et l'État (A) ; ensuite, une véritable immixtion fiscale (B).

A - L'imbrication comptable entre les particuliers et l'État romain

Les procédures comptables romaines utilisées dans les affaires privées ne semblent pas avoir été imposées par une autorité administrative. Deux traits les caractérisent : une origine ambiguë, et un souci de plus en plus élaboré de produire des chiffres.

Le lexique latin contient un mot qui retient l'attention : *inspectio*. Ce terme désigne un contrôle. On peut conclure sans risque d'erreur que la notion de contrôle n'était pas étrangère aux Romains, puisqu'ils possédaient un mot pour la nommer.

Les inspectiones relevaient aussi bien de la sphère publique que du domaine privé. Pour le premier cas, et déjà sous la République, les gouverneurs et les généraux devaient présenter au Sénat une reddition de comptes de leur action¹⁵⁴. En ce qui concerne le monde privé, dès la première moitié de II^e siècle avant J.-C., la littérature contient des exemples montrant l'aristocrate romain en train d'exercer des contrôles sur des personnes placées sous sa puissance, et auxquelles il avait confié des affaires à gérer¹⁵⁵.

Tôt dans l'histoire romaine, les schémas des vies administratives publique et privée furent superposables. L'aristocrate, tantôt, avait à faire une reddition de comptes ; tantôt, on lui en faisait. Il est impossible de conclure si le modèle privé a inspiré le modèle public, ou inversement : l'influence fut probablement réciproque. Quoi qu'il en soit, l'administration financière romaine s'est sans cesse améliorée, de même que la gestion des affaires privées. Produire des chiffres était devenu une nécessité.

À Rome, il existait une véritable décomposition des tâches comptables au sein d'un personnel servile. Un vocabulaire précis désignait ces agents administratifs. Les sources littéraires permettent de reconstituer leurs fonctions¹⁵⁶. Ces personnes savaient compter ou faire des opérations arithmétiques plus ou moins complexes en fonction de leur qualification respective.

Pour diriger ces personnes, préparer les décisions financières, et administrer les liquidités de maître, il y avait le dispensator¹⁵⁷. Cet esclave, homme ou femme¹⁵⁸, était très qualifié et avait bénéficié d'une solide formation.

¹⁵³ Gaius, Inst., 4, 90 ; Dig. 18.1.35.5 ; 23.3.42. Paul, *Dig.* 12.1.2.1; .12.1.2.3. Ulprien, *Dig.* 30.30 pr, etc.

¹⁵⁴ Cicéron, *Att.*, 6, 7, 2 ; Fam. 5, 20, 2.

¹⁵⁵ Caton, *Agr.*, 5, 4.

¹⁵⁶ Le numerator compte physiquement l'argent, ensuite déposé dans un coffre (arca) et contrôlé par un *arcarius*. Le *calculator* fait des opérations arithmétiques. Le *computator* semble avoir eu pour fonction d'établir des procédures de calcul, et de rassembler des informations comptables intermédiaires pour les consolider. Le *ratiocinator* faisait notamment des études de rentabilité (Columelle, *Rust.*, 3, 3, 7).

¹⁵⁷ CIL 6, 8541 ; 6, 5197. Cicéron, *Rep.* 5, 3, 5. Varron, L., 5, 183. Pétrone, *Sat.*, 29. Pline l'Ancien, H. N., 7, 39, 128 ; 33, 52, 145. Suétone, *Augustus*, 67, 2 ; Nero, 44, 2 ; Galba, 20, 7. Tacite, H., I, 49, 1. Jérôme, *Ad Paulinum Presbyterum*, 58, 6. Gaius, Inst., 1, 122 ; cité aussi en 3, 160.

¹⁵⁸ Jérôme, *Quaest. Paral.*, 8.

Les comptes de ces agents n'auraient revêtu aucune valeur sans contrôle pour les valider. Aussi, les Romains pratiquaient des redditions de comptes. Elles se faisaient en trois temps : présentation des livres de comptes, explication des écritures, puis décompte et remise du reliquat en espèce¹⁵⁹. Un compte était validé après la vérification appelée *dispunctio*, certifiée par un spécialiste nommé *dispunctor*¹⁶⁰.

L'expansion de Rome avait favorisé l'émergence de spécialistes du chiffre, aussi bien dans la tenue de comptes publics que privés. L'autorité administrative trouva rapidement un intérêt dans les comptes privés, au point de s'immiscer dans leur intimité.

B – L'immixtion fiscale

Les livres de comptes privés utilisés pendant des siècles par les Romains étaient probablement issus de la coutume, mais leurs effets juridiques faiblirent avec le perfectionnement du droit. En revanche, ces documents continuèrent à renfermer toutes les informations utiles à l'autorité publique.

Aucun livre de comptes romain n'a été découvert à ce jour, néanmoins la confrontation de centaines d'insignifiantes indications, littéraires, juridiques et archéologiques autorise plusieurs constats irréfutables, et de sérieuses reconstructions.

Trois livres de comptes organisaient la comptabilité d'un riche Romain : un *liber kalendarii* (livre d'échéances, celles des prêts et des emprunts), des *adversaria* (brouillon sans soin et provisoire des détails d'opérations faites) et un *codex accepti et expensi* (transposition méthodique des *adversaria* à la fin de chaque mois). Ce dernier regroupait vraisemblablement toutes les opérations comptables à l'intérieur de comptes distincts, chacun rassemblant chronologiquement tous les événements comptables de même nature. Le *codex accepti et expensi* était conservé, au plus vingt ans¹⁶¹.

Le modèle comptable hérité de la République semble encore en vigueur au dernier du IV^e siècle après J.-C.¹⁶².

Cette organisation comptable, répondant aux besoins d'une certaine organisation sociale, ne satisferait pas les attentes de la comptabilité moderne. Elle ne donne pas, en effet, la valeur d'un patrimoine en évaluant et en enregistrant les dépréciations de ses éléments d'actif, notamment les esclaves. Les dispositions juridiques portant sur leur affranchissement faisaient en quelque sorte d'eux un capital-risque. Quand l'ancien esclave avait fait fortune, à sa mort, tout ou partie de sa succession était dévolu à son ancien maître ou à sa descendance. Aucun schéma comptable ne pouvait anticiper un tel retour d'investissement.

À défaut de méthode pour évaluer la dépréciation de leur actif, les Romains n'avaient qu'une obsession, augmenter sa valeur nominale. Malgré cette limite, la comptabilité privée romaine présentait deux propriétés essentielles :

- permettre de contrôler la bonne marche des affaires, et de prévenir les détournements.
- apporter des informations quantitatives d'aide à la décision, car les Romains attendaient deux chiffres de leurs investissements productifs : une rentabilité supérieure au loyer de l'argent

¹⁵⁹ Callistrate, *Dig.* 35.1.82.

¹⁶⁰ Ulprien, *Dig.* 50.16.56 pr.

¹⁶¹ Hermogénien, *Dig.* 44.3.13. Modestin, *Dig.* 50.10.

¹⁶² Ausone, *Ad Gratianum imperatorem discipulum gratiorum actio pro consulatu*, 24.

(en principe 6 %)¹⁶³, et une capacité d'autofinancement de deux ans, pour permettre à un site de production de se rééquiper en cas de sinistre majeur, en puisant uniquement dans ses propres revenus à venir au cours des deux années suivant l'incident.

Les agents économiques privés qui œuvraient dans le monde romain étaient libres de leurs agissements, aussi longtemps qu'un certain équilibre public se maintenait. En revanche, il ne fut pas rare de voir l'État imposer de nouvelles normes quantitatives ou qualitatives en cas de crise économique, comme en 33 après J.-C.¹⁶⁴.

Jusqu'alors, une loi de César réglementait le crédit aux particuliers¹⁶⁵, mais devant la gravité de la crise qui affectait la circulation monétaire, l'empereur Tibère imposa des mesures de rigueur et d'austérité. Elles définissaient des ratios pour structurer les actifs financiers des riches particuliers. Ils furent contraints de convertir sous dix-huit mois en terres italiennes deux tiers des sommes qu'ils avaient prêtées à titre onéreux. Les débiteurs durent rembourser leurs emprunts par anticipation. Enfin, cent millions de sesterces furent mis à la disposition des prêteurs professionnels pour les prêter aux particuliers afin de régulariser leur situation par rapport aux nouvelles dispositions, à condition pour ces derniers, de produire une caution en terres dont le montant était égal au double de la somme empruntée.

Pour que ces mesures eussent un sens, l'endettement d'une personne ne devait pas excéder la moitié de ses créances : dans le cas contraire, elle était tout simplement ruinée. Le chiffre était là pour tout encadrer.

La quantification administrative des Romains révèle toute sa pertinence à travers la procédure du cens¹⁶⁶. En accomplissant cette formalité, en principe quinquennale, le riche Romain déclarait à l'administration fiscale tous les détails de ses domaines (localisation et taille, nom des voisins, historique des productions, composition du cheptel servile et des champs, etc.).

Ces chiffres, venant de tout l'Empire, étaient centralisés à Rome, où des spécialistes pouvaient faire leurs prévisions. Il en était de même pour tous les prélèvements fiscaux, ce qui permit probablement à Pline l'Ancien, au 1^{er} siècle après J.-C., d'évaluer à cinquante millions de sesterces le déficit annuel de la balance commerciale romaine avec l'Inde¹⁶⁷.

De telles donnéesaidaient aussi à établir des redressements fiscaux ! Dans une de ses lettres, Pline le Jeune explique comment l'administration fiscale lui fit remarquer qu'il avait sous-estimé de 22 % la valeur d'un domaine pour lequel il devait s'acquitter de 5% de droits de succession¹⁶⁸!

Dans le monde romain, le chiffre s'était immiscé partout. Ce cadre administratif va durer plus de trois siècles : il permit à Rome de surmonter des crises politiques majeures.

Une forme de gouvernance par les calculs avait maintenu Rome et son autorité. Sans heurter les mots, on pourrait parler d'une véritable *gubernatio rationibus*, d'une gouvernance par les calculs.

¹⁶³ Columelle, *Rust.* 3, 3, 7. Sur ce calcul, voir la liste établie par Tchernia A., *Le vin de l'Italie romaine*, École française de Rome, 1986, p. 212, notes 40 et 41.

¹⁶⁴ Tacite, *An.* 6, 17. Suétone, *Tib.* 48. Dion Cassius, 58, 20, 4.

¹⁶⁵ La *lex de modo credendi possidendi intra Italiam*.

¹⁶⁶ Ulprien, *Dig.* 50.15.4 pr.

¹⁶⁷ Veyne Paul « *Rome devant la prétendue fuite de l'or : mercantilisme ou politique disciplinaire ?* » dans Annales ESC, 1979, p.211-244. Pline l'Ancien, NH 6, 26, 101.

¹⁶⁸ Pline le Jeune, *Ep.* 7, 14 ; 7, 17.

Plus les difficultés économiques augmentaient, plus l'État romain contrôlait ses sujets fiscaux pour trouver en eux de nouvelles ressources. À partir du III^e siècle après J.-C., et pour se garantir des recettes fiscales stables, l'État romain commença à fixer dans leur statut économique les personnes les plus dynamiques, bientôt elles deviendront prisonnières de leur condition professionnelle, et pourront difficilement en sortir.

Le chiffre était devenu loi, mais le mécanisme intellectuel et la machination politique fondés sur lui allaient-ils survivre en Occident quand Rome aura perdu sa primauté ?

Transmission, réappropriation ou inéluctabilité ?

L'entrée des Barbares dans Rome en 410 ne marque ni la fin de Rome, ni celle de la romanité. En Occident, une élite intellectuelle romaine continue d'exister, et la noblesse germanique la fréquente. De même, les activités commerciales, et celles de l'administration impériale persistent. L'intérêt pour le chiffre et son utilisation ne sombrent pas dans l'oubli. L'aristocratie traditionnelle met son talent au service des nouveaux maîtres de l'Italie (A), puis elle va assurer un véritable transfert de connaissances au profit de nouveaux garants de la spiritualité (B).

A – Le maintien de l'acquis

Ni l'abandon de Rome par Constantinople, ni l'arrivée des Barbares n'auraient pu effacer en un rien de temps toutes les procédures qu'avaient engendrées plusieurs siècles d'exercice du pouvoir. L'administration du chiffre s'adapte, et la pertinence encore accordée à la quantification persiste en apportant des solutions originales à des situations inédites. Après la scission définitive de l'Empire romain en 395, en Italie, le pouvoir politique conserve ses administrations, et leur fonctionnement reste intimement associé à l'aristocratie. Comme jadis, ses membres gèrent à la fois les ressources publiques et leurs propres domaines. La survie de cette élite foncière traditionnelle garantit celles des usages comptables, publics et privés, y compris quand un nouveau pouvoir politique d'origine germanique s'installera.

Les sources sur cette période sont encore plus rares qu'auparavant. Quelques informations sont néanmoins accessibles dans les travaux littéraires de personnages de haut rang de cette époque, parmi lesquels Cassiodore (v. 485 à 580). Cet Italien est le représentant d'une longue tradition aristocratique : sa famille est impliquée dans la vie publique auprès des empereurs d'Occident, puis, dès 476, auprès des nouveaux rois barbares.

À titre public, Cassiodore est le rédacteur de plus d'une centaine de textes normatifs promulgués au nom de Théodoric, beaucoup ont un caractère économique relatif aux problèmes du moment¹⁶⁹. Ces textes montrent qu'en Italie, au début du VI^e siècle, les agents du fisc avaient accès à la comptabilité que tenaient des opérateurs économiques privés. Deux de ces textes attestent cette procédure administrative.

- le premier prévoyait une sanction pécuniaire à l'encontre des transporteurs maritimes ayant utilisé pour un bénéfice personnel des navires uniquement destinés à livrer du blé d'Espagne à l'administration de Rome. À partir des comptes saisis chez ces transporteurs, les agents du fisc purent reconstituer les gains issus de la vente privée de blé et du transport de passagers, et les réclamer¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Cassiodore, *Variae*, 1, 16 ; 2, 8 ; 2, 25 ; 2, 38 ; 3, 525 ; 4, 14 ; 5, 7 ; 5, 14 ; 11, 12 ; 12, 24.

¹⁷⁰ *ibid.*, 5, 35.

- le second vise la formation des prix pratiqués le long de la voie Flamine allant de Rome jusqu'à l'actuelle Rimini sur la mer Adriatique. Les marchands et les taverniers y pratiquaient des prix élevés et injustifiés, au détriment des voyageurs et de la population locale. L'autorité publique décida de réguler les prix : elle était capable de reconstituer un juste prix. Une amende et le fouet puniraient les abus¹⁷¹.

Parmi les textes dus à Cassiodore¹⁷², les deux mentionnés montrent deux points importants relatifs à la quantification, tant dans la sphère privée que le domaine public.

- Il existait des documents comptables privés rapidement exploitables, et suffisamment renseignés pour permettre à des spécialistes du fisc de calculer les bénéfices respectifs générés par plusieurs opérations conjointes.
- L'administration était capable de reconstituer la formation des prix au détail, et d'en tirer des conséquences pour les gens de commerce et le consommateur final.

Dans un autre texte, Cassiodore emploie le mot *interpretium*¹⁷³ (inter, entre, et *pretium*, le prix). Ce mot, existant déjà au IV^e siècle¹⁷⁴ et désignant la différence entre deux prix (à savoir le prix d'achat d'un bien et son prix de vente ultérieur), correspond au concept moderne de marge commerciale.

Au VI^e dans l'Occident romanisé, quantifier était toujours d'actualité, tant à titre privé que pour l'intérêt public. À la même période, des choix individuels, survenus au sein de l'aristocratie toujours dépositaire du si efficace savoir comptable, vont induire un inattendu transfert de connaissances.

B - Le transfert de connaissance

Nombres d'aristocrates vont quitter le monde séculier pour rejoindre celui de la méditation monacale. À travers eux, de nouvelles communautés religieuses vont d'abord intégrer les principes du chiffre, pour devenir ensuite leur conservatoire.

En 590 avant J.-C., peu après la mort de Cassiodore, un grand aristocrate romain, *Gregorius Anicius* devient pape : il s'agit de Grégoire le Grand. Grégoire était issu d'une famille en vue depuis des siècles¹⁷⁵, ayant même compté des empereurs. Préfet de la ville vers 572-574, Grégoire quitta la vie laïque au profit de la vie monastique. À Rome, il transforma son palais familial, sur le très chic mont Cœlius, en monastère. Il en créa six autres en Sicile dans des domaines familiaux¹⁷⁶. Le choix de Grégoire n'est pas exceptionnel, Cassiodore avait fait pareil à la fin de sa vie, en Calabre.

Durant son pontificat de 590 à 604, Grégoire le Grand soumit les biens des divers établissements chrétiens à des principes de gestion empruntés à la tradition romaine d'Occident, mais cette fois dans un souci caritatif et non lucratif. Sa correspondance reflète le maintien de la tradition antique, avec toutefois un ratio qui déterminait la part des revenus devant être distribués à titre caritatif, le solde devant servir à assurer les coûts de fonctionnement des sites de production.

¹⁷¹ Cassiodore, *Variae*, 11, 12.

¹⁷² *ibid.*, 1, 16 ; 2, 38.,

¹⁷³ *ibid.*, 2, 26.

¹⁷⁴ Ammien Marcellin, 28, I, 18. *Novelle de Valentinien III* en date du 29 juin 452, *De suariis boariis et pecuariis*, 25, 2.

¹⁷⁵ Christol Michel, «À propos des Anicii : le iii^e siècle» in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* t. 98, n°1, 1986, p. 141-164.

¹⁷⁶ Minard, Pierre, *Registre des Lettres de Grégoire le Grand*, Paris, Les éditions du cerf, 1991, t. 1, p. 8.

L'exemple de Grégoire le Grand montre que les principes de comptabilité et de gestion, issus de la tradition romaine, sont toujours en vigueur aux VI^e et VII^e siècles. Ces principes sont simplement adaptés aux nouveaux grands propriétaires fonciers que sont les monastères.

Alors que les villes commerciales connurent à cette époque un endormissement, de grands monastères se mirent à rayonner dans toute l'Europe. Ces importantes communautés intègrent les élites de la vieille aristocratie romaine, qui y transférèrent non seulement leurs avoirs, mais aussi leur savoir en matière de gestion et de comptabilité. En plus de gérer d'immenses patrimoines, ces communautés s'attachent à réfléchir sur ce qui est à la base de toute comptabilité, les nombres. La connaissance élaborée du nombre est définitivement passée de l'aristocratie au monde monacal qui en est devenu le dépositaire.

Dès l'Antiquité tardive, on retrouve régulièrement dans les écrits d'érudits, c'est-à-dire des religieux, le terme *dispensator* désignant depuis un millénaire celui qui gère l'argent. On le rencontre, par exemple, au VI^e siècle en Espagne wisigothique chez Isidore de Séville¹⁷⁷. Près d'un siècle plus tard, aux confins septentrionaux de l'ancien Empire romain, tout près du Mur d'Hadrien, le moine et grand savant, Bède le Vénérable, met en scène le *dispensator* d'un monastère dans une de ses cinquante-trois *arithmeticis propositionibus*¹⁷⁸, constitués d'une suite d'exercices arithmétiques destinés à l'apprentissage de jeunes gens. L'un d'eux, intitulé *De dispensatore in monasterio*¹⁷⁹ (le trésorier au monastère), montre la survivance de la fonction comptable au VIII^e siècle.

En revanche, le célèbre capitulaire de *villis* établi sous Charlemagne à l'attention de ses intendants à la fin du VIII^e siècle ou au début du suivant, ne contient quasiment plus de terme comptable.

Sans aller en Italie ou jusqu'aux confins de l'Angleterre, on rencontre, au XII^e siècle à Tours, un moine érudit qui s'interroge sur la gestion : Bernard Sylvestre, spécialiste du chiffre et de Platon. Dans une lettre intitulée *De gubernatione rei familiaris* (De la gouvernance du bien familial), Bernard Sylvestre répond à un notable qui l'avait sollicité pour obtenir des conseils pour gérer ses biens. Si la plupart des réponses visent plus le comportement à avoir que des repères quantitatifs, on peut néanmoins retenir plusieurs détails :

- avoir un *dispensator* pour suivre ses affaires ;
- ne pas se satisfaire de recettes égales aux dépenses : il faut avoir une réserve de trésorerie, et les dépenses doivent toujours être envisagées en fonction des ressources ;
- procéder, lors d'une succession, au partage de l'héritage lorsque les fils sont des *mercatores* (marchands), car le déboire de l'un d'eux dans ses affaires pourrait entraîner la ruine de tous, et la perte de la fortune familiale.

Il est difficile de savoir si cette lettre reflète une véritable correspondance entre deux personnes, ou s'il s'agit d'un exercice de style, comparable aux traités d'économie agricole de l'Antiquité. Si l'on retient la première hypothèse, il faudrait voir des laïcs du XII^e siècle sachant lire et compter.

Malgré les conseils prodigués par le savant moine tourangeau, on est désormais bien loin de la finesse des calculs du monde romain. La société médiévale n'avait peut-être pas encore besoin d'un si haut degré de sophistication.

¹⁷⁷ Isidore de Séville, *Etymologiae* 10.

¹⁷⁸ Beda Venerabilis, P. L. 90, col. 665 – col. 676.

¹⁷⁹ *ibid.*, col. 665 – col. 676.

Une surprise est toutefois en train de germer, elle va venir des mercatores, dont il est déjà chez Bernard Sylvestre. Au XIV^e siècle, les livres de comptes des marchands vont attirer la curiosité des juristes italiens. Ces nouveaux érudits croyaient voir dans ces documents, la réplique ou la reprise de ce qu'ils imaginaient être la comptabilité romaine¹⁸⁰. Si tel fut vraiment le cas, comment une telle transition aurait-elle pu si discrètement avoir eu lieu ? Nul ne le sait, pour le moment.

¹⁸⁰ Minaud G., « *Les juristes médiévaux italiens et la comptabilité commerciale avant sa formalisation en partie double de 1494* », Revue historique, 2011/4 (n° 660), p. 781-810.



Suleiman Mourad

Études des religions, Smith College, Northampton,
États-Unis

Religion Studies, Smith College, Northampton, USA

Radicalization of Sunni Jihad ideology in the Crusader period: political opportunism or religious fanaticism?

Séminaire du lundi 14 janvier 2013

Until the attack of the army of the Second Crusade against Damascus in 1148, no serious preaching of jihad took place in the city. The religious establishment seems to have been effectively indifferent and the political establishment generally favored peaceful relations with the Crusaders. Indeed, the few cases of jihad preaching and activism in Damascus did not reflect the mood of the rulers and mainstream intelligentsia, and were led by scholars who were either insignificant or new to the city. One celebrated case was al-Sulami (d. 1106), a teacher of Arabic grammar by profession, who wrote in 1105 the Book of Jihad, and preached it in the mosque of Bayt Lihya on the outskirts of Damascus. His choice of a rather marginal mosque to preach his book to an audience of seven persons (three commoners and four young boys) confirms the general mood of indifference in Damascus to jihad propaganda.

Al-Sulami's vision of jihad explicitly placed the blame for the Crusader invasion on the Muslims' weak spiritual condition. He saw the Crusades as a continuation of a much larger and perfidious Christian "jihad" to seize the lands of Islam that had started in Spain and Sicily, and had now reached Syria and Jerusalem. In other words, he recognized the assault as an example of Christian religious warfare against Islam and the Muslims.

The failed attempt of the Second Crusade to capture Damascus in 1148 brought about a transformation in political alliances. The Damascenes turned to their previous enemy the Seljuk emir Nur al-Din to protect them from future Crusader attacks. Prior to that, their alliance with the Kingdom of Jerusalem was precisely to protect the city from Nur al-Din and earlier his

father Zangi. But this was not a mere marriage of convenience. It was ideological. Nur al-Din's program of reviving Sunnism was very effective on the Sunnis in Syria: they were susceptible to it and readily exploitable, given what is commonly called the Shi'i century when most of the world of Islam was governed since the mid-tenth century by Shi'i dynasties. In the view of the Sunni religious establishment, these Shi'is were causing a spiritual and actual degeneration of Islam and the Muslims. Some even accused the Shi'i Fatimids of Egypt for inviting the Crusaders to invade Syria and capture Jerusalem.

Hence the Sunni religious establishment in Damascus saw Nur al-Din as a rescuer who will put an end to the Shi'i century and revive Sunnism. For instance, in *The History of Damascus*, Ibn 'Asakir (d. 1176) memorialized the significance of Nur al-Din's capture of Aleppo in 1146 as follows:

"[Nur al-Din] reintroduced Sunnism [in Aleppo] and reestablished true religion, corrected the heresy that they used to follow in the call for prayer, crushed the heretical Shi'is, and revivified the four Sunni schools of jurisprudence."

Such words leave no doubt that the triumph of Sunnism in Syria and Egypt was judged by the Sunni religious establishment as Nur al-Din's most fundamental achievement, the highlight of his reign.

With respect to jihad preaching, and in contrast to the cases of scholars of minor status leading the charge, now we see most notable scholars in Damascus taking on the cause of jihad propaganda in significant religious centers, and by direct instructions from the political rulers. I will discuss in the following section the role of Ibn 'Asakir.

Ibn 'Asakir and his vision of Jihad

Born in Damascus in 1105 and educated in the religious science Ibn 'Asakir became the city's most renowned authority in Hadith scholarship. Due to his excessive religious zealousness, he saw the Crusader and Fatimid presence in Syria and Egypt as having upset the natural order of things in which Sunnism should reign supreme. He was actively involved in jihad propaganda in 1150 against the Second Crusade. His students included the notable emir 'Izz al-Dawla 'Ali ibn Murshid of the famous Banu Munqidh clan, who left at the end of the seminar to wage jihad against the Crusaders near Ascalon and was killed there in the summer of 1151.

More relevant to our discussion is that sultan Nur al-Din asked Ibn 'Asakir to compose a collection of forty hadiths on jihad. The scholar obliged and produced *The Forty Hadiths for Inciting Jihad*. What could a collection of forty hadiths offer that a comprehensive traditional work on jihad could not? The answer to this question can be found in the constraints of the two genres. A traditional legal treatise had to address legal and juridical issues, including the valid and invalid waging of jihad, the treatment and rights of the enemy, the many tricks an enemy could play to be immune from attack, including false conversion to Islam, and so forth. Ibn 'Asakir's stroke of genius is that by adopting the forty hadiths model he was able to avoid these kinds of issues altogether. By producing a manual that only contained sayings of Muhammad, some of which invoke or allude to verses of the Qur'an that stress the duty of jihad, Ibn 'Asakir was able to strip the Sunni jihad doctrine of its legal and juristic edifice and re-center it on divine and prophetic instructions. In short, Ibn 'Asakir's Forty Hadiths transformed Muhammad into a jihad advocate, thus casting Islam as a religion that emphasizes the duty to wage jihad above all others. The following is an example:

A man came to the Prophet and asked: “O Messenger of God, teach me something that equals waging jihad in the path of God?” The Prophet replied: “I cannot find any. Can you, when the jihad fighter goes out to fight in the path of God enter the mosque, pray ceaselessly and fast continuously?” The man replied: “That I cannot do.” Abu Hurayra added: “Even the wanderings of the horse of the jihad fighter earn him good deeds.”

Ibn 'Asakir's Forty Hadiths focuses on hadiths that address: 1) the importance of jihad as compared to other religious duties; 2) the punishments that await those who neglect the waging of jihad; 3) the rewards prepared for those who undertake jihad; and 4) the requirements that the jihad fighters must fulfill before waging jihad. In this respect, Ibn 'Asakir contributed to the radicalization of Sunni jihad ideology by moving it away from its definition in mainstream Islamic scholarship starting in the ninth century that generally held that jihad 1) was not applicable against fellow Muslims, 2) was a communal duty not an individual one, and 3) was principally concerned with legal sensitivities and nuances of properly carrying out the obligation to wage jihad.

Several preaching sessions of Ibn 'Asakir's Forty Hadiths were held throughout Damascus long after his death. Three sessions convened in 1227 are worth highlighting. They coincide with the Crusade of emperor Frederick II. One might at first assume the Forty Hadiths was instrumental for the preaching of jihad as a direct response to renewed Crusader challenges when the local Sunni political and religious establishments were eager to rally the Damascenes time and again to fight new waves of Crusaders. But there was more than renewed Crusader challenges at play. Jihad preaching in Damascus was also generated by the internal conflict among the Ayyubid agnates. The Ayyubid sultanate at the time was divided among three brothers (who were nephews of Saladin): al-Kamil was the sultan in Egypt and he had control over Jerusalem, al-Mu'azzam in Damascus who had control over most of Palestine and Trans-Jordan, and al-Ashraf who controlled al-Jazira (historical Mesopotamia).

The three preaching sessions were held in February and March 1227 in the Umayyad Mosque complex. They are especially informative given that Frederick's army did not arrive until October 1227 (Frederick himself did not arrive at Acre until September 1228). One could surmise that since these preaching sessions preceded the Crusade of Frederick II, they could not be a response to it. But this is not the case; the Damascenes were very well aware of the pending arrival of Frederick, and, more importantly, they knew about it from the emperor himself. For well before he even left Europe, Frederick had sent an envoy to al-Mu'azzam (d. 1227) to learn what the Ayyubid emir of Damascus might offer should he not attack the city. Our sources tell us that al-Mu'azzam contemptuously dismissed Frederick's overture, and informed the emperor's envoy: *“Tell your master I am not like the rest; the only thing I have for him is the sword.”*

One might assume that al-Mu'azzam could count on the help of his brother, sultan al-Kamil (d. 1238). But such fraternal assistance was not in the cards, since it was al-Kamil who had sent an envoy to Frederick in 1226 with the offer to cede Jerusalem to him in exchange for his attacking al-Mu'azzam in Damascus. Al-Kamil had known that Frederick was preparing a Crusade, so his offer was a preemptive effort of diplomacy to assure that Frederick does not invade Egypt.

Frederick sent his ambassador to al-Mu'azzam in 1227 to see if he could get a better deal than that of al-Kamil. What our sources tell us regarding al-Mu'azzam's reply to Frederick's peace overture is nothing more than public posturing. There must have been a backroom deal that did not get reported in most Muslim chronicles. According to Sibt ibn al-Jawzi (who was

al-Mu'azzam's close advisor and chief jihad propagandist), the ruler of Damascus offered all his possessions west of the Jordan River to Frederick. He did so before al-Kamil and Frederick had even negotiated the terms of the surrender of Jerusalem. In other words, al-Kamil was forced to settle for unfavorable terms precisely because al-Mu'azzam had made a treaty with Frederick.

Since all of these developments occurred while Frederick was still in Europe, what we are dealing with here is a complex interconnected political reality: a power struggle among the Ayyubid emirs in Egypt and Syria, and its subsequent impact on the Ayyubids' relationship with the Crusaders and by extension on jihad propaganda in Damascus. Therefore, the three preaching sessions of Ibn 'Asakir's Forty Hadith have to be seen as not necessarily intended against Frederick II and his crusade, but rather against al-Kamil. In other words, a radicalized jihad ideology was used as a political tool to achieve political goals, irrespective of whether or not the scholars who produced it and disseminated it were themselves motivated by religious zeal or political opportunism.

The legacy of the radicalization of Jihad: the case of Ibn Taymiyya

During this year at the IEA de Nantes, I examined the impact and legacy of this radicalization of jihad ideology that was developed under Nur al-Din and his Ayyubid successors, and for which we have several examples. In what follows I will examine the case of the notorious Damascene scholar Ibn Taymiyya (d. 1328).

In several letters and religious pronouncements (fatwas), Ibn Taymiyya perceived the Shi'is and Christians of Mount Lebanon as a threat against Islam and the Muslim World. There is a third group that was equally condemned by Ibn Taymiyya: "unorthodox" Sunnis who either inhabited Mount Lebanon or visited it seeking certain religious qualities supposedly inherent to the place. For everyone and everything in Mount Lebanon, fauna and flora, soil and soul were abhorrent to Ibn Taymiyya's taste.

For instance, in the letter to the Mamluk sultan al-Malik al-Nasir following the campaign against the Druzes of Mount Lebanon in 1300, Ibn Taymiyya declared that the enemies of Islam were of two types: the enemy without, which included Christian and Jews, and the enemy within, who were the Shi'is. What concerns us is the second type, called by Ibn Taymiyya "people of falsehood and errant hypocrites," who in his opinion were worse than the real infidels (Christians and Jews) because they preferred to befriend the enemies of Islam over the people of the Qur'an and Sunna. Aside from their errant beliefs, their alliance with the Crusaders (and with the Mongols later) made them the enemy within. Indeed, Ibn Taymiyya grumbled that,

The accursed followers of this sect — such as the inhabitants of Jezzine and its neighboring areas, and Jabal 'Amila and its territory — were continually in alliance with the people of Cyprus; they even held an open market for twenty days along the coastal land selling captive Muslim soldiers, horses and weapon to the people of Cyprus... We did not find in their Mountain a single Qur'an, and none of them knows how to read it. They only uphold doctrines that violate the Book (the Qur'an) and Sunna... The scholars of Islam agree that it is legitimate to cut their trees and destroy their villages. This is the only effective way to force them out of their Mountain... Thanks to God who allowed the sultan to defeat them and drive them out of their land... This military conquest is only complete when the sultan

issues the orders to eradicate all forms of religious corruption and enforce Shari'a in their land (Mount Lebanon), ... force them to hold Friday prayers, teach them the Qur'an, install preachers and callers for the prayer like in all other Muslim villages, instruct them the Hadith of the prophet, spread among them Islamic education, and punish all dissenters among them according to Shari'a.

These sentiments against the Shi'is of Mount Lebanon are repeated in other fatwas by Ibn Taymiyya were he intended the Shi'is in general. In one of them, he penned,

There is no doubt that waging jihad against these people and imposing on them the legal punishments are the utmost forms of obedience and fulfillment of religious obligation.

Ibn Taymiyya's militant stand regarding the Shi'is had its roots in the nature of jihad preaching in Damascus during the Crusader period and the project to revivify Sunnism. As we have seen earlier, members of the Sunni religious establishment, especially in Damascus, blamed the success of the Crusader invasion on the Muslims' weak spiritual condition. The major cause of this weak spiritual condition, for Sunni revivalists at the time, was the dominance of Shi'ism during what is commonly called the Shi'i century as discussed above, who were also blamed for inviting the Crusaders and later the Mongols to invade the World of Islam. The Shi'is in this conceptualization posed a serious threat to Islam from within.

But to say that the local Christians and Shi'is of Mount Lebanon were the only groups that worried Ibn Taymiyya is incorrect. There were other groups that he targeted in his letters and fatwas: fellow Sunnis who did not share his vision of Sunni orthodoxy. In the fatwa regarding Mount Lebanon, Ibn Taymiyya contended that, "*there is nothing stipulated by God (in the Qur'an) or His Messenger (in the Hadith) about the religious merits of Mount Lebanon, and similar locales.*" Yet, many distinguished Muslim men-of-religion lived in Mount Lebanon, a matter Ibn Taymiyya knew well and could not ignore. His answer was that Mount Lebanon, and similar places, functioned as jihad outposts, where virtuous Muslims went to wage jihad against the enemies of Islam, and "living in these outposts to wage jihad in the path of God is far superior to taking up residency in Mecca and Medina." But there is nothing inherent about these locations that make them sacred. Therefore, the problem of Mount Lebanon for Ibn Taymiyya was that it was not only a land inhabited by infidels where Islam could not be truly practiced, but where popular "unorthodox" trends among Sunnis were observed.

Similarly, some Mystics preferred to live in Mount Lebanon for its religious virtues and fruits and inhabited gorges there away from people. In the opinion of Ibn Taymiyya, they were misguided and wrong. Ibn Taymiyya even cursed the idea that the fruits brought to the market in Damascus from Mount Lebanon had special qualities: "enjoying the fruits that are brought from Mount Lebanon is a heretical innovation similar to the heresies of the Christians and polytheists."

Additionally, he condemned the practice of minor pilgrimage to shrines in Mount Lebanon, such as the tomb of biblical Noah in the town of al-Karak (today in the Beqa' Valley in east Lebanon). Ibn Taymiyya contended that it was "absurd and impossible" to claim that Noah was buried there for Muhammad said: "*God prohibited Earth from consuming the flesh of prophets.*" He deduced accordingly that, "*If this was truly the tomb of prophet Noah, we should then find his body completely intact,*" which was not the case. Moreover, he asserted that Shari'a prohibited building a mosque on top of a tomb. In other words, such shrines were not the type of places that the good Muslim should tolerate, let alone visit.

Ibn Taymiyya's peculiar perception of proper Sunni orthodoxy and supremacy necessitated that all those who inhabited Mount Lebanon must be either fought to utter subjugation or forced into compliance with his vision of right Islam. The Sunnis must desert heretical practices, and must conduct jihad against the Christians and Shi'is until they were converted or annihilated.

Conclusion

What started as political opportunism and political manipulation of religion on the part of sultan Nur al-Din and his Ayyubid successors ended up producing a dangerous reality of religious fanaticism. A radicalized Jihad ideology was devised to deal with the challenges of the Crusades, and was manipulated by Sunni rulers in Damascus for their own political gains. Jihad became a tool to rally Muslims to fight other Muslims. But then, major religious scholars jumped on the wagon of jihad propaganda and directed their religious fanaticism against particular Muslim groups and sects who were different, and who in their opinion compromised the unity of Islam. It is this fanaticism and radicalization of jihad that is being evoked in the Muslim World in the last few decades and which is having major ramifications there and on the global scene as well.



Vidya Rao

Musicienne indépendante (chanteuse), consultante éditoriale pour Orient Blackswan Publishers, Inde

*Independent musician (singer), Editorial Consultant,
Orient Blackswan Publishers, India*

Mourners, martyrs and witnesses, the gendered voice of the Moharram lament

Séminaire du lundi 19 novembre 2012

During my Fellowship at IEA I tried to take forward my work on the elegies recited/sung by Shia women (*sozkhwani*) during Moharram. I am deeply grateful to the IEA and to my colleagues who have made this such a fruitful and happy period.

This work follows from my earlier writing on the vocal musical form thumri, and my interest in gender and musical form. As a professional singer of thumri, I already had an entry into the world of thumri singers. But the women's Moharram majalis (assemblies of mourners; sing: *majlis*) are generally restricted to Shia women. However, I am fortunate to have been invited to recite *soz* in majalis since late 2002/2003, and my interest in this form grew out of my on-going participation in these majalis.

The majlis commemorates the battle of Karbala and its aftermath that took place in AD 680, during the Islamic month of Moharram. Imam Husain, son of Hazrat Ali (Ali was the nephew and son-in law of the Prophet) was engaged in battle by Yazid, a counter-claimant for the leadership of the new community of Muslims. The battle took place near the river Alquman (Euphrates) in Karbala (in Iraq). In the ten days of the battle all the men of Husain's small army were brutally killed. Moreover, they died thirsty, since Yazid had cut off their access to the river. The survivors (the women, and a single man, Zainul Abedin) were not permitted to conduct funeral rites or mourn the dead. On the tenth day after Husain had been killed, Yazid set fire to the tents where the women were camped. The women were taken, unveiled and in chains, across the desert to Yazid's prisons in Damascus. The death in prison of Sakina (Husain's small daughter), and growing criticism of Yazid's cruelty led him to release

the prisoners and permit Zainab (Husain's sister) to conduct a ceremony of mourning –a majlis.

Since that time, every Moharram, Shias hold majalis to mourn the martyrs of Karbala and the sufferings of the women. The tenth day Ashura, or Shaam-e-gharibaan that marks Husain's death, sees Shia men carrying the tazias representations of the mausoleums of the Imam and his kin and their alams or standards in processions and ritually burying them in a space within the city which is called Karbala. During the 40 days of Moharram, majalis are held among both men and women to commemorate and mourn this event.

The people reciting/singing the Moharram repertoire do not consider what they are doing to be 'singing'. In Indian Islam, singing implies entertainment and celebration, and is moreover considered by the orthodox to be '*haraam*' (that which is forbidden). However, a large number of Indian musicians are Muslim, and Shia. The 'singing' that is done at Moharram is therefore called 'parhna' (reading or reciting) not 'gaana' (singing).

Typical genres of poetry/'music' recited in the *majlis* are *salaam*, *soz*, *marsia* and *nauha*. *Marsia* (pl. *marasi*) is generally recited in an oratorical style. *Salaam* and *soz* are recited in a singing style to a very slow tempo and with no discernible rhythm. These are recited while seated, generally by an individual voice. *Nauha* is recited by the entire *majlis* together while standing up. It is highly rhythmic, the rhythm marked and maintained by the beating of breasts (*matam*) that accompanies the recitation. Between the recitations of *soz* and *nauha*, a *bayan* (sermon) is also delivered. The *majlis* is carefully structured in terms of the way the musical and declamatory genres progress (*salaam-soz-marsia-bayan-nauha*) and also in the way emotion is created and dealt with. However this structure might be specific to the *majalis* of Delhi/north India; in other parts of South Asia the structure could be different (Abbas 2005¹⁸¹).

Gender is inscribed in the women's repertoire through ragas employed, the use of language/linguistic register, the themes and focus, the narrative voice, the poetic metaphors.

The women who recite in the *majlis* are not professional performers. The 'tarz' (tunes) to which the poetry is set are simple and there is minimal (if any) improvisation or embellishment of the notes. The *tarz* are similar to those of the life cycle and seasonal songs that women (Muslim and Hindu) sing as part of household rituals and celebrations.

The style that the professional male singers use is highly and consciously classicised and includes complex and virtuoso elements of the *gayaki* (singing style). However, they also refer to their performance as 'parhna' — reciting, not singing. The *soz* are set to full-fledged ragas, often very complex ones, that are not necessarily associated with emotion. However these renderings are also supposed to create and communicate the emotions felt on hearing the story of Karbala.

Courtesan singers traditionally recited *sozkhwani* in the styles of both male musicians and of the householder women — a practice that reflected their dual identities as women and as professional singers.

¹⁸¹ Abbas, Shemeem Burney. 'Sakineh, *The Narrator of Karbala: An Ethnographic Description*'. In Kamran Scot Aghaie (ed) *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourse in Modern Shi'i Islam*. Austin, University of Texas Press, 2005.

The poetry of the women's *sozkhwani* is composed mainly in rustic dialects like Avadhi and Brajbhasha that are considered typical of women's speech. The more courtly Urdu is generally the language of the repertoire that the men recite. (However there are overlaps.) This difference of language use echoes the difference in the narrative voice of *thumri* (composed in dialects such as Avadhi etc. and which uses the female narrative voice) and *ghazal* (composed in *Urdu*, or in an earlier time, *Farsi*, and in the male narrative voice). *Soz* which are in the voice of the child Sakina, the language is often a mix of *Avadhi* and *Urdu*, interspersed with lisping 'baby' language.

The events of the battle find detailed expression in nineteenth century re-tellings of the story, for instance in the *marasi* epic poems of Mir Dabir and Mir Anis. So too, a commonly-heard *nauha* recited by men describes Abbas (Husain's brother) riding to the river to fetch water for the thirsty children:

*Consternation and terror strike the army of Shaam (Damascus) – Abbas comes
They tremble with fear – Abbas comes...
...The world receives this teaching from Husain: This is how you die in the service of God.*

This *nauha* focuses on the consternation and terror in the enemy camp, seeing the valorous Abbas. It ends with a didactic message about the glory of martyrdom. The raga used (Malkauns) that is considered to be imbued with veer *rasa* (valour); the *pukar* vocalisations (way of 'throwing' the voice) that sound more like a battle cry than a despairing call; the stance and energy of the men as they whip themselves-- all these suggest the construction and enactment of a certain masculinity.

This same event of Abbas's fetching water is described quite differently by the women:

*When brave Abbas went to fetch water for the children
How eagerly the river poured its waves into the water-bag!*

Here Abbas is a nurturing uncle who performs the feminine task of fetching water, of caring for children, and moreover, who shares this task with the river.

The women's songs are generally in the first person female narrative voice, the voice of one of the women (or many women) who witnessed the tragedy of Karbala. This creates a sense of intimacy, and a deep identification of singer with narrative voice/ the woman or women who experienced Karbala. It also enables women to become creators of and tellers of their stories and also of history.

Through the women's repertoire female lineages and relationships are foregrounded. Thus, in one *nauha*, Zainab speaks to her long-dead mother, Zehra Fatima:

*...Mother, thirst tormented us; no-one offered us water
Mother, our men lay in the shadow of the swords; they slept after a ritual bath of blood.
Husain's mother! Wake up, wake up! Listen to the events of Karbala from Zainab...
Mother, Husain lies there in Karbala, having borne such suffering
Mother, Husain died, friendless, far from his homeland, without even a shroud
Husain's mother! Wake up, wake up! Listen to the events of Karbala from Zainab...*

The relationship of a daughter with her mother is foregrounded here. Significantly the *nauha* begins with the words 'The daughter of Ali comes to Zehra's door' — Zainab is her father's

daughter, as much as her mother's. By addressing Fatima as 'Mother', and also as 'Husain's mother', the relationship – traced through the female line – between Zainab and Husain is highlighted. The lengthy recounting of the *nauha* focuses on the sufferings of the women, their inability to bury the dead and their humiliation. Such *nauhas* make us aware of Zainab's centrality as an actor in this drama, a fact also mentioned by Hyder (2005)¹⁸².

In India, among both Muslims and Hindus, the formal work of conducting rituals for birth, marriage and death is done by men. But within the household, these rites of passage are women's work. But in Karbala, the women of Husain's clan were not permitted to perform the rituals of mourning or burial. Nor, often, was there any trace of a body to bury. Many *soz* recited by the women deal with the pain of the inability to bury their fallen kin (as above), even to locate their bodies, or to ritually mourn the deaths.

The contemporary *majlis* completes the work that could not be done after the battle – the work of burying and mourning the dead appropriately. When we mourn the martyrs of Karbala today, our tears are the unshed tears of those women who were not permitted to mourn at that time.

The thirst suffered by Husain's clan is an important motif in *sozkhwani* and in the *bayan*. Thus:

He was thirsty, the beloved of Nabi [the Prophet], O river Alquman!
Yet your waves continued to flow heedless, O river Alquman!...
Your waters should have turned stormy. Or you should have dried up in protest.
Yet, heedless, you did not serve [Husain], O river Alquman! ...

But, thirst also refers to yearning, unrequited love, sorrow, the mirage of the world and the desire for justice and truth, both temporal and philosophical. Husain's thirst thus has multiple meanings, as in this marsia of the nineteenth century poet Ghalib who describes this thirsting as the mystical quality of forbearance.

*For the sake of thirst he [Husain] fasted in youth
For the sake of thirst, he turned away from Zehra's milk
For the sake of thirst he never accepted the Euphrates' favour
For the sake of thirst he abnegated water from the seventh of Moharram... (Hyder 1995)¹⁸³*

In the twentieth century, the progressive 'poet of revolution' Josh Malihabadi reinterpreted this thirst and the battle itself to be the struggle for a just society:

*O Josh, call out to the Prince of Karbala
Cast a look at this twentieth century.
Look at this tumult, chaos and the earthquake.
At this moment there are numerous Yazids, and yesterday there was only one.
From village to village might has assumed the role of truth,
Once again human feet are in chains. (Hyder 1995)*

¹⁸² Hyder, Syed Akbar.'Sayyedeh Zaynab: 'The Conqueror of Damascus and Beyond'. In Kamran Scott Aghaie (ed) The Women of Karbala. 2005 (op cit).

¹⁸³ Hyder, Syed Akbar. *Recasting Karbala in the Genre of Urdu Marsiya*. Sagar, Spring 1995.

Husain's thirst is seen here as his thirst for truth and justice — whether we understand these in mystical or in revolutionary terms. When Alquman is berated for not quenching that thirst, this is the bitterness the *majlis* expresses against society's indifference to suffering. This understanding is echoed in the eloquent *bayan* -- speaking of an unfeeling cruel society and relating Husain's willingness to suffer and die for a cause he believes in as the act of a visionary social critic, one who strives for a more just, democratic society.

In many parts of India, people line the streets when the *tazia* procession passes and offer water to the *tazia* carriers. The exhausted *tazia* carriers accept this water for themselves and in the name of the thirsty ones of Karbala. Husain's thirst is finally, at least symbolically, quenched.

This is poignant, because the water -bearers are not necessarily Shia, or even Muslim, but of all faiths, and include men, women and even children. For a brief moment Alquman's heedless indifference to suffering is eclipsed by this healing act that offers hope of a community that is vaster, more loving than of narrowly defined identity. This is a community that recognises and shares the suffering of its fellows, that does not usurp the earth's resources. It is also a community that recognises and refuses injustice and the pointless jostling for power of the world's Yazids.

The women at the *majlis* are indeed already part of a community—they are all Shia women. But Shia identity is also complicated by identities of sects, class, language etc. In the *majlis*, these differences collapse in the shared expression of an iconic grief that is both personal and communal, both of the present and of history, and which seems to create a community of women who mourn, who share a sense of the lives of women in the past, and of their lives now—a space and a time to share their experiences of the many worlds that they inhabit. This community, transient, even unstable, is yet so strongly experienced in the *majlis*.

But Shia-ness is not the community that is created at the *majlis*. It is another kind of community. Mushirul Hasan¹⁸⁴ (1998) speaks of Moharram as the defining mark of Shia-ness. I believe that the *majlis* might also be creating another kind of community of sorrowing people, those who come together to mourn. This is a community marked by fluidity and that defies given community boundaries. Of sorrowing people, those who come together to mourn.

Mixed language use in the *soroz*, mixed metaphors and poetic themes further this sense of a fluid community. No doubt the Sufis too frequently use language registers, metaphors, images, poetic conceits and even names that delightfully muddy the Islamic with the Hindu. Is the experience of the *majlis*, like the Sufi's songs, telling us that both love and pain can only be fully experienced, described, shared when the boundaries between religions, between self and other dissolve? That the community of love and pain is perhaps the only one worth having?

Through the Moharram chants, women share what it means to be a woman in India today. They are also speaking of their own difficult lives, and they speak as sisters who support each other through life's bitter journey.

For me it is impossible to separate the grief of the women of Karbala from the contemporary griefs of women (and men). When we mourn those long ago martyrs, do we also mourn the tragic, unnecessary and cruel deaths that happen every day? Does this realisation create another kind of community? Embedded within those historical griefs recited in the *majlis*,

¹⁸⁴ Hasan, Mushirul. *Traditional Rites and Contested meanings: Sectarian Strife in Colonial Lucknow*. In Mushirul Hasan (ed). Islam, Communities and the Nation: *Muslim Identities in South Asia and Beyond*. Delhi, Oxford University Press, 1998.

are the women also expressing what it means to be a Muslim woman in India today? Does the women's recitation carry along with the shared knowledge of Karbala, memories of their own personal sorrows, the fears and insecurities a minority group might experience in the increasing Hindutva-isation of India? When I recite, am I also mourning the threat from fundamentalisms of all kinds to the dhoop-chhaon the mixed and intertwined threads that make up the fabric of Indian traditions?

The *saz* chants refer to Husain and his clan as martyrs, as *shaheed*, and *shahadat* (martyrdom) is a central idea in Moharram. Simultaenously, the women are spoken of as *gawah*-- witnesses. A certain tension concerning the notion of the martyr there is the looming shadow of the terrorist who also considers himself to be a martyr gets reflected in the majlis. Thus, young men wear T-shirts, or carry banners that declare 'Husain is not a terrorist'. So too, in the women's majalis the sermon often pointedly makes a distinction between the shaheed and the terrorist.

But the *Urdu/Hindi* word '*shaheed*' also carries a sense of '*gawah*'. So that to be a martyr implies witnessing (and vice versa). This conflating suggests that witnessing is as important as 'fighting' for justice. We need to mourn, to weep, as much as we need to resist and fight against what we know to be wrong. The act of mourning, traditionally women's work, is the act of witnessing, without which the fight against injustice is incomplete.

When as witnesses, we remember and recount what happened, this is not to stoke the fires of revenge, but to heal by offering peace and rest. This healing by witnessing, remembering and reciting together is, in the words (in another context) of the twentieth century poet Jigar Moradabadi , the task of the poet/singer in a world gone mad:

*All around burst the ink-dark flames of hatred
I spread everywhere the healing peace of god.*

South Asian poetic and musical traditions speak of spaces like the beloved's doorstep, the tavern, the *dargah* (sufi shrine) and the music hall as places where we lose our *khiraad* the poverty of our rational minds and surrender to junoon the intoxication and madness of a love more potent than any wine. I believe the *majlis* too is one such space/moment where the act of witnessing, of shared grief and of a shared sense of community, brings us to that universe of lovingness that might yet save our unhappy world.



Safa Saraçoğlu

Histoire, Université de Bloomsburg en Pennsylvanie,
États-Unis

History, Bloomsburg University of Pennsylvania, USA

Law and locals: a study on codification, liberalism and provincial judicial practices in the Ottoman Empire

Séminaire du lundi 12 novembre 2012

This project focuses on legal transformation in the Ottoman Empire to understand the mentality of (a) the imperial codification attempts (the design of rules and regulations) and (b) how local agents used law to pursue their strategies of power.

Both of these institutional processes¹⁸⁵ are hegemonic in essence¹⁸⁶ and this means:

- 1) The artifacts of negotiations taking place at the imperial or local level reflect only a snapshot of the dynamic institutional composition at the time and place, which cannot address the wishes of all the involved parties because each document serves the purpose of silencing some opposition.
- 2) Each document created constitutes a precedent but may also serve as a target for those opposing the ideas.

¹⁸⁵ My use of institutions is consistent with North's (2009, 15-17) definition—although I concur with reservations about his emphasis on the development of individual property rights as the essential factor in the development of the west have been criticized by other scholars focusing on the Ottoman Empire (İslamoğlu 2004a, 6-7) or China (Perdue 2004, 49-52).

¹⁸⁶ These “hegemonic processes” constitute the modern state. In referring to the modern state as a process, I am following the arguments of Mallon (1995, 9-10) who defines state as “a series of decentralized sites of struggle through which hegemony is both contested and reproduced [...] state institutions are locations or spaces where conflicts over power are constantly being resolved and hierarchically reordered”; and İslamoğlu (2004, 278) for whom the modern state “represents a hegemonic environment where a dominant group or groups seek to reconcile and mediate multiple interests, in the process eliminating some and including others.” Both authors utilize the Gramscian (1971, 52-53) concept of hegemony.

3) Because of the first two limitations, it is impossible to clearly identify the actual intentions of local or imperial agents. Nor is it possible to reconstitute the events fully based on these documents¹⁸⁷.

I am interested in people’s “interaction” within the realm “regulated” by the Ottoman judicio-administrative institutions to explore people’s perceptions of the state, its institutions, legitimacy and responsibilities. I explore how the “Ottoman state” is constructed through such interactions at the local and imperial levels. Such an exploration is useful in understanding Ottoman experience in a way that is arguably comparable to but independent from similar transformations elsewhere¹⁸⁸.

This project requires analyzing narratives at the local and imperial levels. To understand people’s perception and discussion of the Ottoman state, I have been reading local records from judiciary/administrative councils in the Vidin County. These belong to the two most significant institutions at the county-level and cover several years in 1870s. I contextualize these documents in the bureaucratic infrastructure of the period based on the provincial yearbooks published between 1868 and 1877. These yearbooks list the individuals in various offices and provide information on the finances and infrastructure (roads, bridges etc.) of the county.

Such documents may reveal the political economic conditions of the county to a degree. Yet questions remain. How did those who worked in these offices and those who consulted them perceive their responsibilities and limitations? Why did inhabitants consult such offices and adopt such practices? What were the local and imperial mechanisms affecting the way people thought about these institutions? While local correspondence will possibly answer some of these questions, it is impossible to understand the perception of institutions and provincial offices without having a sense of the imperial mentality. How did the imperial center conceptualize law and the roles of its provincial offices?

The implication of this last question on the earlier set of questions is clear. Like many others, Ottoman Empire went through an institutional transformation in the course of the long nineteenth century, including a new provincial regulation introducing new administrative and judicial offices, significant bureaucratic professionalization, and intensive codification. We can speak of a “public sphere” of state administration within which the imperial publications such as compendia of laws and regulations (*Düstur*) or various forms of yearbooks served as “textually mediated organizations of state”¹⁸⁹. These publications reveal the Ottoman use of a legal framework to identify the roles and the expanse of government.

During my stay in Nantes, I began reading the records of the judicial and the administrative council of Vidin to analyze application of laws at the local level. Nineteenth-century Vidin was an important economic center stimulated by navigation on the Danube (Ivanova 2009) and increased stability in the region leading to increased agricultural production (Palairet 1997, 62). In mid-nineteenth century, the well-known Scottish diplomat David Urquhart (1851, 112), argued that the broader region including Vidin produced “the finest and the cheapest

¹⁸⁷ A point that became more evident to me in my discussions with Emanuel Droit.

¹⁸⁸ I am referring to the debates on modernity, westernization etc. For a passionate—yet a bit confused—discussion of Modernity as a “mega-History,” a “totalizing concept [...] that interweaves patterns of domination and exploitation with forms of presenting our past, present, and future” see (Blumi 2012, 1-13). Other interesting discussions include (Göçek 2012; Rubin 2011, 2-8)

¹⁸⁹ Giddens (1985, 179) notes that “printed codes of law, within an increasingly literate culture, made for the increasing integration of ‘interpreted’ law within the practice of state administration and for a much more consistent and direct application of standardized juridical procedures to the activities of the mass population.”

Indian corn, and if not the finest wheat, at least the cheapest within the range of black sea”¹⁹⁰. The economic revitalization in the region from 1830s to 1860s led to more land being brought under cultivation (Palairet 1997, 41-45). Changes in the political arena reflected this transformation. One of the better-known a’yans, which can be translated as “notable” (Bowen 2007), of the whole empire, Pasvanoglu Osman Paşa of Vidin died in 1807. His successor, Molla Idris, the last a’yan that “controlled” the region, did not cause much trouble for the imperial administration. From 1814 onward, the region’s administrator was directly appointed from the imperial center. Despite the dwindling power of the Pasvanoglu family, historians discussing the developments in the second half of the nineteenth century have been mostly focusing on the impact of imperial reforms in the rest of century (often associated with increased state centralization) and the rise of Bulgarian nationalist movements. Thus, the dynamics of the region is often reduced down to a wrestling match between the arm of the centralizing empire vs. nationalist resistance movements that unite as they mature¹⁹¹. Vidin is part of a region that was governed by very significant political/intellectual figures who led the nineteenth century transformation of the Ottoman Empire¹⁹². Examining the history of this region to reveal local governing practices and the role of codification in such practices is important because it served as a laboratory to many of the reforms that represented the new Ottoman state in the nineteenth century.

As part of the nineteenth-century Ottoman provincial administrative framework, Vidin County was governed by a complex of councils and committees, which were politically dominated by influential regional notables. However, these people were working from within the Ottoman government. So their existence as agents in the textually mediated state can be attributed to the reforms that marked much of the long nineteenth century; therefore, I had to contextualize such local documents imperially. Thus I turned to the compendia of codes, the *Düstur* compilations, to see how Ottoman government defined its own responsibilities and limitations. I focused particularly understanding the development of “liberalism” in the Empire.

In the context of European history, problematization of economic liberalism has been associated with governing practices. As political economy became an established discipline in the long nineteenth century different agents assessed the efficiency of the state (or rather, the extent to which one should govern) within the domain of political economy¹⁹³. Law gains a peculiar meaning in this platform of critical reflection on governmental practice (political economy) and becomes a technique for maintaining efficiency in the administration of

¹⁹⁰ Urquhart was promoting the building of a canal to improve Danubian trade, which was completed only in the 20th century under the communist regime.

¹⁹¹ Noting the negative impact of treating social unrest in the region solely as a result of nationalism or class movements, Anscombe (2012, 604) suggests that we need to look at the way Ottoman state operates because for the Balkan histories “it is in the development of state power and the nature of state-society relations [...] possible convergence with revolutionary and restoration Europe seems most intriguing.”

¹⁹² Vidin was part of the Danube Province: the prototype province to try the administrative and judiciary restructuring of the empire. The first governor of Danube was Midhat Pasha, who became the leading figure of Ottoman reforms in the nineteenth century. The provincial institutions that I examine were created under Midhat Pasha’s governorship of the Danube Province. He also contributed to the textually mediated representation of the Ottoman state by establishing the first provincial official newspaper (*Tuna/Дунав*) which was published in Ottoman and Bulgarian under the editorship of Ahmed Midhat Efendi, considered as one of the first novelists in the Ottoman Empire.

¹⁹³ I base much of this argument about the European context to two consecutive years of Foucault’s lectures at Collège de France: 1978-79, *The Birth of Biopolitics*, and 1977-78, *Security, Territory, Population*. According to Michel Senellart, who wrote the course context for the earlier volume, the lectures of 1977-78 “mark the opening of a new cycle in [his] teaching at the Collège de France.” Together with the lectures of the following year *The Birth of Biopolitics* these lectures “form a diptych unified by the problematic of bio-power” (Foucault 2007, 369 and 377). In establishing the link between law, government and political economy Foucault argues that by the nineteenth century, in Europe, “there is a shift of the center of gravity of public law. The fundamental problem of public law will no longer be the foundation of sovereignty, the conditions of the sovereign’s legitimacy, or the conditions under which the sovereign’s rights can be exercised legitimately, as it was in the seventeenth and eighteenth centuries. The problem becomes how to set juridical limits to the exercise of power by a public authority” (Foucault 2008, 39). I am curious about the relation between concepts of law, sovereignty, authority and economy in different contexts, but I do think this peculiar framework about “Europe” applies to the Ottoman contexts.

things¹⁹⁴. Imperial debates around liberalism in the Ottoman Empire provide a chance to observe the relationship between law, economy and governance in the nineteenth century. I traced some of the intellectual production to identify translation and dissemination of key ideas of liberalism and focus on the codification attempts to trace the abstract relationship between legitimacy, authority and market¹⁹⁵.

Düstur means, “register of rules [and] was applied in particular to the great series of volumes, containing the texts of new laws” (Lewis 2009). While *Düstur* became a series from 1872 onward, there were three stand-alone volumes that were published in 1851, 1863 and 1866. The intention behind the publication of these earlier volumes was to provide a compendium of the rules and regulations that were issued following the imperial edict of Gülhane (3 November 1839). However, the volumes published after 1872 were more like a series: each new volume included laws and regulations that were not included in the earlier ones.

This is a significant distinction: as compendia, the earlier volumes represent some sense of cohesion and, more importantly, of completeness, which invites an inquiry into the logic of organization of these volumes. I argue that these volumes represent what their editors at the time deemed as the significant laws published since November 1839. As such, one would expect a certain consistency of laws included in these volumes, and, there is. However, there are differences as well. As part of my research I have been exploring these differences because I see this as a first step in understanding the codification processes of governmental practices as a political process in this period. As a consequence, it can help understand the rhetoric of documents written at the local level better.

The “discursive dispersion” of governmental practices and the associated mental schemes is never singular or static. The part of this complex structure that I will explore here, the narratives of administration and reform in the nineteenth century Ottoman Empire, evolved in a dynamic environment (İslamoğlu 2004a). The councils, where such practices were negotiated at the local or imperial level, contributed to the prevalence of a common language of administration across different groups. Such negotiations took place in and helped constitute platforms for “hegemonic processes” revolving around the exercise of “a very specific albeit complex form of power,” including, but not limited to, “bio-power” (Foucault 2007, 1-4 and 354-358). *Düstur* and the records of the local councils provide an interesting opportunity to trace the evolution of laws pertaining to specific administrative practices in this light.

Anscombe, Frederick F. 2012. “The Balkan Revolutionary Age.” *The Journal of Modern History* n°. 84 (3):572-606.

Blumi, Isa. 2012. *Foundations of modernity: human agency and the imperial state, Routledge studies in modern history*. New York: Routledge.

¹⁹⁴ (Supiot 2007, 149) What is important in this particular framework is that the efficiency in governing becomes necessary for the common good thus making the assessment of government a public phenomenon. So laws can be, or rather, they should be revised to maintain efficient government. This means governing becomes a set of acts that need to be counterchecked against the market which acts as a site of veridiction, natural and spontaneous (Foucault 2008, 33 and 54); and measurement of the world becomes a dehumanized activity (Supiot 2012, 92-93).

¹⁹⁵ My discussions with Perry Anderson and Samuel Jube were helpful on these issues.

- Bowen, H. 2007. A'yan. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill Online: Brill.
- Düstur-i Atik*. 1863. Istanbul: Matba'a-yı 'Amire.
- Düstur-i Atik*. 1866. Istanbul: Matba'a-yı 'Amire.
- Foucault, Michel. 2007. *Security, territory, population: lectures at the Collège de France, 1977-78*. Translated by Graham Burchell. Edited by Michel Senellart. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 2008. *The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-79*. Translated by Graham Burchell. Edited by Michel Senellart. New York: Palgrave Macmillan.
- Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and Violence: Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity Press, in association with Basil Blackwell.
- Göcek, Fatma Müge. 2012. "Postcoloniality, the Ottoman Past, and the Middle East Present." *International Journal of Middle Eastern Studies* no. 44:549-563.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Translated by Q. Hoare and G. N. Smith. New York: International Publishers.
- İslamoğlu, Huricihan. 2004a. "Towards a Political Economy of Legal and Administrative Constitutions of Individual Property." In *Constituting Modernity: Private Property in the East and West*, edited by Huricihan İslamoğlu, 3-34. New York: I.B. Tauris.
- İslamoğlu, Huricihan. 2004b. "Politics of Administering Property: Law and Statistics in the Nineteenth-century Ottoman Empire." In *Constituting Modernity: Private Property in the East and West*, edited by Huricihan İslamoğlu, 276-320. New York: I.B. Tauris.
- Ivanova, Svetlana. 2009. Widin. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill Online: Brill.
- Lewis, Bernard. 2009. Dustür. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill Online: Brill.
- Mallon, Florencia E. 1995. *Peasant and nation: the making of postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Mecmu'a-yı Kavanin (Düstur)*. 1851. Istanbul: Takvimhane-i 'Amire
- North, Douglass Cecil, John Joseph Wallis, and Barry R. Weingast. 2009. *Violence and social orders: a conceptual framework for interpreting recorded human history*. New York: Cambridge University Press.
- Palairet, M. R. 1997. *The Balkan economies, 1800-1914: evolution without development*. New York: Cambridge University Press.

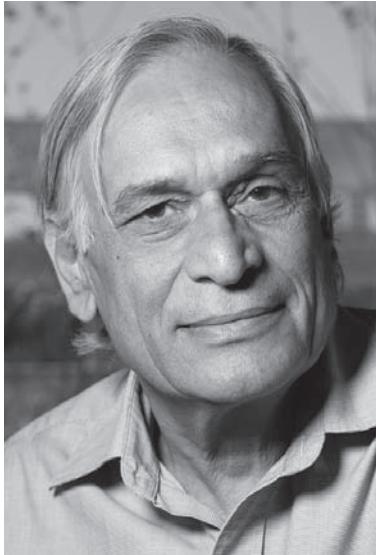
Perdue, Peter C. 2004. "Constructing Chinese Property Rights: East and West." In *Constituting Modernity: Private Property in the East and West*, edited by Huricihan İslamoğlu, 35-68. New York: I.B. Tauris.

Rubin, Avi. 2011. *Ottoman Nizamiye courts: law and modernity*. New York: Palgrave Macmillan.

Supiot, Alain. 2007. *Homo juridicus: on the anthropological function of the law*. New York: Verso.

Supiot, Alain. 2012. *The spirit of Philadelphia: social justice vs. the total market*. New York: Verso.

Urquhart, David. 1851. *The mystery of the Danube: showing how through secret diplomacy that river has been closed, exportation from Turkey arrested, and the re-opening of the Isthmus of Suez prevented*. London: Bradbury & Evans.



Suresh Sharma

Histoire et anthropologie,
Centre for the Study of Developing Societies,
New Delhi, Inde. Membre associé

*History and anthropology,
Centre for the Study of Developing Societies,
New Delhi, India. Associate Fellow*

History of image. Word and image: a note¹⁹⁶.

Séminaire du lundi 04 mars 2013

Foremost, I would like to underscore a certain paradoxically poised element deeply ingrained in language – in words, as much as in image – the element of surprise and the sense of an absence. Surprise is recognition of that which is not expected or even known to be there and possible. Sense of absence is the knowing, however fuzzy or inchoate, of something inexpressible. In that sense we could also speak of it as longing for completeness: in the minutest fact of life and the world as it happens to be. These elements, it seems to me, subsist in deepest intimacy with the possibility of negation. That awesome capacity in human cognition to say no in the face of everything that happens to be known and certain to the last degree. It is a capacity unthinkable in the absence of language.

I have felt dazzled reading the testimony of two Biologists. Carol Yoon speaks in epic terms of her apparently simple attempt to map in a complete comprehensive way all the species in the backyard of an urbanised environment in the United States. She finds the sheer immensity of the task daunting. And this is a person who has travelled very widely to the remotest wildest places on earth. She is perplexed by the surprising ceaseless surfacing of the wild in the domesticated backyard of an urban space.

¹⁹⁶The following Note is meant as a background note to clarify the direction of my work on Word-Image relationship

David Haskell, an evolutionary biologist (*A Forest Unseen: A Year's Watch in nature*) speaks of a randomly chosen ‘circle (he calls mandala) on the edge of a hardwood forest just a bit over a yard in diameter’. Consider the question he formulates:

Can the whole forest be seen through a contemplative window of leaves, rock and water.

The question that I wish to posit in this context is as to wherein resides the source-power of the wild. And, what does ‘wild’ signify in reference to language? Does it signify for instance a mere ‘resource’ to be processed into value, or a ‘source’ itself of value? Resurfacing of the wild is a reminder of the intimate dense interdependence within which every little form of life exists. Could one say perhaps that life not only exists in deep interdependence but exists in relationship with something that can never be fully controlled?

A seminal fault line separates language and nature. Unlike nature, language has no existence or reality outside the human frame. Yet, they seem to mirror in their most minute detail an impulse and intimation of completeness.

Word and image both signify meaning. One could speak of them as two distinct expressions or cardinals of language and linguistic possibility. As distinct linguistic forms they are very differently placed. The relationship between the signifier and the signified in the case of word unfolds very differently from that of image. One could for instance, represent and speak intelligibly of a word in term of other words or word. Such words or word could be from the same language, as also from completely unrelated languages or language. Unrelated herein is in reference to both, linguistic elements common among languages of the same family, and cultural-linguistic intimacy born of historical contact. Such un-relatedness could be of an order seemingly absolute. Consider in this context the philosophic-linguistic implications of meaningful translation after Columbus, between languages native to the Americas and Europe. The most vivid instance of that kind of extreme un-relatedness in recent years has been translations of the Bible into languages of what are designated as the ‘first contact’ communities in the Amazon hinterland; within a few weeks of first contact.

Image, in instructive contrast to word, cannot be represented or spoken of in terms of another image or images. Each image could be said to abide as a thing unto itself; complete and sovereign. Its boundary is absolute. Beyond it is pure space, pristine undifferentiated, somewhat like the void. An image may evoke myriad associations of sounds, smells, words, forms, colours, as also other images. But image, unlike word, does not dwell with other images. True, dwelling or rather indwelling with other words even in the case of word is suffused with deepest ambiguity. It is an ambiguity born of inhabiting liminality, as it were, all around. For a word that is the way of its being and source of meaning. A word gathers meaning in its indwelling with other words. A word unto itself is an empty sign, signifying nothing. Hence one could speak of each word as a sign awakened to meaning by the touch of infinity.

True, one could speak of an image in words. But such speaking could only be about what an image seeks to configure, convey, invoke or remind of. Any such speaking could never be anything other than a description-comment. An image rendered in words, however meticulously gathered and carefully crafted, could never be anything like words in translation. Translation of a word in terms of other words or word, inherently uncertain and imperfect, never the less could be compelling not only for its intelligibility but also for its likeness to the original. Word rendered-translated into other words or word can be clearly recognised as a representation. Consider for instance the certainty of being able to recognise the original word or words in translation. In other words, one can recognise clearly the integral link of shared identity

between a word and its translations. For an image such clear recognition – of the word picture in singular reference to an image – simply cannot be. The telling irony is that an image speaks through words.

Utterly unlike word, image transcends historical-cultural mediations. It is a sign with a universal human reach. Image can and does make meaning available even when it has been torn irretrievably apart from its locus and origin. Hence the enticement of palpable profound closeness the figurine say of the dancing girl excavated from Mohenjo-Daro evokes, or cave paintings drawn twenty-thirty thousand years ago retains. Of Mohenjo-Daro one knows at least some fragments of life and the mental universe they seem to suggest, and hence a dim sense as to whence the figurine came to be. But in the case of cave paintings there invariably is nothing at all apart from the cave and the paintings. The detail of primal significance in this context is that cave paintings retain the power to speak even if they be of unknown provenance. One could perhaps speak of cave paintings as somewhat akin to a fragment adrift and shorn of lineage and connections. It is a case of memory paradoxically bound with a sense of complete absolute surprise. And that marks the grand mystery of comprehension, beyond and apart from all markers that an image could possibly embody.

Consider for instance the implications of montage as meaningful possibility. One could speak of montage as an assemblage of fragments. Each and every fragment in a montage may not only be of unknown provenance, but also unrelated in terms of the historical-cultural details that to begin with may have given it form and meaning. It could also be that no two fragments by themselves would make sense next to each other. As sense, each fragment abides in relationship with all the other fragments together. The make-up of this quality or function corresponds perfectly to the idea of an organic body and its parts. And yet, consider the deep difficulty of addressing two basic questions concerning the identity and nature of montage as image.

*What binds the fragments into a meaningful entity?
From whence does meaning arise in montage?*

Words in a sentence are bound by certain grammatical rules of order and placement. These rules of course vary not only from one language to another, but also over time in what is recognised as the same language. Sense, comprehension and comprehensibility in the case of words are intimately bound with certain grammatical rules. Two apparently conflicting details merit close look. One, in all languages – modern, classical, extinct, primitive – a certain consensus regarding word order and language rules prevails. It is the basis of meaningful thinking and expression. Such a consensus may subsist entirely as something implicit, never explicitly spoken of. Two, under certain conditions in all languages grammatical rules can be disregarded to give to an expression or proposition a sharper edge, or an altogether new semantic turn. But such disregard signifies an exception that underscores a certain rule or rules. One could at this point ask perhaps as to what kind of epistemic possibility exception herein signifies.

Each part in a montage has clear specific placement. Even a slight disturbance in placement could cause meaning to change. It is also possible that a certain order of placement may be universally accepted as perfect and therefore frozen for all time. But such acceptance does not signify anything like grammatical rules and exceptions to underscore those rules. It is simply

an expression of aesthetic preference. Each image however uninteresting or seemingly pointless stands forth as exceptional. Consider some of the implications of this exceptionality as absolute quality. Foremost:

Forecloses the possibility of a grammar, or a dictionary.

Exemplifies perfect fusion of uniqueness and universality.

Universality as pure form.

Intrinsic semantic referents of universal reach, unmediated by historical-cultural memory.

The grand mystery of human thinking and comprehension arises perhaps from the peculiar and profound human capacity to negate all that is, or happens to be. Humans in their doing and thinking-imagination seem never to be able to entirely escape addressing in some sense that which is not: the grand absence. That which is or happens to be, conditions and modulates human thought and actions. Even so, the actual, known and remembered cannot ever entirely explain the protean vitality that inheres in human thinking and imagination everywhere and always. It is a quality predicated upon something clear beyond experience and memory. Negation in the sense of addressing a grand absence could never be in the absence of words and language.

Clearly a certain foundational referent that transcends all its known specific expressions, and makes possible human access to meaning at all time seems to abide in both word and image. Could one speak of the image and line-colour relationship as a homologue of the word and sound relationship? In the Tagore-Einstein conversation, line in an image is spoken of as being prior to colour. To me it appears that the intent is to underscore line as the marker of boundary and form. That leaves entirely open and fluid the question concerning the relationship between colour and line. Consider in this frame the relationship in language that word and sound exemplify. Sound or rather making sounds is an ability that many forms of life possess and use to survive and express fear, joy, danger and just plain pleasure. But sound modulated to certain recognisable boundaries, and thus transforming it into meaningful utterance as language is distinctly human. The boundary herein marks history, culture, memory and hence a certain specific fragment in time lived and remembered. Such a boundary would be utterly empty and pointless were it not marking and expressing a relationship with something infinite and beyond all specifics. The making of the first word – if such is conceivable – could only be in reference to language as prior to words. Just as in image, line as boundary and colour as a symbol is tinged with specifics of lived-remembered time; in word boundary modulation of sound is tinged with specifics of lived-remembered time. In image the form given shape by lived-remembered time nevertheless transcends that time and locus of its origin. For a word the boundary of sound is absolute. But the pristine universal-ness that makes both image and word possible returns in the case of a word in the grand mystery of sound as music.



Ousmane Sidibe

Droit, Commissaire à la réforme institutionnelle du Mali /
Université de Bamako, Mali.

Chaire de la Mutualité

*Law, Commissioner for Institutional Reform in Mali
University of Bamako, Mali. Mutualité Chair*

La protection sociale au Mali : le défi de l'extension

Séminaire du lundi 29 octobre 2012

Introduction

L'idée d'une protection sociale universelle est d'abord un droit humain, présent dans plusieurs instruments internationaux, notamment la Déclaration de Philadelphie de 1944¹⁹⁷, les Recommandations n°67 et n°69 de l'OIT de la même année, relatives respectivement à la garantie des moyens d'existence et aux soins médicaux, et la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1949. En Afrique, les systèmes de sécurité sociale, associés à un salariat qu'on croyait prometteur, avaient été mis en place dans les années 1960. Or, après de timides avancées en matière de création d'emplois, le chômage et le sous emploi n'ont cessé de croître depuis les années 1980, privant les États de marges de manœuvre budgétaires pour renforcer la base politique de la solidarité nationale. Ainsi, on estime que les populations africaines couvertes par les régimes légaux de sécurité sociale ne représentent aujourd'hui qu'entre 5 à 10% de la population active¹⁹⁸. Par ailleurs, les systèmes de sécurité sociale sont faibles du point de vue des régimes couverts, généralement limités à quelques risques, (retraite, allocations familiales, maternité, accident du travail et maladie professionnelle), et par rapport au niveau des prestations. Avec l'avènement des politiques néolibérales dans les années 1980, et ce que le professeur Alain Supiot a appelé le grand retournement¹⁹⁹, on a assisté à une remise en cause

¹⁹⁷ Alain Supiot, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010.

¹⁹⁸ BIT, (2001), *Sécurité Sociale : un nouveau consensus*, Bureau International du Travail, Genève.

¹⁹⁹ Alain Supiot, op. cité.

même des politiques de protection sociale, entraînant une stagnation, voire un reflux de la sécurité sociale, en tous cas dans les pays africains.

Depuis l'adoption par les Nations Unies des objectifs du *Millénaire pour le Développement* en 2000, et ce qu'il est convenu d'appeler le nouveau consensus international sur la sécurité sociale de juin 2001, la pertinence d'une protection sociale universelle semble refaire consensus au sein des grandes organisations internationales (BIT, Banque Mondiale), confortées en cela par la recherche²⁰⁰. Des études ont par exemple montré qu'une allocation de pensions permet aux membres adultes d'un foyer de s'intégrer efficacement au marché du travail, que cet impact est plus significatif pour les femmes vivant dans les foyers les plus pauvres, et qu'il est positivement associé à une réduction du travail des enfants (Devereux et al 2004, Samson et al. 2002 et 2004²⁰¹). On semble redécouvrir l'évidence, c'est à-dire qu'un minimum de sécurité sociale, notamment un accès à des revenus de base et à des soins de santé est indispensable à la cohésion sociale, et à la bonne marche de la démocratie. Après avoir été pendant longtemps la cible des penseurs néolibéraux, les régimes de sécurité sociale sont maintenant reconnus comme pouvant jouer un rôle de stabilisateurs sociaux voire économiques²⁰².

C'est dans ce contexte, et encouragés par les « *Objectifs du millénaire pour le Développement* », la « *Déclaration de Ouagadougou* » de 2004, le « *Cadre de Politique sociale pour l'Afrique* » de 2008 et la « *Déclaration de Khartoum* » des ministres des affaires sociales sur le renforcement des mesures de la politique sociale en faveur de l'inclusion sociale de 2010, que plusieurs pays africains (Ghana, Burkina Faso, Kenya, Mozambique, Ouganda, Rwanda, Sierra Leone, etc.) ont adopté des stratégies de protection sociale. S'agissant du Mali, ce droit a toujours été théoriquement garanti par les différentes constitutions, notamment celle du 25 février 1992, qui dispose en son article 17 que « l'éducation, l'instruction, la formation, le travail, le logement, les loisirs, la santé et la protection sociale constituent des droits reconnus », mais une véritable politique de protection sociale n'a été engagée que depuis le tournant du millénaire²⁰³.

Dans cette recherche, nous nous proposons de faire l'analyse de cette nouvelle politique de protection sociale, et de tenter une critique de la philosophie d'extension qui la sous-tend, à partir des documents de politique, et textes officiels du Gouvernement malien, ainsi que d'entretiens réalisés avec différents acteurs.

Quelle protection sociale, quelle extension ?

Dans les pays africains, les systèmes de sécurité sociale se caractérisent par, une fragmentation et un manque de cohérence entre les sous-systèmes, des régimes de retraite divergents,

²⁰⁰ Le 8 septembre 2000, 191 pays, adoptaient à New York une résolution de l'Assemblée Générale des Nations Unies, appelée « *Déclaration du Millénaire* » qui définit une vision à l'horizon 2015 d'un monde débarrassé de l'extrême pauvreté et la faim, et où la scolarisation universelle, l'égalité des chances pour les filles et les garçons tant à l'école que plus tard dans la vie socio-économique et politique, un état de santé convenable pour tous sont garantis. Il s'agit d'une synthèse des objectifs internationaux de développement dérivés des accords et résolutions des conférences des Nations Unies tenues au cours des années 90 pour favoriser l'émergence d'un monde plus équitable, et plus solidaire.

²⁰¹ Devereux et al 2004. *Transformative social protection* (IDS Working Paper, no 232). Brighton, Institute of Development Studies. Samson, M. et al. 2002. *Research review on social security reform and the basic income grant for South Africa* (EPRI Research Paper, no 31). Le Cap, Economic Policy Research Institute. Disponible sur le site <http://www.epri.org.za/rp31.htm> (consulté le 11 novembre 2010). Samson, M. et al. 2004. *The social and economic impact of South Africa's social security system* (EPRI Research Paper, no 37). Le Cap, Economic Policy Research Institute. Disponible sur le site <http://www.epri.org.za/rp37.htm> (consulté le 11 novembre 2010)

²⁰² OCDE. 2007. *Promoting pro-poor growth : Policy guidance for donors* (DAC Guidelines and reference series). Paris, Organisation de coopération et de développement économiques.

²⁰³ La Caisse des Retraites du Mali a été créée par la loi n°061-70 / AN- RM du 18 mai 1961 qui a été abrogée et remplacée par la loi n°093-013 du 11 février 1993.

et donc un manque de crédibilité auprès des assurés (Fultz et al 1999,²⁰⁴)²⁰⁴. Avant l'adoption de la nouvelle politique de protection sociale au Mali, la sécurité sociale était marquée, par l'inexistence d'un cadre cohérent, avec des objectifs, stratégies et mécanismes clairement affirmés. La reconnaissance constitutionnelle du droit à la protection sociale, notamment l'éducation, la santé et le logement, n'avait pas en effet été accompagnée d'une stratégie claire, et de mécanismes appropriés pour leur prise en charge cohérente.

Depuis 1992, les autorités maliennes sont engagées dans un processus de mise en place d'une couverture de l'ensemble de la population à partir de trois axes, la consolidation de la solidarité nationale et le renforcement de la lutte contre l'exclusion, le renforcement de la protection sociale, et la lutte contre la pauvreté. Cette volonté s'est traduite par l'adoption d'une déclaration de politique nationale de protection sociale adoptée en 2002 et mise en œuvre à travers le Plan d'Action 2005-2009 (adopté par le Conseil des Ministres du 17 novembre 2004), le Projet de plan d'action 2010-2014, étant encore en discussion. La déclaration se veut l'expression «du droit de tout citoyen à une protection sociale consacrée par la constitution», et se fonde explicitement sur les engagements internationaux, notamment la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*, la *Convention sur les Droits de l'enfant*, et les *Résolutions du Sommet de Copenhague sur le Développement Social* tenu en 1995.

On peut se réjouir des ambitions affichées, tant du point de vue du champ d'application matériel, qui, en plus des régimes déjà couverts, (maladie, maternité, vieillesse, accidents de travail et maladies professionnelles, allocations familiales, décès), vise le chômage et les autres droits sociaux (l'aide pour l'accès au logement, à l'éducation, à l'emploi et même à la justice), que de celui du champ d'application personnel, qui intègre l'élargissement à toutes les catégories de la population, en particulier les travailleurs du secteur informel, avec une attention particulière pour les catégories dites vulnérables (personnes âgées, personnes handicapées, femmes et enfants, pupilles du Mali, personnes victimes du VIH/SIDA), et de celui de la qualité des prestations. Mais, c'est la couverture maladie qui constitue le cœur de la nouvelle politique de protection sociale, avec un dispositif de trois niveaux : un régime d'Assurance Maladie Obligatoire (AMO) qui couvre les fonctionnaires, les travailleurs régis par le Code du Travail, les députés, les pensionnés et leurs ayants droits, soit 17% de la population, un Régime d'Assistance Médicale (RAMED) qui couvre les personnes indigentes soit environ 5% de la population et un mécanisme mutualiste qui couvre le secteur informel et agricole soit 78% de la population. On peut regretter le fait qu'aucun nouveau dispositif n'a été proposé pour le secteur mutualiste qui reste géré par les anciens textes et mécanismes avec les limites y afférents, alors que l'AMO et le RAMED ont été adoptés en juin 2009 et officiellement lancés respectivement en mai et octobre 2011.

Par ailleurs, si la politique malienne d'extension de la protection sociale tire sa force de la demande sociale induite par la révolution de mars 1991, ses mécanismes restent fortement inspirés des visions du BIT et de la Banque mondiale, relativement au «socle de protection sociale», défendu par le BIT, et aux filets de protection sociale en faveur des ménages vulnérables portés par la Banque mondiale.

²⁰⁴Fultz, E. et Pieris, B.: *Social security schemes in Southern Africa: an overview and proposals for future development*, document de l'Equipe consultative multidisciplinaire du BIT pour l'Afrique australe (SAMAT), 1999, p. 7 à 12.

Des défis à surmonter

Il est trop tôt pour faire le bilan de la nouvelle politique de protection sociale, qui comporte des avancées en particulier, en ce qui concerne la couverture maladie des salariés, fonctionnaires et assimilés. Mais sa mise en œuvre a également révélé dès le départ des insuffisances évidentes, notamment le fait que l'écrasante majorité de la population, en l'occurrence toutes les personnes occupées dans l'économie informelle, et l'agriculture traditionnelle, restent encore en dehors de toute protection formelle organisée, (la nouvelle politique n'ayant proposé aucun mécanisme nouveau de remobilisation autour des mutuelles), et le rejet de l'Assurance maladie obligatoire (AMO), qui est le cœur du dispositif, par la CSTM. Pour expliquer ces difficultés, nous formulons trois hypothèses de recherche : l'insuffisance de la volonté politique pour lancer un nouveau contrat social en faveur d'une protection sociale élargie, la faible appropriation de la politique par les acteurs maliens, et la non prise en compte des solidarités traditionnelles.

1. Une volonté politique insuffisante

En 2008, le Comité des droits économiques, sociaux et culturels (CESCR) des Nations Unies dans son Observation générale N° 19 sur l'interprétation de l'Article 9 du Pacte, s'est dit conscient « que la réalisation du droit à la sécurité sociale a des incidences financières considérables pour les États parties, mais il note que l'importance fondamentale que revêt la sécurité sociale pour la dignité humaine et la reconnaissance juridique de ce droit par les États parties signifient qu'il devrait faire l'objet d'une attention prioritaire dans la législation et les politiques »²⁰⁵. Ceci suggère que « la limitation des ressources ne dispense pas les États de s'acquitter de certaines obligations minimales eu égard à l'application du droit à la sécurité sociale »²⁰⁶, et met donc au cœur du débat la question essentielle des priorités budgétaires. Comme en écho à cette observation générale, l'accès aux soins de santé, qui est devenu la nouvelle priorité des politiques de protection sociale en Afrique, n'est plus considéré comme hors de portée. Plusieurs études tendent en effet à démontrer qu'une protection sociale de base, particulièrement l'accès aux soins de santé, est abordable, même dans les pays africains²⁰⁷. Une simulation réalisée par l'Association internationale de Sécurité Sociale (AISS), indique par exemple qu'au Sénégal entre 2005 et 2034, ces prestations varieraient, entre 5 et 10 % du PIB, contre environ 2 % en 2003²⁰⁸. Il s'agit donc avant tout d'une question de priorisation budgétaire, et donc de mobilisation des acteurs (syndicats, associations) pour soutenir une volonté politique forte. À cet égard, le Mali tente d'accélérer ses efforts, particulièrement en ce qui concerne l'accès aux soins de santé, mais la volonté politique est fortement tributaire du soutien des différents groupes sociaux, en particulier les syndicats. Le soutien des syndicats est en effet essentiel, y compris pour les travailleurs du secteur informel, où, on constate une dégradation des conditions de travail et une fragilisation des emplois, sans que les syndicats esquissent, aucune réponse cohérente, alors que l'enjeu fondamental demeure la promotion d'un soutien politique fort et durable pour mobiliser une part significative du revenu national au service d'une politique de protection sociale ambitieuse et équitable, qui jette les bases d'un progrès social inclusif. Dans la préparation de l'AMO et du RAMED, le Gouvernement a certes bénéficié de l'accompagnement de toutes les organisations patronales et syndicales, ainsi que celles des retraités,

²⁰⁵ UN ECOSOC Document E/C.12/GC/19, 4 Feb. 2008. (§41) Le Comité des droits économiques, sociaux et culturels est l'organe des Nations unies responsable de surveillance de l'application du Pacte dans la législation nationale et dans la pratique.

²⁰⁶ Voir ILO 2010a, p. 13.

²⁰⁷ OECD and UN Economic Commission for Africa (2007).

²⁰⁸ PAL Karuna, BEHRENDT Christina, LEGER Florian, CICHON Michael, HAGEMEJER Krzysztof, *Can Low Income Countries Afford Basic Social Protection? First Results of a Modelling Exercise*, Geneva, ILO, 2006, p. 36;

mais ce soutien a montré ses limites, en ce qui concerne la Confédération syndicale des travailleurs du Mali (CSTM) dès qu'il s'est agit de mise œuvre. Au Mali, comme dans d'autres pays africains, la priorité des organisations syndicales, reste encore la préservation du pouvoir d'achat des salariés du secteur moderne et des fonctionnaires, une minorité qui se réduit proportionnellement chaque jour, sans provoquer aucun changement dans les politiques syndicales. Les questions d'emploi, et de protection sociale, pourtant si essentielles, ainsi que la situation des travailleurs du secteur informel ne semblent toujours pas préoccuper les organisations syndicales. Il ne faut donc guerre s'étonner de ce que, parmi les différentes prestations servies par les caisses de sécurité sociale, ce sont les pensions qui augmentent de façon notable, alors que toutes les autres restent très faibles. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard, si l'AMO elle-même n'a pu être mis en place que sous la pression des médecins.

2. Une appropriation insuffisante du système de protection sociale

À bien des égards, les instruments et mécanismes de la protection sociale paraissent technocratiques et indéchiffrables pour les populations. On semble sous-estimer le besoin d'appropriation, qui implique pour les acteurs nationaux une analyse, et donc des choix entre les différents outils, des schémas parfois compliqués, pensés ailleurs, par les organisations internationales, ou d'autres intervenants extérieurs. Par mimétisme, commodité intellectuelle, ou tout simplement parce qu'on ne leur en laisse pas parfois le choix, les autorités malientes font l'économie d'un débat, qui est pourtant nécessaire pour assurer un minimum d'effectivité à la politique de protection sociale.

La Déclaration de Politique de protection sociale indique certes que « L'État, les Collectivités locales, les personnes bénéficiaires des actions de protection sociale organisées ou non en associations, coopératives et mutuelles, les fondations, les congrégations religieuses et les familles associent leurs interventions pour la concevoir et la mettre en œuvre ». Mais, la très vive opposition de la CSTM à la mise en œuvre de l'AMO illustre bien l'importance du défi. En réalité, la CSTM, a été débordée par ses militants qui ont été surpris de découvrir sur leur fiche de paie, un prélèvement de 3,06% du salaire, pour une assurance-maladie, dont les contours ne leur avaient pas été expliqués au préalable, même si les organisations représentatives des travailleurs ont été associées aux travaux préparatoires. Ce qui a manqué, c'est une bonne vulgarisation de l'AMO, une plus grande sensibilisation des travailleurs, et des réponses à leurs questionnements, dans un contexte marqué par des faibles salaires, qui font que les cotisations obligatoires de l'AMO sont perçues comme une attaque contre les revenus, mais aussi les doutes sur la qualité des soins attendus. Le saccage du siège de la Caisse nationale d'Assurance Maladie (CANAM) le jour du coup d'État du 22 mars 2012, reflète d'ailleurs clairement le déficit de d'information et de sensibilisation avant la mise en œuvre de l'AMO. Mais, la question d'appropriation du système de protection sociale va bien au-delà de la crise de l'AMO. Que ce soit, le droit à l'alimentation, la santé, ou l'éducation, qui sont parmi les besoins les plus fondamentaux à couvrir dans le cadre de la politique nationale de protection sociale, il ya lieu de réinterroger les approches pour arriver à une meilleure protection des populations.

3. La non prise en charge des solidarités traditionnelles dans la politique de protection sociale

L'extension de la protection sociale est traitée comme un élargissement mécanique du champ d'application d'un régime de sécurité sociale existant à des segments de la société qui vivent

des réalités différentes de la minorité des fonctionnaires et salariés couverts par la sécurité sociale classique. Parce que la problématique de la protection sociale est analysée à l'intérieur du système officiel extraverti, qui fait du secteur moderne le modèle qu'il s'agirait d'étendre plus ou moins en l'état au reste de la population, sans tenir compte de ses besoins.

Or, tout indique qu'on ne peut pas régler la question de la sécurité sociale en Afrique par la seule mobilisation des outils actuels des régimes formels, qui ne couvrent qu'entre 5 et 10% de la population, car la protection sociale est beaucoup plus large, le reste de la population n'étant pas en dehors de toute protection²⁰⁹. L'idée de protection sociale n'est pas absente des autres segments de la population ; Il existe bel et bien des mécanismes communautaires, de redistribution et d'entraide, même s'ils sont parfois embryonnaires. Au plan institutionnel, il y a trois niveaux de solidarités : les familles, les groupes traditionnels (les jeunes, les femmes, les chasseurs, etc.), les groupes semi-modernes ou modernes (coopératives, associations professionnelles, mutuelles, etc).

La notion même d'Extension, suggère l'idée d'exportation des techniques venues d'ailleurs sur un terrain nouveau, donc une greffe, alors qu'aucun secteur de la société n'est vierge de toute protection sociale. Il s'agit de faire évoluer les pratiques existantes, de les adapter aux réalités actuelles, au lieu de les nier ou de les refouler dans des micro-sociétés villageoises ou des périphéries urbaines, en attendant leur hypothétique remplacement par des outils modernes. On connaît bien cette situation en droit du travail africain où, il y a comme un refoulement dans le non-droit ou l'infra-droit des micro-sociétés rurales marginalisées par le processus de modernisation économique (Sidibé 1999²¹⁰). Les africains doivent faire preuve de créativité, pour construire des systèmes de protection sociale, qui fassent la synthèse entre les techniques modernes et la richesse des mécanismes traditionnels.

Si certains auteurs font état du dépréisement des solidarités traditionnelles, à la suite des processus d'individualisation à l'œuvre dans les sociétés africaines (Kabou 1991²¹¹), d'autres parient sur leur capacité d'adaptation (Locoh, 1988²¹²). Plusieurs études montrent qu'elles jouent encore un rôle d'amortisseur social, indispensable dans la survie de nombreuses familles (Adjamagbo, 1997, Raynaut, C, 1990²¹³) en tant que « système informel de sécurité et de crédit mutuel permettant de faire face aux nouveaux aléas et aux nouveaux impératifs de l'existence citadine » (Marie, 1997b, p.281²¹⁴). Puisque les solidarités traditionnelles se trouvent à la « croisée des chemins » (Dozon, 1994²¹⁵), il faut les faire évoluer en les intégrant dans une politique globale de protection sociale.

²⁰⁹ Il s'agit d'un problème récurrent même en droit du travail car les codes du travail, inspirés des anciennes législations coloniales ne tiennent compte que du modèle classique des relations de travail plus proche des réalités des pays du Nord, bien que la situation ait largement évolué même dans ces pays avec la montée du chômage, de l'exclusion et de nouvelles formes de travail notamment le travail à temps partiel et le travail à domicile

²¹⁰ Sur cette question voir Ousmane sidibe, *Réalités africaines et enjeux pour le droit du travail, Bulletin de droit comparé du travail et de la sécurité social*, Université de Bordeaux IV,1999,

²¹¹ Kabou, Axelle. 1991. *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris: L'Harmattan.

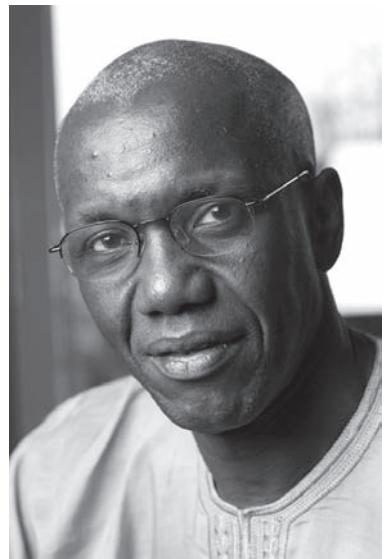
²¹² Locoh, T. 1988. « Structures familiales et changements sociaux », dans D. Tabutin (éd.), *Population et sociétés en Afrique au Sud du Sahara*. Paris: L'Harmattan, pp. 441-478.

²¹³ Adjamagbo, A. 1997. « Les solidarités familiales dans les sociétés d'économie de plantation: le cas de la région de Sassandra en Côte d'Ivoire », dans M. Pilon...[et al.] (éds.), 1997. *Ménages et familles en Afrique : approches des dynamiques contemporaines*. Paris: Les Études du CEPED n° 15. Paris: CEPED, pp.301-325. Raynaut, C. 1990. « Inégalités économiques et solidarités sociales : exemples haoussa au Niger », dans D. Fassin, Y. Jaffré et D. Bonnet. *Sociétés, développement et santé*. Paris: Karthala-Orstrom.

²¹⁴ Marie, A. 1997 b. « Les structures familiales à l'épreuve de l'individualisation citadine », dans M. Pilon, T. Locoh , E. Vignikin et P. Vimard (éds.), 1997. *Ménages et familles en Afrique : approches des dynamiques contemporaines*. Paris: Les Études du CEPED n° 15. Paris: CEPED, pp. 279-299.

²¹⁵ Dozon, J-P. 1994. « En Afrique, la famille à la croisée des chemins », dans A. BURGUIERE, C. KЛАPISCH-ZUBER, M. SEGALEN et F. ZONABEND, (éds.), *Histoire de la famille, Tome 2 : choc des modernités*. Paris: Armand Colin, pp. 301-339.

Il s'agit pour la société de reconnaître et compenser les lourdes charges que supportent certains de ses membres, par exemple les chefs de famille qui, pour compenser la défaillance de l'État, hébergent des étudiants ressortissant de leurs villages, mais sans lien de parenté avec eux, ou des déplacés des conflits internes. Mettre en place de tels mécanismes de compensation, même dans des proportions symboliques, encouragerait et maintiendrait les solidarités traditionnelles, en les intégrant dans le cadre plus global de la protection sociale moderne.



Ibrahima Thioub

Histoire moderne et contemporaine,
Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal.
Membre associé. Chaire Université de Nantes

*Modern and contemporary history,
Cheikh Anta Diop University, Dakar, Senegal.
Associate Fellow. University of Nantes Chair*

La question de l'identité chromatique et le mouvement anticolonial en Afrique : esquisse d'une lecture du 1^{er} Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs

Séminaire du lundi 06 mai 2013

Du 19 au 22 septembre 1956, se tient à l'amphithéâtre Descartes à la Sorbonne le 1^{er} Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs. Alioune Diop, le fondateur de la revue *Présence Africaine* et la maison d'édition du même nom est l'initiateur de cette rencontre qui réunit des intellectuels noirs d'Afrique, d'Asie, des Amériques. Tout en établissant un lien de filiation directe avec les congrès panafricanistes du début du siècle à la deuxième guerre mondiale et la conférence réunie l'année précédente à Bandōeng, les organisateurs n'ont pas manqué de mettre en évidence l'originalité de la rencontre de Paris « essentiellement culturelle »²¹⁶. L'événement a rassemblé les figures les plus en vue de l'intelligentsia africaine et malgache et de la diaspora, venus des États-Unis, des Antilles et de l'Inde. Des écrivains confirmés comme Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Jacques Rabemananjara, Price-mars, Richard Wright, James Baldwin,... y côtoient de plus jeunes talents de la trempe de Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon, entre autres et des artistes comme Joséphine Baker.

Les congressistes s'étaient donné pour objectifs de procéder à l'inventaire de la culture noire, de diagnostiquer la crise qui l'affectait, résultant des ravages de la traite atlantique des esclaves

²¹⁶ Alioune Diop, « Discours d'ouverture », *Le 1er Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs* (Paris – Sorbonne – 19-22 Septembre 1956, Compte rendu complet, *Présence Africaine*, N° 8-9-10, juin-novembre 1956, pp. 9-18 [réédition numéro spécial 1997. [Dans la suite du texte PACIEAN].

et de la colonisation pour se donner les moyens de dégager des perspectives. Affirmer sa différence, se rendre visible et se faire reconnaître constituaient des préalables «pour ne pas venir les mains vides au rendez-vous du donner et du recevoir». Cette conviction a fondé le choix de Paris, «haut lieu de la pensée et de l'art en Occident. Et dans Paris, cette Sorbonne, symbole de la raison, de la liberté», pour abriter le congrès²¹⁷.

La quête de reconnaissance s'adressait clairement à «l'Occident», à la fois source de la perte de soi mais aussi référence à l'aune de laquelle se définit une culture africaine dans laquelle le paramètre racial avait pris toute son ampleur. Cette façon de poser la question de l'identité résulte d'un long héritage déjà largement travaillé par les mouvements panafricains depuis le XIX^e siècle. Et plus récemment encore, une voix qui comptait dans le Paris du milieu des années 1950 avait montré qu'aucun autre choix ne s'offrait aux Africains pour se définir face à la logique idéologique de la domination exercée sur l'Afrique et les Africains par l'Occident. Jean-Paul Sartre explique dans «*Orphée noir*»: «*Le nègre, comme le travailleur blanc, est victime de la structure capitaliste de notre société ; cette situation lui dévoile son étroite solidarité, par-delà les nuances de peau, avec certaines classes d'Européens opprimés comme lui ; ... Mais si l'oppression est une, elle se circonscrit selon l'histoire et les conditions géographiques : le noir en est la victime, en tant que noir, à titre d'indigène colonisé ou d'africain déporté... Or il n'est plus ici d'échappatoire, ni de tricherie, ni de «passage de ligne» qu'il puisse envisager : un Juif, blanc parmi les blancs, peut nier qu'il soit juif, se déclarer homme parmi les hommes. Le nègre ne peut nier qu'il soit nègre ni réclamer pour lui cette abstraite humanité incolore : il est noir*»²¹⁸.

Toutefois et contre toute attente, le débat identitaire et l'usage des catégories chromatiques dans plusieurs textes présentés au congrès ont suscité de nombreuses controverses opposant les partisans de la Négritude et certains délégués, principalement américains.

Contester la «racialisation» de la culture.

La question posée est la suivante : est-il possible de construire un univers culturel commun à l'ensemble des Africains et la diaspora définis à partir d'une identité chromatique ? Pour la grande majorité des délégués au Congrès la réponse affirmative à cette question tombe sous le sens. Ce qui de leur point de vue relève de l'évidence est toutefois loin de faire l'unanimité.

Comment construire une identité partagée à partir de l'extrême diversité des expériences historiques dont sont issus les différents délégués au congrès ? Alioune Diop a bien saisi cette tension entre la diversité réelle des expériences et la quête du lien qui anime les congressistes.

Le défi est d'imaginer un lien historique suffisamment fort et largement partagé par les peuples identifiés comme noirs. Alioune Diop est le premier à s'y essayer et dès le début de son discours d'ouverture du congrès, il affirme : «*Pendant des siècles, l'événement dominant de notre histoire a été la traite des esclaves. C'est le premier lien entre nous, Congressistes, qui justifie notre réunion ici. Noirs des États-Unis, des Antilles et du continent africain, quelle que soit la distance qui sépare parfois nos univers spirituels, nous descendons des mêmes ancêtres. La couleur de la peau n'est qu'un accident ; cette couleur n'en est pas moins responsable*

²¹⁷ *ibidem*

²¹⁸ Jean-Paul Sartre, «*Orphée noir*» in Léopold Sédar Senghor, *L'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 2011, pp. XII-XIV, [1^{re} édition 1948].

d'événements et d'œuvres, d'institutions, de lois éthiques qui ont marqué de façon indélébile l'histoire de nos rapports avec l'homme blanc».

La réinscription de l'identité chromatique dans l'histoire aurait certainement permis d'enclencher le dialogue avec moins d'hostilité. Cette vision d'Alioune Diop postule l'unité des cultures africaines et date le conflit avec l'Occident d'un événement précis : la traite atlantique et la colonisation. C'est l'intervention de Léopold Sédar Senghor qui déclenche les hostilités. Avec une verve poétique inégalable, il fige le «Nègre» comme le «Blanc» dans des essences hors du temps : «*C'est dire que le Nègre, traditionnellement n'est pas dénué de raison... Mais sa raison n'est pas discursive ; elle est synthétique. Elle n'est pas antagoniste ; elle est sympathique... La raison blanche est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation*»²¹⁹.

Le dialogue s'établit certes mais difficilement. Les uns insistent sur la diversité des expériences historiques, des croyances, des langues et des nationalités comme facteurs explicatifs de ce qui fait système dans le champ culturel. Les autres mettent l'accent sur l'unité génétique, comment les différences dont la genèse est située dans l'intervention alienante de l'Europe. C'est le point de vue défendu par Léopold Sédar Senghor dans son rapport intitulé «*L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine*». «*La nature a bien fait les choses, qui a voulu que chaque peuple, chaque race, chaque continent cultivât, avec une dilection particulière, certaines vertus de l'homme, en quoi réside précisément son originalité. Et si l'on ajoute que cette culture négro-africaine ressemble, comme une sœur, à celle de l'Égypte ancienne, des peuples dravidiens et des peuples océaniens, je répondrai que l'Égypte ancienne était africaine et que du sang noir coule en flots impétueux dans les veines des dravidiens et des océaniens*»²²⁰.

Richard Wright est le premier à questionner cette vision des choses exposée dans le rapport de Senghor : «*I wonder where do I, an American Negro, conditioned by the harsh industrial force of the Western world that has used stern, political prejudices against the society ... where do I stand in relation to that culture? If I were of another color or another race, I could say, "all this is very exotic, but it is not directly related to me", and I could let it go at that. The modern world has cast us both in the same mould. I am black and he is black; I am an American and he is a French, and so, there you are. And yet there is a schism in our relationship, not political but profoundly human. Everything I have written and said that has been in defence of the culture that Leopold Sedar Senghor describes. Why? Because I don't want to see people hurt; I don't want the suffering to be increased and compounded. And yet, if I try to fit myself into that society, I feel uncomfortable*

L'écrivain américain, bien que revendiquant son appartenance raciale, récuse la construction senghorienne ; il ne se reconnaît pas dans l'identité négro-africaine. Il affirme son appartenance à l'histoire de l'Amérique industrielle et occidentale : «*I cannot accept Africa because of mere blackness or on trust. The white man can boast out his tortured psychological ego and say, "I am God, and they are not". I cannot say that. I have been changed; my being has been changed; the tone of my living has been altered, my outlook upon history has been altered. Where do I latch on to this African world? Is it possible for me to find a working and organic relationship with it? I don't condemn it. I have the feeling, uneasy, almost bordering upon dread, that there was a fateful historic complement between a militant white Christian Europe and an ancestral cult religion in Africa*»²²¹.

²¹⁹ PACIEAN, p. 52.

²²⁰ idem, p. 65.

²²¹ PACIEAN, p. 68.

La différence de vue est radicale ! Wright n'est pas seul à éprouver un malaise face à la théorie senghorienne. La critique la plus rugueuse du rapport est portée par l'écrivain haïtien Jacques Stéphan Alexis. Il interpelle l'assemblée par une série de questions qui remettent en cause le cœur des thèses chères à la Négritude.

*« ... Quand nous disons « la culture », de quelles données parlons-nous ? Parlons-nous d'une donnée ayant quelque rapport avec un sol, avec un peuple, avec une histoire ? Ou parlons-nous d'un ensemble de territoires, d'un ensemble de peuples d'un ensemble d'histoires qui ont été plus ou moins contemporaines, mais qui ont des différences indiscutables ? »*²²². La réponse qu'il apporte est sans appel : « Je ne suis absolument pas d'accord avec cette conception qui tendrait à faire de l'Afrique un ensemble confus, une communauté vague... mais s'il s'agit, dans une mesure ou dans une autre, de faire de la culture une donnée vague, une donnée qui serait purement spirituelle, qui ne serait pas liée à l'histoire, qui ne serait pas liée à la vie, il me semble que c'est commettre un crime vis-à-vis de ces peuples qui souffrent et luttent pour arriver à leur individualité »²²³.

La convocation de l'expérience coloniale lui permet de fonder l'idée de cultures différentes inscrites dans des territoires différenciés : « Si ces données ne sont pas précisées, s'il s'agit purement et simplement de faire des déclarations d'amour à la culture noire, nous ne sommes pas d'accord... Le colonialisme a existé, il a dressé des frontières, il a placé des langues – des langues qui permettent, bien souvent, à des tribus différentes de communiquer entre elles. Madagascar n'est pas l'Afrique du Sud, l'Afrique du Sud n'est pas le Togo, ni le Cameroun ».

Jacques Stéphan Alexis poursuit son réquisitoire contre ce qu'il estime relever d'une approche réductionniste qui gomme les différences à l'échelle du continent. Contre le détournement par l'identité chromatique, il propose le poids de l'histoire dans la construction des cultures africaines. Ce faisant, il interpelle directement Senghor : « Vous employez le terme « esthétique négro-africaine ». Je voudrais savoir si en Afrique, il existe – en général – une esthétique négro-africaine valable pour tous les peuples de l'Afrique – ou s'il existe des formes d'expression à proprement parler nationales, malgré que les formes d'expression africaine, dans leur diversité, présentent un certain cousinage ».

C'est Aimé Césaire qui revient sur le différend pour proposer une approche réconciliatrice : « On s'est demandé en particulier quel est le commun dénominateur d'une assemblée qui unit des hommes aussi divers que des Africains de l'Afrique noire et des Américains du Nord, des Antillais, et des Malgaches. La réponse me paraît évidente : ce commun dénominateur, c'est la situation coloniale »²²⁴. « Je pense donc qu'en Afrique il y a, effectivement, des cultures nationales... Il y a des cultures nationales qui se particularisent de plus en plus et qui seront nationales... mais on ne peut empêcher qu'il y ait des rapports entre ces cultures, si bien que l'on est fondé à parler... d'une civilisation négro-africaine ». La défense de Césaire est loin de convaincre Alexis dont la conclusion constitue une véritable déclaration de guerre à la Négritude : « Je pense, en effet, que l'on ne peut impunément déclarer qu'il existe globalement une culture négro-africaine dont doivent être les témoins tous les noirs de la terre entière »²²⁵.

Au-delà des arguments polémiques des uns et des autres, il est intéressant d'examiner le profil des protagonistes du débat pour ouvrir une autre lecture de l'origine de la vision chromatique de l'identité africaine.

²²² *idem*, p. 69.

²²³ *idem*, p. 70.

²²⁴ PACIEAN, p. 190.

²²⁵ *idem*, p. 69-72.

Réduire la distance à l'Afrique

Dans l'entre-deux-guerres, s'est formée, dans les métropoles coloniales, une intelligentsia africaine éduquée dans les mêmes écoles que son homologue européenne. Ses membres se sont fait remarquer par l'excellence de leurs performances intellectuelles qui démentent radicalement les préjugés coloniaux en matière de hiérarchie raciale. Ils atteignent des niveaux d'excellence impressionnantes dans leur capacité à assimiler les humanités et de la culture classique occidentale mais surtout dans la maîtrise des langues. Nombre d'entre eux entament une carrière littéraire qui trouve un espace de liberté plus favorable en Europe que dans les colonies dont ils sont ressortissants. Cet espace de liberté propice à la création culturelle demeure toutefois habité par les catégories essentialistes des identités chromatiques qui renvoient l'allochtone à la couleur de sa peau peu importe son itinéraire individuel, sa nationalité, sa langue du quotidien, ses croyances ou ses engagements politiques.

Plus ils font des efforts pour exceller dans la créativité et la production culturelle, plus ils sont renvoyés à une identité chromatique qui au mieux appelle un traitement paternaliste et au pire une mise en ghetto révoltante. Tous buttent sur « la ligne de partage des couleurs » d'autant plus irritante que les principes républicains célèbrent un universel qui malgré tout demeure aveugle aux discriminations réelles du quotidien. La situation établit forcément le lien avec l'expérience de la brutalité de l'ordre colonial, le déni de justice, l'oppression politique et la négation des cultures autres que celles de « l'Occident » organiquement articulées à un ordre racial hiérarchisant. L'infériorisation de l'Afrique et de ses diasporas a du mal à tenir ; contre elle, témoigne la contribution des Africains, multiforme et décisive jusqu'à un certain point, dans la défense des territoires de la métropole et de l'empire lors des deux guerres mondiales.

L'expérience de cette intelligentsia produit ce que Du Bois appelle la « double conscience » que ses membres partagent avec leurs homologues afro-descendants issus des États-Unis et des Antilles qui, eux aussi, trouvent en Europe, particulièrement à Paris, l'espace de liberté qui leur manque dans l'Amérique de la ségrégation raciale légalisée. Assumant et revendiquant cette identité assignée, les figures marquantes de la Négritude convoquent sur cette base le congrès de 1956. Ils comptent s'adresser à eux-mêmes pour faire l'inventaire de la culture africaine définie à partir de l'appartenance raciale, d'en diagnostiquer la crise et d'en dessiner les perspectives d'évolution les plus favorables. Ils comptent par ailleurs se rendre visible au reste du monde et en particulier à l'Occident qui leur sert de référent dans les différentes identités qu'ils se donnent. Alioune Diop ne s'y trompe pas quand il établit un diagnostic lucide de cette ambivalence : « *Mais pendant que nous nous exercions à créer des poèmes ou des statuettes, notre geste culturel ne pouvait se référer d'abord qu'au goût du public européen. Et comme beaucoup d'entre nous, pour conquérir l'instruction dans les écoles occidentales, avaient dû se résigner à perdre en partie le bénéfice de leur culture traditionnelle, de nos jours les romanciers les plus célèbres à Paris comme à Londres, parmi les Africains, ne sont encore célèbres que dans le monde occidental... Nous touchons là encore, une de nos plus graves questions* »²²⁶.

Le profil des participants au congrès renvoie quasi-exclusivement à des intellectuels formés dans les universités occidentales. Les grands absents de ce forum questionnent la définition que les organisateurs ont de l'écrivain et de l'artiste noir. Où se situent dans ce débat les écrivains africains qui ne s'expriment pas dans les langues européennes, en particulier les nombreux poètes arabophones ? La littérature orale présente dans les débats est plus envisagée comme objet ethnologique que culture vivante dont les porteurs sont des alter ego des congressistes.

²²⁶PACIEAN, p. 15.

La distance qui sépare ce monde de l'Afrique l'oblige à produire une identité d'exil qui lui était déjà assignée pour résorber la distance à l'Afrique.

Cette identité qui évacue la dimension sociale rend alors invisibles les travailleurs africains pourtant alors massivement présents en métropole. La quête de visibilité et de reconnaissance par « le monde blanc » met un voile sur la dimension sociale de la culture et gomme les diversités qui s'expriment à partir de cette base. On ne s'étonnera pas de l'absence d'un écrivain comme Ousmane Sembène au congrès qui se tient l'année de la publication de son roman le Docker noir. Un des rares romans qui très précocement met en abîme la question de la traite dans sa trame. L'œuvre de Sembène efface les différences raciales et noue le destin des esclaves et celui de l'équipage au moment où le navire négrier est englouti dans l'océan. La question ne peut être éludée : comment se fait-il qu'Ousmane Sembène, l'un des premiers écrivains africains à briser le silence des écrivains africains sur la traite soit absent du congrès de 1956²²⁷? Il est évident que les sociabilités qui se sont forgées dans les années de formation ont été déterminantes dans la cooptation des participants au congrès. Sembène Ousmane très précocement expulsé du cursus scolaire a suivi un itinéraire qui ne l'intègre pas dans ce microcosme plutôt élitaire.

La même question se pose aussi à l'égard des femmes africaines, grandes absentes du congrès. Elles n'ont pas hésité à interpeler les organisateurs : « *dans une manifestation aussi importante pour le Monde noir que ce congrès, nous ne pouvions pas demeurer de simples observatrices, car nous pensons que la femme Noire a eu et aura un rôle important et lourd à jouer aux côtés de l'homme dans l'édification de son pays* ». Elles auraient pu reprendre à leur compte Paulette Nardal rappelant avec modestie que « *Césaire et Senghor ont repris les idées que nous avons brandies et les ont exprimées avec beaucoup plus d'étincelles, nous n'étions que des femmes! Nous avons balisé les pistes pour les hommes* »²²⁸. Assurément, la présence de Joséphine Baker n'avait pas suffi à sauver la mise. Le 1^{er} congrès des écrivains et artistes noirs fut un événement très masculin et élitaire.

²²⁷ Christopher L. Miller, *Le triangle atlantique français*, Les Perséides, 2011, p. 427 et suivantes.

²²⁸ Cécile Dolisane-Ebosse, « *Pour une approche genre de la Négritude : contribution féminine à la pensée césairienne* », www.montraykreyol.org/spip.php?article2365 et www.genreenaction.net/spip.php?article6978, consultés le 14 juin 2013.



Chaohua Wang

Histoire moderne de la Chine et Littérature,
chercheuse indépendante, Chine.
Chaire Université de Nantes

*Modern Chinese History and Literature,
Independent scholar, China.
University of Nantes Chair*

Beyond wealth and power: Cai Yuanpei's European sojourns and reforms in China, 1907-1933.

The research question

My project aims to explain, by examining Cai Yuanpei's (1868-1940) intellectual trajectory, how modern (Western) institutions of higher learning took root in China in the early twentieth century. It is premised on the understanding that transplanting Western educational system in non-Western countries was part of the general process of imperialist-colonialist expansion of the period. At the same time, it recognizes intentional effort by courageous individuals who struggled to appropriate what was on offer from the West, without being overwhelmed by it. Moreover, to say "taking root" in China, I mean to indicate that, while they commanded considerable cultural prestige with imperial support, these institutions were also positively adapted by Chinese intellectuals and internalized in modern Chinese society.

The import of higher learning institutions into semi-colonial China is a highly deliberate intellectual undertaking. In my research project at IEA Nantes, the early twentieth century will be regarded as a "typically" "modern" period in China, when modernization was far from complete while the momentum towards it was extremely high. It is derivative in so far as it involves the import of institutional settings from abroad. Yet, for people like Cai Yuanpei, the desire for Utopia lies exactly in the active appropriation. But – Jameson was not wrong in this – nationalist anxieties usually accompanied, and often dominated, local actions aimed at introducing Western institutions in China. However, as Cai Yuanpei's case demonstrates, nationalist distractions did not necessarily exclude existential or transcendental concerns, even though these may end up in new forms that drifted away from the original utopian imaginings.

Existing scholarship

Tensions between nationalist sentiment and intellectual curiosity, between traveling ideas and transplanting institutions, were characteristic of Chinese intellectual life at the turn of the twentieth century. To arrive at a balanced understanding of the tensions, however, has not been easy. Studies of two of the most famous thinkers of late Qing China illustrate this difficulty. Benjamin Schwartz's foundational study of Yan Fu (1854-1921) argues that Yan's nationalist obsession with collective wealth and power led him to misinterpret in fundamental ways the Western ideas he imported into China. In contrast, Joey Bonney's work on Wang Guowei (1877-1927) focuses mainly on his search for transcendental meaning of human life, giving little sense of the collective anxieties accompanying Wang's intellectual development.

Studies of intellectual history in the early Republican period (1911-1949) used to be overwhelmingly concentrated on the politically charged New Culture Movement of 1916-1921 and the associated upsurge of radical mass protests on and after May Fourth 1919. In the past twenty years or so, these have been notably broadened, with the introduction of cultural studies and a sociological dimension. But this is yet to be integrated with examination of changing ideas behind the institutional reforms of the period. Scholarly works balancing successfully the contradictory aspects include studies on Liang Qichao (1873-1929), whose alert-mind and youthful energy kept him ahead of his contemporaries for more than three decades, attracting large followings in his life time and scholarly fascination ever since. The opposite would be true of Cai Yuanpei. Despite his pivotal role in transforming the institutions of modern China's higher learning, there has been only one slim and now dated biography of 120 pages published about him in English (many Chinese publications emerged since 1990s, but most of them are either collection of historical materials or oriented to popular audience). Several reasons are responsible for this contrast. The most obvious is the fact that, though five years older and far more successful in career terms than Liang, Cai did not acquire fame as an intellectual leader in public life until over five years after Liang had become the brightest rising star nationwide.

Another reason for the difference, in the view of a number of historians, is the political context, by which the 1911 Republican Revolution becomes a watershed. Before the Revolution, everybody knew that the Manchu empire could not last long without drastic change; whereas after the Revolution, reality became less predictable and appeared far more complex for the educated class. Correspondingly, before the Revolution, intellectual debates were extremely lively and imaginative; but after it, they were dragged ever deeper into the turbulence of real politics, losing their intellectual richness as a result. According to some, the situation was not decisively improved even after the New Culture Movement of the late 1910s, because by this time intellectual life in China had generally submitted to domination of Western ideas.

The problem with such a view is that it suppresses one of the two tensions listed above, namely, that between traveling ideas and transplanting institutions. In fact, most of China's modern institutions went through a great deal of experimentation, amid consecutive socio-economic crisis and continual civil wars. Intellectual ideas behind the experimentation require careful examination for a better understanding of the period. I hope my project on Cai Yuanpei will be able to contribute to this.

Cai Yuanpei: a brief narrative

Cai Yuanpei went through the traditional civil service examinations with great success, passing the highest level of the tests to become a member of the Hanlin Royal Academy when he was 26-year-old in 1894. Serving at the academy in Beijing, he became disillusioned with the court's violent suppression of reform forces and its patronization of the anti-foreign Boxer Rebellion in 1900. Moving to Shanghai, he turned into an anarchist and an anti-Manchu revolutionary. It was then and for the purpose to make revolution more effectively that he decided to study military affairs in Germany.

Despite his original intention, Cai was instantly attracted to the academic world of modern German higher education when he arrived in Berlin in 1907. Moving to the University of Leipzig a year later, he studied two dozens of various courses, all in humanities and social sciences in 1908-11. He returned to China after the 1911 Revolution broke out, to become the first Education Minister of the new Republic. There, he surprised everybody by insisting on education transcending political goals and practical benefits. A healthy worldview, he claimed, can only be nurtured through aesthetic education that is in turn supported by freedom of ideas and freedom of speech, which by default would reject religious inculcation.

Due to changing political situations, Cai soon resigned from his post. Together with some anarchist friends, he went to spend three years in France, where Cai became the co-chairman of the Society of Sino-French Education. By the end of 1916 when he accepted the appointment to be Chancellor of Peking University, he carried out a wide-ranging campus reform in 1917-1920: academically, reforming curricula, promoting research and international exchange, and setting up academic senate against political bureaucracy; civically, promoting student self-governing, organizing interest societies, and advocating direct contact between campus and society by setting up commoner schools and offering public lectures. Campus life was greatly energized for both faculty and students, laying an institutional basis for the New Culture Movement in those years in general and for the popular protest in May 1919 in particular.

However, political situation in China went from bad to worse in these years. The warlord-controlled government in Beijing was unable to maintain a viable budget and completely dependent on foreign banks. Education was semi-crippled by lack of funding. In early 1923, Cai Yuanpei set off for his last prolonged sojourn in Europe. His attention now shifted to two new directions: independent funding for education, by campaigning European powers to return to China the Boxer Indemnity funds for exclusive educational purposes; and the guiding role of research in higher learning institutions in each country, especially in the French system. The result was his proposal of a nationwide university district system, put forward in late 1927, to the new government of the Kuomindang (KMT, the Nationalist Party) in Nanjing. At the summit of this district system was a Daxueyuan (University Council of the State), whose head would simultaneously be Minister of Education. Resistance to this scheme was so strong and so general that it survived for merely one year. The only branch that escaped the demise was the Academia Sinica, with Cai as its first life-long president.

From this point on, Cai was no longer active in educational sphere any more. Other than Academia Sinica, his most notable socio-political involvement in the 1930s was with the Alliance for Protection of Civil Rights in China. His earlier anarchist orientation split by then into two ends: a close cooperation with an authoritarian state for the sake of top-down planning of social life; and campaigning for the protection of civil rights without appealing to mass mobilization.

Tentative interpretations

Cai's extended sojourns in Europe were far from just intervals or escapes from unsettled conditions at home. It is clear that they changed his ideas in profound ways, with far-reaching effects on his achievements as a reformer in China. His early success as a Hanlin scholar, rather than enclosing him in the traditional universe of the examination system, aroused his interest in Western higher learning, and eventually a desire to acquire first-hand experience within it. What he absorbed in Europe proved to be critical in helping him tackle the task of infusing fresh intellectual life into Chinese institutions that had previously been modeled on Japanese examples, and to found further new institutions for collective scholarly endeavors. It is also clear that no simple transplant of foreign influences or ideals was involved. Throughout his life, Cai saw essential humanistic values as universal to traditions West and East. His ambitious programs of cultural and educational reform were based on a very distinctive synthesis of Western and Eastern conceptions of humanist formation.

Three features of this synthesis stand out. The first is the peculiar blend of Western with Chinese strands of thought that Cai wove together when he became Minister and Chancellor. While firmly rejecting – repeatedly in his two tenures as Education Minister – any proposal to make Confucianism a state-sanctioned religion, he deliberately interpreted Enlightenment values of Western Europe in terms of Confucian ethical traditions. The blend went into practical research too. With his long career of promoting Western learning, one of the first programs he established at the Academia Sinica was archeological excavation in central China. By one stroke, this broke away from the Chinese tradition of studying the written words alone for historical knowledge of the Chinese antiquity, and at the same time brought modern archeology together with traditional intellectual achievements in the philological study of ancient texts.

The second feature that marked out Cai from his contemporaries was his differentiated view of Western countries, Germany and France in particular. Earlier reformers tended to see Germany through the lens of Japan and to view German culture essentially as a leader in technology. Cai was among the pioneers who injected German Enlightenment thinking into Chinese educational system. The presence of France in China, on the other hand, had been heavily dominated by Christian missionaries for two or three centuries. The situation was never improved, no matter what political changes took place inside France in the nineteenth century, until Cai and his comrades formed intellectual alliance with French officials and cultural figures in the 1920s. In his educational program, he attacked religious indoctrination in missionary schools fiercely. But when setting up the Academia Sinica, he never hesitated to acknowledge that he had borrowed the idea from France. Unlike most of his contemporaries, whose exposure to the outside world was largely confined to just one country, Cai had extended experience of two notably different national cultures in Europe, Wilhelmine Germany and Third Republic France, and he learnt from both. First-hand witness made it possible for him to distinguish these from the Western imperial presence in China, in which both states played no less nefarious a role than Britain, Russia, Japan, or the United States. The impact of Humboldt's idea of the purposes of a university, and behind it Schiller's notion of the aesthetic education of mankind, was profound on him. But when the First World War broke out, Cai's sympathies lay unequivocally with what in his eyes were the egalitarian ideals France had inherited from the revolution of 1789, and their embodiment in its republican political and educational system. At the same time, Cai never lost the early attraction he had felt for Russian anarchism, with its distinctive concern for education, Kropotkin here looming larger for him than Bakunin.

The third striking feature of Cai's outlook was his continuous negotiation of the tension between national and existential imperatives in the culture of the period. These were the will to emulate Japan in pursuit of the wealth and power – a rich country, a strong army – required for successful resistance to Western imperial pressures on one hand; and on the other, the need of new ethical bearings for the individual, amid the collapse of traditional values and the widespread crisis of subjective consciousness it brought with it. Most of Cai's contemporaries gave an unmistakable priority to one or other of these demands. Cai, too, experienced contradictory pulls from them again and again. In the 1920's Cai remained a prominent member of the Nationalist Party. The Academia Sinica was conceived, as its name implies, as part of a nation-building process. Politically, it can be considered a standard case of anarchist-utopia turning to the extreme of designing social order by human will. It had complicated political and intellectual implications.

For example, upon becoming de facto Education Minister again, he banned annual sacrifice to Confucius, but issued strict directives that had Sun Yat-sen's "Three Peoples" doctrine governing all school education. Moreover, the execution of the indoctrination was to be monitored by party organs of the KMT. This became a central issue splitting Cai from his liberal-leaning comrades from the May Fourth years.

Intellectually and educationally, Cai held strong belief that national education needed to be guided by scholarly research at the top of its institutional design, spreading downwards through its universities, normal training colleges, secondary schools and reaching primary schools at the bottom. Once his project of a French-style setting for China became a blunder, he retreated to the top institution (Academia Sinica) alone, no longer taking active role in educational affairs in general.

Politically, in his disdain towards Communist mobilization of youth and labor movements, Cai presented proposals to the KMT central committee and the new government to ban "unlawful" student movement. His eventual turn to civil rights protection came as partly an acknowledgement to his failure in pushing through educational reforms. But more importantly, it can be seen as part of the compensation he was searching for his lost utopian dreams of the earlier revolutionary years.

Conclusion

In his career, we can trace the rising and receding of the idea of individual emancipation in the reconstruction of China's higher learning during this period, as his emphases shifted from educating independent-minded students for the national cause (pre-1911) to individual liberation (1912-1920s) and then to nationally sponsored advanced studies (1926 onwards). Throughout, it can be said, Cai oscillated between the individual and national poles of his thinking, without achieving a stable equilibrium between them, or without either of them erasing the other. This was a rare phenomenon at the time, and one whose tensions resonate in many parts of the world today.



Contributions

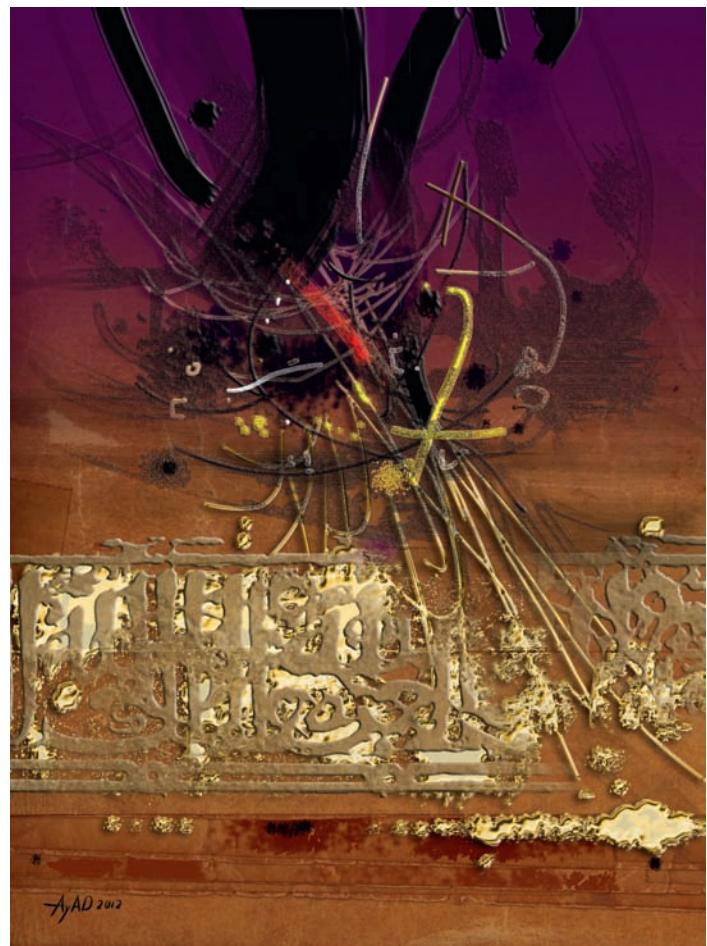
Contributions



Ayad HUSSEINI

Art et esthétique, Collège scientifique
du design, Muscat, Sultanat d'Oman.
Chaire Région Pays de la Loire

*Art and Aesthetic, Scientific College
of Design, Muscat, Sultanate of Oman.
“Région Pays de la Loire” Chair*



Arabic abstract



AyAD 2013

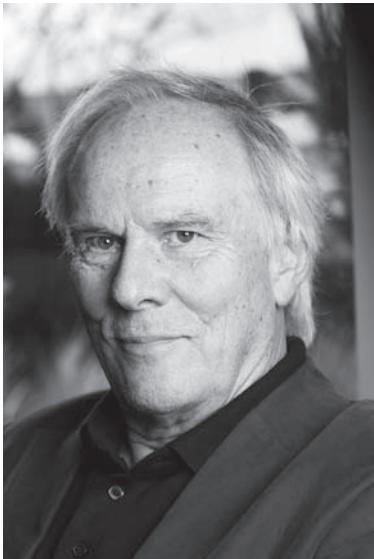
Civilization



Lament



Mesopotamia



Hans Christoph BUCH

Romancier, grand reporter
et critique littéraire, Allemagne

*Novelist, international reporter
and literary critic, Germany*

Qui suis-je ? D'où viens-je ? Où vais-je ? De la non-identité

I

Le discours sur l'identité constitue un piège. La phrase « Je suis moi » ou « Nous sommes nous » n'est pas aussi anodine et innocente qu'elle en a l'air, au-delà du fait qu'il s'agisse d'un pléonasme dépourvu de toute logique. Si je dis par exemple que je suis un auteur allemand, qui écrit des livres allemands pour des lecteurs germanophones, cela sous-entend de manière implicite que je ne suis pas un Africain ou un Asiatique, un Russe ou un Turc, un Juif ou un Musulman, que je ne suis pas une femme ou un homosexuel, mais un homme hétérosexuel, au sens où l'entendent la tradition occidentalo-chrétienne et le modèle culturel allemand dominant, quelle que soit la réalité recouverte par ce dernier terme. À l'inverse, le poète Arthur Rimbaud a revendiqué son altérité avec sa phrase devenue célèbre, « Je est un autre », qui désigne les multiples identités dans lesquelles nous nous reconnaissions au cours de notre vie: en tant que garçon ou fille, enfant ou vieillard, conservateur ou libéral, autochtone ou étranger, ouvrier ou employé, piéton ou cycliste, etc.

Examinons à ce sujet l'exemple de Napoléon, qui justifia sa décision de reconquérir la colonie de Saint-Domingue - où des esclaves insurgés avaient pris le pouvoir lors de la Révolution Française et chassé les seigneurs coloniaux – en employant ces mots : « Je suis blanc et ça suffit. » Cela montre que les projets de rétablissement de l'esclavage de Napoléon, qui furent une erreur lourde de conséquences et se soldèrent par un fiasco militaire en débouchant sur la vente de la Louisiane aux États-Unis, furent justifiés par un discours classique sur l'identité. D'ailleurs, Napoléon se garda bien de dire qu'il était originaire de Corse (tout comme Staline de Géorgie et Hitler d'Autriche) et que sa femme Joséphine possédait des terres

dans les colonies, ce qui avait influencé sa décision de reprendre possession de Saint-Domingue. À l'inverse, la constitution d'Haïti, la deuxième plus ancienne République d'Amérique, fondée le 1^{er} janvier 1804 par les meneurs d'une révolte d'esclaves victorieuse, commence par la phrase suivante : « Sur le territoire de la République, l'esclavage est à jamais aboli. Tous les habitants de Haïti sont égaux et libres : ce sont tous des nègres, y compris les Allemands et les Polonais. »

Cette phrase énigmatique ne peut être comprise que si l'on sait qu'au sein de l'armée d'invasion envoyée par Napoléon combattaient également des soldats allemands et polonais, qui passèrent dans le camp des rebelles quand ils entendirent que les insurgés chantaient la Marseillaise : nègre, en créole nèg, n'est pas une injure à Haïti, mais un synonyme du mot « Homme ». La couleur de la peau est un attribut culturel et d'après le droit haïtien je suis un nègre blanc, parce que ma grand-mère paternelle est une créole issue d'une famille haïtienne établie de longue date, qui ne connaissait que deux mots d'allemand : « Schwein » (porc) et « Kartoffeln » (pommes de terre), deux choses qu'elle a découvertes et appréciées lors de ses cures au Buhlerhöhe, au même titre que la forêt noire. Après mûre réflexion, j'ai préféré ne pas demander le passeport haïtien auquel je pouvais prétendre, parce que le cas échéant, on m'aurait tué, comme ma défunte Tante Jeanne avait l'habitude de dire. Celui qui ébruise des secrets de famille et de surcroît s'intéresse à la politique haïtienne, vit dangereusement dans ce pays et l'espérance de vie d'un reporter par trop curieux est réduite.

Nous voici maintenant arrivés à l'époque contemporaine, plus particulièrement à la question relative au déclin d'Haïti, dont la recherche des causes donne du fil à retordre aux intellectuels locaux. Le mot déclin semble trop faible : il s'agit d'une spirale descendante dont le mouvement s'est accéléré pour toucher provisoirement le fond avec le tremblement de terre du 12 janvier 2010, qui tenait moins d'une catastrophe naturelle engendrée par le destin que d'un désastre dû à la main de l'homme, et ce malgré, ou plutôt en raison des mises en garde du sismologue haïtien Claude Prépetit qui avait depuis des années alerté au sujet d'un tremblement de terre de force 7 dans la région autour de la capitale. Les normes de construction n'avaient pas été respectées, les exercices d'évacuation, tels ceux qu'impose la loi au Japon ou en Californie, n'avaient pas été organisés et que dire des mesures de prévention contre les catastrophes qui, à Haïti, n'existent que sur le papier. À Port-au-Prince on peut lire « négligence criminelle » sur les murs de la ville et des maisons, à côté des graffitis qui demandent secours à Jésus, « Grâce en faveur d'Haïti » ou qui annoncent « Notre patience est à bout. »

2

« Combien faut-il vous payer pour que vous cessiez enfin d'écrire sur Haïti ? », m'a dit, il y a très longtemps celui qui, déjà à l'époque, était le légendaire directeur de la maison d'édition Suhrkamp, Siegfried Unseld. « Ou s'agit-il de Tahiti ? » Le prix Nobel de littérature V.S. Naipaul s'est exprimé dans le même ordre d'idées, mais de façon plus concise et radicale avec la phrase suivante : « Stop writing about Haiti – it doesn't sell! »

La question se pose en effet de savoir ce qui pousse un écrivain d'Europe Centrale à s'identifier à un état insulaire lointain, lanterne rouge de tout classement statistique et qui ne fait la une des journaux que lorsqu'il s'agit d'annoncer des catastrophes : à Haïti, le taux de chômage est aussi élevé que le taux d'analphabétisme (à savoir environ 60%) et l'espérance de vie est aussi faible que le salaire minimum ou la ration calorique quotidienne, la malaria et la tuberculose ont atteint des proportions endémiques, sans parler du choléra ou du Sida.

Dans ces conditions, n'est-il pas plus logique qu'un écrivain allemand s'intéresse à la culture mainstream de sa société et écrive des romans sur les crises conjugales, les couples du même sexe ou l'ouverture prolongée des commerces, au lieu de se creuser en vain la tête pour comprendre les causes du sous-développement et les moyens pour y remédier. Mais a contrario, force est de constater qu'il n'est écrit nulle part que l'imagination d'un artiste n'a pas le droit de dépasser les frontières géographiques et linguistiques. La littérature l'a fait de tous temps : d'Ulysse à Sinbad le marin, en passant par La tempête de Shakespeare, le Robinson de Defoe, le Gulliver de Swift, le Candide de Voltaire et jusqu'aux Tristes Tropiques de Claude Lévi-Strauss. Si l'on supprime ces titres de la liste des classiques, je crains qu'il ne reste plus grand chose au bout du compte, car la littérature mondiale était et demeure précisément ce qui nie le discours identitaire, un dépassement de frontière, et pas seulement au sens géographique du terme.

3

« Quand il ne voyage pas, il vit à Berlin », c'est en ces termes que Hans-Magnus Enzensberger, qui était à l'époque encore directeur de la collection « L'Autre Bibliothèque », a décrit ma vie et mon travail avec la concision qui est la sienne. Depuis, cette phrase fait des apparitions régulières dans les pages culturelles et surgit, peu ou prou inchangée, dans des critiques de livres, sur des quatrièmes de couvertures, des dépliants de maisons d'édition. Bien que le fait de savoir que je suis estampillé « Écrivain voyageur » me mette mal à l'aise, je dois reconnaître que la formule d'Enzensberger contient plusieurs éléments intéressants : elle renvoie à la relativité des soi-disant incontournables que sont le lieu d'habitation ou le lieu de résidence principale, selon la formule consacrée de nos jours. Même la langue utilisée par un auteur n'est pas une donnée immédiate, mais le résultat d'un choix conscient. Mentionnons ici simplement Joseph Conrad et Samuel Beckett ou encore le prix Nobel Joseph Brodsky, qui écrivait ses essais en anglais, mais ses poèmes en russe. Un étudiant de Californie du Sud m'a un jour demandé - « Who translates your books into German? » et cela m'a rendu si perplexe que j'ai hésité avant de répondre « I write them directly in German ». – « Wow, that must be difficult! » a été la réaction de l'étudiant, qui s'y entendait plus en matière de surf qu'en littérature et pensait que la majeure partie des livres imprimés dans le monde entier était d'abord rédigée en anglais, avant d'être ensuite traduite dans les idiomes des personnes appartenant à une minorité nationale, à savoir les Arabes, les Chinois et les Allemands. Des années plus tard à Austin, au Texas, une étudiante voulait que je lui dise ce que j'avais fait sous le nazisme. Ma réponse, à savoir que j'étais né en 1944 et qu'à la fin de la guerre, je n'étais encore qu'un bébé, ne la satisfit pas. L'étudiante vint à ma permanence, ferma la porte derrière elle, ce qui était interdit car politiquement incorrect, s'assit sur le bureau, caressa la courbe de ses mollets et dit « Maintenant, tu peux me dire ouvertement ce que tu as fait pendant la période nazie. » En me demandant cela, elle semblait avoir en tête des films hollywoodiens ou des documentaires télévisés, dans lesquels des officiers SS sadiques torturaient des prisonniers sans défense.

Suis-je cosmopolite ? J'hésite à répondre par l'affirmative, car je ne cherche pas à tromper sur la marchandise et me faire passer pour le Juif que je ne suis pas. Parce qu'il était le fils d'un Allemand et d'une Haïtienne, mon père eut des difficultés à fournir le certificat d'aryanité. En effet, les descendants juifs n'étaient pas les seuls à ne pas être tolérés sous le Troisième Reich, les personnes de couleur l'étaient tout autant et mon père se sentit menacé par l'État Nazi. Il ne fut pas résistant, mais puisqu'il était connu dans la ville comme n'ayant pas été acquis à la cause des nazis, les forces d'occupation américaines le nommèrent maire

de la ville de Wetzlar, avant qu'il n'entre au Ministère des Affaires Étrangères. Son origine le prédestinait à des fonctions diplomatiques : né à Haïti, il avait étudié le droit international à Genève et à Londres et son directeur de thèse était juif. À Bonn, il fut à son grand regret confronté à des ex-Nazis qui faisaient carrière au Ministère des Affaires Étrangères. Mon père parlait couramment français et anglais et en ce point je lui emboîtais le pas, sans me douter que le cosmopolitisme auquel j'aspirais était considéré ailleurs comme un dangereux mal. À l'instar d'Hitler, Staline aussi était un antisémite convaincu, pour lequel « cosmopolite » était une injure et un synonyme de juif et ce n'est pas un hasard si Hitler a dit, peu de temps avant son suicide dans le Bunker de la Chancellerie du Reich, qu'il aurait dû tuer tous les interprètes et les traducteurs, puisque quiconque parlant plus que sa langue maternelle était un traître à son peuple. Ce programme paranoïaque a été mis en œuvre par Staline lors des épurations au milieu des années 30 et des campagnes antisémites de la fin des années 40 : celui qui parlait allemand était un espion nazi, celui qui avait visité le Japon un agent de l'impérialisme japonais, etc. Sans parler de l'élève docile de Mao, Pol Pot, qui fit trancher la gorge dans les charniers des Khmers Rouges à tous ceux qui parlaient anglais ou français. Seuls les cadres dirigeants comme Pol Pot alias Saolot Sar, qui avait étudié à Paris et était férus de la poésie de Verlaine, ne tombaient pas sous ce verdict.

4

Qui suis-je, d'où viens-je, où vais-je ? La dernière de ces trois questions est celle que l'on me pose le plus souvent, bien que je ne puisse pas y répondre. Peut-être est-ce pour cela qu'on me la pose. Je ne peux rien affirmer de façon certaine au sujet de l'avenir : ce que je sais, c'est que ma mort arrivera bien un jour pas si lointain, mais même ceci est une allégation qui ne peut être confirmée par ceux qui en ont fait l'expérience, car ils ne peuvent pas donner de renseignements sur le fait de mourir. Wittgenstein a écrit « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence », mais personne n'observe ce précepte, car la question la plus courante que l'on m'a posée à mon retour d'une région en guerre ou en crise n'a pas été « Comment était-ce à Haïti ? Comment était-ce au Rwanda ? Comment était-ce en Tchétchénie ? », mais « Comment les choses vont-elles évoluer à Haïti, au Rwanda ou en Tchétchénie ? Que réserve l'avenir ? Est-ce que l'on entrevoit une solution aux problèmes ? »

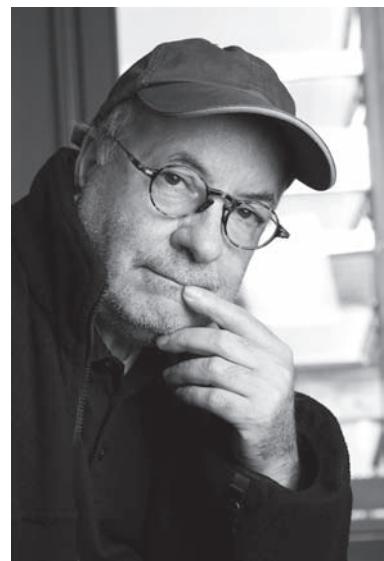
Je suis un écrivain, pas un prophète et même si je me plaît à croire que je connais Haïti mieux que l'Allemagne, je ne peux pas prévoir l'avenir, parce que j'ai largement assez à faire en essayant de comprendre le présent et le passé. C'est comme avec les rêves prétendument prémonitoires : une superstition que l'on rencontre partout dans le monde, même si Freud et d'autres nous apprennent à interpréter autrement les rêves, à savoir comme des souvenirs inconscients ou des « restes diurnes en suspens » selon le terme technique.

Qu'est-ce que tout ceci a à voir avec la littérature ? Beaucoup de choses, car l'art et la littérature sont des sismographes qui enregistrent les failles dans les fondations et prévoient des secousses futures – les exemples qui s'imposent à l'esprit sont l'anticipation du régime totalitaire par Kafka, Huxley ou Orwell. L'avenir a déjà commencé, car ce qui autrefois s'appelait littérature nationale, une notion que la RDA a réactivée pour récupérer politiquement les écrivains, a aujourd'hui subi une requalification par le biais de phénomènes qui, avant cela, passaient pour périphériques ou marginaux : la littérature germano-turque, la littérature féminine, la littérature homosexuelle etc. Chacune de ces littératures spéciales à des auteurs cultes, a produit des best-sellers et se subdivise elle-même en d'autres sous-groupes. La littérature des ouvriers et des employés des années 70, qui se nourrit de modèles

de la République de Weimar, n'a pas directement engendré la littérature en sociolecte germano-turc (Kanak Sprak) ou la littérature lesbienne. Le problème est que le mainstream culturel ne prend pas acte de ces évolutions et fait comme si la littérature germano-turque ne concernait que les Turcs et comme si les romans pour homosexuels n'étaient écrits que pour un public d'homosexuels, un malentendu nourri par ce que l'on appelle la théorie des groupes-cibles. En réalité, la littérature – tout du moins celle qui en mérite le nom – ne s'adresse jamais exclusivement aux Turcs ou aux Allemands, mais aux lecteurs de bonne volonté qui sont prêts à écouter le message qu'elle délivre, de la même façon que les identités multiples, dont il était question au début de cet article, ne sont pas le destin d'une minorité mais notre destin à tous. Personne n'est exclusivement Turc ou Allemand, Chrétien, Juif ou Musulman. Que nous l'admettions ou non : nous avons tous des identités plurielles qui nous permettent de communiquer entre nous par-delà des frontières politiques, sociales, religieuses et culturelles.

SLIM

Auteur-dessinateur, Paris/Alger
Author - illustrator, Paris/Alger



MILOODA.COM



(à suivre)

MILOODA.COM



(à suivre)

MILOODA.COM



(à suivre)

MILOODA.COM



(à suivre)

T.C.A. RANGACHARI

Ancien ambassadeur de l'Inde, Directeur
de l'Académie des Relations Internationales,
Université Jamia Millia Islamia, New Delhi, Inde

*Former Ambassador of India, Director
of the Academy of International Relations,
Jamia Millia Islamia University, New Delhi, India*



India and the Emerging Order

Lecture held on March 12th, 2013 at the Nantes Institute
for Advanced Study.

The author would like to note that this is the text of a Talk and, as such, does not contain citations in the appropriate format. The views expressed are his own.

Mr Chairman, I would like to thank the Institute and, in particular, Prof Alain Supiot for inviting me here and for giving me this opportunity to speak to you. Please forgive me for speaking in English. Instead of assassinating the language of Voltaire and Hugo, I thought I would run less of a risk if I were to take liberties with the language of Shakespeare and Milton.

In the interest of full disclosure, I should say that I am not a trained academic. I have been a practitioner rather than a theoretician. Today, when I see so many Professors here with Prof Supiot as the Dean, I feel I am back again at the University and it fills me with trepidation - a student looking to impress my teachers in order to get goods marks. (Actually the real academic in the family is my wife who is in the audience. An alumni of Delhi and Columbia Universities, she has the training, the credentials and has been teaching at the Delhi University. Her latest work is an edited volume on the History of Indian Enterprise which was released by Prime Minister Manmohan Singh in January. I will present this volume to Prof Supiot at the end of this Talk.)

I have structured my remarks this evening around the following themes:
India's self perception; India's role in the aftermath of Independence; India in Asia today; China and Sino-US relations in so far as they impinge on India; what role India

should envisage for itself. This is by no means comprehensive. I realize that this leaves out a great deal. But we have time limitation.

By way of preface, let me make two points:

One, Indians tend to be argumentative and, as such, self-critical. If I fall short on either count, the fault is entirely mine.

Two: I should draw attention to the observation, variously attributed, that "*Whatever one says about India, the opposite is also true.*"

This is the 150th birth anniversary of Swami Vivekananda. Those of you who are familiar with the proceedings of the World Parliament of Religions held in Chicago in 1893 know what an impact he had. As Swami Vivekananda saw it, the crux of the problem in India was due to the masses having lost faith in their capacity to improve their lot. So, it was first of all necessary to infuse into their minds faith in themselves. They needed two kinds of knowledge: secular knowledge to improve their economic condition and spiritual knowledge to infuse faith in themselves and strengthen their moral sense. It was through education that these two kinds of knowledge could be spread. That basic teaching remains as relevant in India today as they were contemporaneously.

There has been a apolitical awakening among the people. That is what sustains Indian democracy. When one considers the size of the electorate in India – more than twice the size of the EU – it is no mean achievement to periodically change a government in a peaceful manner through ascertaining the will of the people. The other large country in Asia – China – has also just gone through a peaceful transition to a new leadership. But the method they followed was different.

As for improving the economic lot of the Indian people, a good indicator might be to look back at what was said about India at the time of independence and now.

"Power will go to the hands of rascals, rogues and freebooters. All Indian leaders will be of low calibre and men of straw. They will have sweet tongues and silly hearts. They will fight amongst themselves for power and India will be lost in political squabbles." "India is merely a geographical expression. It is no more a single country than the equator."

That was how Winston Churchill saw India.

Six decades down the line, this is what the British Prime Minister David Cameron said on 18 February 2013 during his visit to India.

"India's rise is going to be one of the great phenomena of the 21 Century. Britain wants to be your partner of choice."

Cameron was in India on a three day visit with the biggest ever overseas trade delegation of businessmen, educationists, retailers, museum directors, even brewers. One of the goals of the visit was to double the trade volume to 23 billion pounds by 2015. That amounts to (approx.) 200 billion rupees. We might note that India's GDP at the time of independence was 94 billion rupees.

President Francois Hollande was in India in February. He said:

Je voulais venir en Inde, comme Président de la République, pour cette visite d'État, parce qu'il y a à élargir ce partenariat, à faire en sorte que nous puissions construire une relation qui soit la plus complète possible et notamment sur le plan économique.

Voilà quel est le sens de ma visite : l'histoire, la complémentarité, les valeurs communes, mais également une volonté d'inscrire la relations entre la France et l'Inde dans l'avenir et à prendre dans tous les domaines qu'il soit possible de nouvelles initiatives pour marquer cette relation exceptionnelle.

The Indian economy grew by 5% in 2012-13. It is down from the cumulative rate of GDP growth of 7.9% for the decade ending 2012-13 (Economic Survey of the Ministry of Finance presented in end-February 2013). Between 1980 and 2010, India achieved a growth of 6.2 per cent, while the world as a whole registered a growth rate of 3.3 per cent. As a result, India's share in global GDP more than doubled from 2.5 per cent in 1980 to 5.5 per cent in 2010. (Economic Survey of the Ministry of Finance presented in end-February 2012).

Let me put that in the European perspective. In his introductory statement at the press conference in Frankfurt on 7 March 2013, the President of the European Central Bank, Mario Draghi conveyed the ECB staff macroeconomic projections about the prospects of growth for the euro area. It foresees average annual real GDP growth in a range between - 0.9% and -0.1% in 2013 and between 0.0% and 2.0% in 2014. Mario Draghi mentioned that compared with the December 2012, the ranges have been revised slightly downwards.

In India, problems undoubtedly remain but the world looks very different in our part of the world, as in the major emerging regions. As the Managing Director, International Monetary Fund, Mme Christine Lagarde, put it in a speech at Davos in January, it is a world of challenges, but also a world of "resilient dynamism". (I should draw attention to need for care with that word 'resilience'. Ten years ago, the China scholar, Andrew Nathan, wrote an article with the title '*China: The Resilient Authoritarianism*'. Clearly, resilience comes in more than one hue.)

The story of India's rise is, thus, as much the story of the political awakening of the Indian people as it is the story of the economic advancement. The clock is being turned back.

India's self perception

In India, history weighs heavily. It connects the present to our past. At another level, history is relevant also in shaping India's self perceptions about the future. So let me briefly review that.

That India is a land of complexity and contrast is well enough known. Internally, there are multiple divides – social, religious, regional and so on. Yet, there is an underlying unity. As the historian Vincent Smith put it in *The Oxford History of India*, published in 1919, it is "a deep underlying fundamental unity far more profound than that produced by either geographical isolation or political superiority... a unity which transcends innumerable diversities of blood, colour, language, dress, manners and sect."

In the words of the British historian Felipe Fernandez-Armesto in his *Millennium: A History of the Last Thousand Years*.

“India has been the Cinderella civilisation of our millennium: beautiful, gifted, destined for greatness, but relegated to the backstairs by those domineering sisters from Islam and Christendom. A history of the first millennium of our era would have to give India enormous weight: the subcontinent housed a single civilisation, characterised by elements of common culture, co-terminus with its geographical limits; the achievements it produced in art, science, literature and philosophy were exported, with a moulding impact, to China and Islam; and it was a civilisation in expansion, creating its own colonial New World in south-east Asia.” “With bewildering suddenness”, he goes on to say, “at about the turn of the millennium, the inspiration seemed to dry up, the vision to turn inward, and the coherence to dissolve.”

Despite the plunder and pillage that ravaged India in the centuries that followed, India was in the 17th century, still a land of fortune, of fabled wealth. ‘Gold and silver, after circulating in every other quarter of the globe, came at length to be swallowed up...in Hindustan’ wrote Francois Bernier. Travelling through Mogul India in the mid-seventeenth century, he had the following to say about Bengal, the part of India that became the first victim of colonization: “Bengale abounds with every necessity of life... It is this abundance that has induced so many ... to seek asylum in this fertile kingdom... The rich exuberance of the country, together with the beauty and amiability of the native women, has given rise to a proverb in common use among the Portuguese, English and the Dutch, that the Kingdom of Bengale has a hundred gates open for entrance, but not one for departure.” Abraham Eraly notes in his *The Lives and Times of the Great Mughals* that the revenue of the King of England at the end of the 17th century was only about one-seventeenth of Akbar’s revenue. Indeed, India’s share of world GDP then was only marginally less than that of Europe, and about the same as China’s. It is estimated that in 1750, India accounted for almost a quarter of the world’s manufacturing output. By 1800, its share had eroded to less than a fifth, by 1860 to less than a tenth, and by 1880 to less than 3 percent. Conventional wisdom attributes India’s de-industrialization to Britain’s productivity gains in textiles and a world transport revolution. The first official report of Indian de-industrialization seems to have come from Sir William Bentinck, Governor-General of India from 1833 to 1835. The powerful and enduring image of the effect of British mill cloth on the Indian cotton industry was quoted by Karl Marx in Das Kapital: “The misery hardly finds a parallel in the history of commerce. The bones of the cotton-weavers are bleaching the plains of India”. There are studies indicating also that India’s share in world manufacturing output declined precipitously in the half century 1750-1800, before factory-led industrialization took hold in Britain. The battles of Plassey and Buxar which brought the province of Bengal under the complete control of the East India Company took place in 1757 and 1764 respectively. That was the period of the decline of the Mughal empire and the ascendancy of the East India company in India.

Looked at from another point of view, till about the 17th century, India was amongst the major agents of, what we might call today, globalization. India had extensive cultural, commercial and other forms of relationships with Asia, Europe and Africa. (At the time the globe still excluded the New World.) Thereafter, as noted above, it regressed to introversion and stagnation.

Power began to shift from Asia to Europe some five centuries ago. It was during this period that India was ‘discovered’. We might, in passing, take note that this was also the beginning of the period when the ideas that came to form and re-shape the world – nation states, sovereignty, liberty, equality, rule of law, individual rights, representative governments – emerged. In so far as India is concerned, these are the values on which the leaders of modern India chose to base the new state on - however imperfect the actual realization might be seen to be today.

The Profile of post-independent India

The conception that a free India would be a united India encompassing the entire country pre-dated Independence in 1947. Almost a decade earlier, in 1938, the Indian National Congress, the leading nationalist organization opposing British colonial occupation, had created a National Planning Committee to prepare for India's development, post-Independence. The 'Bombay Plan' that emerged in 1944 – three years before Independence - involving the political leadership as well as business figures, such as there were, provided for a mixed economy.

In 1947, as the colonial rule was coming to an end, India was an agglomeration of territories under British rule (British India), over 500 princely states, and other territories. The lapse of Paramountcy flowing from the British Government's Declaration of June 3rd 1947 would have returned Indian States comprising two-fifths of its territory to a state of political isolation. The state of Jammu and Kashmir was but one of the states – now the best known - afflicted by ambivalence about joining the Indian Union. Today, we think of India as a single geographical, political and economic entity – a contrast to the European Union, an economically integrated entity determinedly eschewing becoming a single political entity - but few pause to consider the enormous effort that went into consolidating the country into the Republic enshrined in the Constitution of 1950. As V.P. Menon noted in his 'Transfer of Power in India' and 'The Integration of the Indian States', the resultant geographical and political homogeneity had formidable implications for economic and social uplift for an impoverished people denied the benefits of modernity for nearly two centuries.

When India became independent on 15th August 1947, the world was already divided into ideological spheres. Political and military alliances emerged as the preferred instrument for operating a system of balance of power. Jean Monnet lamented "Whichever way we turn, in the present world situation we see nothing but deadlock – whether it is in the increasing acceptance of a war that is thought to be inevitable". The words "the increasing acceptance of a war that is thought to be inevitable" indicates how precarious peace was at that time. The USSR had just got the bomb; the Berlin blockade had been lifted the previous year; Germany's division was a fait accompli. Even within West Europe, Saarland was still an unresolved dispute. There were many who argued then "Leave Europe out of these confrontations." Monnet's response, illustrated by what he said to the then editor of the *Le Monde* Hubert Beuve-Mery, was: "It is precisely because the countries of Western Europe play no part in the great decisions of the world that we face the instability from which we are trying to shield us. And far from backing out, it is vital that we come to play an active part in settling these problems as they concern the West as a whole." Simply put, the problem of Europe was being dealt with by, what might be termed as, two outside powers – the US and the USSR – because the Europeans had shown themselves unable to solve them. Half-a-century later, the situation repeated itself in the Balkans in the mid-nineties. The preface written by Richard Holbrooke to the book 'Paris 1919: Six months that changed the World' by Margaret Macmillan is illustrative. The lines in Europe were redrawn, for the first time since the Second World War, by an outside power.

India had not fought for, and won its independence, to have its destiny settled by outside powers. India's self perception was, and is, that it would return to the 'Glory that was India' to use the words of the historian A.L.Basham.

India's role

When India attained Independence in 1947, the dominant issues were, indeed, as the West saw it, of war and peace. But the Indian perspective went beyond the Western approach which focused on the participation of the Western countries in decision making and solving the problems that faced the West. There were other issues that affected vast numbers of peoples in large parts of the world: Colonialism, Apartheid and Racial Discrimination, a widening North-South gap, with attendant political and economic tensions. The Cold War and the East-West divide aggravated the situation and made things difficult for newly emergent nations like India. India believed, as Nehru, put it on 7 September 1946 that "peace and freedom are indivisible and the denial of freedom anywhere must endanger freedom elsewhere and lead to conflict and war. We are particularly interested in the emancipation of colonial and dependent countries and peoples and in the recognition in theory and practice of equal opportunities for all races." Today, these sentiments are taken to be self-evident. It was not so at that time. Churchill had refused to accept Roosevelt's exhortations to extend to India the principles agreed upon in the Atlantic Charter proclaimed on 14 August 1941, Article 3 of which stated that, "they (President Roosevelt and Prime Minister Churchill) respect the right of all peoples to choose the form of government under which they will live; and they wish to see sovereign rights and self-government restored to those who have been forcibly deprived of them." This was one of the principles in the name of which the blood of millions was being shed. Ironically, Indians constituted the bulk of the British Indian Army!!

The Nazis are rightly held responsible for the extermination of six million Jews. But how often is Britain held responsible for the deaths of four million Indians in the Bengal Famine of 1943? Some years ago, the Einstein Forum in Potsdam organized a conference. The theme was The Shape of the Twentieth Century. There was an animated discussion with participation from both sides of the Cold War divide on whether Stalinism or Nazism was more destructive of ethical and human values. It was noteworthy that the discussion was entirely unmindful that even the Allies in the War were often guilty of the same crimes in non-European theatres that the Axis powers were committing in Europe. The deliberate policy of starving India, particularly Bengal, is brought out in painful detail by Madhusree Mukerjee in her book "Churchill's Secret War: The British Empire and the Ravaging of India during World War II". Prof Hobsbawm mentioned at the conference that such European perspectives were narrow; there was need to take into account also the non-European perspectives.

History is full of ironies. One of the reasons then cited by the British government for diverting food out of India thereby starving the Indians was to prepare to feed, among others, the Greeks when the war ended. In extracts released on 18th January 2013 of a speech that David Cameron was to deliver, he was quoted by BBC as saying that "People are increasingly frustrated that... their taxes are used to bail out governments on the other side of the continent," which, of course included Greece! India is now, as I mentioned earlier, the Partner of Choice! The acronym PIGS – Portugal, Ireland, Greece, Spain – has come to denote a millstone for the EU. If I am permitted to be facetious, can the Germans have their wurst without feeding the PIGS?

To get back to my theme, it took courage for a newly independent, impoverished country to take initiatives and be active in the pursuit of a vision of a world free from colonialism, racism and apartheid; and, to see and project development as a global issue with shared responsibilities. The fact that it took nearly half a century before the apartheid regime came to end in South Africa indicates how long and hard the struggle has been. The UN had a membership of 51 countries when it was founded. Today it numbers 193 – almost all of

the additions were former colonies. The moral compass that informs world opinion today ensures that there is no support for colonialism and colonization. But the prevailing perceptions often found the forceful articulation of anti-colonial positions by Indians offensive. To the creators and custodians of norms of international conduct, it seemed like an attempt to hold up a mirror and to appropriate the moral high ground. It did nothing to endear India to them.

The tradition of speaking out one's mind has a long history in India. During the Spanish counter-reformation, it was said that the intolerance of the Catholics towards the Protestants was matched only by the intolerance of the Protestants towards the Catholics and of the Protestant groups against one another. In 1582, the Mughal Emperor Akbar wrote to King Philip II of Spain: "As most men are fettered by bonds of tradition, and by imitating ways followed by their fathers... everyone continues, without investigating their arguments and reasons, to follow the religion in which he was born and educated, thus excluding himself from the possibility of ascertaining the truth, which is the noblest aim of the human intellect. Therefore we – this was, clearly, the royal we and hence a reference to himself - associate at convenient seasons with learned men of all religions, thus deriving profit from their exquisite discourses and exalted aspirations." Not unpredictably, King Philip II did not respond. In 1961, at the time of the liberation of Goa, B.K.Nehru was the Indian Ambassador in Washington. He met President Kennedy to explain the circumstances which had forced the Indian Government to undertake the operation. Denis Kux, in his book 'Estranged Democracies', narrates B K Nehru's recollection. President Kennedy told the Indian ambassador to the US, "Why didn't you do it before, 15 years before? You spend the last fifteen years preaching morality to us, and then you go ahead and act the way any normal country would behave and now that you have done what you should have done long ago, people are saying, the preacher has been caught coming out of the brothel. And they are clapping. And, I want to tell you, I am clapping too."

The Indian perspective on developmental issues was also somewhat different. To Mahatma Gandhi, the apostle of non-violence, poverty was the worst kind of violence. Industrialization was essential. But economic development had to go hand in hand with social justice. Indian industrialists, the few there were, broadly concurred. The abject state of the millions of the Indian poor demanded it. The dominant thinking was not that of the trickle-down theory, the rising tide lifts all boats, or even as Deng Xiaoping put it 'let a few get rich first'. The dominant thinking was that freedom meant end to exploitation; that the betterment of the human individual rather than the state or sectional interests would henceforth be the objective of all development. Let me paraphrase the words of the ILO Director Harold Butler after his visit to India in 1946:

Industrialisation is breeding the same problems in the East as the West, but their order of importance appears different. The western mind is mainly preoccupied with questions of wage rates, working hours, unemployment, social insurance, protection against industrial accidents and disease, the safeguarding of women and children against exploitation, the organisation of factory inspection, relations between employer and worker, housing, nutrition and vocational training... it would be misleading to suggest that these problems, important as they are, dominate the social consciousness of the East. They necessarily yield priority to the fundamental and interlocking problems of population, poverty, illiteracy and disease.

Globalization seems so normal today. It was not thus seen in the post-war world. India pleaded then that the suffering and hunger that was so endemic in Europe as a result of the War be seen as normality in Asia. It was not a question of 'rich and powerful countries being generous'

as Nehru put it to the first Asian Regional Conference International Labour Organisation (ILO) in Delhi in October 1947, but one of whether the existing inter-dependencies in the post-colonial world would be recognized.

In these six decades of Independence, India has gone from an impoverished, colonial possession whose future, even survival, as a nation was a matter of continuing wonderment to a country that is hailed as the largest democracy; from a chronically food shortage country with a begging-bowl image to being in the front ranks as a producer of food in the world; and from a controlled, shackled economy to a rapidly growing one that might be in the front ranks of the world before the Republic commemorates its centenary. And commensurate with its commitment to share global responsibilities, last year India contributed US\$ 10 billion to the IMF's firewall for the Euro.

Strikingly, Indian influence in the sixties and seventies remained far out of proportion to India's economic and military strength. India had a role to play in the Korean Armistice, Indo-China, the Suez crisis, the Congo and elsewhere, in defusing tensions – not always successfully – between the USSR and China on the one hand and the US on the other. Indian acceptance by the West and the East came at a price: neither trusted India fully. The West was suspicious of India's economic ideas and policies. The East did not trust India's advocacy of democracy and participatory governance. While both could be certain that any position that India would take on the international scene would be based on its own reasoning, neither could count on India's automatic support for its own policies in those divisive times. The contrast that comes to mind is with China which proclaimed the policy of 'Lean to One Side' in 1949 – that of the USSR naturally – and in a matter of less than a quarter of a century was leaning towards the other.

Due to the paucity of time, let me cite just two examples. I will not deny you the privilege, should you wish to exercise it, of calling them self-serving. India's refusal, in 1956, to publicly chastise the Soviet Union on Hungary typified to the West India's double standards. Following Hungary's first democratic elections in 1991, the new President-elect Dr. Arpad Goncz who served as President of Hungary from 1990 to 2000 said in the Hungarian Parliament in 1991: "In those months (in 1956) the Indian Embassy in Budapest became the Embassy of the Revolution." Two decades later, in 1979, Vietnam invaded Cambodia to overthrow the genocidal regime of Pol Pot. India's proposal to keep Cambodia's seat in the UN vacant instead of awarding it to the Heng Samrin regime did not find favour with either the East or the West. In some ways, that is a very instructive study even from today's viewpoint. Most of those who are, today, opposed to regime change favoured the Heng Samrin regime; most of those who, today, advocate a universal global standard on human rights were on Pol Pot's side.

India in Asia today

Having briefly outlined the past, I am now going to move to the present.

China, Japan and India are the three largest economies in Asia today with regional and global aspirations and potential. How they deal with each other will have consequences for the region and the world.

For India, a peaceful periphery is an irreducible requirement for the success of its efforts to accelerate domestic economic development and ensure regional security. Of particular

relevance in this context is the two-decades old ‘Look East’ Policy. It revived the historic connectivity with South East Asia based on cultural and civilizational ties which served as a spring board for building enduring economic relationships. Together, India- and ASEAN account for a combined market of 1.8 billion people with a US\$ 3.8 trillion GDP; trade grew by a robust 37% to US\$ 80 billion last year surpassing, well ahead of time, the target set by the two sides. In the ‘Vision Statement’ issued at the conclusion of the ASEAN-India Commemorative Summit on 20 December, 2012, the two sides have fixed a target of US\$ 100 billion for ASEAN-India trade by 2015.

At the other end of Asia is what we call West Asia (Middle East to the West) where there are some 5 million Indians; over US\$ 35 billion comes in as remittances annually. India’s economic involvement with this region is worth US\$ 160 billion per annum; around 60% of our oil and gas as well as considerable phosphatic and other fertilizers are sourced from this region making it critical for energy and food security.

The periphery includes India’s coastline of over 7500 kilometers. For the killing spree in Mumbai (formerly Bombay) on 26 November 2008 in which one hundred and sixty four people were gunned down over three days, the Pakistan-based terrorists who launched the attack used the Arabian Sea route to enter the city. The scar on the nation’s psyche left by that incident is yet to heal. It did alert India to the need to strengthen coastal security. But the threat to security still remains quite high. The Indian Ocean washes the shores of India. Ninety percent of the global trade of the Asian nations is routed through the Indian Ocean. Thus, maritime security is an important ingredient of India’s security calculus. That includes a plurality of tasks – ensuring freedom of navigation, protecting the Sea Lanes of Communication (SLOC), combating piracy, exploring and developing the sea-bed resources ranging from fisheries to deep sea mining to tapping the energy resources. During my meeting in the Elysée in Paris two weeks ago, maritime security was among the areas mentioned as of particular interest for Indo-French cooperation. And, as is known, during the visit of President Hollande to India last month, the partnership in nuclear, space and other high tech areas continues.

India’s security concerns emanate primarily from the worrisome uncertainties plaguing the Asian region and from the sources of its previous conflicts. That includes Pakistan and China. Pakistan remains un-reconciled to normalcy in relations with India having fought four wars with India in pursuance of what it regards as the unfinished business of Partition sixty-four years ago. Terrorism emanating from Pakistan soil is, today, a threat to not just India’s but to global security.

China fought a war with India in pursuit of territorial claims and, in Mao’s words, to ‘teach’ India ‘a lesson’. Fifty years have passed but it has left a trust deficit that both sides agree is still to be bridged. Today, China’s military spending is three times larger than India’s. (It is more than the combined defence spending of India and Japan.) At the Shangri La Dialogue in Singapore in 2011, Defence Minister Liang Guanglie spoke of the “multiple security challenges, both traditional and non-traditional” in Asia Pacific. The official explanation, following the 11th National People’s Congress in March 2012, was that China was faced with “increasingly complex security challenges”. Some of the explanations offered were: Alliances are being built up to thwart China’s rise; that there have been interventions in China’s maritime territorial disputes; domestic and international separatist forces are carrying out terror attacks and there are non-traditional security issues. It may be that China is gearing up to countering such threats as it perceives from the US and the developed world to block its rise. But when China’s military might is compared with its immediate neighbours,

the picture looks very different. China's differences are all with Asian countries. China is growing stronger; they are not in a position to keep pace. Concerns arise amongst China's neighbors because China has territorial disputes with many of them and there is no assurance that these will be resolved solely through peaceful means.

This muscular military capability creates the possibility of China exercising the right to set the agenda in the region taking into account solely its own grievances and fears. China regards Indo-US cooperation symbolized, among others, in the Indo-US nuclear deal and the prospects of Asian democracies like India, the USA, Japan and Australia, coming together to discuss even issues of common and regional concern like disaster management, anti-piracy, economic cooperation and energy, as a thinly veiled attempt at 'containment' of China or treating China as a 'rival'. Thus, five years ago, China warned India against participating in a Japanese initiative for a consultative process involving these countries. China has warned India against collaborating with Vietnam in exploiting the oil reserves in the South China Seas, claiming sovereignty even in respect of a project that has been on stream for a dozen years and in which the Indian state-owned company, the ONGC Videsh Limited (OVL) has invested a quarter-of-a-billion dollars. The differences that arose in the ASEAN Regional Forum in 2010 over South China Seas from sovereignty and territorial claims of respective littoral states created misgivings in the ASEAN region about the prospects of a peaceful resolution. China had then described South China Seas as 'core interest' – a term hitherto reserved only for Taiwan and Tibet. China inducted its first indigenously built aircraft carrier into its navy last year. It has announced a new patrolling policy that will allow Chinese patrol vessels to board foreign vessels in these waters. China's tough political approach is intriguing. Given that China is now ASEAN's largest partner replacing the US, Japan and the EU, and its bilateral trade volume with the ASEAN now exceeds US\$ 300 billion and the bilateral investment volume is US\$ 100 billion, it suggests that the importance that China attaches to economic cooperation does not deter it from political confrontation. There is abiding concern in the region, including in India, over some of China's infrastructure projects that are seen as indicative of a maritime strategy e.g. developing ports in Myanmar, Sri Lanka and Pakistan, seeking naval facilities in the Seychelles.

The assertiveness that has been noticed and commented on by countries of the region, and outside, is evident in other ways. Large parts of Asia are dependent upon the waters of the Himalayan rivers and streams originating in Tibet which feed the rivers flowing through South and South East Asia – including major river systems like the Brahmaputra and Mekong. In its quest for water and hydro-electric power, China has announced plans recently to build dams on some of these rivers. This has led to deep misgivings in the region for the impact these projects might have on the availability of water and on the eco-system downstream.

The rise of China, thus far, has been accommodated without giving rise to conflict in the international system. But we have to be mindful that every once in a while, China tends to display the intensity of its nationalism to the point of dealing with the outside world, particularly its neighbours, as potential strategic adversaries. This might well be explained in terms of its nationalism having been subjugated so brutally in the past. Any attempt – howsoever transparent – by the countries of the region and outside to seek to come together with an agreed objective or to engage in any kind of joint arrangements or exercises, is seen by China as an attempt at encirclement. But this does not take into account the apprehensions of China's neighbours. The Defence Minister of Singapore said at the Munich Security Conference on 3rd February 2013, 'we have to now accommodate rising, resident and emerging powers'. Indeed, it has become a factor in their seeking to balance China by ensuring that

the US remains committed in Asia. The region sees a cooperative US - China relationship as a guarantee for stability in Asia. A conflict would place the region under great stress.

Sino-US relations and India

The US-China interdependence compels the US and China to be partners in global management irrespective of whatever differences they might have. Clearly, such a partnership will start from the perspective of taking care of their respective interests first irrespective of how it might affect the interests of others. The US has strong stakes in the relationship with China. The economic interdependence apart, there is a serious view in the US that it would serve global interests if China could be brought into the system of global management as a responsible partner. Then again, there is the hope and attempt to transform China domestically through the instrumentality of bringing into what is considered the mainstream of the international system of institutions and governance.

US China relations have travelled a long distance. The ‘Opening Up’ of China in the seventies, in Kissinger’s words, remained conceptual and long-range”; the dialogue “concentrated on strategy... by way of bringing about parallel perceptions of the international situation”; and the determinants were geo-political issues “respective assessments of the threat from the Soviet Union” and the “definition of the power relationships in Asia and the world.” In that period, China was left to lament the ‘No War, No Peace’ paradigm of the Super Powers’ relationship while the central theme of the 1970s and 1980s remained detente, in its various incarnations, between the US and the USSR. China remained a bit player, a marginal entity in shaping the global balance of power.

That has changed. In January 2009, Zbigniew Brzezinski wrote in the Financial Times, London, that the shared goal of the US and China was to “widen and deepen our geo-strategic co-operation, beyond the immediate need for close collaboration in coping with the economic crisis”. The US had to engage China on the DPRK, Iran, for mediation with India and Pakistan, resolution of the Israel-Palestinian conflict and consequent risk of a radicalized and unstable Middle East, climate change, UN peacekeeping, nuclear non-proliferation, and a more inclusive response to the economic crisis. “But to promote all that we need an informal G2. The relationship between the US and China has to be a comprehensive partnership, paralleling our relations with Europe and Japan”.

India can hardly ignore the fact that whenever there has been a congruence of interests, on earlier occasions, between the US and China, it has worked to India’s disadvantage. The war of liberation in Bangladesh in 1971 and India’s nuclear tests in 1998 come readily to mind. It is difficult for India to forget that on 10 December 1971 during the height of the war of liberation in Bangladesh, Kissinger, then Nixon’s national Security Adviser, told Huang Hua, the Chinese Ambassador at the UN in New York, that the US would look the other way if China used military force against India. The Sino-U.S. Presidential Joint Statement on South Asia of 27 June, 1998 stated that “We are committed to assist where possible India and Pakistan to resolve peacefully the difficult and long-standing differences between them, including the issue of Kashmir.” This sought to create a mediatory role which went against the principle of bilateralism enshrined in the Shimla agreement of 1972 between India and Pakistan. Then there was the 2009 US-China joint statement following the visit of President Obama which spoke of Sino-US communication, dialogue and cooperation on issues related to South Asia and work together to promote peace, stability and development in that region

which was seen in India an acknowledgment of a supervisory role for China in South Asia. Clearly, a US-China condominium in Asia or a G-2 is not welcome in India. It is unlikely to be welcomed by other countries of the Asian region.

On 4 October, 2012, the New York Times quoted Dr. Henry Kissinger as saying that dealing with China has become “the fundamental problem of American foreign policy right now.” Emphasizing continuity through eight US administrations, he said, “The most non-partisan foreign policy in America today is Chinese policy … I am very hopeful that this will be continued… Relations with China now are good. There are many grievances on both sides but the basic objective is recognized by both sides.” “I think peace and stability of the world,” Dr. Kissinger concluded, “depends on that.” Earlier in the year, in his remarks at the Third Annual US-China Track 11 Dialogue in Beijing on 16th January 2012 in the presence of the then Vice President Xi Jin Ping – now the General Secretary of the Communist Party of China and the President of China - Dr. Kissinger said that the new fifth generation leadership in China and the post-election President in the US would work for an even closer co-operation. The two countries had “respect for each other’s thinking and traditions” and recognized each other’s national interests” and had arrived at “parallel assessments of a common necessity.” He identified proliferation, environment, energy security, cyberspace and the health of the world economy and the international financial system as the “most significant” global issues. Dr Kissinger’s conclusion was that the global issues that he had identified could be “successfully addressed only through US-China consultation and co-operation.” (Emphasis added.) The absence of international terrorism in his listing is striking. In the Third Presidential Debate on 22nd October 2012, when asked what he believed was “the greatest future threat to the national security” of the US, President Obama responded “Well, I think it will continue to be terrorist networks. We have to remain vigilant, as I just said.” Governor Romney identified a nuclear Iran as “the greatest threat that the world faces, the greatest national security threat”.

In the Third Presidential debate on 22nd October, President Obama observed that China’s both an adversary but also a potential partner in the international community if it’s following the rules. Governor Romney did so with greater vehemence and complained, in addition, about the trade imbalance and China manipulating its currency to keep it artificially low. But he also said that China wants a stable world and global economy to be open and to work as it sees its own interest served thereby. In August last year, a book edited by David Shambaugh appeared with the title Tangled Titans: The United States and China. In his introductory remarks, Shambaugh speaks of the need for new coinage in terminology to describe the relationship between the US and China. He notes that ‘congagement’ – a combination of containment and engagement should give way now to ‘coopetition’ – a combination of cooperation and competition.

The current situation

The President of the EU Council Herman van Rompuy, in his speech on “The European Union in a changing world” in New Delhi on 10 February 2012, said: “Even if there is still a lot of poverty, nobody calls India poor any more. Today, they see that Indian companies are investing in European firms, Indians are excelling in sciences and services.” “People across Europe see India as a rising power, as the world’s largest democracy with 1.2 billion people, as an economic giant in the making. Even if knowledge does not always go very deep, the general feeling towards India among Europeans is one of respect and admiration, respect for your history and culture, awe and admiration for your recent accomplishments. They know that your country, too, is changing rapidly. Economically, Demographically.

Modernizing at high speed. People in Europe are sometimes a little surprised about how rapidly this evolution goes.”

The then US Secretary of State, Hillary Clinton, spoke of “the strategic fundamentals of our relationship” “pushing our two countries’ interests into closer convergence” and the US Defence Secretary, Leon Panetta, called India a “linchpin” of the US’s “rebalancing” or ‘pivot’ to Asia strategy.

In recent years, Indian companies have become out-ward looking, seeking to become global players. Indian companies are acquiring iconic assets abroad, making endowments for education globally, striking partnerships in Hollywood. To cite one instance, 56 per cent of Tata Steel’s turnover comes from Europe; the Tatas are the biggest private sector employer in the UK.

One should not minimize the many challenges that India still has to overcome. They are enormous. The internal challenges are daunting enough. Prof André Béteille, Professor Emeritus of Sociology, Delhi University, and National Research Professor, noted in his article titled The Varieties of Democracy in the Economic and Political Weekly issue of 23rd February 2013 ‘Democratic freedom is necessarily associated with a certain amount of disorder in life as well as in thought. Authoritarian rulers promise to eliminate all disorder and ask only to be given a free hand to do so. Democratic reasoning might be forced to take a back seat not just by an authoritarian ruler but also by a popular upsurge. In India today the popular upsurge appears to pose the greater threat. The leaders of a popular upsurge demand the immediate redress of their grievances: they have little time to listen to both sides of an argument.’ There are, in addition, issues relating to governance that are worrisome. A PEW Research Global Attitudes Report in September 2012 found that while there was a generally more positive attitude in India about the future than in 17 other countries surveyed, there had been a decline in the percentage of the population which assessed the national economy as being in good shape from 56% the previous year to 49%. Hope for the future in India seems to less robust than in the US. They seem to be edging closer to – I do not know whether this should be considered a good or a bad sign – Europe.

The advantage India does have is that over the last thirty years and more, it has averaged a 5% growth. It has grown 1% to 1.5% higher than the average emerging markets growth rate. In the last two decades and more, it has plugged itself better into the global economy. It is, thus, not insulated from the ups and downs globally. But even critics of India agree that India has a potential for a rate of growth of 8% and more. Of course, complacency about the inevitability of the India Growth story is uncalled for. The potential will remain but a promise unless actualized. That depends on the return of long-term growth drivers.

About this time last year, a book appeared with the title Breakout Nations written by By Ruchir Sharma, the Managing Director of Emerging Markets Equities and Global Macro at Morgan Stanley Investment Management. He was reasonably positive about India, while not discounting the distortions arising from crony capitalism, official corruption, enhanced welfare spending – all of which have choked growth in other emerging markets. In his words: “*No other large economy has so many stars aligned in its favour, from its demographic profile to its entrepreneurial energy, and perhaps most important, an annual per capita income that is only one-fourth of China's. But destiny can never be taken for granted.*” He rated India’s chances of remaining a Breakout Nation at 50%.

The domestic challenges are compounded by worries, globally, about availability and affordability of raw materials, particularly energy; about access to capital, technology

and markets. India is not insulated from adverse global influences. These assume criticality given the lower levels of development and higher levels of poverty and deprivation – there are, after all, more numbers of the poor in India than anywhere else in the world. Poverty is a potent threat to stability.

Conclusion

So, what would India look like in the 21st century? What kind of future should India envisage for itself in the region and globally?

The end of colonialism, apartheid and the Cold War and has ensured that the 21st century will be fundamentally different from the 20th. Global inter-dependence means Global challenges and threats to our common future whether it is sustainable development, environment, the pandemics, terrorism, drugs, can be dealt with only through a framework of concerted international cooperation.

India is seeking to regain what it perceives as its rightful place in the global order. Democracy has ensured that India – a multi-ethnic, multi-cultural, multi-religious, pluralistic society – retains political unity. The Indian economy is now counted among the top ten in the world. It is contributing, in some small measure perhaps, to the recovery of the world economy. India offers to its partners a unique developmental experience – to its developing country partners, one that combines economic growth with human freedoms and rule of law; and, to its developed country partners a two-way market for goods, services, capital and technology that could spur global growth and prosperity.

Indians hope that India's future will be like its past: as a leading player in the global economy; as upholding a system of values derived from our civilizational roots blending the individual's role and interests with that of the community; as a globalizing and, increasingly, a modernizing influence. For that, India has to make the transition from being a part of the global Trade Union to becoming a part of the Global Management. That means living up to the enhanced global expectations that India would fulfil its political and economic responsibilities and be willing to shoulder them and, where necessary, pay the price.

Let me conclude with the words from the poem 'Drinking Alone' of the great Chinese poet, Li Tai-Po:

*"Constant friends,
although we wander,
we'll meet again,
in the Milky Way"*



Ateliers

Workshops

Word and Image

du 19 au 22 novembre 2012, New Delhi (Inde)

En partenariat avec la Fondation Raza de New Delhi



“Word and Image both signify meaning. They are two distinct expressions or cardinals of language and linguistic possibility. One could represent and speak intelligibly of a word in terms of other words or word. Image, in instructive contrast to word, cannot be represented or spoken of in terms of another image or images. Each image could be said to abide as a thing unto itself; complete and sovereign. Image, unlike word, does not dwell with other images. A word gathers meaning in its indwelling with other words. One can recognise clearly the integral link of shared identity between a word and its translations. For an image such clear recognition—of the word picture in singular reference to an image—simply cannot be. The telling irony is that an image speaks through words. Utterly unlike word, image transcends historical-cultural mediations. It is a sign with a universal human reach. Image can and does make meaning available even when it has been torn irretrievably apart from its locus and origin.”

Suresh Sharma

Suresh Sharma, membre associé de l’IEA de Nantes, a étudié l’histoire et la civilisation chinoise, à l’Université de Delhi. Ancien professeur d’histoire et d’anthropologie, il a également été directeur du Centre pour l’étude des sociétés en développement à New Delhi. Dans le cadre de sa recherche sur « Word and Image », il a initié pendant son séjour à l’IEA de Nantes, un groupe de travail et une série de séminaires autour de cette notion. Deux premières rencontres ont eu lieu à Nantes et à Cracovie en 2012 et un séminaire s’est tenu en novembre dernier à Delhi. Plusieurs résidents y participaient, et l’IEA de Nantes soutiendra la publication d’un ouvrage retracant les échanges. De nouveaux ateliers se tiendront en 2013 et 2014, à Nantes et à Tokyo.

Sont notamment associés à ce projet les résidents de l’IEA de Nantes Wasifuddin Dagar (2011-12), Chihiro Minato (2010-11 et 2011-12), Udayan Vajpeyi (2010-11), Cazmer Kovacs (2009-10), Augustin Emane (membre correspondant), Ashok Vajpeyi (2009-10 et 2011-12), Dany-Robert Dufour (2011-12), Manish Pushkale (2013-14) et Ashis Nandy (2013-14).

La circulation des idées, utopie ou réalité ?

22 novembre 2012

En partenariat avec l’Institut des hautes études pour la science et la technologie (IHEST) et l’Université de Nantes.

L’Institut des hautes études pour la science et la technologie (IHEST), établissement public à caractère administratif, organise chaque année un cycle de formation sur l’évolution des sciences, les politiques de recherche, d’enseignement supérieur et d’innovation aux différents niveaux, local, national, européen comme international. Les relations science, culture, société sont au cœur de cette formation dans leurs multiples dimensions, éducation, débats, gouvernance... Le cycle national de formation 2012-2013 interroge la relation entre « Sciences et Progrès : réalités, paradoxes et utopies ». La promotion des 42 auditeurs de l’IHEST, issus de tous les secteurs de la société, était présente à l’IEA de Nantes le 22 novembre pour une rencontre avec les résidents de l’IEA.



Cet évènement a été l’occasion d’examiner la notion de circulation des concepts à la lumière de cultures, de domaines de recherche et d’origines socioprofessionnelles très diverses. Quels liens existent entre la circulation des idées et celle des hommes ? Comment des cultures très différentes appréhendent, utilisent ou assimilent des notions, des théories, des normes et des systèmes venus d’ailleurs ? Quels en sont les vecteurs ?

Les trois institutions coorganisatrices de cette rencontre, de par leurs missions et la variété des ressources humaines sur lesquelles elles basent leurs activités, participent chacune de cette conversation des idées.

Le rencontre était retransmise en direct et accessible à tous sur le site internet de l’Université de Nantes.

Intervenants

Frédéric BENHAMOU, vice-président recherche de l’Université de Nantes, ancien auditeur de l’IHEST
Marie-Françoise CHEVALLIER-LE GUYADER, directrice de l’IHEST

Barbara DUDEN, sociologue, Université Leibniz (Hanovre, Allemagne), résidente de l’IEA de Nantes, promotion 2012-13

Roberto FRAGALE, juriste, Université fédérale Fluminense (Rio de Janeiro, Brésil), résident de l’IEA de Nantes, promotion 2012-13

Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, ethnologue, CNRS, membre associée de l’IEA de Nantes

Alain SUPIOT, directeur de l’IEA de Nantes, Professeur au Collège de France

WANG Chaohua, histoire moderne de la Chine et littérature, résidente de l’IEA de Nantes, promotion 2012-13

Action internationale des collectivités locales et territoire

11 décembre 2012

En partenariat avec l’Institut des Hautes Etudes de l’Action Internationale des Villes et Gouvernements Locaux (IDHIL).



L’Institut des Hautes Études sur l’Action Internationale des Villes et Gouvernements Locaux (IDHIL) a été créé en 2008 à partir du constat selon lequel l’action internationale des collectivités locales devait dépasser le stade des jumelages ou des anciennes politiques de coopération décentralisée pour devenir une politique publique à part entière. Reposant sur un réseau de collectivités locales, de centres de recherche et d’universités (Europe, Afrique, Amérique Latine), l’IDHIL se propose de mobiliser les chercheurs et

de susciter des recherches sur ce thème en partant de l’hypothèse qu’il ne saurait y avoir de politiques publiques sans la définition de concepts qui structurent l’action et permettent de professionnaliser les acteurs.

Le choix a été fait de conduire des recherches-action (ou recherches appliquées) en partenariat étroit avec les praticiens de l’action internationale des collectivités locales (élus, fonctionnaires locaux, représentants des Etats, des organisations internationales, des ONG, des entreprises privées).

Néanmoins la recherche-action ne peut se passer de recherches fondamentales qui s’appuient sur les théories des sciences sociales et qui vont fournir des concepts structurants. Le partenariat entre l’IDHIL et l’IEA s’inscrit dans cette perspective : prendre le temps d’une réflexion de fond sur des concepts que l’action internationale « convoque » dans ses pratiques.

Intervenants

Séverine BELLINA, Directrice de l’Institut de recherche et débat sur la gouvernance

Florent BLANC, Chargé de projets à l’Ecole de la Paix

Bertrand GALLET, Directeur Général de Cités Unies France

Jean-Jacques GLEIZAL, Président de l’IDHIL

Jean-Pierre JACOB, Professeur au Graduate Institute Genève

Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, ethnologue, CNRS, membre associée de l’IEA de Nantes

Yvan RAZAFINDRATANDRA, Avocat à la Cour

Ousmane SIDIBÉ, Commissaire à la réforme institutionnelle du Mali, Professeur à l’Université des sciences juridiques et politiques de Bamako, résident de l’IEA de Nantes, promotion 2012-13

Rencontre(s) d'Histoire(s)

7 mai 2013



Isabelle Surun, chercheuse à l'insitut de recherches historiques du Septentrion (Lille) et Chikouna Cissé de l'université de Cocody Abidjan, lors de la session « histoire globale, histoire connectée ».

Le principe de cette journée consistait à faire discuter par des historiens des textes proposés par des résidents de l'IEA. Ici, le commentaire n'a pas vocation à résumer le texte mais bien à le mettre en perspective dans le cadre d'une réflexion historiographique (confrontation des cultures historiographiques). Une large place était évidemment laissée aux discussions ouvertes.

Histoire du fait religieux (modération : Parvis Ghassem-Fachandi) : au vu des débats qui agitent l'actualité, notamment autour de la place de la religion dans nos sociétés et de l'existence d'une réelle demande sociale de réflexion scientifique à ce sujet, l'histoire du fait religieux, bien loin de se réduire à une histoire des pratiques et des croyances, constitue un champ pertinent pour comprendre le comportement des acteurs, la construction de leur identité à travers différentes époques de l'histoire. Discussion des textes de Suleiman Mourad et Joseph Bergin.

Droit et Empire (modération : Perry Anderson) : couplée à différents jeux d'échelles, l'étude du droit, tant dans sa codification que dans sa mise en œuvre, permet de mieux comprendre le fonctionnement de l'économie politique des Empires à différentes époques de l'histoire. Discussion des textes de Gérard Minaud et Safa Saraçoğlu.

Histoire globale, histoire connectée (modération : Danouta Liberski) : la globalisation est devenue un thème omniprésent, non seulement dans les médias mais également en sciences sociales. En dépit de sa « polysémie conflictuelle » (F. Cooper), le thème de l'histoire globale, par son attention portée aux échanges, aux métissages, aux circulations, possède un intéressant potentiel pour renouveler l'écriture de l'histoire. Dans le même temps, l'histoire transnationale, l'histoire connectée offrent des perspectives heuristiques intéressantes dans la mesure où elles permettent de dénationaliser le regard historique. Discussion des textes de Chikouna Cissé et Ibrahima Thioub.

Intervenants

Perry ANDERSON, Université de Californie, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13
Joseph BERGIN, Université de Manchester, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13
Jacqueline CHABBI, Université Paris Saint-Denis
Chikouna CISSÉ, Université de Cocody, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13
Emmanuel DROIT, Université Rennes 2, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13
Parvis GHASSEM-FACHANDI, Université Rutgers, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13
Philippe HAMON, Université Rennes 2
Huri ISLAMOGLU, Université de Bogazici / Université de Berkeley
Sandrine KOTT, Université de Genève
Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, ethnologue, CNRS, membre associée de l'IEA de Nantes
Gérard MINAUD, Centre Camille Julian, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13
Suleiman MOURAD, Smith College, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13
Safa SARAÇOĞLU, Université Bloomsburg de Pennsylvanie, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13
Alain SUPIOT, directeur de l'IEA de Nantes, Professeur au Collège de France
Isabelle SURUN, Université Lille 3
Ibrahima THIOUB, Université Cheikh Anta Diop, résident associé de l'IEA de Nantes
Nicolas TRAN, Université de Poitiers / IUF
WANG Chaohua, chercheuse indépendante, résidente de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13

Rencontres doctorales en droit social

du 3 au 6 juin 2013

En coordination avec la chaire « État social et mondialisation : analyse juridique des solidarités » du Collège de France. En partenariat avec l'Université de Nantes.



Table ronde modérée par Marie-Ange Moreau, professeur à l'université de Lyon 2.

Renouant avec une tradition interrompue il y a plusieurs années, l'Institut d'Études Avancées de Nantes a organisé, en coopération avec l'équipe de droit social de l'Université de Nantes, une rencontre de chercheurs et de doctorants en droit social. Les 2 premières journées, axées sur les travaux des doctorants, se déroulaient à Nantes. Les participants – enseignants-chercheurs et doctorants – ont prolongé leur rencontre en assistant au séminaire intitulé « Entretien sur les avatars de la solidarité » organisé au Collège de France les 5 et 6 juin sous la responsabilité scientifique d'Alain Supiot

Participaient à ces rencontres des enseignants-chercheurs et chercheurs des équipes de droit social des universités de Paris 1 Panthéon Sorbonne, Paris 8, Bordeaux IV, Toulouse I, Rennes I, Nancy 2, Poitiers, Lyon 2, Nantes, accompagnés de certains de leurs doctorants et post-doctorants (soit 31 doctorants). Également des professeurs étrangers invités par l'Institut d'Études Avancées de Nantes et le Collège de France.

L'objet de ces journées était de permettre à un certain nombre de doctorants et de post-doctorants en droit social d'échanger sur leurs recherches, entre eux et avec des enseignants-chercheurs français et étrangers. Également de permettre à certains d'entre eux de présenter leurs travaux en cours ; d'ouvrir l'horizon de recherche de ces doctorants aux travaux

de spécialistes venus d'autres pays ou continents ; enfin de discuter des questions de méthode qui se posent aux différents stades de la conduite d'une recherche doctorale.

Les matinées ont été consacrées à la présentation et la discussion de leurs travaux par les doctorants au cours de quatre ateliers co-animés par des enseignants. Les après-midi étaient réservées à des tables rondes de droit comparé (l'une en anglais, l'autre en français) au cours desquelles des doctorants ont dialogué avec des enseignants étrangers à partir d'articles ou de textes fournis par ces professeurs. Enfin, des entretiens individuels avec les enseignants chercheurs français ou étrangers de leur choix avec lesquels ils avaient pris rendez-vous, donnaient la liberté aux doctorants d'approfondir les questions posées par leur thèse.

Intervenants (Nantes)

Enseignants-chercheurs et chercheurs

Jean-François AKANDJI-KOMBÉ, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

Gilles AUZÉRO, Université Montesquieu Bordeaux IV

Dirk BAUGARD, Université Paris 8

Pascal CAILLAUD, CNRS - Université de Nantes

Lise CASAUX-LABRUNÉE, Université Toulouse 1 Capitole

Jean-Pierre CHAUCHARD, Université de Nantes

Patrick CHAUMETTE, Université de Nantes

Marion DEL SOL, Université de Rennes 1

Augustin ÉMANE, Université de Nantes

Roberto FRAGALE, Université fédérale Fluminense (Rio de Janeiro, Brésil), résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13

Delphine GARDES, Université Toulouse 1 Capitole

Alexia GARDIN, Université de Nancy 2

Frédéric GÉA, Université de Nancy 2

Franck HÉAS, Université de Nantes

Samuel JUBÉ, secrétaire général de l'IEA de Nantes

Jean-Yves KERBOURC'H, Université de Nantes

Jean-Pierre LABORDE, Université Montesquieu Bordeaux IV

Jean-Pierre LE CROM, CNRS - Université de Nantes

Jean-Philippe LHERNOULD, Université de Poitiers

Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, ethnologue, CNRS, membre associée de l'IEA de Nantes

Soizic LORVELLEC, IEA de Nantes

Nicole MAGGI-GERMAIN, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

Marie-Ange MOREAU, Université Lumière Lyon 2

Michael PIORE, Massachussets Institute of Technology (Etats-Unis)

Suprya ROUTH, West Bengal National University of Juridical Sciences (Calcutta, Inde), résident de l'IEA de Nantes, promotion 2013-14

Mahmoud Mohamed SALAH, Université de Nouakchott (Mauritanie)

Achim SEIFERT, Université Friedrich Schiller (Jena, Allemagne)

Alain SUPIOT, directeur de l'IEA de Nantes, Professeur au Collège de France

Pascale VIELLE, Université Catholique de Louvain (Belgique)

Feng XIANG, Université de Tsinghua (Pékin, Chine).

Doctorants

Meriem ABKOUI (Rennes 1), Gwenola BARGAIN (Nantes), Bérénice BAUDUIN (Paris 1 Panthéon Sorbonne), Lucas BENTO DE CARVALHO (Bordeaux IV), Aurélie BOUTET (Nantes), Jennifer CHEVARIN (Toulouse 1 Capitole), Maria-Cristina DEGOLI (Toulouse 1 Capitole), Julien DELAMOTTE (Nantes), Geoffrey DUMOULIN (Toulouse 1 Capitole), Bertrand DUPOUY (Toulouse 1 Capitole), Emmanuelle FILIPETTO (Nancy 2), Pierre FRANCOUAL (Toulouse 1 Capitole), Sophie GARNIER (Nantes), Quentin LOHOU (Nantes), Marie LAFARGUE (Bordeaux IV), Lola ISIDRO (Paris Ouest Nanterre La Défense), Zoheir MEKHLOUHI (Rennes 1), Charles MENDOUME (Nantes), Svetoslav MILANOV (Nantes), Maryam NARESFAHANI (Nantes), Olivia NONGOU (Nantes), Camille PERCHER (Lyon 2), Marie PEYRONNET (Bordeaux IV), Anne-Catherine RIBES (Toulouse 1 Capitole), Chloé SABLAYROLLES (Toulouse 1 Capitole), Amélie SIRGAN (Nancy 2), Didier TAKAFO KENFACK (Poitiers), Claire TERGEMAN (Paris 1 Panthéon Sorbonne), Godelive TIABOU TIOMELA (Nantes), Florian THOMAS (Nantes), Sarah THOMAS (Toulouse 1 Capitole).

**C O L L È G E
DE FRANCE**
— 1530 —

Enseigner la recherche en train de se faire

Le séminaire « Entretiens sur les avatars de la solidarité » organisé les 5 et 6 juin au Collège de France avait pour objet de revisiter l'idée de solidarité, dans ses différentes dimensions historique, linguistique et institutionnelle. À cette fin, le programme permettait de conjuguer trois points de vue différents. Tout d'abord un point de vue historique, permettant de retracer le cheminement de l'idée de solidarité, tant sur son versant juridique que théologique, sociologique et biologique. Ensuite un point de vue philologique, qui permet d'interroger la traductibilité de ce concept d'origine occidentale dans d'autres systèmes de pensée. Et enfin le point de vue juridique contemporain, propre à éclairer la mise en œuvre de l'idée de solidarité dans le droit positif des pays relevant de ces différents systèmes.

Intervenants (Paris)

Gilbert ACHCAR, École des études orientales et africaines (SOAS), Université de Londres
Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, EPHE, 5^e section, Paris
Anne CHENG, Collège de France
Roberto FRAGALE, Université fédérale Fluminense (Rio de Janeiro, Brésil), résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13
Jean-Pierre LABORDE, Université Montesquieu-Bordeaux IV
Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, ethnologue, CNRS, membre associée de l'IEA de Nantes
Charles MALAMOUD, EPHE, 5^e section, Paris
Pierre MUSSO, Université de Rennes 2 et Telecom ParisTech
André PICHOT, CNRS (Université de Lorraine)
Michael PIORE, Massachussets Institute of Technology (Etats-Unis)
Alain RAUWEL, Université de Bourgogne
Jean-Noël ROBERT, Collège de France
Pierre RODIERE, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Supriya ROUTH, West Bengal National University of Juridical Sciences (Calcutta), résident de l'IEA de Nantes, promotion 2013-14
Mahmoud Mohamed SALAH, Université de Nouakchott (Mauritanie)
Alain SUPIOT, directeur de l'IEA de Nantes, Professeur au Collège de France
Alain WIJFFELS, CNRS - Université de Lille 2
Feng XIANG, Université de Tsinghua (Pékin, Chine).

Mémoires de la Terre

11 juin 2013

En partenariat avec le Laboratoire européen d'histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances (Labex haStec).



Ces dernières années ont vu se développer des travaux sur les «lieux de mémoire» dans une perspective essentiellement muséale ou conservatoire. Les historiens des religions, les ethnologues, les linguistes, de leur côté, prennent en compte la durée ou le temps long, même lorsque ces travaux privilégient, comme on le voit aujourd’hui, les transitions, les passages, les mutations, plutôt que la permanence. Ils ont affaire au cumul, aux strates, à l’héritage. Cet aspect est particulièrement net lorsqu’on interroge l’intime relation entre un territoire et une organisation humaine qui y découvre des entités surnaturelles

et le déchiffre en ses signes élémentaires avant d’y imprimer ses inscriptions et balisages propres et d’en recevoir lecture de ses destinées. La surface de la terre, tel un palimpseste, conserve trace sous les nouvelles écritures du territoire, de ses anciennes versions. Une élaboration symbolique du territoire, vivante, cumulative et continue, non sans crises et changements de rythmes, paraît aussi essentielle au façonnage de l’individu qu’à la structuration sociale. L’ampleur, l’irréversibilité et le potentiel entropique des bouleversements que les évolutions économiques et politiques des deux derniers siècles ont apportés aux cultures humaines apparaîtront nettement si l’on parvient à mettre au jour les versions refoulées du tissage serré de liens que les sociétés ont dans le temps et l’espace nouées avec les lieux où elles demeurent, — ces premiers «textes», au sens étymologique du mot, que l’on trouve déposés, enfouis, oubliés, dans les parcours, les gestes et les corps, autant que dans la langue et les représentations.

Participants

- François DINGREMONT, EPHE, Paris
Stéphan DUGAST, IRD, MNHN, Paris
Françoise DUMAS-CHAMPION, CNRS, Paris
Phoebé GIANNISI, Université de Thessalie (Grèce)
Emmanuel JAMBON, Université de Tübingen (Allemagne)
Odile JOURNET-DIALLO, EPHE, Paris
Renée KOCH PIETTRE, EPHE, Paris
Jean-Luc LAMBERT, EPHE, Paris
Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, CNRS, membre associée de l’IEA de Nantes
Alain ROCHER, EPHE, Paris
Grégoire SCHLEMMER, IRD, Paris
Alain SUPIOT, directeur de l’IEA de Nantes, Professeur au Collège de France
Madalina VÂRTEJANU, Inalco, Paris

Droit de propriété, dialogue entre juristes et anthropologues

25 juin 2013

Le mardi 25 juin, l’Institut d’études avancées a organisé, sous l’impulsion d’Alain Supiot, une réunion de travail entre juristes et anthropologues sur le concept de droit de propriété en Occident et ses évolutions récentes. La discussion s’est engagée à partir des travaux d’Aurore Chaigneau (*Le droit de propriété en mutation : Essai à la lumière du droit russe*, Paris, Dalloz, 2008, 683p.) et de Sarah Vanuxem (*Les choses saisies par la propriété*, IRJS Editions, 2012, 743p.) qui renouvellement l’approche classique. Il intéressait particulièrement deux anthropologues, résidents de l’IEA, Parvis Gassem-Fachandi et Danouta Liberski-Bagnoud, respectivement spécialistes des aires indiennes et africaines, de pouvoir s’entretenir avec des juristes à propos de la notion de propriété privée foncière, en raison des effets complexes qu’a pu engendrer l’exportation de ce concept vers des terres non occidentales.

Participants

Aurore CHAIGNEAU, Université Paris Ouest Nanterre

Muriel FABRE-MAGNAN, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Parvis GHASSEM-FACHANDI, Université Rutgers, résident de l’IEA de Nantes, promotion 2012-13

Samuel JUBÉ, secrétaire général de l’IEA de Nantes

Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, ethnologue, CNRS, membre associée de l’IEA de Nantes

Nicole MAGGI-GERMAIN, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Alain SUPIOT, directeur de l’IEA de Nantes, Professeur au Collège de France

Sarah VANUXEM, Université de Nice.



Conférences publiques

Public lectures

Les conférences sont accessibles en ligne à l'adresse :
www.iea-nantes.fr/fr/conferences-2012-2013

La méthode du transfert du pouvoir normatif autonome en Nouvelle-Calédonie, ou l'articulation entre deux sous-ensembles de cultures juridiques hétérogènes

Mardi 30 octobre 2012

Marie-Anne Frison-Roche, Professeur de philosophie et de droit à Sciences Po Paris.

« La Nouvelle-Calédonie est un territoire d'Outre-mer de la République Française. Ses premiers habitants sont les kanaks, dont la société est dotée d'une culture juridique propre, de nature coutumière, clanique et ne connaissant pas la propriété privée. S'y superpose d'une façon prédominante le système juridique des néocalédoniens, d'origine européenne, arrivés au XIX^e siècle, apportant le système juridique métropolitain.

Les Accords de Nouméa de 1998 ont posé le principe de la "préservation de l'identité kanak" et posent qu'à partir de 2013, le congrès de Nouvelle-Calédonie sera autonome pour adopter en matière civile et commerciale des lois propres au Territoire. Ce transfert technique de compétence normative est un enjeu de politique majeur : à travers le droit civil, par exemple le statut de la femme ou de la terre, ce sont deux cultures portées par deux histoires qui se sont affrontées, qui se font aujourd'hui face. Dans un climat social très tendu, il ne reste que quelques mois pour penser ce transfert et ce que serait un "Code civil". L'obtention de cette autonomie normative doit être distinguée de l'indépendance politique du Territoire et le Conseil d'État comme le Conseil constitutionnel veillent au respect de la hiérarchie des normes (par exemple propriété individuelle, identité kanak). Mais ce transfert constitue une opportunité historique, qui pourrait se traduire par l'élaboration d'un 'véritable' Code civil, dépassant la codification administrative et construisant quelques règles communes à l'ensemble de la société civile du territoire, concrétisant ainsi le 'destin commun', objet des Accords de Nouméa, dont le transfert est la conséquence. »

Marie-Anne FRISON-ROCHE

Minimal Zurbarán

Mardi 27 novembre 2012

Victor Stoichita, Professeur d'histoire de l'art moderne et contemporain à l'Université de Fribourg (Suisse).

« La conférence analyse la façon dont le peintre espagnol, Francisco de Zurbarán (1598-1664), approcha les problèmes concernant la représentation du corps de Saint François d'Assise. Elle se propose de rouvrir un dossier apparemment clos depuis longtemps et de réinterroger l'histoire de la perception de certaines images de ce peintre espagnol restées jusqu'à aujourd'hui peu étudiées. »

Victor STOICHITA

Rendre visible une économie invisible : une enquête en milieu hispano-marocain

Mardi 18 décembre 2012

En association avec la Maison des Sciences de l'Homme Ange Guépin

Alain Cottreau, Directeur d'étude à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris.

À l'occasion de la sortie du livre d'Alain Cottreau et de Mokhtar Mohatar Marzok, *Une famille andalouse – Ethnocomptabilité d'une économie souterraine* (Bouchène, 2012), Alain Cottreau présentera une démarche simple et radicale à la fois, sur la base d'une ethnographie minutieuse : face à la déréalisation du monde, face à l'invisibilité officielle de la vie économique réelle, effacée par la dogmatique de l'économie politique prévalente, une anthropologie de l'évaluation est possible, avec des exigences scientifiques, à condition de revenir aux phénomènes : c'est la reconquête d'une simplicité contre les fausses évidences, en commençant par ré-apprendre à compter. Au départ, se demander : qu'est-ce qui compte dans la vie. Puis, prendre les moyens de savoir ce qui compte pour des milieux sociaux donnés. Ensuite, formaliser une comptabilité contextuelle, sans dénaturer ce qui est « incomparable ». Ainsi en est-il de l'enquête sur le milieu hispano-marocain sur laquelle s'appuiera la conférence. Quand Alfred Schutz, ami phénoménologue de Husserl, en 1938, entendait son jeune condisciple Friedrich Hayek, dans un séminaire d'éminents néo-classiques autrichiens, parler de « données » (économiques), il demandait : « données à qui ? ».

Empire, Nation et Histoire : mise en scène du pouvoir russe dans le cinéma contemporain russe

Mardi 29 janvier 2013

Ulrich Schmid, Professeur de culture et société russe à l'Université St. Gall (Suisse).

« La production cinématographique actuelle en Russie s'intéresse de près à l'histoire nationale. On tourne des films sur l'année « 1613 », événement au cours duquel les Russes ont expulsé l'armée polonaise de Moscou, également sur l'amiral des russes Blancs « Koltchak », ou encore sur le danger mongol dans « La Horde ». Dans tous ces films, la religion joue un rôle très important. L'orthodoxie russe y fonctionne comme un instrument de légitimation du pouvoir de l'État; des arguments républicains opposés, comme par exemple le contrat social, sont la plupart du temps écartés.

Ce cinéma russe à caractère patriotique est par ailleurs souvent financé par des entreprises proches du gouvernement actuel comme Gazprom ou Renova. Tous ces films laissent transparaître la présence d'une politique impériale, qui fonctionne comme liant social pour une Fédération Russe cherchant par tous les moyens à éviter le destin de l'URSS. »

Ulrich SCHMID

Comment écrire une histoire du christianisme

Mardi 12 février 2013

Jean-Robert Armogathe, Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), section des sciences religieuses, et membre titulaire de l'Académie internationale d'histoire des sciences.

« Le christianisme est la seule religion qui a tenu à écrire sa propre histoire, peut-être depuis les Actes des apôtres (et les Évangiles), en tout cas expressément depuis Eusèbe de Césarée auteur d'une *Histoire ecclésiastique* au IV^e siècle. Y a-t-il pour autant une spécificité de « l'historien religieux » (autrement dit : du spécialiste de l'histoire religieuse, où l'adjectif épithète est équivoque) ? Il est cependant difficile d'établir déjà son objet de son étude (chaque époque a connu son type d'histoire « religieuse »).

C'est toute la difficulté et la gageure d'une *histoire générale, allgemeine Geschichte*, qui ne prétend pas parler de tout, mais qui prend de la hauteur pour restituer les événements concernant le christianisme à la fois dans la longue durée et dans un grand espace mondial : christianisme des papes et des conciles, mais aussi celui des peintres et des savants, des saints et des libertins : le christianisme est souvent vu par les yeux de ses adversaires, mais aussi du point de vue de la société – quand il essaie de réguler l'espace et le temps, la culture et les institutions.

De nombreuses questions sont soulevées par un tel projet : quelle place l'Église catholique occupe-t-elle dans cette *Histoire générale* ? – une place différente selon les époques, où elle semble se détacher peu à peu sur le fond général du christianisme, dans une identité croisante ? Comment le particulier, la micro-histoire peut-elle s'articuler sur une histoire générale ? Quelle place *l'histoire de la foi* reçoit-elle dans une démarche scientifique ? »

Jean-Robert ARMOGATHE

L'Inde et le monde émergent

Mardi 12 mars 2013

TCA Rangachari, Ancien ambassadeur d'Inde, Directeur de l'Académie des Études Internationales de l'Université Jamia Millia Islamia (New Delhi, Inde). Résident 2013 de l'IEA de Nantes.

« Alors que nous nous dirigeons vers le 21^e siècle, le modèle politique et économique qui a servi de matrice pour l'ordre mondial dans la période de l'après-guerre, est en train de subir des transformations.

L'horloge recule. Avant l'arrivée de la dominance coloniale et impériale, l'Inde était leader et pionnière dans plusieurs domaines. Au moment de la création de la Compagnie des Indes orientales, l'Inde représentait 22,5% du PIB mondial tandis que la Grande-Bretagne seulement 1,8%. Quand les britanniques quittèrent le pays, après presque deux cents ans de régime colonial, c'était l'inverse ! Aujourd'hui, le PIB de l'Inde se retrouve parmi les dix premiers mon-

diaux et se voit devenir comme le troisième plus grand au cours des vingt prochaines années. Cela contribue au redressement de l'économie mondiale. Ne serait-il pas raisonnable de penser que les colonisés et les exploités puissent à nouveau occuper leur place sous le soleil, comme le dit l'expression, et jouer un rôle dans l'établissement de règles et standards globaux s'ils deviennent, une fois de plus, des économies de premier plan ?

D'un point de vue politique, « le printemps arabe » et « les révolutions de couleur » ont démontré la faiblesse des structures et procédures politiques que le peuple ne cautionne pas. Cela a fait ressortir les limites des régimes non représentatifs et peu sensibles aux aspirations légitimes du peuple. La démocratie a permis à l'Inde – une société multi-ethnique, multiculturelle, multi-religieuse, multilingue et pluraliste – de conserver une unité politique, économique et sociale.

C'est probablement dans la reconnaissance de nouvelles réalités que l'on parle de déplacement du centre de gravité des affaires internationales de l'Atlantique aux océans pacifique et indien. Cela pourrait être considéré comme un corollaire naturel du déplacement démographique. On estime que d'ici 2025, les deux tiers de la population mondiale habiteront en Asie. L'Inde et la Chine comptent déjà les deux cinquième de cette population. Les économies asiatiques (la Chine, l'Inde, l'Indonésie, le Vietnam et autres) ont bien réussi et représentent un potentiel de croissance future. Les problèmes certes subsistent, mais en Asie - comme dans les principales régions émergentes - le monde semble bien différent : un monde de défis mais également un monde de « dynamisme résilient » comme l'a récemment formulé Christine Lagarde, la Directrice générale du FMI.

Si effectivement, il se produit un tel déplacement en conséquence de la montée d'économies émergentes, nous devrions anticiper pour le futur que l'Inde (et les pays émergents) envisage pour elle-même au niveau régional et mondial. »

TCA RANGACHARI

Trois aperçus sur les exils de Walter Benjamin

Mardi 19 mars 2013

Antonia Grunenberg, Sciences politiques (théorie politique), Université Carl von Ossietzky (Oldenburg, Allemagne). Résidente 2010-2011 de l'IEA de Nantes

« Walter Benjamin, le philosophe et critique littéraire allemand (1892-1940) aimait la littérature française de même qu'il s'intéressait aux événements politiques en France. Ses essais sur la littérature française, comme ses critiques des nouveautés littéraires françaises dans des journaux allemands, témoignent d'une relation profonde avec la France. En tant que Juif et Allemand et en même temps « homme de lettres » dans la culture française il était l'un des premiers philosophes européens dans l'ère du nationalisme raciste.

La présentation va traiter en premier de la « vie française » de Walter Benjamin. »

Antonia GRUNENBERG

La vulnérabilité et la structure des droits de l'homme : l'exemple de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme

Mardi 02 avril 2013

Samantha Besson, Professeur de droit international public et de droit européen à l'Université de Fribourg (Suisse).

« La vulnérabilité est un concept polysémique. De manière générale, on peut dire qu'il s'agit de la qualité de l'individu ou du groupe susceptible de faire l'objet d'une atteinte à ses intérêts, c'est-à-dire la qualité de celles et ceux qui sont menacés de ces atteintes. Le concept de vulnérabilité joue un rôle important dans le domaine des droits de l'homme, et c'est donc l'un des champs privilégiés où tenter de la saisir. Comprendre la vulnérabilité est d'ailleurs central à une bonne compréhension des droits de l'homme et de leur structure. Tel sera l'argument de ma présentation. Il s'agira de démontrer l'importance de la vulnérabilité pour les droits de l'homme à travers divers aspects de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme, tout en expliquant pourquoi la Cour ne définit jamais la vulnérabilité ni ne cherche à justifier sa fonction. Ce même rôle pivot de la vulnérabilité dans la structure morale des droits de l'homme gagne à être exploré en philosophie des droits de l'homme, même s'il n'est que rarement traité expressément et ce à quelques exceptions près comme dans l'ouvrage séminial d'Henry Shue (*Basic Rights*). Mon exposé débutera donc par quelques considérations générales sur la notion et le rôle de la vulnérabilité dans la structure des droits de l'homme, et se poursuivra par un examen de la notion dans la jurisprudence conventionnelle et la discussion de quelques questions difficiles soulevées par la référence à la vulnérabilité dans ce contexte. »

Samantha BESSON

Pourquoi penser Ivan Illich ?

Mardi 9 avril 2012

Thierry Paquot, Philosophe de l'urbain, Professeur des universités (IUP/UPEC)

« En quoi les ouvrages d'Ivan Illich (1926-2002) nous parlent-ils encore et nous aident-ils à rendre intelligible le monde dans lequel nous vivons, tant bien que mal ? Après avoir présenté les caractéristiques de la « pensée-Illich », Thierry Paquot tentera de répondre, en partie, aux trois questions suivantes :

Quel statut Ivan Illich accordait-il à l'histoire ?

Pourquoi s'interrogeait-il tant sur la langue maternelle, lui qui n'en avait pas, à l'heure du numérique ?

Que faut-il entendre par « penser avec » ?

On l'aura compris, il s'agit de s'adosser à une pensée pensante et à partir d'elle de poursuivre son chemin sur la voie du connaître... »

Thierry PAQUOT

Humaniser la nature, naturaliser l'humain, aujourd'hui

Mardi 16 avril 2013

Augustin Berque, Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-Paris)

En association avec la Maison des Sciences de l'Homme Ange Guépin. Conférence à l'occasion de Nantes Capitale Verte de l'Europe.

« Cette formule d'inspiration marxienne – elle descend d'un thème des *Manuscrits de 1844* : 'Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur' (naturalisation de l'humain, humanisation de la nature) – veut exprimer une triple urgence.

Celle, d'abord, de *recoismiser* notre existence, car l'exaltation du sujet individuel moderne a entraîné une *décosmisation* qui à terme est mortelle, aucun être ne pouvant vivre sans un monde commun (*kosmos*).

Celle, ensuite, de *reconcrétiser* les mots et les choses, en les remettant dans le fil de leur histoire commune (leur croître-ensemble : *concrescence*) ; car l'*arrêt sur objet* propre à la modernité aboutit à dépouiller les choses de leur sens, faisant notamment du langage une aporie.

Enfin, celle de *réembrayer* la nature et la culture, en passant nécessairement par la question du rapport entre histoire et subjectivité, ce à tous les degrés de l'être, allant, par l'évolution, de la vie la plus primitive jusqu'à la conscience la plus humaine.

Recoismiser, reconcrétiser, réembrayer : devant ces trois urgences, la pensée occidentale est aujourd'hui plombée par ce qui hier a fait sa force : la structure mère sujet-verbe-complément, qui à partir de la langue a orienté notre logique (avec le modèle sujet-prédicat), notre métaphysique (avec l'identité de l'être) et de là notre science (avec l'en-soi de l'objet), toutes fondées sur le double principe d'identité et de tiers exclu, c'est-à-dire sur la forclusion du symbolique.

Des exemples tels que la langue japonaise, dont la structure mère était d'un autre genre, ou que le tétralemme développé par les penseurs indiens, qui inclut systématiquement le tiers, nous montrent la voie : dépasser les apories de la modernité ne se fera pas sans l'appoint, *logique et ontologique à la fois*, des grandes civilisations de l'Asie.

On ambitionne ainsi de faire mentir le fameux adage de Kipling, '*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*'. »

Augustin BERQUE

À quoi pensent les historiens ?

Lundi 6 mai 2013

Roger Chartier, Professeur au Collège de France et membre correspondant de l'IEA de Nantes

« Mettant à profit la récente publication du livre *A quoi pensent les historiens ? Faire de l'histoire au XXI^e siècle*, dirigé par Christophe Granger et publié par Autrement, cet exposé suivi d'une discussion s'attachera, d'abord, aux défis lancés à l'histoire par des extérieurs au champ académique : ainsi, l'entrée dans le monde du numérique, qui transforme non seulement les conditions de la recherche mais aussi la relation avec le lecteur ; la « crise » de l'édition qui l'accompagne, sans en être nécessairement la conséquence, ou encore la multiplication des usages sociaux de l'histoire devenue loisir collectif ou exigence de mémoire. D'autres défis sont situés dans le champ intellectuel et scientifique : ainsi, l'appropriation des objets historiques par les sciences cognitives et les neurosciences qui proposent un « tournant biologique » et rapportent aux localisations et circuits cérébraux des constantes universelles (structures linguistiques, formules esthétiques, régimes émotionnels, etc.) ; ainsi, la tension entre parentés morphologiques et transmissions historiques, qui est une question essentielle pour les histoires connectées ; ainsi, le rapport que les historiens entretiennent aujourd'hui avec la « littérature ». Il ne s'agit plus seulement de reconnaître la dimension rhétorique ou narrative de l'écriture d'histoire, ni non plus de repérer la fiction dans les archives, mais bien de s'emparer de procédés d'écriture traditionnellement interdits à leur discipline. Demeure, toutefois, la nécessité de fonder le régime de connaissance spécifique de l'histoire, toujours, écrite à partir de positions singulières, mais toujours, aussi, soumise aux règles de production et de validation du savoir qui s'imposent à tous ceux et celles qui la pratiquent. »

Roger CHARTIER

L'Occident prisonnier du système néolibéral

Mardi 14 mai 2013

Jean-Luc Gréau, essayiste et chroniqueur économique.

« Premier constat : les dirigeants économiques et politiques en Occident se sont refusés au diagnostic qu'appelait la grande récession. Deuxième constat : la forte reprise économique espérée n'a pas été au rendez-vous, ni aux États-Unis, ni surtout en Europe qui connaît une crise de son système monétaire. Troisième constat : partout dans l'ancien monde développé, les banques centrales pratiquent une fuite en avant qui se matérialise par la distribution discrétionnaire d'argent frais et gratuit à leurs guichets.

1°) Titrification et collatéralisation ont été les deux mamelles de la crise financière

La titrisation (faculté de revendre sans limites les crédits accordés par les prêteurs) et la collatéralisation (faculté d'adosser les prêts à des garanties telles que les hypothèques,

les actions, les warrants) se sont conjuguées pour doper le crédit aux particuliers et aux entreprises. Une véritable mécanique s'est mise en route dans différents pays provoquant les bulles et les booms que l'on sait. Ce sont donc des facteurs objectifs et non subjectifs – avidité et fraude – qui sont au cœur de la crise financière. Ces facteurs n'ont pas été encadrés ou limités : l'Occident a maintenu le modèle financier qui est à l'origine de la crise.

2°) Le système monétaire européen est mis en échec

Une deuxième faille s'est révélée à partir des crises successives des pays dits du Sud de l'Europe. La monnaie unique, pièce maîtresse de l'intégration économique européenne, a joué à l'inverse de ses objectifs, comme un démultiplificateur des divergences. Après une période trompeuse de convergence financière (les emprunteurs du Sud étaient aussi bien traités que les emprunteurs du Nord), différents pays ont avoué leur fragilité. La convergence financière s'est accompagnée de divergences de compétitivité économique. Mais la question de savoir si la zone euro est viable reste taboue.

3°) Les banques centrales sont acculées à une politique de fuite en avant

Le fait le plus remarquable et préoccupant vient de ce que les banques centrales n'ont pas pu revenir à une politique monétaire « normale ». Elles pratiquent au contraire une sorte de surenchère : Quantitative Easing aux États-Unis et en Angleterre, soutien inconditionnel des banques dans la zone euro, explosion de liquidités programmée au Japon. Cette politique de desperados montre, à l'opposé des déclarations des dirigeants politiques, que la crise reste sous-jacente, même en Amérique.

Conclusion

Alors que se dessine la perspective de l'extension de la crise à l'Asie, l'impératif catégorique reste de tenter une révision générale de nos schémas de compréhension. »

Jean-Luc GREAU

Cette conférence faisait suite à la publication de l'ouvrage «La grande récession (depuis 2005)» de Jean-Luc Gréau (Folio, 2013).

Ce que peut nous apprendre

Albert Schweitzer, une icône africaine

Mardi 11 juin 2013

Augustin Emane, maître de conférences à l’Université de Nantes.
Membre correspondant de l’IEA de Nantes.

« Le 16 avril 1913, Albert Schweitzer, théologien protestant, musicien, organiste, philosophe et médecin débarque au Gabon et s’installe à la mission protestante d’Andendé à Lambaréne dans un premier temps avant de construire une dizaine d’années plus tard un hôpital sur le site d’Atadiè.

Considéré par le magazine *Life* comme « le plus grand homme du monde » en 1947, ou encore comme une « légende vivante » par *Der Spiegel* en 1960, Albert Schweitzer est Nobel de la paix en 1952. Pourtant, près de cinquante après sa mort, son nom n’évoque plus rien pour le plus grand nombre aujourd’hui en Occident, et surtout en France. Au Gabon, pays où il a séjourné de 1913 à 1917 et de 1924 à sa mort en 1965, il en va autrement. Alors que l’on aurait pu penser que Schweitzer deviendrait un personnage honni de l’ère coloniale, il n’en est rien, loin de là. Pour ceux qui l’ont connu, Schweitzer est au contraire une référence toujours d’actualité. Il renvoie en effet à une médecine qui, malgré les critiques qui lui furent adressées, notamment au moment des indépendances des pays africains dans les années 1960 n’en a pas moins séduit ceux qui se rendaient à l’Hôpital d’Atadiè. Personnalité particulièrement clivante à la fin de sa vie, Schweitzer continue à diviser si l’on s’en tient aux réactions enregistrées à la sortie de ce livre.

Pourtant, loin d’un énième procès sur cet homme ou encore d’une quelconque célébration d’un passé révolu, la question qui se pose quand on s’intéresse Schweitzer, en se basant sur le point de vue de ceux qui l’ont connu, est de savoir ce que l’on peut apprendre de cet homme. À priori, rien de bien nouveau, puisqu’il n’y a aucune révélation d’un quelconque fait marquant de sa vie ! Pourtant, le Schweitzer que l’on découvre dans *Albert Schweitzer une icône africaine* mérite que l’on s’y arrête. Pour une fois, c’est en effet le colonisé qui décrit le colonisateur et qui projette sur lui sa propre représentation du monde, alors que l’on est souvent dans la situation inversée. De ce fait, à l’heure de la célébration du dialogue entre les cultures, il est particulièrement intéressant de voir comment naissent les icônes dans un environnement colonial et postcolonial. *Albert Schweitzer, une icône africaine* donne ainsi l’occasion de s’arrêter sur deux questions centrales aujourd’hui non seulement au Gabon, mais également dans le reste du monde, à savoir :

- La difficulté à se situer entre le mirage universaliste et le piège identitaire que des auteurs comme Césaire avait déjà évoquée.
- Les impasses d’une médecine oublieuse de l’unité de l’être humain et les moyens de s’en sortir. »

Augustin EMANE

Ondes et particules de vie

Mardi 18 juin

Pierre Sonigo, Directeur de recherches à l'Inserm, résident associé de l'IEA de Nantes

« Chaque humain perçoit l'évidence de son individualité. Pourtant, pour une fonction critique comme la reproduction, l'individu est un couple. Pour la nutrition, chaque être humain est impuissant sans les plantes qui captent la lumière du soleil ou les innombrables bactéries qui peuplent son intestin. Ainsi, pour aborder la compréhension de certaines pathologies (diabète, obésité) certains auteurs proposent de considérer un superorganisme intégrant notamment les bactéries digestives. Faut-il intégrer à l'individu d'autres paramètres environnementaux ? Et finalement, peut-on objectivement définir les limites de l'individu biologique ? Ces limites sont pourtant essentielles à la construction des théories biologiques : la physiologie, par exemple, examine la constance des paramètres individuels, la génétique opère la connexion des individus le long des lignées généalogiques, la théorie de l'évolution doit choisir un individu comme unité de référence et gérer les incohérences théoriques survenant selon le découpage choisi (molécules, cellules, individus, espèces...). Le découpage qui semble évident pour un humain ne l'est pas nécessairement pour les autres formes de vie : l'animal de référence est-il la fourmi ou la fourmilière ? Si les arbres ont les mêmes racines, y a-t-il un ou plusieurs arbres ?

Le découpage en entités vivantes individuelles, que le sens commun opère sans trop y penser, requiert ensuite la difficile construction d'un système de connections. C'est ce que tente de réaliser la génétique. Ainsi, si on part de l'idée que la mère et l'enfant sont des individus distincts, comment expliquer qu'ils se ressemblent ? L'ADN qui est au cœur du vivant a la lourde tâche de porter une information génétique, immatérielle par définition, pour reconnecter la matière des corps. L'esprit qui a choisi de séparer la matière... doit tenter ensuite de la connecter : ne serait-il pas plus simple de considérer le vivant comme un continuum matériel ?

Hors de la biologie, les sciences acceptent les modèles continus. La physique utilise des ondes ou des particules pour décrire la matière. Peut-on concevoir une biologie du continu où l'individu se dissout dans des phénomènes cycliques ou périodiques interconnectés ? Cette connexion rend-elle la problématique sur la nature de l'information génétique inutile ? La « biologie du continu » apporte de nouveaux angles d'approche aux questions les plus délicates de la biologie : qu'est-ce qu'un cancer ? Quelle est l'origine de la reproduction sexuée ? Comment fonctionne le système immunitaire ? »

Pierre SONIGO

Conférences et colloques en collaboration

L’Institut d’Études Avancées de Nantes est régulièrement impliqué dans des évènements, conférences et colloques, organisés au niveau local ou national. Une sélection de ces évènements est présentée ci-dessous. Ne sont pas mentionnées ici les nombreuses interventions faites au cours de leur séjour par nos résidents dans des conférences et autres évènements scientifiques.

Dialogue entre Antoine Jeammaud et Alain Supiot : le droit du travail et son évolution

Lundi 14 janvier 2013

En partenariat avec le laboratoire Droit et Changement Social (Université de Nantes / CNRS)

Antoine Jeammaud, Professeur émérite de l’Université de Lyon II et ancien Président de l’Association Française de Droit du Travail.
Alain Supiot, Professeur au Collège de France et Directeur de l’IEA de Nantes.

World history, histoire globale, histoire connectée : propositions et débats

Lundi 28 janvier 2013

En partenariat avec la Maison des Sciences de l’Homme Ange Guépin, dans le cadre des «Lundis de la MSH»

Caroline Douki, Maître de conférences à l’Université Paris 8 et rédactrice en chef de la Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine, et **Philippe Minard**, Professeur à l’Université Paris 8 et directeur d’études à l’EHESS.

Les droits sociaux sur le marché

Mardi 19 février,
Conférence-débat à la Cité des Congrès de Nantes

En partenariat avec le Cnam Pays de la Loire, dans le cadre du cycle « Le Goût de l'avenir ». Avec le soutien de La Cité-Le Centre des Congrès de Nantes, la Ville de Nantes, Harmonie Mutuelle, la Fédération Nationale de la Mutualité Interprofessionnelle et la Mutualité Française Pays de la Loire.

Alain Supiot, Professeur au Collège de France et directeur de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, et **Jean-Claude Guillebaud**, essayiste et journaliste au *Nouvel Observateur* et ancien grand reporter au *Monde*.

Yves Person (1925-1982), un historien de l'Afrique engagé dans son temps

20 et 21 juin 2013,
colloque international à l'Université Paris 1 – Pathéon-Sorbonne

Colloque organisé par le CEMAf (Centre d'Etudes des Mondes Africains), auquel étaient conviés en tant qu'intervenants **Chikouna Cissé**, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13 et **Ibrahima Thioub**, membre associé de l'IEA de Nantes.



Entretiens
Dialogues

“Lady Judges of Pakistan” de Livia Holden

Lundi 17 juin 2013

Livia Holden est anthropologue du droit, titulaire d'un doctorat de l'Université de Londres (École des Études Africaines et Orientales), et depuis 2010 chercheuse associée à l'Institut Français de Pondichéry. Ses domaines d'intérêts couvrent les processus de structuration sociale par le discours, notamment le discours légal et le discours des acteurs de la société dans les questions telles que le divorce à l'initiative de la femme (asie du sud), le transfert de la propriété à la femme (communauté musulmane) ou encore les crimes dits « d'honneur » (Pakistan et Inde). Elle a notamment publié sur les recours matrimoniaux, le droit pénal, le genre ou les juridictions traditionnelles.

En 2013, elle a réalisé avec un documentaire sur les femmes juges au Pakistan, dont des extraits sont disponibles sur le site <http://insightsproduction.net/ljp.html>. L'IEA de Nantes a organisé une projection du film, en présence de la réalisatrice, suivi d'un débat.

Rencontres avec Mme Lillykutty V.S

Mercredi 17 avril 2013

En partenariat avec la Maison des Sciences de l'Homme Ange Guépin

A l'occasion de la venue à Nantes de Mme Lillykutty V.S, chercheuse et militante pour le droit à la terre, l'IEA de Nantes et la Maison des Sciences de l'Homme ont organisé une rencontre avec quelques résidents de l'IEA et de la Maison des Sciences de l'Homme, notamment des chercheurs du programme LASCAUX sur le droit agroalimentaire.

Spécialiste des questions de développement socio-économique en milieu rural et praticienne du concept de «female empowerment», Mme Lillykutty V.S a pu présenter son action militante et ses travaux de recherche. Elle a mené de nombreux projets pour Ekta Parishad, le mouvement populaire indien défendant l'accès de tous aux ressources - terre, eau, forêt - et plus particulièrement pour sa branche féminine Ekta Mahila Manch. Mme Lillykutty V.S a récemment effectué des recherches sur la vie des femmes de 24 groupes d'entraide dans le Kerala.

“Playing” for spirits or “praying” God

Mercredi 10 avril 2013

À l'invitation de Tatiana Bulgakova, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13, deux anthropologues, Roberte Hamayon, Directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études et Alexandra Lavrillier de l'Université de Versailles, ont proposé aux résidents une discussion autour du shamanisme et du christianisme « « Playing » for spirits or « praying » God. Confronting shamanism and Christianity through respective ritual attitudes ».

Eclairages sur la situation au Mali

Jeudi 14 février 2013

Entretiens entre les résidents et deux anciens résidents de l'IEA de Nantes, Slim et Ousmane Sidibe, afin d'apporter un éclairage sur les évènements alors en cours au Mali.

Atelier Produire au Sud Festival des 3 continents

Lundi 26 novembre 2012

L'atelier Produire au Sud, qui se tient tous les ans à Nantes pendant le Festival de cinéma des 3 Continents, vise à soutenir la création d'un réseau de jeunes producteurs d'Asie, d'Afrique et d'Amérique Latine et de poser les bases durables d'une coopération cinématographique entre les professionnels européens et les professionnels des pays du Sud.

Pour le 35^e Festival des 3 Continents en novembre 2013, une grande partie de l'atelier Produire au Sud se déroulait dans les locaux de l'IEA de Nantes. Cela a notamment permis des rencontres entre les participants et les résidents sur les enjeux de l'industrie cinématographique internationale.

Jeunes producteurs et encadrants étaient invités à déjeuner avec les résidents le lundi 26 novembre 2013 : Tomas Espinoza et Martin Aliaga (Argentine), Manjeet Singh et Reena Mahe (Inde), Niam Itani et Lara Abou Saifan (Liban), Fawzi Saleh et Karim Aitouna (Maroc et Egypte), Daler Rahmatov et Akmal Khasanov (Tadjikistan), Mehmet Can Mertoglu et Yoel Meranda (Turquie).



Rencontres culturelles

Cultural activities

Exposition d'Akhilesh à Lorient et Morlaix



Akhilesh est un peintre indien, invité à l'IEA de Nantes entre octobre 2011 et mars 2012. Dans la lignée de Raza, ses compositions, influencées par les traditions tribales et folkloriques indiennes, se distinguent par les contrastes entre couleurs, lignes, grilles géométriques et répétition de segments. Akhilesh expose à travers le monde depuis l'âge de 20 ans et a reçu le State Award, le Bharat Bhavan Biennal Award et le Raza Foundation Award.

En 2013, Akhilesh était l'invité de la Compagnie des Indes à la Galerie du Faouëdic à Lorient, du 1^{er} mars au 14 avril, et exposait également à Morlaix dans le cadre du festival Armor India du 20 avril au 12 mai.

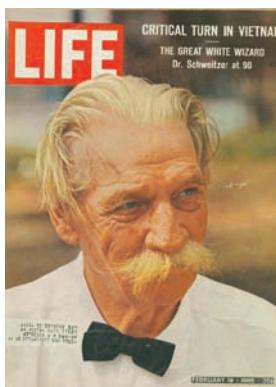
Exposition de Slim



Réalisateur de film d'animation, SLIM est également dessinateur de presse et auteur de bandes dessinées dans la presse quotidienne puis en albums (une quinzaine d'albums disponibles) et créateur d'affiches pour plusieurs films notamment algériens, tunisiens, marocains. Il a travaillé et continue à collaborer avec plusieurs journaux et revues tant au Maghreb qu'en France,

dont Charlie Hebdo, le Monde, L'Humanité Alger-Info. Quatre de ses albums de dessins ont été publiés en France et deux recueils de dessins de presse sont actuellement en préparation.

Lors de sa résidence à l'Institut d'Études Avancées de Nantes, de octobre à décembre 2012, une sélection de planches était exposée au Club de l'IEA.



Exposition de photographies sur le Docteur Albert Schweitzer

En mai 2013, Augustin Emane, membre correspondant de l'IEA publiait chez Fayard le livre *Docteur Schweitzer, une icône africaine*. À cette occasion, l'IEA l'a invité à monter une exposition des photographies et documents qu'il a pu réunir au cours de ses recherches sur le célèbre missionnaire. Cette exposition, tout comme la conférence faîte par Augustin Emane le 11 juin à l'IEA, est l'occasion de découvrir le personnage mythique d'Albert Schweitzer d'un point de vue nouveau.

Exposition Distance/Continuité

Exposition conjointe de Chihiro Minato, artiste japonais et résident de l'IEA en 2011, et Marie Drouet, artiste nantaise.

Depuis près de deux ans, Marie Drouet et Chihiro Minato ont engagé un dialogue – profondément bouleversé par la catastrophe japonaise de mars 2011 – autour du paysage. Les deux artistes n'habitent pas le même pays, n'utilisent pas les mêmes techniques mais l'un et l'autre travaillent sur la question du paysage et sur la manière de donner une image de l'élément aquatique. Dialogue entre le dessin et la peinture de l'une et la photographie de l'autre, entre deux cultures, visuelles, plastiques, anthropologiques, dont chacun est issu. Le projet imaginé par Marie Drouet et Chihiro Minato induit le déplacement physique autant que mental : être entre deux lieux, deux cultures... mais aussi le cheminement artistique avec l'autre. Avec leurs œuvres, aux frontières de l'imaginaire et du réel, du concret et de l'abstrait, ils inventent une nouvelle logique paysagère.



Cette exposition, initiée lors du séjour de Chihiro Minato à l'IEA de Nantes, a déjà été présentée 6 fois en France et au Japon. En 2013, elle était accueillie à l'Institut Français du Japon, à Tokyo.

Concert de musique indienne thumri par Vidya Rao

Artiste résidente 2012/2013, Vidya Rao est chercheur et écrivain, mais aussi éditrice et chanteuse de musique classique indienne. En tant que musicienne professionnelle, elle a écrit et chanté pour le théâtre, le cinéma et la danse. Elle est l'une des artistes les plus reconnues du chant indien de style 'thumri'.

Le concert qu'elle donnait à l'Institut le 27 juin 2013, marquait la clôture de l'année académique et le départ de la promotion 2012/2013.

www.vidyaraosinger.com



Émission « La Tribune de l'IEA » animée par Ali El Kenz sur Eur@dioNantes



Tous les mois, Ali El Kenz, Professeur de sociologie à l'Université de Nantes et conseiller scientifique de l'IEA, reçoit pendant 1 heure sur Eur@dioNantes un des chercheurs-résidents. La discussion porte sur son projet de recherche et fait le lien avec une problématique européenne. En 2012/2013, Ali El Kenz a ainsi reçu les personnalités suivantes :

- Chikouna Cissé, enseignant-chercheur en histoire à l'université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire), le 10 mai 2013,
- Joseph Bergin, professeur émérite d'histoire moderne à l'Université de Manchester, le 10 avril 2013,
- Roberto Fragale, enseignant-chercheur à l'Université Fédérale Fluminense de Rio de Janeiro (Brésil) et juge dans un tribunal régional du travail (São João de Meriti, Brésil), le 13 février 2013,
- Zekeria Ahmed Salem, professeur de sciences politiques à l'Université de Nouakchott (Mauritanie) ; le 9 janvier 2013.
- Ousmane Sidibé, professeur à l'Université des sciences juridiques et politiques de Bamako (Mali), 12 décembre 2012,
- SLIM, auteur-dessinateur, le 13 novembre 2012.

C'est également dans le cadre de cette émission qu'a été retransmise la conférence-débat « Les droits sociaux sur le marché » qui réunissait Alain Supiot, directeur de l'IEA de Nantes et Professeur au Collège de France, et le journaliste et essayiste Jean-Claude Guillebaud.

Toutes les émissions sont disponibles en podcast sur le site www.euradionantes.eu



Atlantide, Festival des littératures de Nantes

En avant-goût du colloque « Pour Césaire », organisé par la Maison des Écrivains Étrangers et des Traducteurs (MEET), et en partenariat avec Atlantide, festival des littératures de Nantes, l'IEA de Nantes présentait une rencontre sur le thème 'Votre lecture d'Aimé Césaire'. À cette occasion un dialogue entre Ibrahima Thioub, résident associé de l'IEA de Nantes et Kangni Alem était animé par le critique littéraire Yann Nicol.



Projets multi-annuels

Multi-annual projects

Partenariat avec le Bureau International du Travail

Dans le cadre de la préparation de son centenaire, le Bureau International du Travail (BIT) a conclu en octobre 2010 un accord de partenariat avec l'IEA pour une durée de quatre ans. Ce partenariat porte sur l'organisation d'un cycle de rencontres internationales destiné à renouveler et approfondir l'étude de l'humanisation du travail depuis 1919. Cette série d'entretiens porte sur le sens du travail (2011), la sécurité du travail (2012), l'image du travail (2013) et le temps et les rythmes du travail (2014).

Pour ces rencontres, la question de l'humanisation du travail est abordée à partir d'une double perspective à la fois historique et comparative. Il s'agit, du point de vue historique, de retracer les grandes transformations qu'a connues le travail au cours des cent dernières années et, du point de vue comparatif, d'examiner la diversité des situations et des perceptions selon les cultures ou les civilisations. Les 2 premières rencontres ont été organisées avec le concours le Centre de recherche « Travail et parcours de vie dans une perspective historique globale » (re :work) de l'Université Humboldt à Berlin, à Nantes les 30 et 31 mars 2011, et à Berlin les 8 et 10 novembre 2012.

Colloque « L'humanisation du travail depuis 1919, la sécurité au travail »

du 8 au 10 Novembre 2012, Berlin (Allemagne)

La sécurité du travail a d'abord été envisagée dans les textes fondateurs de l'OIT sous l'angle de la sécurité physique avant de s'étendre progressivement à la sécurité économique. Ces deux faces de la sécurité ont été dissociées avec le retourment ultralibéral. La sécurité économique des travailleurs a été critiquée au plan macroéconomique comme un facteur de rigidité tandis que les nouvelles techniques de management incitaient les entreprises à jouer de la résilience des travailleurs – c'est-à-dire à leur capacité de faire face à l'insécurité - pour améliorer leur productivité.

Cette valorisation de l'insécurité économique et psychologique n'a pas été accompagnée d'une remise en cause explicite de l'objectif de sécurité physique. C'est plutôt la réalisation de cet objectif qui a été compromise par la précarisation de l'emploi (facteur aggravant des risques d'accidents du travail et de maladies professionnelles) et les nouvelles formes d'organisation du travail (avec l'apparition d'un risque inconnu du monde industriel : celui d'atteinte à la santé mentale). L'insécurité du travail fait aussi surgir de nouveaux risques pour l'entreprise ou le public dans la mesure où elle rejaillit sur la qualité du produit ou du service rendu. L'impact de la libéralisation des échanges sur la sécurité économique ne concerne pas seulement les salariés, mais aussi les travailleurs non-salariés – notamment ceux du monde rural, de l'artisanat et du petit commerce – qui doivent faire face à l'instabilité des cours et à la concurrence de produits importés à bas coût (par exemple en Afrique).

Le colloque a permis d'aborder les principales facettes de la question de la sécurité du travail, dans une perspective transnationale et globale. Cette question était abordée non seulement du point de vue contemporain, mais aussi dans sa dimension historique, de 1919 à nos jours. Cette histoire n'est pas exclusivement (ouest-) européenne. Aussi une large place était faite aux discours et pratiques dans le domaine de la sécurité de travail qui se sont développés au niveau transnational ainsi que dans les pays dits du « sud ».

Participants

Perry ANDERSON, Université de Californie à Los Angeles, résident à l'IEA de Nantes, promotion 2012-13

Brigitta BERNET, Département d'Histoire, ETH Zürich

Aminata CISSÉ NIANG, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Philippe DAVEZIES, Université de Lyon

Andreas ECKERT, Directeur du re:work, Université Humboldt de Berlin

Josef EHMER, Université de Vienne

Jacob EYFERTH, Université de Chicago

Adrian GOLDIN, Président de la société internationale de droit du travail et de la sécurité sociale

Masahiko IWAMURA, Université de Tokyo

Jill JENSEN, Université de Pennsylvanie

Jürgen KOCKA, Historien, ancien Président du Centre pour la Recherche en Sciences Sociales Berlin

Sandrine KOTT, Université de Genève

Nelson LICHTENSTEIN, Université Berkeley de Californie

Regina MONTICONE, Directrice du Projet du Centenaire de l'OIT

Jeseong PARK, Institut du Travail Coréen, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2011-12

Emmanuel REYNAUD, service Politiques et développement de la sécurité sociale au BIT

Paul André ROSENTAL, Sciences Po et Institut National d'Études Démographiques (INED)

Supriya ROUTH, Université Humboldt de Berlin, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2013-14

Mahua SARKAR, Université de Binghamton

Ousmane SIDIBÉ, Commissaire à la réforme institutionnelle du Mali, Professeur

à l'Université des sciences juridiques et politiques de Bamako, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2012-13

Alain SUPIOT, Directeur de l'IEA de Nantes, Professeur au Collège de France

Annie THÉBAUD-MONY, Inserm

Harald TRABOLD, Université d'Osnabrück

Aiqing ZHENG, Université Renmin de Chine, résident de l'IEA de Nantes, promotion 2013-14

Chaire France-BIT

En accord avec l'Organisation internationale du travail, le Ministère du Travail, de l'Emploi, de la Formation professionnelle et du Dialogue social finance depuis le 26 octobre 2011 la chaire « France-BIT » à l'IEA de Nantes. Cette chaire est de nature à contribuer à une meilleure compréhension et diffusion des réflexions sur les questions du travail, dans le sens large du travail décent. Le premier titulaire a été Jeseong Park, juriste travailliste Coréen. Pour l'année 2012-2013, le titulaire de la chaire « France-BIT » est Zekeria Ahmed Salem de l'Université de Nouakchott en Mauritanie. Les recherches du Dr. Zekeria Ahmed Salem portent sur l'Etat, l'Islam et les transformations sociales dans le monde musulman et en Afrique (voir le descriptif de son séminaire page 8).

En mai 2013, la délégation aux affaires européennes et internationales (DAEI) du ministère a organisé une rencontre de restitution avec le Pr. Ahmed Salem qui a ainsi eu l'occasion de présenter ses travaux à des représentants de l'OIT et du ministère. Etaient présents :

Cyril COSME, délégué aux affaires européennes et internationales auprès du ministère en charge du travail/emploi et du ministère en charge des affaires sociales et de la santé
Catherine GUINEBERT, chargée de mission à la DAEI
Garance PINEAU, chargée de mission à la DAEI
Marie-Christine BAUDURET, chargée de mission à la Direction générale du travail (bureau en charge de l'international)
Jean-François TROGRLIC, directeur du bureau de l'OIT en France
Frédérique DUPUY, chargée de mission au bureau de l'OIT en France.

Transfert à l'IEA de Nantes de l'administration du réseau IEARN

L'Indian European Advanced Research Network (IEARN) est le fruit d'une coopération étroite entre des instituts européens – les Instituts d'études avancées de Berlin, Uppsala, Wassenaar et Nantes et le Graduate Institute de Genève – et indiens – le Centre for the Study of Developing Societies (CSDS) de Delhi, le Centre for Policy Research (CPR) de New Delhi, le Centre for the Study of Culture and Society (CSCS) de Bangalore, le Centre for Studies in Social Sciences (CSSS) de Calcutta et la School of Arts and Aesthetics de la Jawaharlal Nehru University à New Delhi.

Ce réseau opère depuis 2008 en organisant des petits séminaires de recherche permettant de confronter les approches indiennes et européenne sur quelques notions-clés, dans les domaines du Droit, des Sciences Politiques, de l'Histoire des idées, ou de l'Art.

L'IEA de Nantes s'y est joint dès sa création. En 2012, il a notamment organisé à Nantes l'un de ces séminaires de recherche portant sur « la loi de la langue », avec la participation de chercheurs et de magistrats européens et indiens.



Atelier « la loi de la langue » organisé à Nantes en juin 2012 dans le cadre de l'IEARN

Depuis février 2013, l'Institut d'Études Avancées de Nantes est l'administrateur de ce réseau (jusque-là administré par le Wissenschaftskolleg zu Berlin). À ce titre, l'IEA coordonne la mise en œuvre des différents séminaires, veille au suivi et au renouvellement des thématiques et prend la responsabilité des fonds dédiés que lui apporte la Riksbanken Jubileumsfund (Fondation de la Banque centrale de Suède).

En 2013, l'IEARN a soutenu l'organisation d'un colloque à Pékin sur l'histoire des sciences au XX^e siècle en Inde et en Chine, en partenariat avec le King's India Institute du King's College (Londres). Six autres ateliers se tiendront en Inde et en Europe en 2014 dans les différents axes thématiques du réseau.



Riksbankens
Jubileumsfond

*Le Réseau Indo-Européen de Recherche Avancée est financé
par la Riksbankens Jubileumsfond.*



Résidents de l'IEA de Nantes

IAS-Nantes Fellows

Promotions précédentes /Former Fellows

Promotion 2009

Pierre Akendengue
Auteur, compositeur, interprète (Gabon)

Jane Burbank
Historienne, Université de New-York (USA)

Fred Cooper
Historien, Université de New-York (USA)

Denise Dias Barros
Sociologue, Université de São Paulo (Brésil)

Luigi Doria
Sociologue, économiste, Université Bocconi de Milan (Italie)

Nkolo Foe
Philosophe, Université de Yaoundé I (Cameroun)

Etienne François
Historien, Université Libre de Berlin et à l'Université Paris-I (France)

Sitharamam Kakarala
Juriste, politologue, CSCS, Bangalore (Inde)

Cyrille Koné
Philosophe, Université de Ouagadougou (Burkina Faso)

Danouta Liberski-Bagnoud
Ethnologue, CNRS (France)

Orkhan Mir-Kasimov
Historien, Islamologue, Institute of Ismaili Studies, Londres (Azerbaïjan/GB)

Anupam Mishra
Secrétaire général de la Gandhi Peace Foundation, New Delhi (Inde)

Osamu Nishitani
Philosophe, Université des langues étrangères de Tokyo (Japon)

Peter E. Quint
Juriste, Université du Maryland, Baltimore (USA)

Suresh Sharma
Historien, anthropologue, CSDS, New Delhi (Inde)

Daniel Speich
Historien, Université technique ETH de Zurich (Suisse)

Giovanna Zapperi
Historienne de l'art, Ecole Nationale des Beaux-Arts de Bourges (Italie/France)

Promotion 2009 - 2010

Massimo Amato
Economiste, Université Bocconi, Milan (Italie)

Vincent Bonnecase
Historien, CNRS (France)

Abdullah Cissé
Juriste, Université de Bamako (Sénégal)

Benoît de Cornulier
Linguiste, Université de Nantes (France)

Jillali El Adnani
Historien, Université Mohamed V, Agdal-Rabat (Maroc)

Adrian Goldin
Juriste, Université San Andres et Université de Buenos Aires (Argentine)

Clarisse Herrenschmidt
Orientaliste, CNRS (France)

Zhe Ji
Sociologue, INALCO (Chine/France)

Aka Kouame
Historien, Université de Cocody, Abidjan (Côte d'Ivoire)

Kazmer Kovacs
Architecte, Université Ion Mincu, Bucarest (Roumanie)

Anna Krasteva
Sociologie politique, Nouvelle Université Bulgare, Sofia (Bulgarie)

Céline Lafontaine
Sociologue, Université de Montréal (Canada)

Gilles Lhuillier
Juriste, Université de Bretagne Sud (France)

Aditya Mukherjee
Historien, Jawaharlal Nehru University, New Delhi (Inde)

Mridula Mukherjee
Historienne, Jawaharlal Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi (Inde)

Sean Murphy
Historien, Western Washington University, Bellingham (USA)

Jann Pasler
Musicologue, Université de Californie, San Diego (USA)

Pejman Pourzand
Juriste, ATER Collège de France (France/Iran)

Suresh Sharma
Histoire, Anthropologie, Center for the Study of Developing Societies, New Delhi (Inde)

Joseph Tonda
Sociologue, Université Omar Bongo, Libreville (Gabon)

Ibrahima Thioub
Historien, Université Cheikh Anta Diop, Dakar (Sénégal)

Ashok Vajpeyi
Auteur, critique, Président de la Lalit Kala Academy, New Delhi (Inde)

Promotion 2010 - 2011

Hashim Al Tawil
Historien de l'art, Henry Ford Community College, Detroit (USA)

Hoda Barakat
Ecrivain, journaliste (Liban/France)

Sudhir Chandra
Historien, Université Mizoram, Aizawl (Inde)

Sung-Eun Choi
Historienne, Claremont Graduate University (USA/Corée du Sud)

Cristina Ciucu
Historienne, Université de Bucarest (Roumanie)

Paola de Cuzzani
Philosophe, Université de Bergen (Norvège/Italie)

Emilios Christodoulidis
Droit, Université d'Edimbourg (Scotland/Grecce)

Alan Forrest Historien, York University (GB)	Wasifuddin Dagar Chanteur de Dhrupad (Inde)
Antonia Grünenberg Politologue, Université de Oldenburg (Allemagne)	Luca d'Ambrosio Juriste, ATER Collège de France (France)
Pekka Hämäläinen Historien, Université de Santa-Barbara (USA/Finlande)	Ota de Leonards Sociologue, Université de Milan Bicocca (Italie)
Suzette Heald Anthropologue, London School of Economics (GB)	Dany-Robert Dufour Philosophe, Université Paris VIII (France)
Hélène Jousse Archéo-zoologue, CNRS (France)	Philippe Forêt Géographe, Université de Stockholm (Suède)
Kazumasa Kado Juriste, Université Soaï, Osaka (Japon)	Charles Didier Gondola Historien, Indiana University - Purdue University, Indianapolis (USA)
Shigehisa Kuriyama Histoire de la médecine, Harvard University (USA)	Sangeeta Gundecha Littérature, Université Barkatullah, Bhopal (Inde)
Yannick Lemarchand Sciences de gestion, Université de Nantes (France)	Huri Islamoglu Historienne, Université Bogazici, Istanbul (Turquie)
Chihiro Minato Art et anthropologie, Tama Art University, Tokyo (Japon)	Brian Langille Juriste, Université de Toronto (Canada)
Tejaswini Niranjana Littérature et études de genre CSCS, Bangalore (Inde)	Bin Li Juriste, Institut de Technologie de Harbin (Chine)
Lidia Prokofyeva Sociologie, Académie des Sciences de Moscou (Russie)	Pierre Maréchaux Littérature latine et néo-latine, Université de Nantes (France)
Suresh Sharma Histoire, Anthropologie, CSDS, New Delhi (Inde)	Chihiro Minato Photographe et Anthropologue, Université Tama Art, Tokyo (Japon)
Geetanjali Shree Ecrivain, New Delhi (Inde)	Jeseong Park Juriste, Institut coréen du travail (Corée du sud)
Pierre Sonigo Médecin, INSERM (France)	Robert Salais Economie, Centre Marc Bloch, Berlin (Allemagne)
Ibrahima Thioub Historien, Université Cheikh Anta Diop, Dakar (Sénégal)	Suresh Sharma Histoire, Anthropologie, Center for the Study of Developing Societies, New Delhi (Inde)
Joseph Tonda Sociologue, Université Omar Bongo, Libreville (Gabon)	Geetanjali Shree Romancière, New Delhi (Inde)
Jacques Tshibwabwa Kuditshini Sciences politiques, Université de Kinshasa (République démocratique du Congo)	Pierre Sonigo Médecine, biologie, Inserm (France)
Arild Utaker Philosophie, linguistique, Université de Bergen (Norvège)	Cosimo Gonzalo Sozzo Juriste, Université National du Littoral, Santa Fe (Argentine)
Udayan Vajpeyi Médecin, poète, Gandhi Medical College, Bhopal (Inde)	Ibrahima Thioub Historien, Université Cheikh Anta Diop, Dakar (Sénégal)
Patrice Yengo Pharmacien, anthropologue, Université de Brazzaville (Congo-Brazzaville/France)	Salvador Urrieta Garcia Urbaniste, Fondation du Centre Historique de la Ville de Mexico (Mexique)
Akhilesh Peintre (Inde)	Ashok Vajpeyi Poète, critique littéraire, New Delhi (Inde)
Alonso Barros Anthropologue, London School of Economics (GB/Chili)	Priyadarshini Vijaisri Ethnologue, Centre for the Study of Developing Societies, New Delhi (Inde)
Upendra Baxi Juriste, Université de Delhi (Inde)	Patrice Yengo Anthropologie, santé publique, Université Marien Nouabi, Brazzaville (Congo-Brazzaville)
Ahmed Ben Naoum Sociologue, Université de Perpignan (France)	Ana-Maria Zahariade Architecte, Université d'Architecture et d'Urbanisme Ion Mincu, Bucarest (Roumanie)
Jean-Godefroy Bidima Philosophe, Tulane University, Nouvelle-Orléans (USA)	
Shailaja Chandra Directrice du Fonds national de stabilisation de la population (Inde)	

Promotion 2011 - 2012

Akhilesh Peintre (Inde)
Alonso Barros Anthropologue, London School of Economics (GB/Chili)
Upendra Baxi Juriste, Université de Delhi (Inde)
Ahmed Ben Naoum Sociologue, Université de Perpignan (France)
Jean-Godefroy Bidima Philosophe, Tulane University, Nouvelle-Orléans (USA)
Shailaja Chandra Directrice du Fonds national de stabilisation de la population (Inde)

Institut d'études avancées de Nantes

fondation reconnue d'utilité publique

5, allée Jacques-Berque BP 12105

44021 Nantes cedex 1 — France

T — (+33) (0) 240 48 30 30

F — (+33) (0) 240 48 30 59



www.iea-nantes.fr

