

« Destins croisés » : histoires des identités ethniques et nationales en Afrique de l'Ouest

Complexes ressemblances

Dans cet article, il sera avant tout question de voir dans quelle mesure des notions consacrées par la littérature relative aux identités ethniques et nationales, ces quinze dernières années, sont applicables à l'histoire récente de l'Afrique de l'Ouest. Tout autant que celui d'invention, j'ai à l'esprit les termes narration et imagination (généralement cités en référence à ce que Hobsbawm (1983) appelle « invention », à ce que Bhabha (1990) appelle « narration » et à ce qu'Anderson (1991, originellement 1983), appelle « imagination »). En introduisant ces notions, l'intention de ces auteurs était partiellement de réfuter le primordialisme ainsi que la proposition réaliste apparentée, mais non point identique, selon laquelle les groupes ethniques devaient bien exister, sans que cela fasse problème, quelque part là-bas (où que ce « là-bas » puisse se trouver). Les concepts d'invention, de narration et d'imagination avaient cette vertu de mettre en évidence le fait que les identités ont à être « façonnées » ; mais la nature de ce « façonnage » dépend de la rigueur des paradigmes constructivistes mis en œuvre. Estimer que les identités ethniques ont été davantage « fabriquées » que d'autres éléments contextuels au cœur desquels elles s'inscrivaient (comme tend à le faire Hobsbawm) n'est pas du tout la même chose que de prétendre que les identités nationales furent fabriquées au même titre et aussi problématiquement que les autres (proposition plus proche de Bhabha) (1). Si l'analyse de l'identité en termes constructivistes entend dépasser plus que contrer le primordialisme ou le réalisme, quel volume de bagage théorique devrait-elle porter — et quel devrait en être le contenu ?

Répondre à cette vaste question théorique dépasse l'ambition de cet article, mais en posant la question de savoir comment ces termes peu-

vent s'appliquer au mieux à l'Afrique de l'Ouest, je m'efforcerais de les apprécier dans une perspective ouest-africaniste. Il est utile que je confesse d'emblée quelques préjugés (pour une large part, ils n'ont pas été revus depuis Fardon, 1987a). J'émet un soupçon anthropologique (soit dit en passant, non partagé par l'ensemble des anthropologues) à l'égard du caractère universel de l'ethnicité. Les types de clivages humains considérés comme ethniques m'apparaissent comme tellement divers, qu'ils ne peuvent être apparentés à des classements que si l'ethnicité est interprétée de manière large à partir d'une définition en échec ou plurithétique. Ceci fait, nous remarquons cependant que le filet tissé pour appréhender l'ethnicité a également capturé des clivages humains que notre intuition tendrait plutôt à incorporer à des rubriques comme classe, ou dans certains cas, comme race, région ou religion. Ces autres clivages doivent être écartés afin d'éviter de déboucher sur une vision de l'ethnicité qui aurait tendance à être attrape-tout.

Pour dire les choses plus techniquement, notre conception de l'ethnicité est à la fois plurithétique et résiduelle. S'il apparaît que l'ethnicité doit être définie par référence à une liste de caractéristiques présentes seulement dans quelques cas — et même doit alors être réduite à une catégorie résiduelle (après que des différences de nature non ethnique aient été éliminées) — je dirais qu'il y a peu de chance de la voir correspondre à un universel humain d'un point de vue réaliste. Il serait bien sûr stupide de suggérer que, parce qu'un concept manque de cohérence logique stricte dans son utilisation courante, il n'est en conséquence plus digne de crédibilité ou ne produit aucun effet (on pourrait facilement prouver le contraire — et de manière bien triste).

Si l'ethnicité en tant qu'idée est à l'évidence aussi fragilement assise, son succès n'en est que plus intéressant. Le caractère attirant (et problématique) de l'ethnicité découle partiellement du fait qu'elle permet une sorte de démocratisation des différences. Les clivages divers qui semblaient prévaloir autrefois (disons les races, les tribus, les peuples et ainsi de suite, pour s'en tenir à des exemples eurocentristes) peuvent maintenant être compris comme relevant d'un seul et unique genre. Les approches contemporaines de l'ethnicité ont tendance, dirais-je, à mettre en évidence d'autres types de différences. Un compte rendu plus détaillé des causes de l'importance croissante de l'ethnicité devrait (entre autres causes) en souligner la dimension internationale dans un contexte global (Rée 1992) sur fond de la position hégémonique des États-Unis depuis l'après-guerre. Étant donné les relations étroites entre l'ethnicité et le multiculturalisme aux États-Unis, on pourrait même arguer que le concept se trouve déjà au-delà de son apogée là-bas. En Afrique, les clivages n'ont pas encore

(1) « *If the problematic "closure" of textuality questions the "totalization" of national culture, then its positive value lies in the wide dissemination through which the field of meanings and symbols associated with national life* » (Bhabha, 1990, p. 3). « Si "l'occlusion" problématique en termes de textualité vient

jeter un doute sur le "côté totalitaire" de la culture nationale, alors sa valeur positive repose sur la grande dissémination par laquelle nous construisons le domaine de significations et de symboles associés à la vie nationale. »

tous été retraduits en différences ethniques, et pourraient bien ne jamais l'être (2).

Si l'ethnicité est, comme je l'entends, une catégorie de classification plurithétique et résiduelle, alors les ethnicités (au sens subjectif du terme) pourraient n'avoir que de très complexes ressemblances d'un cas à l'autre (ainsi les ethnicités A, B et C pourraient avoir des éléments communs sans que cela soit forcément les mêmes pour A/B, B/C, C/A). En langage de théorie des ensembles, on dirait que les ethnicités peuvent se chevaucher. Une catégorie lâchement articulée de la sorte est susceptible de toutes sortes de retraductions dans la mesure où coexistent tellement de raisons potentielles d'y adhérer. Et chaque interprétation complexifie la catégorie. L'ethnicité se trouve être en conséquence, et par surcroît, une catégorie historiquement mouvante.

Ce que je crois significatif à cet égard deviendra plus clair, je l'espère, au fil de ce texte, mais il faut préciser d'entrée quelques questions qui ne méritent même pas d'être posées sous réserve qu'on accepte que : l'ethnicité est une catégorie plurithétique et résiduelle, que les ethnicités (au sens subjectif) ont des ressemblances complexes, et que les interprétations de l'ethnicité et l'identification de nouvelles ethnies ont une tendance à rendre encore plus générale une catégorie déjà très générale. Les questions qui ne méritent pas d'être posées sont celles qui aboutissent à des réponses dualistes : les groupes ethniques ou les tribus furent/ne furent pas inventés, les groupes ethniques ou les tribus ont/n'ont pas d'histoire, les groupes ethniques sont/ne sont pas réels, et ainsi de suite. Ces questions ne valent pas la peine d'être posées parce qu'elles présupposent que l'ethnicité, ou les ethnies, ou l'une et les autres, relèvent ou relevaient du genre d'entités stables à propos desquelles de telles questions pourraient susciter des réponses catégoriques. Au contraire, ma thèse est que les interrelations entre l'ethnicité et les ethnicités (au sens subjectif) sont beaucoup plus complexes pour que ceci soit possible. En dépit des problèmes qu'ils posent, c'est grâce aux interrogations provoquées par des termes comme invention, narration et imagination que l'on prend conscience d'une telle complexité.

Destins croisés

Opportunément, vu mon intérêt pour les récits, leur circulation et leurs protagonistes, je commencerai par une histoire — et, même de manière très appropriée pour mon thème, l'histoire de quelqu'un d'autre — celle du *Château des destins croisés* d'Italo Calvino (3).

(2) Si j'en juge par mes connaissances dispersées de cette littérature, l'étude des idiomes de différence dans les langues africaines — ainsi que dans les pidgins africains et les créoles — semble sous-développée. Par exemple, le mot « *tribe* » utilisé en anglais nigérian actuel me semble avoir des résonances point tout à fait identiques à sa signification en anglais britannique. Une étude comparative de tels idiomes contribuerait à une compréhension de l'historicité de catégories tel-

les que « ethnicité », « tribu » et de leurs équivalents dans les langues africaines.

(3) Le récit est tiré des deux nouvelles d'Italo Calvino publiées ensemble sous le titre *Le château des destins croisés*, qui renvoie à la première nouvelle — la seconde étant « La taverne des destins croisés ». Le premier récit a été originellement publié sous le titre *Tarochi, il Mazeo visconteo di Bergamo e New York*, Parme, Franco Maria Ricci Editore, 1969.

Un groupe de voyageurs converge vers un château, situé au milieu d'une épaisse forêt, où ils passeront la nuit. Le narrateur ne sait pas trop si le château est véritablement une demeure aristocratique — qui avec le temps se serait transformée en taverne au passé de cour évanoui — ou si étant établie près d'un château abandonné, la taverne s'est vue donner des airs aristocratiques par son propriétaire pour satisfaire le flux constant de voyageurs qui passent par ses murs (4). A part le fait d'inviter le narrateur à s'asseoir d'un signe de tête, l'hôte, ou peut-être le châtelain, se montre à peine avant la fin des contes, et encore ne réussit-il à raconter que la moitié de son histoire avant d'être interrompu par sa femme.

Les voyageurs, assis à la même table où ils ont soupé, découvrent qu'ils ont perdu leur faculté de parler durant leur passage à travers la forêt. Leur hôte leur offre un jeu de tarots (5). Chaque voyageur raconte son histoire en disposant ses cartes sur la table. Les cartes ont déjà des significations générales en soi mais chaque conteur s'efforce de les augmenter ou de les modifier grâce à un langage gestuel à travers lequel — croit le narrateur de Calvino — se révèle une structure de sentiments liée aux assortiments des cartes utilisées. Puisque chaque nouveau récit est tenu de recourir aux cartes qui ont déjà été disposées selon divers modèles pour raconter les histoires précédentes, les conteurs sont de plus en plus contraints par les combinaisons déjà sur la table ou par les cartes qui restent dans le paquet. Les possibilités de raconter les histoires semblent toujours plus dépendantes de celles qui ont été dites précédemment. Mais cela ne paraît guère gêner les conteurs, car les récits qu'ils nous racontent nous semblent familiers de toute façon. A la fin, notre narrateur se voit dans l'obligation d'interpréter son propre récit à partir d'un modèle presque entièrement préétabli. Mais il n'est plus en mesure de distinguer son propre récit de ceux racontés précédemment, qui s'agencent en rangs et en colonnes au gré de la disposition du jeu de cartes sur la table.

Ne voulant pas trop abuser de votre patience, je devrais expliquer — si cela n'est pas déjà évident — pourquoi j'ai recours à l'ingéniosité d'un écrivain italien pour aborder quelques questions sur l'ethnicité et les ethnicités (au sens subjectif) ouest-africaines. Les œuvres de Calvino, dont je ne prétends nullement être expert, mélangent intentions ludiques et préoccupation sérieuse dans l'art de raconter. En fait, quel que soit leur thème, les œuvres que j'ai lues traitent aussi de l'invention, de la

(4) L'histoire du voyageur incapable de faire la différence entre une taverne et un château est évidemment une référence au Don Quichotte.

(5) Il est important pour mon argumentation que le paquet de cartes ait une histoire. Le jeu de tarots en est arrivé à se composer de soixante-dix-huit cartes consistant en dix cartes numérotées dans chacune des quatre couleurs plus quatre « habillés » — roi, reine, cavalier et valet — les vingt et une couleurs principales (arcanes principales) ou

véritables tarots, plus l'excuse. Le jeu utilisé dans la première nouvelle de Calvino consiste en miniatures peintes à la main par Bonifacio Bembo et Antonio Cicognara entre 1441 et 1447 pour répondre au désir de Filippo Maria Visconti, duc de Milan, de posséder un jeu avec un fond doré. Dans sa deuxième nouvelle, Calvino illustre le jeu marseillais, ainsi appelé parce qu'il a été fabriqué en série dans cette cité par des imprimeurs au XVIII^e siècle.

narration et de l'imagination : « *Si par une nuit d'hiver un voyageur* », dans lequel le personnage central ne parvient pas à repérer les chapitres suivants du livre qu'il essaie de lire (un destin que nous — en tant que lecteurs qui le suivons dans cette saga de frustrations — partageons) ; « *Les cités invisibles* » où Marco Polo décrit à Kubilai Kahn les grandes cités de son Empire qu'il a peut-être visitées ou imaginées ; et « *Le château des destins croisés* », dont je viens de résumer l'essentiel. Ces histoires sur l'art de raconter des histoires sont tellement habiles que les historiens et les chercheurs en sciences sociales seraient enclins à se demander si en échangeant leurs références de l'étude de l'ethnicité et du nationalisme pour le registre de la créativité culturelle, ils n'ont pas troqué quelque chose qu'ils pourraient espérer comprendre pour autre chose que seuls les plus grands parmi les auteurs de fiction pouvaient traiter, fût-ce indirectement. Certainement on a raison d'insister sur le fait que les tribus, les ethnies et les nations doivent être « façonnées », mais comment envisager une création culturelle sans retomber dans le volontarisme ? Une première lecture des contes des voyageurs de Calvino en contrepoint de récits sur le tribalisme, l'ethnicité et le nationalisme permet de saisir l'ampleur de ces problèmes.

1) Dans leurs narrations, les voyageurs sont tenus conjointement par la contrainte et l'autorisation ; pour faire bref, j'appellerai « effet Foucault » la difficulté fondamentale de choisir entre les deux (6). Il y a la situation elle-même ; les voyageurs auraient-ils raconté leurs récits s'ils ne s'étaient pas retrouvés ensemble dans le château ? Étant donné qu'ils sont frappés de mutisme, ils se voient également contraints de construire leurs récits à partir des possibilités du jeu de tarots. Il se trouve que ces possibilités sont très riches, mais souffrent du problème de l'usage fréquent et de l'accumulation de significations qui doivent être exploitées ou enrayées gestuellement. A cet égard, les voyageurs semblent, comme les bricoleurs des écrits du jeune Lévi-Strauss, construire leurs propres mythes à partir des mythèmes racontés précédemment. Ceci nous laisse l'impression qu'ils auraient pu raconter leurs récits de façon plus exacte s'ils avaient été en mesure d'utiliser leurs « propres » mots pour le faire. Mais aussitôt le doute s'insinue qu'il aurait pu en aller autrement ; que ce serait-il passé s'ils n'avaient aucun autre langage en commun ? Dans ce cas, les cartes et les gestes de nature non linguistiques auraient constitué les seules ressources à leur disposition pour communiquer les uns avec les autres sans la médiation d'une traduction formelle. En tout état de cause, quels auraient pu être leurs « propres » mots ? Est-ce que ceux-ci leur manqueraient, si ce n'était pour raconter leurs propres récits ? Et pourquoi devraient-ils raconter comment ils en sont arrivés à être dans le château, la taverne ou l'auberge si ce n'est parce qu'ils s'y trouvent ?

(6) Le pile ou face troublant consistant à passer de la contrainte à l'autorisation, et de l'autorisation à la contrainte, me frappe comme la quintessence du semi-effet Foucault de pouvoir/connaissance : ce qui semble d'abord relever de l'action individuelle s'avère résulter de la production involontaire du pou-

voir d'un individu (les révélations sur le canapé du psychanalyste en constituent un exemple évident). Cela nous indique le caractère non fiable du sentiment qu'ont les gens de « faire ce qu'ils veulent » ; en termes d'effet Foucault, le désir se prête toujours à une interprétation sous l'angle de la sujétion.

2) L'ordre dans lequel les voyageurs racontent leurs récits semble limiter davantage ceux dont les récits interviennent plus tard. Une fois encore, est-ce vraiment le cas ou simplement une apparence ? Les derniers conteurs ont eu l'avantage d'entendre comment les récits sont racontés et, en reliant les leurs à ceux énoncés auparavant, ils peuvent en tirer un avantage narratif leur permettant de construire leur propre récit en continuité ou en contraste. La manière dont sont construits les récits semble relativement ouverte : les voyageurs dans le château se servent des rangs et des colonnes pour y parvenir, les voyageurs dans la taverne — le cadre de la deuxième nouvelle — utilisent de manière plus désordonnée la matière première disponible, un récit se développant presque organiquement à partir des matériaux des autres.

3) Le narrateur de Calvino souligne bien le fait que les conteurs ne sont nullement tenus d'expliquer les circonstances qui les ont conduits au château. Au fur et à mesure que chaque voyageur délivre son récit, les autres semblent de plus en plus ressentir le besoin d'ajouter le leur à l'histoire collective. Dans la taverne nous retrouvons les voyageurs qui se bousculent pour collecter le matériau à partir duquel il est possible d'élaborer les récits. Et, dans les deux cas, les conteurs s'aperçoivent qu'ils sont obligés d'incorporer un certain élément (c'est-à-dire une carte) déjà utilisé à une certaine place pour un récit précédent, au sein de leur propre récit mais avec un sens cette fois-ci fort différent. Comme Calvino le fait dire à son narrateur :

... la tâche de déchiffrer les histoires une à une m'a fait jusqu'à présent négliger la particularité la plus saillante de notre mode de narration, à savoir que chaque récit court à la rencontre d'un autre, et tandis qu'un des convives progresse sur sa lancée, un autre parti de l'autre bout avance en sens opposé, puisque les histoires racontées de gauche à droite ou de bas en haut peuvent aussi bien être lues de droite à gauche ou de haut en bas, et vice versa, si on tient compte du fait que les mêmes cartes en se présentant dans un ordre différent, changent de sens, et que le même tarot sert dans le même temps à des narrateurs qui partent des quatre points cardinaux (1976, p. 47).

4) En définitive, qu'est-ce qui nous permet de supposer que le narrateur de Calvino est fiable ? Peut-on avoir confiance en quelqu'un qui n'est pas capable de trouver son propre récit mais qui est en mesure de déchiffrer pour nous les subtilités du langage des gestes des autres ? D'ailleurs, c'est son identité même qui apparaît indéterminée : il pourrait être imaginé comme une création de l'auteur Italo Calvino, si ce dernier, toujours prévenant, n'avait songé à inclure un appendice prétendant détailler comment Italo Calvino, auteur du livre et père de son narrateur, s'est trouvé lui-même happé par la machine narrative qu'il avait eu l'espoir d'appivoiser. A cet égard, Calvino nous assure que si les tarots sont généralement interprétés selon des formules « symboliques, astrologiques, cabalistiques (et) alchimistes », « les cartes sont "déchiffrées" (dans son propre livre) de la manière la plus simple et la plus immédiate » (1978, p. 116). Mais nous avons trop souvent entendu ce genre d'argument

selon lequel les choses auraient une signification naturelle pour ne pas nourrir quelque soupçon en ce qui concerne la revendication d'un degré zéro de l'écriture — surtout lorsqu'il se voit énoncé par l'un des moins réalistes des auteurs de fiction du XX^e siècle.

Pour résumer, à partir du propos ambitieux de Calvino, peuvent être posées certaines questions — relatives à la contrainte et à la libération, la séquentialité d'événements, l'intertextualité, et la paternité — qui font que des réponses selon lesquelles « les tribus/groupes ethniques sont imaginés, racontés, inventés... » paraissent en fin de compte poser plus de difficultés qu'elles n'en résolvent.

Pour pousser l'analogie encore plus loin, si on décidait de voir dans le château/taverne l'État-nation et dans le seigneur/hôte son peu vraisemblable gouvernement libéral et laxiste, alors les conteurs pourraient être les groupes ethniques. Ce qui les contraint à raconter leur histoire découle du pouvoir inclus dans la narration : conséquence de leurs destins croisés (partiellement liée au fait de se trouver ensemble là où ils sont et à la nécessité de rendre compte de cet événement). Les ressources à leur disposition sont formellement limitées (les cartes déjà utilisées du jeu de tarots), mais en si vastes possibilités que cette contrainte apparaît négligeable. Et le récit le plus important concerne l'origine, leur position effective, ce qui les amène à fouiller dans leur propre mémoire et à énoncer leurs récits entremêlés.

Invention — narration — imagination en quoi la similitude habite le monde

Si les intellectuels considéraient que les ethnicités ou les nationalismes (7) sont en soi des dynamiques positives, alors les re-décrire en langage « constructiviste » « d'invention — de narration — d'imagination » serait connoté très favorablement. Mais bien sûr, les intellectuels — à commencer par les intellectuels occidentaux contemporains (y compris l'auteur) — préfèrent généralement se penser sous un angle cosmopolite ou universaliste (8). Leur attitude envers le nationalisme et l'ethnicité a tendance à aller de la perception foncièrement négative à une acceptation relative quand ce genre d'identité exprime une résistance contre « une » autre encore plus forte et plus désagréable (surtout dans une perspective à court terme). On peut parler d'invention de « la culture », par

(7) Uniquement eu égard à l'objectif de cet article, je me suis permis d'avoir recours au terme ethnicité dans deux sens : celui du terme qui historiquement « remplace » la notion de tribu, et celui qui dépasse les notions de tribu ou de nation (toutes deux identités ethniques en ce cas). En dépit de cette approximation, la distinction entre le singulier et le pluriel de ces termes (en particulier l'ethnicité/les ethnicités) est essentielle pour mon argument parce que je me sers du singulier pour faire référence au phénomène général et du pluriel pour des exemples de celui-ci.

Ndt : cette distinction est impossible à rendre de manière satisfaisante en français : dans ce texte l'utilisation d'ethnicités au pluriel renvoie à la perception locale du phénomène, alors qu'il n'y a pas exactement d'équivalent du terme ethnic en anglais.

(8) S'ils peuvent s'en tirer sans se faire accuser de ce que Michael Howard (à la conférence annuelle de l'Association for the Study of Ethnicity and Nationalism à la London School of Economics, en mars 1995) a étiqueté comme « impérialisme des éclaircissements ».

exemple, avec une connotation un peu plus positive (9). Les termes presque esthétisants (invention — narration — imagination) qui ont été introduits dans les discussions sur la tribu et la nation, à l'encontre des lectures réalistes et/ou primordialistes de l'ethnicité, esquivent également bien des interrogations. J'ai montré plus haut ce qu'il en était ainsi de la narration, mais il en va similairement pour l'invention.

Suivant en cela les philosophes des sciences, nous pourrions souligner que l'idée même d'invention relève du registre héroïque de l'innovation. Rare est l'indiscutablement novateur, ce qui revient à dire que l'innovation est difficile à repérer dans le temps. Je ne tiens pas à poursuivre l'argumentation dans cette direction (même si cela serait intéressant), mais simplement à en tirer parti d'une manière générale pour m'interroger sur l'idée de tribu : qu'est-ce qui est inventé précisément, par qui et quand ? Je voudrais émettre mon hypothèse à partir d'une digression liée à ce qui a été dit plus haut et qui concerne cette fois-ci l'historique du paquet de cartes (10).

Bien que les jeux de tarots soient très répandus, ils ne semblent pas tous résulter d'une seule tradition et nul ne sait exactement où et quand est apparu le premier. Les cartes avec les quatre couleurs sont peut-être parvenues en Europe par l'intermédiaire des « Sarrasins » en tant que jeu. Tandis que les vingt-deux atouts (en fait vingt et un plus le « fou » ou « excuse »), c'est-à-dire la grande arcane faisant penser aux avatars de Vishnu, semblent remonter à la Renaissance. Les atouts pourraient trouver leur origine dans les spectacles des cités-États italiennes de cette époque — eux-mêmes issus d'antécédents des périodes romaine ou médiévale. Certaines cartes spéciales peuvent être liées à des épisodes historiques spécifiques — comme par exemple celle, qui serait autrement inexplicable, dite « papesse » probable allusion à une papesse de la famille Visconti (voir la note n° 5) ou à l'hérésie Wilhemite. Les atouts individuels ont des significations diverses cependant liées : par exemple « le Monde » renvoie en général à la récompense ainsi qu'à la réussite, la plénitude, le succès, l'extase, le triomphe, la réussite dans le travail et à l'omniscience. Grâce aux efforts des savants du XVIII^e siècle, en plus de leur rapport à un symbole astrologique, les atouts correspondent aussi aux numéros et aux lettres de l'alphabet hébraïque (et par conséquent à la Cabale). En sus, dans l'utilisation qu'en propose Calvino, on trouve une série de fausses interprétations, au sens strict, qui ne sont selon ses dires que les significations « simples et immédiates » des cartes (nous renvoyons à ce que nous avons dit ci-dessus).

Les cartes de tarots étant à l'origine peintes à la main, leur utilisation était réservée aux riches et aux nobles. Quand les cartes furent produites en masse, en recourant aux toutes dernières technologies, les

(9) Encore que l'argument, selon lequel les relations entre la culture et l'ethnicité (ou même la race) sont peut-être très étroites, s'est suffisamment répandu pour venir mettre en doute le caractère positif de la culture (même dans sa version « anthropologique » ou avec un « petit c »).

(10) Ces brèves notes sur les tarots sont tirées d'un seul ouvrage de vulgarisation (Mandel, 1994). Je ne peux pas me porter garant de son bien-fondé historique, mais cela n'a guère d'importance pour mon propos analogique.

centres de fabrication et d'exportation changèrent au gré des modes, et celles-ci dictaient aussi les variations de séries, le nombre de cartes pour chacune, etc. Les cartes fabriquées en Allemagne eurent, dirait-on aujourd'hui, des séries assez bizarres pendant quelque temps : licornes, cerfs, singes, lapins, perroquets, lions, duellistes, livres et châteaux. Et pourtant, quand on y pense, notre jeu actuel avec cœurs, carreaux, trèfles et piques relève tout autant d'une encyclopédie à la Borgès que celles-là, mais on y est davantage habitué.

L'utilisation la plus connue des tarots est celle qui consiste à prédire l'avenir. Il y a de nombreuses techniques en ce sens, mais la « méthode ancienne » repose sur différentes cartes auxquelles correspondent des significations en relation au passé, au présent, à un futur proche ou plus lointain sous la forme de facteurs susceptibles d'influencer une situation et son dénouement. Cependant, en France le tarot se révèle un jeu relativement innocent, quelque part entre le whist et le bridge, et les atouts sont simplement numérotés de un à vingt et un.

Tandis que l'histoire des tarots peut tout à fait être pensée et écrite, elle ne semble s'appuyer ni sur une origine, ni sur une téléologie. L'utilisation qu'on peut en tirer demeure très ouverte. On aurait du mal à trouver des liens entre disons, la Cabale, les triomphes romains, les divertissements français, les avatars de Vishnu et ainsi de suite. Bien au contraire, le mieux que l'on puisse dire, c'est que les tarots — en tant que projet dont nous étudions la trajectoire à partir de la situation présente — ont tissé des rapports que nous ne pouvons percevoir que rétrospectivement (11). La difficulté de savoir qui a inventé ce jeu n'est pas un problème factuel mais de principe ; nous aurions besoin de décider quel aspect du tarot privilégier avant de pouvoir commencer à en retracer l'histoire, pour ne pas dire les origines. Selon ce que l'on admet comme jeu de tarot, on aboutit à une certaine généalogie qui rétrospectivement peut être considérée comme ayant exercé une influence plus ou moins grande sur son développement. En tant que projet, il est le fruit de ressemblances complexes de par le monde, l'objet des efforts humains suscités et déployés à son égard.

Les problèmes de conceptualisation des origines (ou même de l'invention) de l'ethnicité sont assez semblables à ceux que soulève l'historicité des tarots. Connaître les origines de l'ethnicité (sous la forme du nationalisme ou du tribalisme) dépend largement de la manière dont on découpe l'histoire en tranches. Lorsque l'on considère l'identité sous l'angle de son développement (ou, selon les termes contemporains de Foucault, de sa « généalogie ») il semble y avoir après coup une logique et même une nécessité de l'identité ethnique particulière telle qu'elle a été assumée. Donc, les ethnies ont une histoire (Chrétien et Prunier, 1989) ; comment pourraient-elles ne pas en avoir ? Mais d'un point de vue « archéologique », les identités ethniques et nationales actuelles semblent différentes de celles qui les précèdent (s'écartant à tel point des formes antécédentes qu'elles apparaissent relativement identiques entre elles) (Fardon, 1987b).

(11) L'idée de l'ethnicité en tant que « projet » doit beaucoup à l'utilisation générale que fait Nicholas Thomas de ce terme (Thomas, 1994).

Il est parfois possible de repérer les aspects généalogiques et archéologiques d'une ethnicité nettement articulée. Pour donner un exemple : les Pere du Cameroun se sont longtemps battus pour être désignés sous ce nom au lieu de Koutine, une dénomination que les Peuls leur ont attribuée et qui signifie « les chiens » en peul. Au cours du XIX^e siècle, les Peuls ont conquis ce qu'il nous faut appeler maintenant le territoire des Pere et les ont pratiquement réduits au rang d'esclaves. La suprématie peule — et leurs usages en matière de dénomination — furent entérinés par les premières autorités coloniales. De nos jours, Pere a été substitué à Koutine (et ce pour exprimer dignement ce que Koutine signifiait péjorativement). Pourtant, il semble qu'au cours d'une période plus ancienne, Pere — un peu comme Sama, à l'origine du terme actuel Chamba à propos duquel j'ai eu l'occasion d'écrire par ailleurs — était une dénomination plutôt fluide. En résistant à Koutine par souci de dignité, les Pere se sont trouvés entraînés dans une logique et des présupposés de différence ethnique. La logique d'une telle opération est floue, mais généalogiquement parlant, Pere renvoie « authentiquement » et en continuité à une dénomination « Pere » antérieure, tandis qu'en termes archéologiques ce terme appartient à l'ensemble des (environ deux cents) identités ethniques camerounaises. En vérité, comment faire la part du chanteur et de la chanson ?

Cet exemple éloigné (les Pere apparaissent souvent marginaux selon les normes camerounaises) me sert à illustrer comment les aspects globaux et locaux parviennent à s'articuler. Mis à part la « Macdonaldisation » du monde (la litanie des burgers, des cocos, Michael Jackson et autres vidéo-hard, non encore disponibles en territoire pere, autant que je le sache) qui aura tant capté les attentions, l'articulation du global et du local se poursuit plus subtilement mais néanmoins inexorablement (voir « l'effet Foucault » mentionné note 6). Il en est de même pour l'ethnicité ou le tribalisme, qui en vient à conquérir le monde par des chemins détournés, ce qui m'a amené à affirmer ci-dessus qu'il serait prudent de nous préparer à envisager des processus historiques de ressemblance complexe.

Entrelacements : les contrepoints caractéristiques des récits ethniques

La manière de raconter le récit dans la première narration de Calvino pourrait s'intituler le tour de rôle récurrent (12). Il s'agit d'une variante d'un jeu placide dont on pourrait imaginer nombre de formes. Dans la deuxième narration de Calvino, la ruée sur les cartes de la part des conteurs suggère une attitude plus agonistique d'un récit raconté par une personne à l'autre. Les identités pere et peule se retrouvent dans un troisième type de relation : celle du développement « en contrepoint » inégal (*unequal « contrapuntal » development*) (pour emprunter un terme

(12) Je fais référence ici à une suggestion de David Parkin (communication personnelle).

adapté récemment par Edward Said, 1993). La plupart, mais pas la totalité, des cartes ont été appropriées par les Peuls, qui les ont utilisées afin de concevoir un vecteur narratif auquel les autres sont forcés de joindre leur récit.

Dans les trois cas, les cartes sont moins un jeu de langage particulier (à la Wittgenstein) qu'un langage qui offre tant de possibilités de jeux que, pour l'analyste, la notion du nombre limité des cartes peut toujours être repoussée. Cependant, ces possibilités infinies de jeu n'apparaissent pas aux joueurs qui, à diverses reprises et eu égard aux ressources dont ils disposent pour jouer, sont contraints de rejoindre une partie déjà entamée dont les paramètres sont déjà établis. Si l'histoire du jeu rend compte de la qualité générique de l'ethnicité, la manière de s'y joindre contribue à la singularité des ethnies. L'ethnicité ne masque pas plus des intérêts qui seraient concrètement politiques ou économiques s'ils étaient perçus sans oripeaux, qu'elle n'est dans la nature des choses jusqu'à devenir une caractéristique naturelle (autrement dit atemporelle) de la société africaine, ayant survécu au sein d'un XX^e siècle qui serait d'une tournure culturelle. Ces deux approches de l'ethnicité (le « masque culturel d'intérêts séculaires » tout comme le « promontoire pré-moderne du XX^e siècle) sont aussi grossières l'une que l'autre (13). Elles se refusent à reconnaître soit la complexité des ressemblances soit les entrelacements narratifs entre ethnies. Au lieu d'être des identités inertes que les participants traînent en bagage, les ethnicités et les changements au sein des ethnicités sont ce qu'ils apprennent sur eux-mêmes.

La quête africaniste pour comprendre comment, en reprenant mes termes, l'ethnicité et les ethnicités (au sens subjectif) s'entreliaient au niveau local s'est largement focalisée sur l'importance de la période coloniale. Parce que la notion de « l'invention des tribus », qui constitue l'objet de cette section, est un aspect plus restrictif de ce même problème, je voudrais revoir les arguments de quelques auteurs à la lumière de ce que j'ai déjà exprimé.

Un article récent et ambitieux de Peter Ekeh a pour but à la fois de critiquer cette mode actuelle de l'analyse anthropologique qui a trop vite enterré le terme « tribalisme » et de commenter les transformations de la période coloniale (Ekeh, 1990). Pour lui, les sociétés africaines pré-coloniales étaient dominées par les relations de parenté parce que l'État était trop faible pour assurer la sécurité personnelle. En particulier, l'État n'était pas capable de protéger ses sujets contre l'esclavage, et dans une large mesure, cette prééminence de la parenté est liée à l'histoire de l'esclavage. Les anthropologues britanniques avaient raison, sur ce plan, de faire ressortir l'importance de la parenté et de considérer les sociétés africain-

(13) De manière étonnante, l'analyse de J.-F. Bayart semble faire justice à ces termes au cours de ses développements : en découvrant que « l'ethnicité ne peut offrir le repère fixe et originel auquel renverraient les champs politiques post-coloniaux » (1989, p. 75) mais « n'en constitue toutefois pas la trame fondamentale » (1989, p. 82). Bayart en conclut que nous ne pouvons pas rechercher « du côté de l'ethnicité le sésame du politi-

que contemporain » (1989, p. 86, c'est nous qui soulignons). Mais il s'en prend à l'homme de paille du primordialisme, révélant qu'en tant qu'imposteur, il ne permet pas d'aboutir à la conclusion que l'ethnicité n'est donc qu'un simple « théâtre d'ombres » des « consciences sans structures » (pour reprendre les titre et sous-titre du chapitre concerné).

nes comme différentes de leurs homologues européennes — de se les représenter à cet égard comme des sociétés « tribales » — bien qu'ils n'aient pas perçu la dimension historique de ce qu'ils étudiaient. Dans la mesure où les États africains, à la fois coloniaux et postcoloniaux, sont restés faibles et en grande partie extravertis, la parenté a continué de jouer un rôle majeur dans leur organisation. Le phénomène de l'ethnicité serait donc apparu au cours de la période coloniale en tant qu'extension de la parenté. La contre-idéologie en ce qui concerne ce genre de favoritisme s'appelle le « tribalisme » ; un terme généralement utilisé dans un sens critique en l'Afrique.

Il s'agit là d'un de ces articles curieux à l'égard desquels on éprouve de la sympathie — pour sa position sur la question de l'historicité — mêlée de désaccord sur pratiquement tous les arguments. La liste de ceux-ci serait longue, mais parmi les plus destructeurs à l'encontre de l'historicité se trouve cette idée que la parenté rendait possible la sécurité des individus, dans un rapport d'opposition à l'esclavage (sur l'opposition également à l'État prédateur engagé dans la traite des Noirs, voir Ekeh, 1990, p. 676 et suivantes). Il me semblerait plutôt que la parenté (tout dépendant bien sûr de la manière dont on la conçoit) était davantage ambiguë. Les impératifs de la parenté pouvaient aussi conduire des gens à l'esclavage, et certains de ces impératifs eux-mêmes peuvent être considérés comme issus de l'esclavage (par exemple dans des sociétés, comme la majorité de celles du Cameroun occidental, où l'ascendance matrilineaire est examinée en quête de titres de noblesse issus de la filiation de femmes esclaves). On voit que s'il y a effectivement une relation entre la parenté et l'esclavage elle n'est pas simple. Le colonialisme débloqua des « opportunités » pour les groupes ethniques, et en ceci œuvra à leur « cristallisation » (Ekeh, 1990, p. 684). Ce qu'on peut en conclure exactement dépend de la signification que l'on attache à quelques-uns des termes en question. Centralisés ou pas, les systèmes africains précoloniaux étaient articulés intérieurement autour des différences entre les catégories qui les composaient. Les clivages entre clans renvoyaient à des différences d'origine, à une distinction entre vieilles lignées et nouveaux venus, ou entre chefs et faiseurs de chefs, ou entre gardiens de la terre et gardiens des ancêtres, ainsi de suite. Différentes formes d'association dépassaient ces clivages à la fois au sein des communautés locales par le biais de systèmes de parenté et d'affinités matrilineaire ou patrilineaire plus ou moins formels) et entre communautés (à travers l'idée d'une descendance commune, d'interdépendances rituelles, de relations de dépendance, etc.). On pourrait *a posteriori* être tenté de qualifier quelques-unes de ces différences « ethniques » (ou, du point de vue forcément téléologique : proto-ethniques).

Selon Ekeh, l'Afrique postcoloniale souffre de la confrontation entre « ... une idéologie rampante de la parenté héritée du colonialisme et les efforts d'une partie des nouveaux dirigeants qui entendent détruire ce qu'ils considèrent comme un instinct de division faisant obstacle à l'évolution vers une organisation politique à la fois unie et composite comme dans un État à l'euro-péenne » (14) (1990, p. 685-686).

(14) (ndt) Traduction de « ... rampant kinship ideology inherited from colonisation and the efforts of a fraction of the new rulers to destroy what they saw as a divisive instinct

standing in the way of the evolution of a united and composite political organisation in the fashion of the European state » (1990, pp. 685-686).

L'accord d'Ekeh avec les vues selon lesquelles les tribus ont été inventées pendant la période coloniale dérive de son idée qu'en tant que forme d'entraide mutuelle, la parenté précoloniale et le tribalisme colonial sont similaires. De son point de vue, l'ethnicité est localement produite du bas vers le haut. Jean-Loup Amselle et ses condisciples en arrivent à la même conclusion s'agissant de l'invention coloniale du tribalisme mais pour des raisons différentes.

Les idées exprimées par Amselle ont déjà été pertinemment critiquées au regard de certains passages qu'il a écrits mais ces critiques ne prennent peut-être pas suffisamment en compte l'ensemble de son argumentation. Considérons, par exemple, ce passage dont Kees Schilder et Wim van Binsbergen se sont justement emparés.

« ... il n'existait rien qui ressemblât à une ethnie pendant la période pré-coloniale. Les ethnies ne procèdent que de l'action du colonisateur qui, dans sa volonté de territorialiser le continent africain, a découpé des entités ethniques qui ont été elles-mêmes ensuite réappropriées par les populations. Dans cette perspective, l'« ethnie », comme de nombreuses institutions prétendues primitives, ne serait qu'un faux archaïsme de plus » (15) (Amselle, 1985, p. 23).

A propos de cette approche, à laquelle ils rattachent également celle de Vail et de ses collaborateurs sur l'Afrique australe, Schilder et van Binsbergen soulignent pertinemment qu'elle confère une passivité apparente aux peuples africains et qu'elle occulte l'historicité de certains éléments contribuant à l'identité ethnique qui ont des racines précoloniales. Dans le passage précédant celui que l'on vient de citer, Amselle a introduit sa thèse en faisant allusion à l'argumentation de son collègue Dozon (dans le même ouvrage de 1985) selon laquelle il n'avait existé aucune entité sous le nom de Bete à la période précoloniale et que les Bete étaient donc une création coloniale. A cette minimisation de l'importance de l'histoire précoloniale, Schilder et van Binsbergen répondent que l'influence de l'État (colonial ou postcolonial) est exagérée dans les études sur « la dynamique de l'ethnicité » au détriment des continuités avec « des processus pré-coloniaux de formation des groupes » (1993, p. 8).

Ralph Austen, se référant au travail plus récent d'Amselle (*Logiques métisses*, 1990) d'une manière générale, ainsi qu'à celui de Hobsbawm et Ranger (1983) qui ont conféré à l'idée de « l'invention » sa notoriété actuelle, se plaint d'abord du fait que de telles approches soient difficiles à admettre du point de vue des Africains et, ensuite, qu'en publiant de telles conclusions les chercheurs expatriés puissent avoir le sentiment de saper les traditions locales. Or, il peut y avoir d'excellentes raisons de ne vouloir ni l'un ni l'autre mais ces raisons ne relèvent pas de préoccupations strictement académiques (que ce soit chez soi ou à l'étranger, notre

(15) Schilder et van Binsbergen citent précisément ce passage.

décision de réprimer un soupçon sincère à l'égard de l'historicité de certaines « traditions » réclame un argument plus convaincant en ce qui concerne la non-intervention).

La lecture des contributions d'Amselle, après celles de ses critiques, m'a pour le moins amené à constater avec surprise qu'il n'a pas dit *seulement* ce à quoi on pouvait s'attendre à la lecture de celles-ci. Parmi les autres points soulevés par Amselle je noterai :

1. Que les anthropologues avaient plutôt accepté sans discuter (il écrit cela dans la première moitié des années 80) l'ethnie comme une unité d'analyse et de comparaison (1985, p. 11). Comme Jean Bazin l'a constaté dans le même volume, les procédures les plus élémentaires de la représentation ethnographique tendent à cela, dans la mesure où il est difficile d'éviter l'emploi d'un terme ethnique même dans le but de nier l'homogénéité de ceux auxquels renvoie ce terme (1985, p. 90).

2. Les termes ethniques utilisés par les anthropologues étaient, pour la plupart, aussi ceux auxquels avaient recours les administrateurs coloniaux dans leurs tâches administratives consistant à définir des unités, à recenser des langues, à nommer des fonctionnaires auprès des « indigènes ».

3. Or, et pour diverses raisons, le lien entre cette grille ethnique imposée par les pouvoirs coloniaux à partir du savoir colonial et ce qui a précédé cette période coloniale est contestable.

a) Historiquement il y avait absence de blocs culturels nettement distincts.

b) Les processus de construction ethnique étaient flexibles en ceci que les identités résultaient de processus politiques, économiques, culturels, religieux et linguistiques, qui fonctionnaient de manière intersociétale (1985, p. 23). En ce sens, l'ethnicité précoloniale fonctionnait comme aujourd'hui. Sous ce rapport, « il semble qu'il n'existe *pas* de rupture radicale entre le « tribalisme moderne » et son homologue ancien (1985, p. 41, c'est nous qui soulignons). Amselle semble suggérer que les ethnies restent des constructions idéalisées.

« De ce point de vue, il n'existe pas plus d'« ethnie » à l'époque pré-coloniale qu'à l'époque actuelle, au sens où l'on se trouverait devant des entités homogènes, racialement, culturellement et linguistiquement ; ce qui a toujours prévalu au contraire, ce sont des unités sociales inégales et hétérogènes quant à leur composition » (1985, p. 37).

c) Les sociétés précoloniales doivent être envisagées sur le plan spatial autrement que sous la forme d'un patchwork ; elles devraient être considérées comme des « chaînes » ou en termes de sociétés « englobées » ou « englobantes ».

d) Le colonialisme a désarticulé les relations qui avaient jusque-là défini les peuples, les divisant en unités distinctes créées *ex nihilo*, ou rebaptisées dans ce nouveau cadre, ou désignées à partir de « toponymes », et ainsi de suite. Et ces noms étaient souvent récupérés par les colonisés.

Contrairement à l'accusation d'Austen (1992, p. 286) selon laquelle l'approche d'Amselle « peut conduire à la position nihiliste réduisant toutes les revendications historiques en matière d'identité culturelle aux dialectiques mieux documentées des luttes coloniales et post-coloniales » — une approche qu'il s'emploie, sans préciser pourquoi, à relier à « l'obscur et imprécise théorie de la post-modernité » — je préférerais plutôt mettre l'accent sur le fait que la tentative d'Amselle de produire un schéma généralisateur du développement historique de l'ethnicité en Afrique l'amène à des contradictions lorsqu'il doit faire face à la complexité de son sujet. J'ai cité ci-dessus son argumentation selon laquelle les ethnies sont dans une certaine mesure des créations coloniales mais se situent aussi dans une large continuité par rapport à leurs antécédents précoloniaux. Dans un cas comme dans l'autre, je pense qu'il fait erreur. Pour en revenir à mon analogie habituelle, suivre la piste de l'ethnicité revient à suivre celle des tarots : les cartes changent de dessin et de couleur, le jeu évolue dans sa composition, il y a fabrication en série, de nouvelles façons de prédire l'avenir ou simplement de jouer sont élaborées, et les joueurs ne sont pas les mêmes — mais le besoin de la quête demeure.

L'ethnicité, bien entendu, est un problème plus difficile à résoudre puisqu'on n'a même pas l'existence physique des cartes à sa disposition pour se guider. Au lieu de cela, on est contraint de suivre la piste de l'utilisation des dissemblances et des ressemblances humaines, qui sont elles-mêmes susceptibles de transformations, fruits des hommes dans le cadre de contextes historiques évolutifs — ce que j'ai appelé des ressemblances complexes. L'expérience coloniale est à l'évidence cruciale, mais jusqu'à quel point ? Cette expérience coloniale était elle-même fort variable dans le temps et dans l'espace au sud du Sahara, et les identités ethniques se sont développées en Afrique au-delà de l'histoire coloniale. Néanmoins, l'idée selon laquelle les différences ethniques relèvent d'un genre particulier — en tant que traces du passé distinctes d'autres traces — découle vraisemblablement d'une réaction au contact des idées européennes. Les conceptions vernaculaires de l'ethnicité sont généralement susceptibles d'être traduites en « européen » (16) au signifiant oscillant entre culture (transmise) et race (héritée) — d'ailleurs ces idées peuvent passer inversement de « l'europpéen » vers l'idée vernaculaire et la modifier. Cependant, les ethnies se développent aussi « en contrepoint » et il s'agit là d'un vecteur important par lequel l'ethnicité prend un caractère global. C'est en vertu de ce développement local en contrepoint que les ethnicités ne sauraient être purement formelles. La définition des ethnies passe par des contenus ostensibles mais variables (contrairement à une opinion qu'Eriksen (1993, p. 92) m'attribue). Comme l'a dit de Saussure il y a longtemps, il est fort possible que « vingt » soit un son arbitraire pour « 20 » à l'origine, et « quatre » pour « 4 », mais il en découle que « vingt-quatre » n'est déjà plus arbitraire. En raisonnant par analogie, étant donné que ceux qui analysent les sociétés ne peuvent jamais

(16) Je me risque à avancer que les termes ethniques dans les principales langues européennes de colonisation et les œuvres africanistes (en anglais, français, allemand, espagnol, portugais) sont suffisamment semblables à l'égard des langues africaines pour

les grouper ensemble. Ceci est peut-être très risqué. Une attention portée au pidgin et aux créoles, aussi bien qu'à l'utilisation vernaculaire de « l'europpéen » plus classique, fournirait un juste milieu intéressant pour cet argument (voir également la note 2).

contempler le moment indiscutable et originel de « l'invention » de quelque chose (en l'occurrence, les ethnies), alors nos discussions concernent davantage la nature du « vingt-quatre » que celle du « 24 » (17).

Identités entremêlées et destins croisés

Je voudrais brièvement raconter quelques histoires entrelacées du Nigeria et du Cameroun pour illustrer mon propos. Ces récits en intersection ont trait à ce qui était à l'époque l'Adamawa, l'émirat le plus à l'est du califat de Sokoto, qui correspond maintenant à une grande région à cheval sur le Cameroun et le Nigeria septentrionaux.

Le premier récit qu'il convient de relater, au moins pour notre propos ici, concerne l'extension du califat de Sokoto par la mise en place de l'émirat d'Adamawa. Ces conquêtes avaient un caractère différent de celles qui se situaient plus auprès de l'épicentre culturel du califat au sein, essentiellement, des populations parlant le haoussa. Dans la mesure où ce jihad d'Adamawa ne pouvait être présenté de manière convaincante comme un mouvement visant à imposer une réforme à des musulmans dépravés, il a surtout revêtu le caractère d'un mouvement peul (Burnham et Last, 1994). De nombreux récits ont évoqué en quoi l'identité peule (celle de ceux qui dominaient l'émirat d'Adamawa) se trouvait particulièrement articulée autour de quelques valeurs essentielles qui allaient devenir sources de fascination pour ceux qui en étaient porteurs (voir par exemple Burnham, 1991, pour une discussion sur ce point). L'identité peule reposait sur la perception très consciente d'une originalité culturelle, appelée *pulaaku* en peul, qui renvoyait à des valeurs d'excellence (sur le plan de la compréhension, de la conduite, de la maîtrise de la langue, de l'apparence physique, etc.) et finit par s'articuler avec une religion d'envergure mondiale et, au moins en théorie, à une tradition lettrée (Burnham et Last, 1994). Ces qualités étaient mises en évidence par contraste avec ceux dont on supposait qu'ils ne les possédaient pas, gens pouvant être décrits aussi bien comme « serviles » (*haabe*) ou « païens » (*kindi*) (ou même comme des « chiens » ainsi qu'on l'a déjà vu pour les Pere). Burnham et Last montre en quoi la position sociale et la relative faiblesse en nombre des Peuls (contrairement à leurs homologues en terres haoussa qui se sont rapidement « haoussaïsés ») ont conduit à une situation dans laquelle « la distinction Peul-*haabe* est devenue le clivage social majeur » (1994, p. 342). Les non-Peuls qui accédaient à une certaine position économique ou politique s'employaient en conséquence à « peul-iser » leur identité, c'est-à-dire à passer pour des Peuls, ce qui était possible dans une certaine mesure. Cependant, des appréciations aux gradations subtiles sur le plan du raffinement en termes de *pulaaka* continuaient à permettre une certaine différenciation entre les degrés plus ou moins élevés de « peul-ité ». Cette capacité de jauger avec nuances la conformité des comportements de la part de ceux qui « passent » pour des Peuls

(17) Pour un rappel vigoureux de cet élément de De Saussure, voir Ellis, 1989, chapitre 2.

ou sont sur le point d'accéder à cette identité, démontre l'importance du contenu culturel identifié (que nous avons à faire au « vingt-quatre » et pas au « 24 » pour reprendre l'analogie de De Saussure).

Si, comme pour les narrateurs de Calvino, il fallait raconter l'histoire de l'Adamawa avec des cartes de tarots, alors la série de cartes reprenant le récit peut en constituerait l'épine dorsale, à travers laquelle tout autre récit local devait transiter. L'épaisseur de cette identité peule a dû affecter la façon dont les autres identités non peules furent conceptualisées préalablement à la colonisation européenne. J'ai écrit ailleurs que les Chamba avaient réagi aux changements de circonstances en accordant une importance croissante à des idiomes relativement diviseurs liés à l'organisation des clans patrilinéaires au détriment d'idiomes concurrents provenant des clans matrilinéaires. En conséquence, plusieurs confédérations (conduites par les Chamba mais de composition « multi-ethnique ») qui menaient des razzias ont finalement quitté leurs terres pour fonder des clans à plusieurs centaines de milles de là et, en général, hors de portée immédiate des Peuls de l'Adamawa (Fardon, 1988) (18).

La colonisation, que ce soit par les Britanniques, les Allemands ou les Français, est initialement apparue aux yeux des autres groupes comme un renforcement de la domination peule. Ato Quayson a récemment réaffirmé qu'un des problèmes suscités par la politique de gouvernement indirect qui tenait « les entités tribales pour homogènes et stables » découlait du fait que « les contradictions entre ces dernières et d'autres groupes ethniques se sont trouvées complètement ignorées » (1994, p. 13). Si cette remarque vaut dans de nombreux cas, la perspective devrait être renversée du tout au tout en ce qui concerne l'Adamawa. Parce que le récit « colonne vertébrale » établi par les Peuls, soulignant leur propre singularité, s'est retrouvé au fondement de la relation de gouvernement indirect, toute résistance à ce dernier a dû s'articuler autour des autres identités ethniques. Bien loin d'ignorer les rapports conflictuels entre ces autres « tribus » et les Peuls, les administrateurs coloniaux (surtout ceux du Cameroun septentrional, administré par les Britanniques) en étaient obsédés. La politique locale devint une arène privilégiée et pendant les années 50, les porte-parole des groupes non peuls, le plus souvent des jeunes chrétiens, et surtout les protestants, entretenirent des relations avec les partis politiques modérés du Middle Belt qui s'efforçaient d'articuler les intérêts régionaux des groupes pris en sandwich entre le Sud et le Nord du Nigeria (voir Kastfelt, 1994). Les nombreux groupes ethniques en question qui se sont cristallisés à l'époque coloniale : les Chamba, les Bachama, les Bata, les Koma, les Vere et autres, étaient contraints d'ériger leurs identités en contrepoint de celle des Peuls — niant le plus souvent le fait que les Peuls les avaient conquis et mettant en exergue leur

(18) Cette dernière phrase est pleine d'anachronismes rendus nécessaires par la place dont nous disposons. Ceux qui sont partis n'étaient pas encore des Chamba et leurs alliés pas encore des membres des catégories ethniques non Chamba. Selon toute probabilité, leurs rapports se précisèrent par l'intermédiaire de noms de clan. Pourtant, quelques-uns parmi ceux qui allaient deve-

nir des Chamba au cours du XX^e siècle portent des noms de clan, ce qui prouve que s'ils étaient restés sur place au XIX^e siècle, ils seraient devenus quelque chose de différent. Une démonstration suffisante, à mon avis, de la notation de Bazin quant à la difficulté d'éviter l'usage (en référence au passé) d'un vocabulaire naturalisé en ce siècle.

christianisme face à l'islam qui était virtuellement devenu une caractéristique ethnique de la peul-ité.

L'indépendance du Cameroun et du Nigeria (avec le territoire méridional sous tutelle rejoignant le Cameroun et son équivalent septentrional s'unissant au Nigeria) fut synonyme de domination rapide du Nord dans les deux cas. Tandis que le Cameroun septentrional se voyait très tôt contrôlé par le bloc peul (qui, avec ses alliés dans le pays, devait également être prédominant à l'échelon national sous la présidence d'Ahmadou Ahidjo (Bayart, 1979)), le Nord-Nigeria allait se voir dominé par l'ensemble haoussa. La « peul-isation » du Cameroun septentrional (qui devait apparemment trouver ses limites plus au Sud, face à des ethnies davantage puissantes comme celle de Chamba) était l'équivalent des campagnes d'islamisation au Nord-Nigeria. L'ex-territoire sous tutelle du Cameroun septentrional avait refusé de se joindre au Cameroun — toujours appelé *Faransa* (France) dans les langues vernaculaires dont j'ai connaissance — donnant comme argument que cela serait revenu à se trouver placé sous la coupe de l'hégémonie peule.

Les Mundang dans le nord du Cameroun, d'après la description qu'en donne Kees Schilder, devaient trouver moyen d'être musulman sans être Peuls (Schilder, 1993). Pour les Mundang comme pour les Chamba, il apparaissait difficile de trouver une ligne de récit permettant d'être musulman sans être « peul-isé » ou sans démontrer clairement une allégeance politique dans ce sens. Cette identité de « musulman s'opposant à l'hégémonie peule » fut une conquête de la période postcoloniale.

Quelques-uns des émigrants chamba — ayant anticipé l'intrusion des guerriers du jihad, auxquels ils doivent probablement cette impulsion — s'échappèrent vers ce qui devait constituer les confins de l'émirat d'Adamawa (19) et se sont retrouvés dans la partie méridionale du Cameroun sous tutelle qui, à l'encontre du Cameroun du Nord, vota pour le rattachement à l'indépendance et est devenue la région « anglophone » du pays.

Cette situation devait entraîner un autre jeu identitaire, mettant en lice anglophones et francophones (pour un regard détaché sur la francophonie, voir Cruise O'Brien, 1991). Il apparaît également bien difficile de décider qui exactement est à l'origine de cette opposition-là. Mais les stéréotypes en vigueur doivent certainement beaucoup aux vieux clichés fournis par les Français à l'encontre des « Anglo-Saxons » et réciproquement. D'ailleurs, ceci nous montre bien la difficulté qu'il y a à distinguer d'urgence parmi ces railleries entre celles qui ont été importées, si elles n'ont pas été inventés alors, et les « authentiques » préjugés « ethniques ». Ainsi :

« Les anglophones considèrent les francophones comme foncièrement malhonnêtes, manquant de profondeur et comme ayant tendance à manipuler les règlements : trichant aux examens, cherchant à passer avant

(19) L'expansion peule avait été stoppée à Bamum, au-delà d'où les raids des Chamba de Bali s'étaient déroulés avant qu'ils se fassent eux-mêmes arrêter par des défaites face aux Bamiléké. Ayant œuvré en tant que chefs dans le cadre du gouvernement indirect pour le compte des colonisateurs allemands, les

Chamba à Bali Nyonga se sont trouvés forcés de défendre leur position à l'égard de l'administration de Bamenda, quelque peu analogue à celle des Peuls au regard de l'administration de l'Adamawa. Fardon, 1995 (à paraître), se sert de cet exemple en tant que base pour discuter la notion d'identité.

leur tour dans les queues, truquant les élections et ainsi de suite (...). Les francophones, de leur côté, s'offusquent de l'air vertueux et de supériorité intellectuelle qu'affichent les anglophones (...) alors que la diversité culturelle est une richesse, les deux cultures et les deux systèmes de valeurs apparaissent incompatibles (...); cependant on entend aussi les intellectuels francophones se lamenter sur l'incapacité des anglophones à « sauver ce pays avec leurs valeurs anglo-saxonnes » (20) (Ngome, 1993, pp. 28-29).

De leur côté, les anglophones (21) n'en finissent pas de repenser aux débats ayant précédé leur ralliement : que ce soit les arguments présentés en sa faveur, ou les sombres présages annoncés par le Dr E.M.L. Endeley qui devaient finalement être repris même par le vieux John Ngu Foncha, pourtant architecte anglophone de l'unification (22). Ceci dit, à l'époque de la réélection contestée de Paul Biya en 1992, le candidat anglophone, John Fru Ndi avait réussi à faire très bonne figure en mobilisant non seulement le vote anglophone mais encore celui des Bamiléké opposés aux Beti du président (Azonga, 1993a/b ; Gaillard, 1992 ; Takougang, 1993). Et le langage qu'il a utilisé lors de sa campagne n'était ni l'anglais ni le français mais le pidgin.

En prenant la fondation de l'Adamawa comme histoire « colonne vertébrale », j'ai essayé de montrer brièvement à quel point les autres récits se devaient d'être articulés autour d'elle. Quant au rapport entre l'ethnicité et les ethnies, j'estime utile de dire que les Peuls détenaient une certaine avance, compte tenu de leur autoperception consciente de dominant dès avant la période coloniale. D'autres ethnies se sont cristallisées — en contrepoint et sans antécédent aussi nettement marqué — à travers un désengagement envers une dénomination, dans une certaine mesure source de mobilisation à l'encontre des Peuls. Je ne prétends pas que ce genre de cas soit typique — ni en fait qu'aucun cas le soit — mon raisonnement est qu'au lieu d'être inventées (dans un but administratif par exemple) par les pouvoirs coloniaux, puis réappropriées ensuite par ceux à qui il est fait référence, les ethnies se sont développées dans le cadre de circonstances conjoncturelles locales à l'époque de la globalisation de l'ethnicité. Mais l'ethnicité, en tant que phénomène non uniforme, n'a

(20) (Ndt) Traduction de : « *Anglophones see francophones as fundamentally fraudulent, superficial and given to bending rules : cheating at exams, jumping queues, rigging elections and so on (...). The francophones are irked by what they see as the anglophone air of self-righteousness and intellectual superiority (...). While cultural diversity is wealth, the two cultures and sets of values are not compatible (...). However francophone intellectuals have also been heard to lament the failure of the anglophones to « redeem this country with their Anglo-Saxon values » (Ngome, 1993, pp. 28-39).*

(21) Ils semblent également avoir accepté l'étiquette « anglo-saxons » pour eux-mêmes (et leur nouvelle université anglophone), ne se rendant évidemment pas compte que celle-ci est un terme français pour désigner les

Anglais (qui eux-mêmes le considèrent comme une langue défunte antérieure à la leur). Peut-être qu'un des avantages de l'héritage anglo-saxon est de permettre à la « rigueur » de l'expérience coloniale allemande d'être invoquée au même titre que « la droiture » du régime britannique lui succédant. Sans se soucier de ceci, la division anglo/franco est remarquablement exprimée en termes moraux.

(22) Le document le plus important de cette veine reste « La déclaration de Buea » publiée par la All Anglophone Conference (conférence pan-anglophone) après sa réunion d'avril 1993. Pour la diaspora camerounaise, il existe maintenant un réseau électronique Camnet sur lequel de telles questions sont débattues.

réussi que partiellement en Afrique (contrairement à l'image du continent peuplé de « tribus ») et j'ai le sentiment que, comme ailleurs, elle est en fait sur le déclin.

Qu'en est-il du nationalisme alors ? L'argument classique est que la culture nationale demeure, dans la plupart des cas, ce que les États africains sont (ou ne sont pas) en train de construire. Mais presque tous ces États ont déjà survécu plus d'une trentaine d'années depuis les indépendances et cette longévité doit bien entraîner un sentiment d'appartenance commune (ne serait-ce qu'au niveau du sport de compétition). Le repli sur soi des Camerounais anglophones et francophones ne dément pas cela, et l'annexion par un voisin de n'importe quel État de taille plus modeste viendrait rapidement démontrer la réalité des identités « nationales ».

Dans cet article, j'ai dit que l'ethnicité africaine mérite d'être traitée comme un phénomène plus complexe qu'une identité primordiale ou que le vêtement chatoyant dont viendrait se parer l'intérêt personnel. Je me suis également efforcé de démontrer en quoi les auteurs qui généralisent sur l'ethnicité s'en tiennent de manière récurrente à une variation de ces positions simplistes. Afin de ne pas tomber dans ce travers, il me faut mettre en lumière un ensemble de concepts apparentés par le truchement desquels les notions constructivistes dont j'ai parlé au début — invention, narration, imagination — sont à même d'être appliquées à l'Afrique de l'Ouest. En bref, j'ai dit que l'ethnicité est une catégorie plurithétique et résiduelle, d'où il résulte que les ethnies ont en commun de complexes ressemblances. L'ethnicité peut aussi être conçue comme un projet en soi, ce qui complique de manière significative le fait de l'attribuer à une entreprise humaine. La globalisation de l'ethnicité est intervenue en raison du manque de définition et du surdéterminisme du concept. Grâce à « l'effet Foucault », ceux qui apparaissent les plus responsables dans la promotion de la globalisation de l'ethnicité ont généralement œuvré ainsi en ayant l'impression qu'ils agissaient selon leurs propres désirs. Une des raisons principales du développement de l'ethnicité en tant que forme est la propension des ethnies à se définir en contrepoint par rapport à des données culturelles locales manifestes. J'ai fait référence aux intrigues des « destins croisés » d'Italo Calvino pour démontrer quelques-uns des mécanismes à travers lesquels les récits pourraient s'articuler les uns avec les autres. Enfin, j'ai suggéré qu'il est tentant de surestimer l'importance du colonialisme (qui est en soi-même un phénomène fort complexe) et, en conséquence, de sous-estimer le caractère significatif des histoires pré-coloniale et post-coloniale. Le colonialisme n'épuise pas les processus par lesquels les Africains sont parvenus à la fin du XX^e siècle.

Richard Fardon
SOAS (Londres)

Texte traduit de l'anglais par Jean-Pascal et Lesley Daloz

Remerciements

Une version simplifiée de cet article a été présentée à la conférence de The Association for the Study of Ethnicity and Nationalism en mars 1995. Mes remerciements vont à Dominique Jacquin, qui m'a invité, ainsi qu'aux autres membres présents lors de cette rencontre pour leurs commentaires stimulants. Cette version-ci a été rédigée pour la conférence sur « l'ethnicité en Afrique » qui s'est tenue au Centre d'études africaines de l'université d'Édimbourg en mai 1995. David Zeitlyn m'a prodigué sa bienveillance au fil des années en m'initiant au Camnet. Je dois également des remerciements à Catherine Davies et à Richard Rathbone pour leurs suggestions et pour leurs encouragements.

RÉFÉRENCES

- All Anglophone Conference, Buea Declaration, Buea, 2-3 avril 1993.
- AMSELLE (J.-L.), « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in AMSELLE (J.-L.) et M'BOKOLO (E.) (dirs), 1985, *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 11-48 (Textes à l'appui).
- AMSELLE (J.-L.), *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.
- AMSELLE (J.-L.) et M'BOKOLO (E.) (dirs), *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985 (Textes à l'appui).
- ANDERSON (B.), *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (édition révisée), Londres, 1991 (première publication, 1983).
- AUSTEN (R.), « Tradition, invention and history : the case of the Ngondo (Cameroon) », *Cahiers d'études africaines*, 1992, 126, XXXII (2) : pp. 285-309.
- AZONGA (T.M.), « Walking a tight rope », *West Africa*, 17-23 mai 1993, pp. 814-815.
- AZONGA (T.M.), « Fru Ndi states his case », *West Africa*, 14-20 juin 1993, pp. 997-998.
- BAYART (J.-F.), *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979.
- BAYART (J.-F.), *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- BAZIN (J.), « A chacun son Bambara », in AMSELLE (J.-L.) et M'BOKOLO (E.) (dirs), 1985, *Au cœur de l'ethnie... op. cit.*, pp. 87-127.

- BHABHA (H.K.) (ed.), *Nation and Narration*, Londres et New York, Routledge, 1990.
- BURNHAM (P.), « L'ethnie, la religion et l'État : le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun », *Journal des Africanistes*, 1991, 61 : pp. 73-102.
- BURNHAM (P.) et LAST (M.), « From pastoralist to politician : the problem of a Fulbe "aristocracy" », *Cahiers d'études africaines*, 1994, pp. 133-135, XXXIV (I-3) : pp. 313-357.
- CALVINO (I.), *Le château des destins croisés*, Paris, Seuil, 1976 (Points roman) (Version anglaise : *The Castle of the Crossed Destinies*, Londres, Pan Books, 1978.)
- CHRÉTIEN (J.-P.) et PRUNIER (G.) (dirs), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989.
- CRUISE O'BRIEN (D.B.), « The Show of State in a Neo-colonial Twilight : Francophone Africa », in MANOR (J.) (ed.), *Rethinking Third World Politics*, Londres et New York, Longman group, 1991, pp. 145-165.
- EKEH (P.P.), « Social Anthropology and Two Contrasting Uses of Tribalism in Africa », *Comparative Studies of Society and History*, 1990, 32 (4) : pp. 660-700.
- ELLIS (J.M.), *Against Deconstruction*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- ERIKSEN (T.H.), *Ethnicity and Nationalism : Anthropological Perspectives*, Londres et Boulder, Colorado, Pluto Press, 1993.
- FARDON (R.O.), « African Ethnogenesis : Limits to the Comparability of Ethnic Phenomena », in HOLY (L.) (ed.), *Comparative Anthropology*, Basil Blackwell, Londres, 1987a, pp. 168-188.
- FARDON (R.O.), « History, Ethnicity and Pageantry : the 1987 ASA », *Anthropology Today*, 1987b, 3 (3) : pp. 15-17.
- FARDON (R.O.), *Raiders and Refugees : Trends in Chamba Political Development, 1750-1950*, Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry, Washington, Smithsonian Institution Press, 1988.
- FARDON (R.O.), « The Creation of Peripheral Places : an Example, a History and a Comparison », in GESCHIERE (P.) et KÖNINGS (P.) (eds), *The Political Economy of Cameroon : Historical Perspectives*, tome 2, Leyde, Centre d'études africaines, 1989, pp. 757-777.
- FARDON (R.O.), « Ethnicity, the Person and the "Problem of Identity" in West Africa », in FOWLER (I.) et ZEITLYN (D.) (eds), *African Crossroads*, Oxford, Berghahn, 1996 (à paraître).
- GAILLARD (P.), « Pluralisme et régionalisme dans la politique camerounaise », *Afrique 2000*, 1992, 11 : pp. 97-109.
- HOBBSBAWM (E.) et RANGER (T.) (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- KASTFELT (N.), *Religion and Politics in Nigeria : a Study in Middle Belt Christianity*, Londres et New York, British Academic Press, 1994.

- NGOME (V.E.), « Anglophobia », *Focus on Africa*, 1993, 4 (3) : 27-29.
- QUAYSON (A.), « Unthinkable Nigeriana », in GBADAMOSI (G.) et QUAYSON (A.), *Redrawing the Map : Two African Journeys*, Cambridge, Prickly Pear Press, 1994.
- REE (Jonathan), « Internationality », *Radical Philosophy*, 1992, 60 (printemps) : pp. 3-11.
- SAID (E.W.), *Culture and Imperialism*, Londres, Chatto et Windus, 1993.
- SCHILDER (K.), « Local Rulers in North Cameroon. The Interplay of Politics and Conversion », in SCHILDER (K.) et VAN BINSBERGER (W.) (eds), *Ethnicity in Africa*, numéro spécial d'*Afrika Focus*, 9 (1-2), Leyde, Centre d'études africaines, 1993, pp. 43-72.
- SCHILDER (K.) et VAN BINSBERGER (W.), « Recent Dutch and Belgian Approaches to Ethnicity in Africa », introduction à SCHILDER (K.) and VAN BINSBERGER (W.) (eds), *Ethnicity in Africa*, numéro spécial d'*Afrika Focus*, 9 (1-2), Leyde, Centre d'études africaines, 1993.
- TAKOUGANG (J.), « The demise of Biya's New Deal in Cameroon, 1982-1992 », *Africa Insight*, 1993, 23 (2) : pp. 91-101.
- THOMAS (N.), *Colonialism's Culture : Anthropology, Travel and Government*, Cambridge, Polity, 1994.