

JEAN-LOUP AMSELLE

L'ETHNICITÉ COMME VOLONTÉ
ET COMME REPRÉSENTATION :
A PROPOS DES PEUL DU WASOLON

La notion d'ethnie qui a été empruntée aux Grecs (*ethnos*) désignait chez eux les peuples qui n'étaient pas organisés en cités-États (*polis*) et de façon générale des groupes d'animaux ou des groupes d'humains vivant ensemble et partageant la même culture bien que n'appartenant pas forcément au même clan ou à la même tribu. Reprise par les théoriciens modernes, cette notion a toujours été utilisée en référence à une problématique raciale.

C'est Vacher de Lapouge qui le premier a introduit la notion dans la langue française mais il ne faisait que s'inscrire dans tout un courant dont le nom le plus marquant est celui de Gobineau. Dans son livre *Les sélections sociales* (1896), il tente de rendre compte de la séparation de populations racialement homogènes dont les différents segments connaissent des vicissitudes diverses, entrent en contact avec d'autres races et finissent, par la cohabitation prolongée avec celles-ci, à ressembler davantage, du fait de la mixité linguistique et culturelle, à ces races qu'au segment initial dont elles s'étaient séparées.

Ces nouveaux ensembles que l'auteur nomme nations peuvent cependant à leur tour être morcelés sans que cesse l'attraction entre leurs parties dissociées. Pour signifier cette cohésion de groupes, Vacher de Lapouge juge impropres les termes race, peuple, nation ou nationalité et leur substitue ceux d'ethne ou d'ethnie, le premier vocable lui semblant plus correct et le second plus facile à prononcer¹.

Cette problématique raciale est reprise par F. de Saussure² qui propose de nommer ethnisme des peuples racialement différents que rapprochent des relations multiples de langue, de religion, de connaissance et de défense communes,

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

et par Regnault qui dans la séance du 19 juillet 1939 de la Société d'Anthropologie de Paris définit comme ethnies ou glossethnies, les communautés linguistiques pour les distinguer des races³. Regnault est fortement combattu dans les années 1930 par Montandon qui veut à tout prix rendre au concept d'ethnie son caractère racial et qui d'ailleurs finira par identifier sa position à celle de l'occupant nazi pendant la deuxième guerre mondiale.

C'est la même démarche qui prévaut chez Shirokogoroff⁴ qui, dans un article consacré à la théorie de l'ethnos, essaie vainement de donner un contenu concret à cette notion et de se démarquer de la biologie tout en insistant sur la définition relationnelle de l'ethnie. Les idées de Shirokogoroff connurent un destin étrange : elles furent utilisées à la fois par Mühlmann⁵ qui a lui-même influencé les anthropologues racistes sud-africains et par les ethnologues soviétiques qui s'en sont servi pour définir la notion de *narodnost*, unité sociale de base des investigations anthropologiques en URSS et fondement de la politique d'exclusion des minorités⁶.

Le concept d'ethnie avec toutes ses ambiguïtés a été adopté par beaucoup d'ethnologues qui étaient confortés en cela par la politique des administrateurs coloniaux en Afrique et ailleurs et dont la préoccupation principale concernait l'identification des races. Pourtant, un débat souterrain n'a cessé d'agiter l'anthropologie et la sociologie sur cette question et nombre de chercheurs africanistes ou de spécialistes d'autres aires culturelles n'ont pas manqué de faire état de l'inadéquation du concept d'ethnie avec la réalité qu'ils avaient été à même d'observer sur le terrain. Il n'est que de citer les travaux de M. Weber⁷, I. Shapera⁸, P. Mercier⁹, S. F. Nadel¹⁰, E. Leach¹¹, F. Barth¹², et A. Southall¹³ pour se convaincre que l'ethnie constitue l'impensé radical de l'anthropologie et qu'une partie minoritaire certes mais non négligeable de la réflexion des ethnologues a consisté à changer d'orientation pour appréhender de façon plus fine les sociétés exotiques¹⁴.

Bien qu'on puisse établir une distinction entre l'ethnie, concept employé par les anthropologues et l'ethnicité, notion utilisée par les sociologues pour rendre compte de la situation pluriethnique américaine, il reste que ces deux termes, comme le font remarquer Glazer et Moynihan¹⁵, sont intimement liés et que le second procède du premier. Pour ces auteurs, l'ethnicité, c'est la survivance d'oppositions verticales dans des sociétés modernes régies principalement par des clivages horizontaux de classe. Mais comme on le verra à propos des Peul du Wasolon, on peut se demander si, de façon générale, l'ethnicité ne doit pas être définie par rapport à une situation contemporaine où les migrations urbaines et l'inclusion dans une formation étatique donnent tout leur sens à la vision qu'un groupe se donne de lui-même ou que les autres groupes donnent de lui.

Naissance d'une ethnie : les Peul du Wasolon

Sans remonter aux élucubrations des officiers et des agents de la colonisation concernant l'origine sémitique des Peul¹⁶, je me contenterai de répertorier les énoncés relatifs aux Peul du Wasolon tels qu'on peut les trouver dans la littérature de façon à montrer comment s'édifie progressivement, à propos de cette région, un savoir ethnologique qui ne cesse d'être confronté au doulou-

reux problème du métissage : à savoir celui de l'inadéquation d'un ethnonyme (fula) à une langue et à des pratiques différentes (mandé). Dans la série des représentations que les différents auteurs ont donnée de cette population, on peut distinguer trois époques : celle des voyageurs, celle des conquérants et des administrateurs coloniaux et celle des chercheurs (ethnologues, géographes et historiens).

Les voyageurs

Dans les relations de voyage de la fin du XVIII^e siècle et de la première moitié du XIX^e siècle, les descriptions des Peul du Wasolon sont relativement neutres : elles n'enferment pas ce groupe dans des catégories figées. A l'époque, le seul terme qui soit utilisé pour définir ces entités est celui de nation sans que son emploi implique d'ailleurs une quelconque centralisation politique¹⁷.

A ma connaissance, c'est Mungo Park qui dans son *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique* paru en 1799, mentionne le premier l'existence d'un lieu ou d'un royaume nommé Vassela ou Wassela que selon toute probabilité on peut assimiler au Wasolon. C'est de cette région raziée par Monzon, roi de Segu, que proviennent certains des esclaves qui font partie de la caravane de marchands avec laquelle ce voyageur regagne la Gambie¹⁸.

Une vingtaine d'années plus tard, Gordon Laing dans son *Voyage dans le Timanni, le Kouranko et le Soulimanna* parle d'une contrée appelée Ouassèlà et dont les habitants sont les Ouassèlans. Il évoque brièvement à cette occasion les guerres qui ont opposé une quarantaine d'années auparavant les Ouassèlans et les Soulimas conduits par Konta-Brimah aux Foulahs du Foutah-Diallon et qui se soldèrent par la défaite des premiers¹⁹.

En 1827, René Caillié, au cours du périple qui le mène du golfe de Guinée à Tombouctou, traverse une région d'extension fort limitée, située à l'est de Kankan. Cette région qu'il désigne du nom de Ouassoulou correspond vraisemblablement à la chefferie du Janjamana²⁰. Elle est peuplée de : « Foulahs idolâtres, pasteurs et cultivateurs... », « qui n'en parlent pas la langue » et dont le « teint est plus clair que celui des Mandingues et un peu plus foncé que celui des nègres du Foutah Dhialon ». En compagnie de ces Foulahs éleveurs et cultivateurs vivent des forgerons qui manifestement ne font pas partie de la même population. A l'ouest du Ouassoulou résident les Mandingues, à l'est les Bambaras. L'identification des Foulahs est faite par R. Caillié à Kankan, où de nombreux habitants du Ouassoulou se rendent pour faire du commerce et dont l'*alkali* (cadi), l'un des personnages les plus importants de cette ville, est originaire.

C'est en observateur extérieur que R. Caillié perçoit l'unité de cette région et les catégories qu'il utilise (Foulahs, Bambaras, Mandingues), sont celles qui ont été employées avant lui par d'autres voyageurs qu'ils soient européens ou africains (commerçants ambulants).

Les conquérants et les administrateurs coloniaux

Avec les officiers français lancés à la conquête du Soudan, la notion de race fait son apparition. Elle continuera d'être utilisée par les premiers commandants du cercle de Bougouni, de façon générale par les administrateurs

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

coloniaux ainsi que par certains chercheurs. Cependant elle cède progressivement la place à celle d'ethnie et de groupe ethnique.

En 1885, Gallieni qui ne pénètre pas dans la région, se renseigne auprès de marchands itinérants. Il décrit dans un premier temps le Ouassoulo comme étant un pays peuplé d'un mélange de Bambaras et de Peuls métis, c'est-à-dire d'une race intermédiaire connue sous le nom de Ouassouloukés, puis il revient sur cette première affirmation et déclare qu'« on range le Ouassoulou parmi les contrées habitées par la race bambara »²¹.

E. Peroz, pour sa part, assimile l'empire de Samori au Ouassoulou tout en étant parfaitement conscient qu'il ne fait que reprendre la classification adoptée par les Mandingues de la rive gauche du Niger et par les Diulhas (colporteurs) en relation avec cette région. Celle-ci est peuplée, selon lui, de races mandingues et bambaras, mélangées presque partout et de quelques Peulhs dispersés dans les villages. La langue parlée est le malinké ou le mandingue²².

L'opinion de Binger est analogue : il décrit le Ouassoulou, qu'il frôle lors de son voyage de Bamako à Sikasso, comme étant peuplé par une race de Peul métis²³. Le major anglais Festing qui traverse rapidement, par deux fois, le Wassulu, ne perçoit quant à lui aucune différence raciale ou ethnique entre cette région et le pays bambara environnant²⁴.

A peu près à la même époque, les différentes cartes d'Afrique de l'Ouest dressées par les officiers français mentionnent toutes l'existence d'unités politiques (régions, royaumes ou chefferies) mais très rarement celle de tribus, de peuples ou d'ethnies²⁵.

Les légendes, difficiles à déchiffrer sur les cartes, ont été reproduites (ci-dessous encadrées) comme documents. Ce sont d'excellents témoins du contexte intellectuel de leur époque.

VOIES COMMERCIALES DU SOUDAN OCCIDENTAL ET EMPIRE DE SEGOU
par J. Vallière, 1881. Cf. note 25

Limites de l'Empire Poul d'El Hadj-Oumar
Territoires gouvernés directement par Ahmadou et ses Almamys
Territoires gouvernés par les frères et grands vassaux d'Ahmadou
Territoires en révolte armée contre Ahmadou
Territoires qui ont repris leur indépendance

Voies commerciales
Postes européens et forteresses toucouleurs
Possessions françaises et anglaises

Dans le petit livre qu'il consacre à la langue mandé, Rambaud fait état de l'existence, au Wassoulou, d'une petite race d'hommes qui se disent Peuls, portent des noms de famille peuls mais dont les traits et les mœurs révèlent une forte proportion de sang mandé²⁶. A la suite de Binger et de Rambaud, Delafosse dans son « Essai de manuel pratique de la langue mandé », estime que les

populations du Ouassoulou ne sont pas de pure race mandé mais seraient d'origine foulane (Peulhs ou Toucouleurs). Il classe le dialecte ouassoulouké parmi le malinké méridional qui fait partie lui-même du groupe mandé-tan. Ces définitions auront une très forte influence sur les classifications et les représentations cartographiques ultérieures²⁷.

ESQUISSE DES PAYS DE LANGUE MANDÉ. Cf. note 27

Les régions entourées d'une ligne bleue sont celles où les dialectes mandé du groupe de "tan" sont parlés par la totalité ou la majorité des habitants.
Les noms soulignés en bleu sont ceux des villes ou des pays où le mandé est parlé par une notable partie des habitants.
Les régions entourées d'une ligne rouge sont celles où se parlent les dialectes mandé du groupe de "fou".

Dans les premiers *Rapports politiques* rédigés par les commandants résidant à Bougouni, cercle englobant le Wasolon soudanais, il est question d'un pays nommé Ouassoulou et dont les habitants sont désignés du terme de Ouassouloukés. Pour caractériser les différents groupes de cette région, ces commandants de cercle recourent exclusivement à la notion de race²⁸. Ils sont encouragés en cela par William Ponty, gouverneur général de l'AOF qui, en 1909, prononce un discours important sur la politique de races, politique destinée à démanteler les principautés indigènes jugées trop puissantes et à donner naissance par filtrage à des unités plus petites et plus malléables qui seront nommées races ou groupes ethniques²⁹.

Dans un commentaire de ce discours paru dans le *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, le lien entre la politique de races préconisée par William Ponty et l'établissement de cartes ethnographiques est clairement établi : « Cette circulaire résume très justement la nécessité de la politique de races en Afrique occidentale. Elle était opportune à cette heure où les éléments ethniques des différentes colonies ont été délimités. Signalons à ce propos, la carte ethnique du Dahomey que vient de publier le service géographique du Gouvernement général : elle indique nettement l'enchevêtrement de certains groupes de population parmi les tribus les plus importantes »³⁰.

Deux ans plus tard, en 1911, est confectionné le premier *Atlas des cartes ethnographiques et administratives des différentes colonies du Gouvernement général de l'AOF*³¹. La classification ethnographique adoptée reprend manifestement les indications de Delafosse : le peuplement de la partie guinéenne du Wasolon est peulh tandis que celui de la partie située dans le Haut-Sénégal et le Niger est toucouleur et bambara.

Dans *Haut-Sénégal-Niger*, ouvrage magistral paru un an après cet Atlas, Delafosse modifie légèrement sa vision du peuplement du Wasolon et propose toute une série de définitions qui influenceront des générations de chercheurs. A propos de la région qui nous intéresse, il estime désormais que ses habitants sont des Diallonké et des Peuls chassés du Futa-Diallon par le jihad des

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

Toucouleurs et qui à leur arrivée dans cette région se sont unis à des Mandingues et ont pris le nom de Foulanké³². De façon générale, il propose de réserver

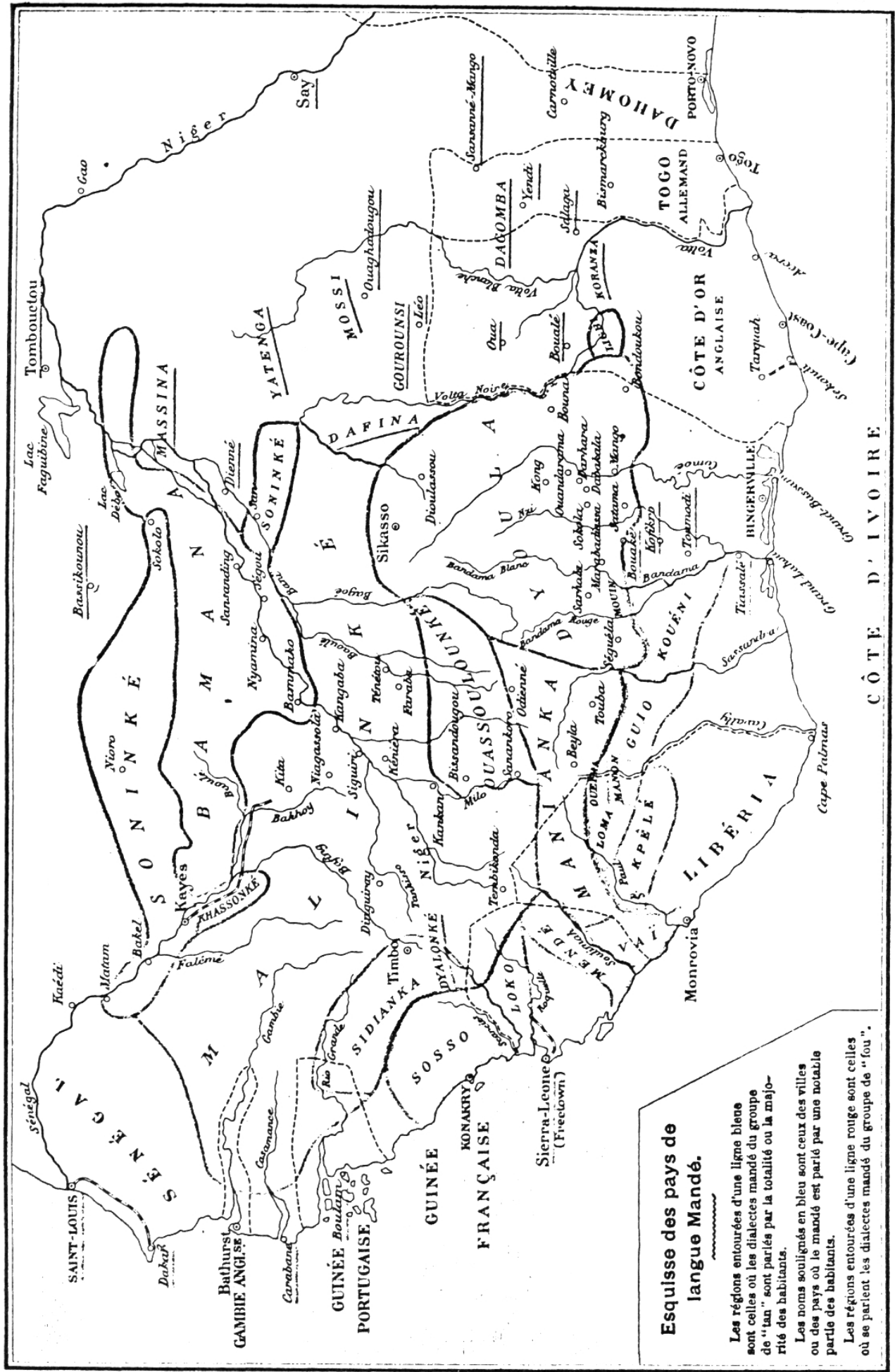
RÉPARTITION DES GROUPEMENTS ETHNIQUES. Cf. note 32

<i>Limite approximative des familles ethniques</i>	
<i>Familles de race blanche (Sémitique et Hamitique : Arabes, Peuls et Berbères)</i>	
<i>Groupes de Peuls dispersés dans les autres familles</i>	
<i>Famille mandé</i>	
<i>Groupes de mandé dispersés dans les autres familles</i>	
<i>Famille sénoufou</i>	
<i>Famille voltaïque</i>	
<i>Famille songaï</i>	
<i>Colonies de Toucouleurs</i>	
<i>Limite de la Colonie</i>	<i>Nom de Peuple</i>
<i>..... Cercle</i>	<i>..... Tribu</i>
<i>Chef-lieu de Cercle</i>	<i>..... Sous-Tribu</i>
<i>Village important</i>	

le terme de race aux grandes divisions de l'espèce humaine (race blanche, race noire, etc.) et d'utiliser à sa place des notions comme celles de famille, de groupe, de peuple, de tribu, de sous-tribu et d'ethnie, sans donner d'ailleurs une définition de cette dernière catégorie. Il procède ensuite à une classification des différents groupements ethniques en tenant compte des données anthropologiques, des traditions orales, des analogies constatées dans l'état social et le caractère intellectuel et moral et surtout des affinités linguistiques³³. Cette classification aboutit à la confection d'une carte qui indique la répartition géographique des groupes considérés.

L'optique naturaliste et cartographique de Delafosse est profondément inscrite dans l'esprit du temps. C'est elle qui a nourri le travail des militaires, des géographes et des chercheurs en général qui par la suite auront la tâche de dresser des cartes humaines de l'Afrique occidentale française.

Douze ans après la parution de *Haut-Sénégal-Niger*, l'*Atlas des cartes administratives et ethnographiques des colonies de l'AOF*, établi sous la direction du commandant de Martonne, reprend en effet l'atlas de 1911, c'est-à-dire la classification de Delafosse, à ceci près que les recommandations de l'auteur de *Haut-Sénégal-Niger* ne sont pas respectées et que le terme de race figure dans les légendes³⁴. Il en va de même pour la *Carte ethnographique de l'Afrique occidentale française* de Meunier qui s'inspire explicitement de Delafosse bien que la nature peulh ou toucouleur du peuplement du Ouassoulou ait disparu au profit de sa composante bambara et malinké³⁵. L'*Atlas des cercles de l'AOF* publié en 1926 par de Martonne n'introduit pas de modifications sensibles par rapport à ce qui précède : le cercle de Bougouni y apparaît comme étant peuplé de Bambaras, de Foutankés, de Malinkés et de Sénoufos³⁶. Il faut attendre



Esquisse des pays de langue Mandé.

Les régions entourées d'une ligne bleue sont celles où les dialectes mandé du groupe de "tan" sont parlés par la totalité ou la majorité des habitants.
 Les noms soulignés en bleu sont ceux des villes ou des pays où le mandé est parlé par une notable partie des habitants.
 Les régions entourées d'une ligne rouge sont celles où se parlent les dialectes mandé du groupe de "fou".

FIG. 2. — 1901. Dans M. DELAFOSSE, *Essai de manuel pratique...*, op. cit. n. 27.

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

l'*Atlas des colonies françaises* publié en 1934 pour, qu'avec Hubert, les gens du Wasolon cessent d'être appelés Foulankés³⁷. Cette critique de Delafosse ne va

CARTE HUMAINE. Cf. note 37

La partie ethnologique a été établie d'après les travaux de Mr Maurice Delafosse

Famille chamito-sémitique

Maures, Touareg, Peuls. Nota : les PEULS, bien que paraissant appartenir à cette famille du point de vue ethnique, parlent une langue négro-africaine qui est la même que celle des Toucouleurs.

Famille négro-africaine

Groupe sénégal-guinéen

..... *nigéro-sénégalais : ouangara, soudanien, subsoudanien*

Traces de population Azer

Centres de population Dioula

Groupe Krou

..... *éburnéo-dahoméen, fon, lagunaire*

..... *voltaïque*

..... *béninien*

..... *bas-nigérien*

..... *nigéro-tchadien*

..... *subsaharien*

toutefois pas très loin puisque la carte humaine de l'AOF qui figure dans cet atlas se contente de reprendre celle de Meunier et que les habitants du Wasolon y sont considérés comme appartenant au rameau ouangara, lui-même faisant partie du groupe nigéro-sénégalais de la famille négro-africaine.

Dans son *Petit atlas ethno-démographique du Soudan entre Sénégal et Tchad*, Urvoy reprend lui aussi l'*Atlas des cercles de l'AOF* ainsi que l'*Atlas des colonies françaises* mais dans la notice jointe aux cartes, il donne quelques indications sur la méthode utilisée. Pour définir la nature des groupes ethniques représentés sur les cartes et le sens des mots race, tribu et peuple, il déclare avoir adopté les groupes distingués par les indigènes eux-mêmes et les avoir appelés peuples : « mot qui a l'avantage de s'appliquer à tous soit qu'ils se singularisent par la "race", la langue ou l'histoire ». Il ajoute que chez les Noirs, il y a des groupes admis unanimement et que généralement ces groupes sont linguistiques³⁸. Cependant on apprend que ces cartes ont été dressées sur le canevas des cantons établi par les cartes précédentes et que les renseignements sur la nature des populations occupant chaque canton (populations qu'il estime d'ailleurs être le plus souvent homogènes) ont été obtenus auprès des commandants de cercle, de leurs interprètes et grâce à des enquêtes personnelles³⁹. Pour de si vastes superficies, Urvoy a sans doute été contraint de recourir principalement aux cartes existantes et à ces informateurs privilégiés que sont les administra-

teurs coloniaux et leurs collaborateurs africains, de sorte que la vision de la composition ethnique de l'AOF qu'il véhicule est bien une vision coloniale.

Du Ouassoulou, il dit que c'est un pays situé entre Kankan, Sigouri et Bougouni et que ses habitants sont des Ouassouloukés. « Ce sont des Peul capturés autrefois dans ce pays par Samory et libérés par nous dans le cercle de Nioro et celui de Bafoulabé. Ils parlent généralement le bambara et se disent musulmans mais se font juger selon la coutume animiste⁴⁰. »

En 1953, de Lavergne de Tressan publie un *Inventaire linguistique de l'Afrique occidentale et du Togo* dans lequel il reprend la classification linguistique de Delafosse et l'opposition très contestable que ce dernier établit entre les langues mande-tan et les langues mande-fu⁴¹. Cet ouvrage qui comporte plusieurs cartes distingue un domaine malinka qui comprend lui-même plusieurs dialectes dont le wasulunka : « dialecte des Wasulunké métis de Peul habitant le Wasulu ou originaires de cette région. Beaucoup de ceux-ci habitant parmi les Bambara ou à leur contact, semblent avoir changé de langue »⁴². Un an plus tard, en 1954, est entreprise la première enquête systématique sur l'ensemble des villages et des cantons du cercle de Bougouni. Ce travail réalisé par Touze, alors commandant de cercle, débouche sur la rédaction des *Monographies du cercle de Bougouni*, sorte d'histoire officielle de la région collectée auprès des chefs de canton avec la collaboration de l'interprète du cercle, personnage très important qui renseignera des générations de chercheurs. Touze décrit la population de l'un de ces cantons — le Gwanan — comme étant d'origine étrangère peulh fortement métissée de Malinkés à l'ouest et de Bambaras à l'est, par suite de mariages avec des femmes choisies parmi les prises de guerre. Il est également le premier à révéler que les Jakite Saabashi — lignage dominant de cette chefferie — ne sont pas de vrais Peul⁴³.

Les chercheurs

Il n'existe pas de différence radicale de conception entre les officiers et les administrateurs coloniaux d'une part et la majorité des chercheurs d'autre part, bien qu'avec certains d'entre eux la problématique ethnique commence à être mise en cause. Delafosse, par exemple, tout impliqué qu'il est dans la politique coloniale est en même temps, comme Monteil, un savant notoire dont l'œuvre soutient la comparaison avec celle des ethnologues, des géographes et des historiens qui vont suivre.

A contrario, cela est si vrai que Pales, un spécialiste de l'anthropologie physique, réalise en 1954 une carte des races de l'Afrique occidentale française dans laquelle les Ouassouloukés figurent comme groupe mélangé d'autochtones et de Peul, ce dernier élément étant considéré comme éthiopien⁴⁴. La même année paraît, sous l'égide de l'Institut International Africain, dans la collection d'Études Ethnographiques de l'Afrique dirigée par Radcliffe-Brown, la monographie de l'ethnologue V. Pâques sur les Bambara⁴⁵. Dans ce livre purement descriptif et qui résulte de la compilation des travaux précédents, l'auteur ne craint pas d'utiliser des statistiques relatives à la répartition des différentes races dans l'ensemble des cercles du Soudan⁴⁶. Parmi celles-ci figurent les Ouassouloukés dont la majeure partie réside dans le cercle de Bougouni. Pourtant, à propos de cette même population qui est recensée comme bambara, mais

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

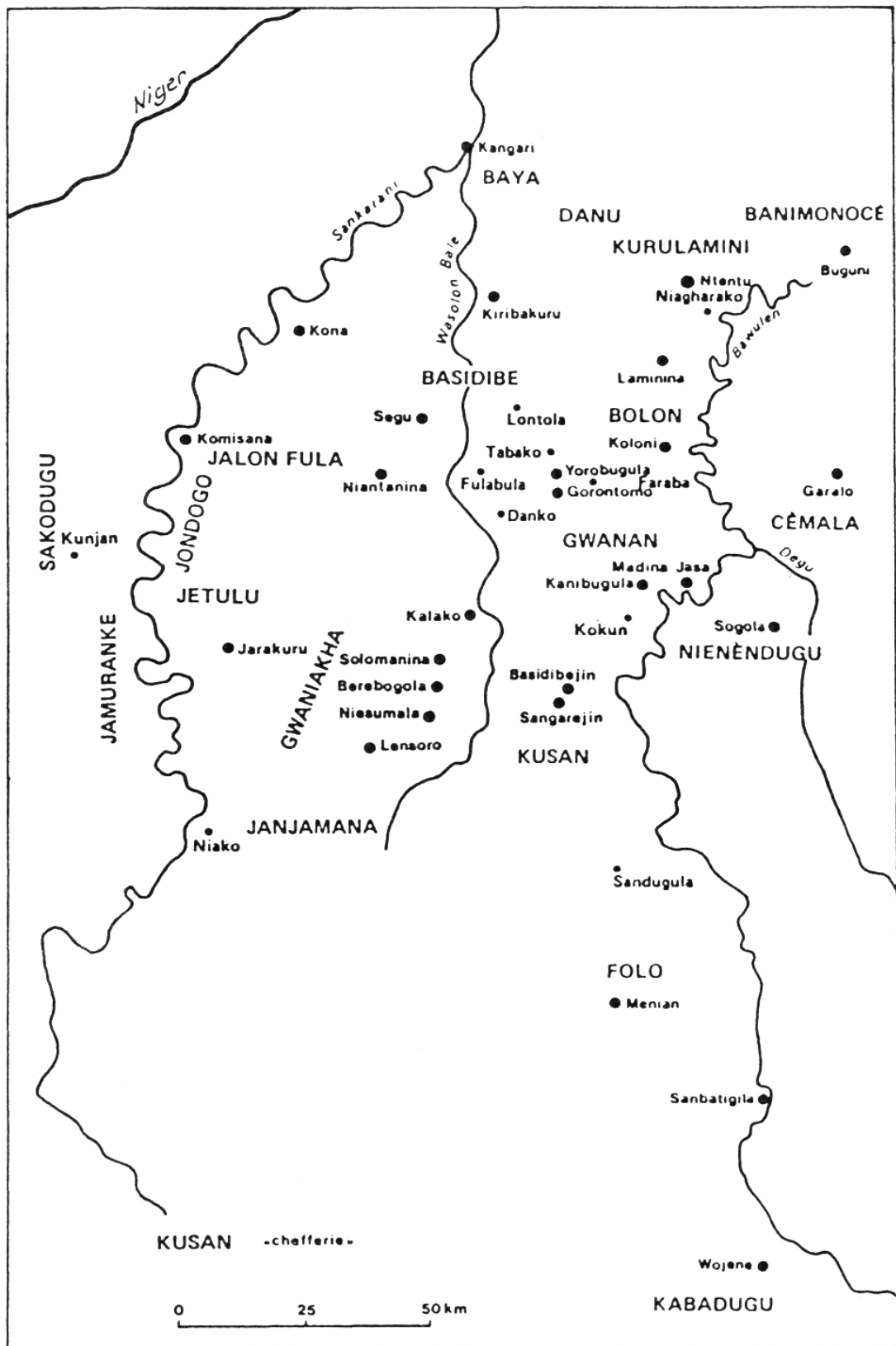


FIG. 4. — Le Wasolon avant Samory, d'après J.-L. Amselle.

qui est en fait d'origine mixte, Foula Malinké et qui vit suivant la coutume bambara tout en ne parlant souvent plus la langue peul, elle prend ses distances vis-à-vis des classifications ethniques trop rigides et signale fort à propos que le lien qui fait l'unité parmi les différents peuples, c'est la chefferie⁴⁷. C'est à la même époque que sont réalisées, sous la direction du géographe J. Richard-Molard, les dernières *Cartes ethno-démographiques de l'Afrique occidentale*⁴⁸. Celles du Soudan sont dressées par Brasseur, Savonnet et Le Moal qui reprennent en fait le *Petit atlas ethno-démographique* d'Urvoy en le complétant à l'aide d'interviews d'érudits locaux et du dépouillement des cahiers de recensement. Cette méthode axée sur le nom du chef de famille (*jamu*) permet de ventiler la population de chaque village par ethnie⁴⁹.

La définition des Wasulunké qui figure dans la notice de la carte n° 2 offre peu de différences avec celles qui précèdent : « Les Wasulunké, population métissée du Wasulu (cercles de Bougouni, Kankan et Siguiri) où les éléments peuls du Fouta et du Masina se sont retrouvés avec des Malinké. Ils pratiquent à la fois l'élevage et l'agriculture. Ils ont de gros villages mais essaient en hameaux de culture. Ils ont adopté la langue malinké. On peut admettre que les Peuls vivant au contact de sédentaires dans un milieu où la culture est possible en même temps que l'élevage, tendent à prendre le genre de vie ambiant, adoptent la langue et les coutumes locales, pratiquent l'exogamie, mais dans la mesure où ils sont venus en conquérants et ont pu former des dynasties, ils gardent une personnalité historique et politique. »

Dans un article important paru en 1962 dans la revue *L'Homme* et relatif à la signification du groupe ethnique au Mali, le géographe J. Gallais est le premier à rompre véritablement pour cette région avec la vision coloniale de l'ethnie ou plus exactement avec la raison ethnologique comme vision coloniale⁵⁰. Pour illustrer sa thèse des « mutations ethniques », il évoque le cas des Peul du Ouassoulou et plus particulièrement de celui des Ba Sidibe et des Diallo Foula qui se disent Peul, restent de bons éleveurs, mais se sont mis à cultiver énergiquement et ont abandonné leur langue au profit du malinké.

Pourtant cet effort de rupture avec la vulgate coloniale ne sera pas poursuivi par l'historien Y. Person qui en 1968, dans sa thèse monumentale sur Samori caractérise ainsi le Wasolon : « Caillié exagère le côté idyllique de la vie rurale des Wasulunké, telle qu'il la découvrit en 1828, mais ce pays de cultivateurs-éleveurs était certainement prospère. *Sa forte personnalité ethnique* marquée par un habitat dispersé sauf en période de crise et par un dialecte original, lui donnait une place à part dans l'ensemble manding. Malgré leurs vastes *kafu*, ces Fula se laissaient volontiers aller au morcellement mais face à un danger extérieur, l'ethnie tout entière montrait une aptitude remarquable au regroupement⁵¹. »

La régression à l'infini de l'ethnie

Les relations de voyage, les documents coloniaux et les travaux des chercheurs nous mettent en présence d'un toponyme aux limites imprécises — le Ouassoulou — et d'une race, d'une population ou d'une ethnie aux contours incertains, les Foula. Les différentes transcriptions, au-delà des erreurs qu'elles contiennent, révèlent déjà la nature du découpage opéré. Ainsi la désinence *ké*

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

dans Ouassoulouké, Foulanké ou Foutanké, sans parler du terme Toucouleur, a probablement une origine sénégalaise, car les gens du Wasolon se désignent eux-mêmes par le terme Wasolonka. Elle indique que la conquête française s'est faite d'ouest en est et que les interprètes des officiers français étaient recrutés au Sénégal⁵².

Le terme Ouassoulou est un terme à géométrie variable. Tantôt il désigne le territoire relativement bien délimité d'une chefferie, celle du Janjamana, tantôt la région peuplée de Foulahs métissés de Bambaras et de Mandingues, tantôt enfin l'empire de Samori. Le terme Fula est une catégorie servant aux Malinkés et aux Bambaras à désigner les Peuls, ces derniers lorsqu'ils parlent leur langue se définissant eux-mêmes d'une autre manière (*pullo*, pluriel *fulbe*)⁵³.

Toute enquête sur les appellations qu'un groupe déterminé se donne et donne aux groupes voisins ou éloignés implique le recours à l'histoire du peuplement, quels que puissent être par ailleurs les obstacles méthodologiques impliqués par ce genre de travail, obstacles qui apparaissent immédiatement lorsqu'il s'agit par exemple de donner un contenu précis aux notions de premiers occupants ou autochtones et de conquérants ou derniers arrivés.

Aussi, plutôt que d'utiliser des termes dont la définition est forcément ambiguë, je préfère recourir à l'expression groupes les plus anciennement mémorisés, voulant signifier par là que la mémoire de la tradition orale est hautement sélective, qu'elle possède toutes les caractéristiques d'une représentation politique et que par conséquent ce que le chercheur peut prendre pour de l'« histoire » est le plus souvent un schème structurant, activant une théorie du pouvoir sous-jacente qui a notamment pour fonction d'opposer les aborigènes aux étrangers⁵⁴.

Les groupes les plus anciennement mémorisés

Avant l'arrivée des groupes s'identifiant aux Fula, le Wasolon était peuplé d'éléments que ces mêmes Fula nomment Bambara, Bambaran ou Bambaraw et qui est sans doute la version peul du terme banmana. Ce vocable n'a pas une connotation ethnique précise : il s'agit d'un terme générique englobant des populations n'ayant pas obligatoirement la même langue ni les mêmes pratiques. Il peut référer, par exemple, à des groupes parlant le bambara-malinké ou le sénoufo. Plus précisément, ce terme désigne sans doute dans l'esprit des descendants des conquérants dont une partie devait être islamisée, une masse indistincte de paysans-guerriers païens, ce qui ferait de ce nom l'équivalent fonctionnel des termes *kado* (pluriel *habbe*) ou *ceddo* (pluriel *sebbe*) que les Peul appliquent aux peuples polythéistes comme les Dogon, aux montagnards du Nord-Cameroun et aux Noirs en général⁵⁵.

Cet ancien peuplement a laissé toute une série de traces, en particulier dans la toponymie : beaucoup de noms de villages ou de chefferies ont pour origine celui du fondateur ou du chef bambara qui y résidait.

Les Fula

L'arrivée au Wasolon de populations enregistrées comme Fula s'est faite en plusieurs étapes et est sans doute le contrecoup d'événements lointains ayant des rapports, par exemple, avec la chute de l'empire du Mali, l'essor du Sonraï

ou avec la grande migration effectuée dans toute l'Afrique de l'Ouest, aux xv^e et xvi^e siècles par les Fulos ayant à leur tête Tengela⁵⁶. Il faut en effet se représenter l'histoire de cette région comme une sorte de gigantesque jeu de billard où un coup joué en un point donné provoque une réaction en chaîne qui aboutit de proche en proche à remodeler l'équilibre instable que des populations vivant à plusieurs centaines de kilomètres de distance établissent entre elles. Le Wasolon qui peut être considéré comme une zone de basse pression politique par rapport à des zones de haute pression que seraient les grands empires soudanais du Moyen Age ou les formations politiques leur ayant succédé (Futa Jalon, Masina, Segu, Samori, etc.) a en effet accueilli tout au long de son histoire une série de groupes Fula. Ces groupes vaincus ou refoulés ont fui les régions où se constituaient des organisations fortement centralisées, ou ce qui revient en partie au même, connaissaient des révolutions religieuses musulmanes (Masina, Futa Jalon, Futa Toro, etc.).

A cet égard, le Futa Jalon constitue un exemple tout à fait révélateur. Avant le jihad de 1725-1750 entrepris par des denyanke originaires du Futa Toro, la région était vraisemblablement peuplée de Diallonké, de Pulli, de Baga, de Konyagui-Bassari et de Tyapi, lesquels avaient vaincu et refoulé du centre vers la périphérie du massif ou réduit à une portion marginale les premiers habitants du pays (Nalu, Landuma, Temne)⁵⁷. La guerre sainte du début du xviii^e siècle entraîna le départ d'une grande partie de ces autochtones. Certains d'entre eux prirent le chemin du golfe de Guinée tandis que d'autres comme les Pulli s'enfuirent vers le Wasolon et donnèrent naissance à plusieurs des lignages qu'on rencontre là-bas. En s'installant au Wasolon, ces lignages d'éleveurs nomades pulli parlant la langue peul et dont certains étaient musulmans, auraient pris femme parmi les captives bambara, se seraient sédentarisés et auraient renoncé à certaines de leurs pratiques.

L'abandon de la langue peul au profit de la langue bambara, la sédentarisation et le maintien des activités d'élevage auraient ainsi donné une physionomie particulière au peuplement local. C'est ce phénomène qu'analyse, après beaucoup d'autres, J. Gallais lorsqu'il décrit les Peul du Wasolon comme des Peuls qui se disent Peuls, restent de bons éleveurs mais se sont mis à cultiver et ont abandonné leur langue au profit du malinké⁵⁸. Mais rien ne nous dit que cette version de la mise en place des populations n'est pas elle-même une représentation politique permettant aux gens du Wasolon, ou tout du moins à certains d'entre eux, de revendiquer une spécificité et de marquer une différence par rapport aux Bambara et aux Malinké environnants. Il n'est pas interdit, en particulier, de s'interroger sur le sens de cette division en Diallonké, Pulli, Baga, etc., et de se demander si ces Pulli parlaient véritablement le peul, s'ils étaient véritablement éleveurs nomades ou si, tout au contraire, il ne s'agissait pas de groupes déjà sédentarisés et malinkisés au Futa Jalon et analogues en cela aux Fula qu'on trouve dans le Mandé. A ce processus ancien de malinkisation dont J. Gallais n'envisage pas la possibilité vient s'ajouter un phénomène inverse : celui de la fulanisation de lignages ou de petits appareils guerriers dont l'identité préalable fait également problème.

Tel est le cas des Bagayogo originaires de Tombouctou qui se définissent dans un premier temps comme des Arabes musulmans. Après un long périple les menant dans la région de Bougouni, ils abandonnent l'Islam et deviennent

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

des Banmana, c'est-à-dire des guerriers païens pour se transformer, au terme d'une seconde mutation intervenant à la fin du XIX^e siècle, en guerriers Fula portant le patronyme Sangare. Il en va de même pour les Konate du Jafunu dont l'identité reste incertaine (Fula, Soninké, Sénoufo ?) et qui à leur arrivée au Gwanan deviennent des Fula Jakite.

On pourrait multiplier à l'infini les exemples, y compris ceux relatifs à la défulanisation de certains Fula Jakite du Gwanan et à leur retour à la malinkitude, tant sont fréquents, voire systématiques, dans cette région d'Afrique de l'Ouest, les cas de changements d'identité de groupe. Il nous faut maintenant poser la question de la nature de ces changements et définir les principes qui sont à l'œuvre dans ces mécanismes de conversion⁵⁹.

Les énoncés identitaires

Comme on l'a déjà signalé, la déconstruction des réalités ethniques, c'est-à-dire des étiquettes qui figent abusivement telle ou telle population dans une catégorie donnée, impose la prise en considération à travers une analyse anthropologique et historique de terrain, des unités sociales effectives qui sont les véritables sujets de l'histoire à chaque période considérée⁶⁰. Il s'agit en particulier de définir les opérateurs qui régissent les différentes procédures d'encodage ou d'enregistrement. En Afrique de l'Ouest, à l'époque précoloniale, ce sont les unités politiques de toute taille — royaumes, chefferies, confédérations de villages, aires matrimoniales, lignages, etc. — qui jouent ce rôle en liaison avec l'existence de courants d'échanges internationaux. L'ensemble articulé de ces multiples unités est donc la véritable matrice d'identification.

Dans le cas précis du Wasolon, ce sont les chefferies (*kafo* ou *jamana*) qui fonctionnent comme pôles de ralliement symbolique. Lorsqu'un lignage ou un petit appareil guerrier arrive dans cette région, il peut s'y intégrer comme dominant ou comme dominé. S'il est relativement puissant, c'est-à-dire nombreux et fortement armé, il essaie de vaincre par les armes et de négocier son installation en s'insérant dans le système de signes prévalant au Wasolon : à savoir l'identité fula et l'un des quatre patronymes (*jamu*) fula disponibles dans l'aire culturelle mandé : Jalo, Jakite, Sidibe, Sangare. C'est ce processus que j'ai décrit à propos des Konate-Jakite du Gwanan et des Bagayogo-Sangare du Bolo. Si au contraire il est faible, il conservera son patronyme et s'assimilera aux groupes statutaires locaux (castes) et en particulier au groupe des *numu* (forgerons) qui ne fait pas partie de l'ensemble fula⁶¹. Dans les deux cas, il s'agit d'un marchandage d'identité⁶².

Il faut ici placer à part les esclaves (*jon*) qui après avoir été désocialisés par la capture, perdent leur identité tout en gardant leur patronyme et sont parfois resocialisés en prenant le nom de leur maître et en s'incorporant plus ou moins étroitement aux Fula et aux groupes statutaires (*numu*, *jeli*). A l'intérieur de chaque chefferie, les ancêtres fondateurs des principaux lignages forment l'ossature de la charte généalogique et fournissent aux acteurs sociaux le matériel d'identification. Les alliances matrimoniales et guerrières existant entre les différents lignages d'une même chefferie ou entre chefferies voisines, de même que le sentiment d'appartenance à une communauté de refoulés permettent à la surface d'enregistrement de s'étendre. En définitive, l'identité des Fula du Wasolon est sans doute davantage liée à l'existence d'un réseau imbriqué de

relations sociales dont la cohésion est renforcée par la pression qu'exercent sur cette entité des formations politiques plus puissantes (Fula Jalon, Kabadugu, Segu, etc.) qu'à des particularités culturelles et linguistiques.

Si l'on peut prétendre, en effet, que les Fula du Wasolon possèdent des traits distinctifs (parler local, élevage de la race bovine *wasolon meren*), il est tout aussi légitime d'affirmer qu'on retrouve ces traits dans des chefferies voisines peuplées elles aussi de Fula ou bien encore que l'opposition fula-banmana ne repose que sur des différences linguistiques minimales⁶³. C'est donc bien à un continuum linguistique et culturel que l'on a à faire, continuum dont la césure ne procède que de l'existence et de la fédération éventuelle des multiples petites chefferies qui se partageaient l'espace politique avant la colonisation.

D'ailleurs, l'unité des Fula du Wasolon n'apparaît jamais de façon aussi nette que lorsque confronté à un danger extérieur, l'ensemble des lignages et des chefferies qui composent la région est contraint de s'unir. C'est alors que joue à plein le mythe selon lequel tous ces groupes descendent des « quatre fils de la femme peul » ou sont « les fils des quatre femmes de Tinkalan (Tengela) », cette figure emblématique de l'histoire des Peul d'Afrique de l'Ouest. L'insertion du Wasolon dans une chaîne de sociétés serait alors la clé de cette phase d'identification, laquelle prendrait forme autour de la représentation généalogique et raciale (*shiyā*) que la société se donne d'elle-même. Mais il est également possible de voir dans cet unanimité peul, une reconstruction a posteriori de la tradition orale, c'est-à-dire l'effet d'une revendication particulariste qui ne prend sens qu'en référence à une conjoncture actuelle.

L'ethnicité : une fabrication contemporaine

Avant la colonisation, le Wasolon était connu à l'extérieur par les lignages qui en étaient issus, par les commerçants qui fréquentaient ses marchés ainsi que par les nombreux captifs qui en provenaient⁶⁴. Avec les guerres de conquête menées par les États voisins du Kabadugu et de Samori, une partie des gens du Wasolon furent contraints de se réfugier dans la région de Bamako alors sous domination française. En 1884-1885, le docteur Collomb note ainsi que : « Des Peuls ou Foullahs vivent dans le cercle de Bamako. Ils forment sept tribus : trois proviennent du Ouassoulou, ce sont des Foullah Diakité, Sidibé, Sangré »⁶⁵.

Dans les villes comme Kankan et Bamako ainsi que dans les zones où résident de forts effectifs d'esclaves (Kayes, Bafoulabé, Kita, Nioro) se forme avant, mais surtout après la conquête coloniale, une identité des Peul du Wasolon distincte de celle existant dans leur région d'origine⁶⁶. Avec l'accroissement des migrations vers Bamako, se constitue une entité qui va bientôt être enregistrée par l'appareil d'État colonial. Le recensement effectué en 1948 dans la capitale du Soudan français donne la ventilation ethnique suivante⁶⁷ :

Banmana	47,5 %	Soninké	3,1 %
Jula	13,5 %	Wolof	1,8 %
Maninka	8,2 %	Bozo-Somono	2,5 %
Maures	6,8 %	Minyanka-Sénoufo	1,8 %
<i>Peul</i>	4,2 %	Voltaïques	3,0 %

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

En 1960, date de l'indépendance, la composition ethnique de la population bamakoïse telle qu'on peut la déduire de l'échantillon tiré au hasard du recensement s'est modifiée et s'est établit ainsi⁶⁸

Banmana	25,5 ‰	Dogon	1,9 ‰
Maninka	18,4 ‰	Bobo	1,7 ‰
<i>Peul</i>	12,5 ‰	Sorko	1,5 ‰
Soninké	10,6 ‰	Maures	1,5 ‰
Jula	3,7 ‰	Somono	1,2 ‰
Khasonké	3,6 ‰	Sénoufo	1,2 ‰
Wolof	3,4 ‰	Mossi	1,1 ‰
Minyanka	2,5 ‰	Bozo	0,7 ‰
		Autres	9,0 ‰

Il y aurait beaucoup à dire sur les modifications intervenues dans les découpages ethniques utilisés, mais ce qui nous importe ici, c'est de noter l'existence d'une catégorie peul. Cette catégorie est bien entendu très large ; elle englobe les Peul en général : ceux du Wasolon n'en constituant qu'une partie. Toujours est-il que ces Peul, quelle que soit leur origine géographique, sont désormais forcés, à l'occasion des opérations de recensement, de décliner leur identité de groupe et sont donc enregistrés comme tels par l'appareil d'État colonial.

Dès lors qu'elle est fabriquée, cette identité de groupe acquiert une existence autonome et devient l'objet d'un débat entre deux acteurs principaux : ceux qui se définissent comme Peul et ceux qui les définissent ainsi. Du côté de l'État colonial puis de l'État indépendant émerge un stéréotype du Peul qui a d'autant plus de vigueur que la majorité du personnel politique s'identifie à la catégorie Banmana-Maninka. En puisant dans l'arsenal des clichés précoloniaux qui caractérisent, par exemple, le Peul comme un être « chétif et trompeur », les fonctionnaires et les agents des opérations de développement élaborent à propos des Fula du Wasolon une vision particulariste servant, entre autres, à rendre compte de leur résistance à l'emprise de l'État (révolte des Ba Sidibe de 1962) et de l'échec du développement de la culture du coton dans le cercle de Bougouni.

Dans cette région méridionale du Mali qu'on présente volontiers comme jouissant d'une pluviométrie exceptionnelle et qui est réputée pour l'abondance et la fertilité de ses terres, on expliquera les tentatives infructueuses de la compagnie cotonnière par la paresse de ses habitants et leur goût immodéré pour la chasse, la musique et la danse. On renforcera cette idée reçue par la valorisation contrastée de la région de Koutiala où les paysans minyanka cultivent le coton avec un labeur acharné ou de celle des Dogon qui arrivés récemment dans les cercles de Bougouni et de Yanfohila déploient tous leurs talents d'agriculteurs intensifs.

Du côté des Peul urbanisés, une identité sociale et culturelle, voire un sentiment d'appartenance à une minorité ethnique, s'affirme progressivement sous la colonisation en liaison avec la création d'« associations d'originaires ». Dans les années 1940-1950, sur 149 associations volontaires recensées à Bamako, trente ont une base régionale⁶⁹. Ces associations servent presque toujours à venir en aide à leurs membres. Les statuts de la plupart d'entre elles prévoient

une entraide à l'occasion des baptêmes, des circoncisions, des mariages, des maladies et des décès survenant à leurs adhérents.

L'« Association des originaires du Ouassoulou », par exemple, dépense de novembre 1955 à février 1957, 49 355 francs de l'époque pour les occasions suivantes : vingt baptêmes, six circoncisions, cinq mariages, dix décès, un accident d'automobile, une maladie, un vol de vêtement et un emprisonnement. A sa création, l'association compte cinquante membres. Le bureau comprend quatre employés, un chauffeur, un petit commerçant et un infirmier. La composition sociale du bureau de l'« Association des originaires du Ouassoulou » est analogue à celle des organes dirigeants des autres associations bamakoises de l'époque coloniale, dans lesquelles la catégorie des fonctionnaires, des employés et des commerçants est surreprésentée. C'est dans cette couche de la population que s'élaborent progressivement les identités de groupe actuellement revendiquée par les Bamakois et de façon générale par tous les Maliens, dans la mesure où ces identités se propagent des villes vers les campagnes.

En 1960, au moment de l'indépendance, le gouvernement socialiste fait preuve d'une attitude hostile envers les associations volontaires et interdit tous les actes de discrimination raciale ou ethnique ainsi que la propagande régionaliste. Toutefois, cette législation ne s'applique pas aux associations régionales en tant que telles, qui sont tolérées à condition qu'elles n'aient aucun caractère politique. Une association folklorique centrée autour de la danse dite *sogoninkun* est ainsi créée en 1962 par des natifs de Bougouni, ville située à proximité du Wasolon et dont cette danse est originaire. Cette association a pour but d'établir des liens entre les Banmana et les Fula du Wasolon résidant à Bamako. Ses dirigeants, tous citadins, collectent auprès des membres des fonds destinés à organiser des séances de danse animées par de jeunes migrants de passage dans la capitale. Ces manifestations folkloriques sont vécues par les dirigeants et les membres de l'association composant le public comme un moyen de se divertir et de célébrer les événements familiaux (baptêmes, mariages, etc.). De la sorte, la danse *sogoninkun*, bureaucratisée et isolée du contexte rural et du continuum culturel dans lesquels elle s'insère⁷⁰, permet aux ressortissants de la région de Bougouni installés à Bamako de se singulariser et de se distinguer en tant que Fula du Wasolon du reste de la population de cette ville.

C'est dans la même optique que se situent actuellement les étudiants bamakois qui tentent de définir une *fulanité* des Peul du Wasolon distincte de la *bambaraité* environnante. Le processus de production d'une minorité ethnique, voire d'une race nouvelle, passe par la négation de tout travail anthropologique mettant en lumière la profonde hétérogénéité des Fula du Wasolon. Ainsi, contre l'ethnologue qui révèle que les Jakite du Gwanan étaient précédemment des Konate et que, par conséquent, ils ne portaient pas un patronyme fula, on affirme clairement que ces mêmes Jakite ont toujours été des Peul⁷¹.

De la même façon, on met en valeur l'élevage de la race bovine *ndama*⁷² ainsi que l'implantation relativement ancienne de l'Islam dans une des chefferies de cette région, pour faire de ces phénomènes socio-historiques largement répandus, des essences exprimant l'originalité des Peul du Wasolon par rapport aux populations voisines⁷³. Dans ce processus de fabrication de l'ethnicité ou de naturalisation de la culture, la littérature coloniale⁷⁴ et l'histoire jouent un rôle non négligeable. Les travaux d'Y. Person, en particulier, dans la mesure

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

où cet historien réputé qui fut en même temps un militant actif de l'ethnicité bretonne, est celui qui définit le plus nettement l'existence d'une ethnie wasulunké, sont constamment invoqués à l'appui d'une homogénéité fondamentale et d'une pureté originaire⁷⁵. A terme, il n'est pas impossible que l'invention d'une identité nouvelle débouche sur l'élaboration d'un modèle d'ethno-développement sélectionnant dans l'ensemble du Wasolon précolonial des traits culturels décontextualisés et re-synthétisés de façon à promouvoir, par exemple, l'élevage. C'est, en tout cas, dans cette voie que s'engagent un certain nombre d'intellectuels maliens qui ne se préoccupent pas de savoir comment les différentes traditions régionales en sont venues à être ce qu'elles sont.

Si, d'une certaine façon, la ville crée l'ethnie, c'est parce que celle-ci abrite les agents — cadres, étudiants, commerçants et migrants de toutes sortes — capables d'énoncer de nouvelles identités. La migration, par conséquent l'éloignement du village, a pour effet, comme l'ont bien vu certains anthropologues, d'homogénéiser de vastes régions dont l'unité n'est pas perçue d'emblée par les ruraux⁷⁶. Ainsi à Abidjan, capitale de la Côte d'Ivoire, les habitants du Wasolon et de ses environs, bien qu'ayant des appartenances très diverses, sont-ils enregistrés comme Bougouni, du nom de la ville la plus importante de leur région d'origine.

La ville et l'urbanisation ne suffisent pourtant pas à rendre compte de la création de toutes les identités collectives modernes : celles-ci s'expliquent également par les relations que les groupes de toute nature entretiennent avec les appareils d'État qui se sont édifiés depuis les indépendances. Ainsi la structure de l'État malien qui a une grande autonomie de fonctionnement par rapport à l'économie du pays est-elle à l'origine de nouveaux modes d'identification⁷⁷. Jouant un rôle majeur dans la formation et le développement de la classe dominante, au point que tout processus d'accumulation ne puisse être défini que par rapport à lui, l'appareil d'État favorise également la référence à des affiliations verticales — clans, ethnies, régions — au détriment des solidarités horizontales. Les multiples lieux de pouvoir et les différentes factions sont ainsi organisées autour de relations de parenté, d'alliance, de groupes de promotionnaires ou d'originaires.

Si l'appareil d'État malien pèse de tout son poids sur l'ensemble du pays, son aptitude à mobiliser la population, et en particulier la paysannerie, est assez faible, ce qui conduit les Maliens à rechercher de nouveaux modes de regroupement. Après vingt-cinq ans d'indépendance, l'échec de l'État malien est devenu si patent que les acteurs sociaux se sont mis en quête de modèles différents susceptibles d'apporter des solutions à ce qui est ressenti comme relevant du sous-développement rural ou du chômage urbain. A cet égard, l'ethnicité, c'est-à-dire l'élaboration de nouvelles identités, ne semble pas vraiment différente *mutatis mutandis*, de ce que, par commodité, on appelle l'islamisme et qui prend au Mali la forme du Wahabisme. Dans les deux cas, il s'agit bel et bien de rejeter les valeurs occidentales qui ont été incapables de fournir à la société malienne une réponse à la crise qui l'affecte⁷⁸. En puisant dans le réservoir culturel des régions ou en s'inspirant de l'Islam, les lettrés en arabe et en français proposent de nouvelles normes et de nouvelles structures, qui selon eux, devraient permettre, indépendamment de l'État, de recomposer les différentes communautés de base du pays (familles, groupes socio-professionnels, etc.).

Dans cette perspective, il n'est pas illégitime de considérer que l'ethnicité et l'islamisme — ces deux variantes du fondamentalisme — sont des mouvements véritablement modernes. Ils le sont d'autant plus, serait-on tenté de dire, qu'il n'est pas exclu que les régionalismes occidentaux ainsi que la montée de l'intégrisme dans le monde musulman exercent une certaine influence sur des phénomènes proprement ouest-africains. Paradoxalement, ces mouvements qu'on présente comme s'enracinant dans la tradition des ethnies ou des religions seraient alors authentiquement actuels parce que participant pleinement de la mondialisation de l'information.



Si les théoriciens de l'ethnie ne parviennent pas à se démarquer de la notion de race, c'est qu'ils partent d'une idée contestable : celle de groupes dont la pureté originale s'altérerait à la suite de vicissitudes historiques diverses (contacts, migrations, etc.). En inversant le parcours et en postulant une impureté et un mélange originaires ou en admettant comme le dit si bien V. Descombes⁷⁹ que : « Chacun d'entre nous appartient en réalité à plusieurs "tribus", participe à plusieurs traditions et reçoit plusieurs héritages », on peut se débarrasser de la mauvaise question de l'ethnie et s'interroger sur la variation des identités collectives, ce qui est l'un des véritables objets de l'anthropologie. C'est alors que le chercheur trouve sur son chemin les militants de l'ethnicité. Sans dénier à un groupe quelconque le droit de s'ériger en minorité ethnique et sans tomber dans le piège de la fausse opposition entre l'objectivisme et le subjectivisme, il faut néanmoins affirmer la légitimité du travail de dévoilement de l'ethnologue, en ce qu'il consiste à historiciser les représentations qu'un groupe se donne tout au long de son existence⁸⁰ et par conséquent à mettre en évidence les limites et les ambiguïtés de la notion de différence. Ceux qui défendent cette idée oublient en effet que ce n'est pas l'identité qui crée la différence mais bien l'inverse : c'est parce que j'ai posé une altérité que je peux affirmer mon être individuel et collectif et ceci s'applique aussi bien à l'ethnie qu'à la nation ou à la classe sociale. Ainsi la problématique se trouve-t-elle totalement inversée : il ne s'agit plus d'analyser la façon dont un corps social « en soi » (ethnie, nation, classe, etc.) acquiert progressivement une conscience de lui-même, mais de voir comment un agglomérat d'individus ou un ensemble sériel⁸¹ peut s'intégrer successivement dans un groupe vertical (ethnie, nation) ou horizontal (classe).

Si l'on admet ce point de vue, on ne s'étonnera plus de la persistance ou de la résurgence de l'ethnicité sur toute l'étendue de la planète. La théorie de l'ethnicité repose en dernière analyse sur la coexistence dans un même pays de groupes dont les différences physiques sont marquées (Noirs, Blancs, Indiens aux États-Unis, Tuareg, Maures, Peul, Bambara au Mali par exemple). Elle ne tient pas compte du fait que chaque groupe est lui-même hétérogène, que ses caractéristiques somatiques sont discrètes et qu'il n'existe pas de discontinuité fondamentale à l'intérieur de la population d'un même pays, surtout lorsque les différents éléments qui la composent vivent depuis longtemps ensemble.

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

Si la construction de l'identité collective consiste à faire du continu avec du discontinu, tous les modes de regroupement sont possibles. Ce n'est qu'en examinant, cas par cas, les conjonctures sociales globales que l'on peut rendre compte de la façon dont les collections d'individus s'agrègent en ensembles distincts.

Jean-Loup AMSELLE
EHESS (Centre d'Études africaines)

NOTES

* Je remercie Lucette Valensi, François Pouillon et Jean Bazin de leurs conseils éclairés.

Je signale aux lecteurs que lorsque j'utilise moi-même les ethnonymes je ne mets pas les s pour le pluriel mais que lorsque je me réfère aux auteurs j'utilise leur propre graphie.

1. Cf. sur ce point l'article « Ethnie » dans *Encyclopaedia Universalis* sous la signature de Geza DE ROHAN-CZERMAK ; V. EHRENBURG, *L'État grec*, Paris, François Maspero, 1976 (1960) et A. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

2. Dans ses cours à l'Université de Genève de 1906 à 1911.

3. Cf. également R. VERNEAU qui emploie concurremment les notions de tribu, de groupe ethnique, et de race dans *Résultats anthropologiques de la mission de M. de Gironcourt en Afrique occidentale*, Paris, Masson, 1918.

4. « La théorie de l'Ethnos et sa place dans le système des sciences anthropologiques », *L'Ethnographie*, nouvelle série n° 32, 1936, pp. 85-115.

5. *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied, 1964.

6. Voir à ce sujet le travail de P. SKALNIK, « The Soviet ethnos "theory" and its South African Parallel », à paraître dans *Cahiers d'Études africaines*.

7. « Le terme ethnique doit être abandonné, car il ne convient pas pour une investigation sociologique rigoureuse », *Economy and Society*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1978, t. I, p. 395.

8. *The Ethnic Composition of Tswana Tribes*, Londres, 1952.

9. *Tradition, changement, histoire. Les Somba du Dahomey septentrional*, Paris, Anthropos, 1968.

10. *Byzance noire, le royaume nupe du Nigeria*, Paris, François Maspero, 1971 (1942).

11. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, François Maspero, 1972 (1954).

12. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*, Bergen-Oslo, Universatet Forlaget ; Londres, George Allen and Unwin, 1969.

13. A propos des Alur d'Ouganda, il s'exprime de la façon suivante : « Discuter de l'unité culturelle alur, c'est discuter du problème de l'ethnicité en Afrique. Quand j'écrivai sur les Alur en 1952, j'utilisai encore le concept de tribu, n'en connaissant pas de meilleur. Mais, en fait, ce sont les Alur eux-mêmes, comme je l'ai appris d'eux, à propos de la nature de leur culture, qui pour la première fois me firent découvrir l'absurdité du concept de tribu, de telle sorte que je l'ai abandonné, après y avoir réfléchi à travers ce que j'avais appris d'eux et ayant acquis assez de confiance en moi pour désavouer un concept que la majorité de mes collègues utilisaient et utilisent encore ». « Partitioned Alur », dans A. I. ASIWAJU éd., *Partitioned Africans, Ethnic Relations Across Africa's International Boundaries 1884-1984*, Londres, University of Lagos Press, 1985, p. 89.

14. Pour de plus amples détails voir J.-L. AMSELLE, et E. M'BOKOLO édés, *Au cœur de l'ethnie ; ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 11-48.
15. Cité par A. L. EPSTEIN, *Ethos and Identity, Three Studies in Ethnicity*, Londres, Tavistock Publications ; Chicago, Aldine Publishing Company, 1978, p. 92.
16. Cf. par exemple, M. DELAFOSSE, *Haut-Sénégal-Niger*, t. I, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972 (1912), pp. 198-215.
17. Mungo Park parle ainsi de la nation des Serrawoulis, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Paris, Maspero-La Découverte, 1980, p. 258.
18. *Ibid.*, pp. 258, 310.
19. DELAFOREST et Arthus BERTRAND, Paris, 1826, pp. 382-384.
20. *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné dans l'Afrique centrale*, t. I, Paris, Anthropos, 1965 (1830), pp. 380-472 ; J.-L. AMSELLE, « Qu'est ce qu'un *kafo* ou *jamana* ? Le cas du Gwanan ou les faux archaïsmes de l'histoire africaine », *Cahiers ORSTOM*, série Sciences humaines, vol. XXI, n° 1, 1985, pp. 43-55.
21. J. GALLIENI, *Voyage au Soudan français (Haut-Niger et pays de Ségou, 1879-1881)*, Paris, Hachette, 1885, pp. 320-321 et 597-599.
22. E. PEROZ, *Au Soudan français. Souvenirs de guerre et de mission*, Paris, Calmann Lévy, 1889, pp. 375-376.
23. L. G. BINGER, *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*, Paris, Hachette, 1892, t. I, p. 130.
24. Papers printed for the use of the Colonial Office, 879, 29, African West (366), Sierra Leone, Major A. M. Festing's Mission to Almamy Samodu, Londres, Public Record Office.
25. C. MEILLASSOUX éd., *Cartes historiques d'Afrique occidentale (Sénégal et Haut-Sénégal-Niger, 1802-1899)*, Paris, Société des Africanistes, 1969.
26. J.-B. RAMBAUD, *La langue mandé*, Paris, Imprimerie nationale, Émile Bouillon, 1896, p. 6.
27. M. DELAFOSSE, *Essai de manuel pratique de la langue mandé ou mandingue*, Paris, Ernest Leroux, 1901, p. 229.
28. Rapports politiques du cercle de Bougouni (1894-1915), Archives nationales, Koulouba (Mali).
29. P. MARTY, *La politique indigène du Gouverneur général Ponty en Afrique occidentale française*, Memoriam, Collection de la Revue du Monde musulman, Paris, Ernest Leroux, 1915.
30. *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, n° 10, octobre 1909, p. 349.
31. *Atlas des cartes ethnographiques et administratives des différentes colonies du Gouvernement général*, Gouvernement général de l'Afrique occidentale française, avril 1911, Bibliothèque nationale.
32. M. DELAFOSSE, *Haut-Sénégal-Niger*, t. I, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972 (1912), pp. 109-113. Cet ouvrage synthétise quelques-unes des multiples enquêtes sur les « coutumiers indigènes » commandées par les gouverneurs généraux de l'AOF.
33. *Ibid.*, p. 233.
34. E. DE MARTONNE (sous la direction de), *Atlas des cartes administratives et ethnographiques des colonies de l'AOF*, nouvelle édition augmentée de deux cartes avec un avertissement et un index alphabétique de noms dressé au service géographique de l'AOF à Dakar, Gouvernement général de l'AOF, Paris, Forest, 1922.
35. *Carte ethnographique de l'Afrique occidentale française*, dressée par A. MEUNIER, géographe au ministère des Colonies d'après la classification linguistique établie par M. DELAFOSSE, gouverneur des Colonies, 1924, Bibliothèque nationale.
36. E. DE MARTONNE (sous la direction de), *Atlas des cercles de l'AOF* dressé et dessiné au service géographique de l'AOF à Dakar, Paris, Forest, 1926.

LES SOCIÉTÉS PLURIELLES

37. G. GRANDIDIER (sous la direction de), *Atlas des Colonies françaises, protectorats et territoires sous mandat de la France*, Paris, Société d'Éditions géographiques maritimes et coloniales, 1934, p. 17.

38. Y. URVOY, *Petit atlas ethno-démographique du Soudan entre Sénégal et Tchad*, Mémoire de l'IFAN, n° 5, Paris, Larose, 1942, p. 17.

39. *Ibid.*, p. 17, n. 1.

40. *Ibid.*, p. 28.

41. M. DE LAVERGNE DE TRESSAN, chef de bataillon d'infanterie coloniale, *Inventaire linguistique de l'Afrique occidentale et du Togo*, Mémoire de l'IFAN, n° 30, Dakar, IFAN, 1953.

42. *Ibid.*, p. 177.

43. R. L. TOUZE, *Monographie du cercle de Bougouni*, t. 5, Bougouni, Territoire du Soudan français, 1954, archives personnelles. Sur le Gwanan, voir J.-L. AMSELLE, *op. cit.*

44. *Afrique occidentale, anthropologie* par le professeur Léon PALES, sous-directeur du Musée de l'Homme et Melle Marie TESSIN DE SAINT-PÉREUSE, Dakar-Paris, 1953, Bibliothèque nationale.

45. V. PÂQUES, *Les Bambara*, Monographies ethnologiques africaines publiées sous le patronage de l'Institut International Africain de Londres, Paris, PUF, 1954. Il est à noter que Radcliffe-Brown adopte, comme Delafosse, une démarche naturaliste et comparative, cf. sa préface au livre de E. E. EVANS-PRITCHARD et M. FORTES éds, *African Political Systems*, Londres, IAI, OUP, 1940.

46. *Ibid.*, p. 6.

47. *Ibid.*, p. 7.

48. *Cartes ethno-démographiques de l'Afrique occidentale*, n° 1, Dakar, IFAN, 1952 ; n° 5, Dakar, IFAN, 1954 ; n° 2, Dakar, 1960 ; n° 3 et 4 Nord, Dakar, IFAN, 1963.

49. Interview de G. Brasseur 28-5-1986.

50. J. GALLAIS, « Signification du groupe ethnique au Mali », *L'Homme*, t. II, n° 2, mai-août 1962, pp. 106-129.

51. Y. PERSON, *Samori, une révolution dyula*, t. I, Dakar, IFAN, 1968, p. 192.

52. Cf. denyanké, khashonké, malinké, soninké etc. Notons que Mungo Park, *op. cit.*, p. 326 utilise l'expression *jallonkas* pour désigner les gens du Jallon.

53. Selon C. Monteil, le terme français peut serait d'origine wolof. Le terme pullo qui signifie « rouge » serait quant à lui d'origine mandé. Réflexion sur le problème des Peuls, *Journal de la Société des Africanistes*, t. XX, fasc. 2, 1950, p. 156.

54. Cf. AMSELLE, *op. cit.*

55. Sur les différentes acceptions du terme *bambara*, voir J. BAZIN, « A chacun son Bambara », dans J.-L. AMSELLE et E. M'BOKOLO éds, *op. cit.*, pp. 87-127. Notons que ce terme a pu également être utilisé par les lettrés musulmans de Kankan pour désigner les Fula du Wasolon. E. PEREZ, *op. cit.*, p. 383, caractérise ainsi Jeri, un grand guerrier du Wasolon comme Bambara ou Cafri, c'est-à-dire comme païen.

56. Cf. A. TEXEIRA DA MOTA, « Un document nouveau pour l'histoire des Peuls au Sénégal pendant les xv^e et xvi^e siècles », *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 1969, vol. XIV, n° 96, pp. 782-859 et Y. PERSON, « Nyaani Mansa Mamadu et la fin de l'Empire du Mali », dans *Le sol, la parole et l'écrit*, Mélanges en hommage à Raymond Mauny, t. II, Paris, L'Harmattan, 1981, pp. 613-653. Sans vouloir entrer dans un débat pour lequel nous n'avons pas de compétence particulière, remarquons une fois de plus que la transcription *Foul*, *Fulos* ou *Fulas* renvoie à la catégorie manding *fula*, ce qui permet de penser que ces Fula étaient déjà malinkisés ou que ces Malinké étaient déjà fulanisés ou bien encore que le fait de poser cette question n'a aucun sens.

57. Cf. Mamadou Saliou BALDÉ, *L'esclavage et la guerre sainte au Fuuta-Jalon*, dans C. MEILLASSOUX éd., *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, François Maspero, 1975, pp. 183-184. Ces termes sont au demeurant très vagues et demanderaient à eux seuls toute une analyse.

58. *Op. cit.*

59. E. Leach analyse de la même façon la transformation des Kachin en Shan et inversement, *op. cit.*, pp. 339-341.

60. J.-L. AMSELLE, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », dans J.-L. AMSELLE et E. M'BOKOLO édés, *op. cit.*, pp. 11-48.

61. Sur tous ces points, voir J.-L. AMSELLE, *Les négociants de la Savane*, Paris, Anthropos, 1977.

62. Voir à ce sujet l'analyse que C. GEERTZ consacre aux *nisba* marocains, *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, pp. 55-70 (trad. frse, *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF, 1986).

63. Cf. J.-L. AMSELLE *et al.*, « Littérature orale et idéologie, la geste des Jakite Sabashi du Ganan (Wasolon, Mali) », *Cahiers d'Études africaines*, 1979, 73-76, XIX, 1-4, pp. 381-433.

64. « Le Ouassoulou est devenu le principal pourvoyeur des marchés d'esclaves de cette région », J. GALLIENI, *op. cit.*, p. 598.

65. Notice sur le cercle de Bamako, 1884-1885, Archives nationales, Koulouba (Mali).

66. Y. URVOY, *op. cit.*, p. 28, déclare qu'il existe 1 600 Ouassouloukés dans le cercle de Nioro et 2 600 dans celui de Bafoulabé. Le recensement de 1950 indique les chiffres suivants : Bafoulabé 3 200, Kayes 8 790, Nioro 1 675 (V. PÂQUES, *op. cit.*, p. 6).

67. C. MEILLASSOUX, *Urbanization of an African Community, Voluntary Associations in Bamako*, Seattle-Londres, University of Washington Press, 1968, p. 12.

68. *Ibid.*, p. 14.

69. Pour tout ce qui concerne les associations d'originaires, je suis C. MEILLASSOUX, *ibid.*, pp. 57-142.

70. On retrouve cette danse sous d'autres noms dans toute l'aire culturelle mandé, C. MEILLASSOUX, *ibid.*, note 14, p. 98.

71. Daouda DIAKITÉ, *Contribution à la connaissance des Peuls du Wasolon. Étude de cas : « le Gouanan »*, Mémoire de fin d'études, DER Histoire et Géographie, Bamako, École Normale Supérieure, 1985. Face aux militants de l'ethnicité, l'anthropologue se trouve pris au piège car en affirmant que ces Peul sont de faux Peul, il admet implicitement qu'il en existe de vrais. Or il s'agit précisément de montrer que la question de l'ethnie comme substance est une absurdité.

72. Race de petite taille qui a la réputation d'être résistante à la mouche tsé-tsé.

73. Dans le même ordre d'idées, ces militants de l'ethnicité pourraient tout aussi bien reprendre à leur compte, l'argumentation des Pères Blancs qui se sont installés au Wasolon en estimant que cette région présentait des différences linguistiques et culturelles notables par rapport aux pays bambara et malinké environnants où leur présence était ancienne.

74. En particulier le livre de E. PEROZ, *op. cit.*

75. Y. PERSON, *op. cit.*

76. Cf. par exemple W. WATSON, *Tribal Cohesion in a Money Economy, A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press, 1958.

77. Cf. J.-L. AMSELLE, « Socialisme, capitalisme et précapitalisme au Mali (1960-1982) », dans H. BERNSTEIN et B. CAMPBELL édés, *Contradictions of Accumulation in Africa*, Beverly Hills, Sage, 1985, pp. 249-266.

78. Cf. J.-L. AMSELLE, « Le wahabisme à Bamako (1945-1985) », *Revue canadienne des Études africaines*, vol. 19, n° 2, 1985, pp. 345-357.

79. V. DESCOMBES, « Les mots de la tribu », dans La traversée de l'Atlantique, *Critique*, mai 1985, t. XLI, n° 456, p. 444.

80. P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, pp. 135-148.

81. Sur cette notion, voir J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t. I, « Théorie des ensembles pratiques », Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1985 (1960), p. 360 ss.