

Indices pour une recherche sur l'identité des populations de Guinée dites « forestières »

par *Ariele Giovannoni-Setbon*

« ... les traces s'arrêtent soudain au milieu du champ. Mais la fascination demeure dans l'écart impossible entre la marque et le corps auquel elle ne mène pas : la trace fascine, parce qu'elle vaut pour un corps inaccessible... » (Alain Borer, *Rimbaud en Abyssinie*)

Si l'exercice ethnographique a parfois fait surgir — comme un rappel à l'ordre — l'évocation de figures négatives, tels le policier ou l'espion, il en est une, à l'inverse, à laquelle l'ethnologue n'a peut-être pas suffisamment osé s'identifier : celle du détective. Je ne parle pas ici de la profession réelle, dont nous connaissons trop peu les contingences propres, mais bien plutôt du personnage imaginaire issu d'une certaine littérature policière.

S'identifier au détective, donc : telle a été en tout cas l'idée que m'ont suggérée mes premiers contacts avec le terrain. J'étais en effet partie quelque peu au hasard, et ne pouvais à l'époque prétendre au soutien d'une institution de recherche.

Outre la part d'indiscrétion inhérente à l'un et l'autre métier, l'analogie entre la démarche de l'ethnologie et celle du détective m'a semblé reposer aussi sur la nature de la quête, la méthodologie singulière, le type de difficultés rencontrées et, d'une manière générale, sur l'univers quasi fantasmatique dans lequel tous deux se voient évoluer.

Détective et ethnologue poursuivent la logique qui traverse les événements et les comportements observés. A l'instar du premier qui a pour tâche d'instruire un dossier incomplet, le second doit compléter une grille lacunaire : bien souvent tributaires du hasard, d'un concours de circonstances qui les place soudain en présence d'un fragment de ce qu'ils recherchent, ils n'ont généralement que les *traces* de ces phénomènes pour toute matière de

réflexion. Les rapproche aussi la nature-même de l'entreprise : la quête d'un sujet, son caractère éminemment énigmatique, les termes du problème étant eux-mêmes confus, voire équivoques.

Leurs méthodes d'enquête sont presque similaires : large part donnée à l'écoute et à l'observation ; fort investissement personnel et fréquente implication de soi, dans le conflit pour le détective, dans la vie du groupe étudié pour l'ethnologue.

De cette démarche qui leur est commune naissent des difficultés et des obstacles comparables : quand l'un se heurte à de faux témoignages, à l'énoncé d'alibis douteux, ou tout simplement au refus de parler, l'autre doit souvent faire face à une profusion d'informations partielles, inexactes ou inutilisables, ou au contraire affronter un mur de silence.

Souvent, détective et ethnologue développent avec leur terrain une relation amoureuse, ambiguë, voire douloureuse, entretenant avec les êtres qu'ils croisent des rapports paradoxalement intenses et éphémères. Infiltrant des réseaux, cherchant des sympathies dans des milieux qui n'ont que faire de lui, l'ethnologue, comme le détective, est condamné à une démarche singulière. D'une dialectique empoisonnée — y être sans en être, observer mais participer — il tire une aventure toute personnelle : l'expérience de *son* terrain, de *son* sujet.

Au-delà de ces analogies, la métaphore du détective peut encore signifier qu'il faut appréhender les faits dans leur irréductibilité, rechercher les indices ouvrant des pistes de réflexion, tenir compte — sans a priori théorique — de l'ensemble des discours qui s'y rapportent, bref, s'attacher aux données du réel avant que d'utiliser des schémas conceptuels qui voudraient le contenir. On est alors invité à une réflexion inductive, autorisant l'élaboration de concepts à partir de l'expérience, et conduisant par là-même à la critique des concepts pré-existants.

Toutefois, la métaphore du détective contient sa propre limite. En effet, elle suggère l'émergence progressive d'une vérité, ou plutôt de *la* vérité, singulière et objective, et oublie ainsi son caractère fondamentalement consensuel. Or, l'une des tendances de l'anthropologie actuelle est de dénoncer l'attitude du chercheur qui, face au culturel (et à l'histoire), met tout en oeuvre pour présenter son objet comme une construction parfaite, débarrassée de ses aspérités, d'une transparence cristalline. Ce courant

souhaiterait un ethnologue plus *laïc*, purgé de l'inquiétude très chrétienne qui postule la nécessaire unicité du fait.

En conjuguant ces deux images pour former celle du détective « laïcisé », on obtient l'idée programmatique d'une méthodologie autre, à trois temps : opérer un retour aux faits, laisser se déployer les contradictions, travailler sur ces contradictions pour faire « fléchir » les concepts pré-existants.

*

* *

C'est dans cet esprit que je m'attacherai, ici, à analyser une série d'indices rapportés d'un séjour antérieur (1987) dans le Sud-Est de la Guinée — indices qui constituent en quelque sorte les prémisses d'une recherche à venir sur la construction et les emplois des identités collectives en région forestière. Il s'agit d'expériences contenant, à différents niveaux, les éléments qui ont fait naître mon interrogation sur le concept d'identité en général, sur la notion de « forestier » en particulier.

Les faits relatés ont entre eux ce point commun de m'avoir embarrassée au point de m'obliger à les exclure des données susceptibles d'être traitées dans la recherche que j'effectuais alors sur les enjeux de l'initiation dans cette région. Dans la pratique, ils ont fait figure d'énigmes, ils ont été sources de contrariétés. Il me fallait réduire le malaise en m'interrogeant sur cela même qui l'occasionnait : reprendre les indices et entamer l'enquête sur ce qui m'apparaît aujourd'hui comme le préalable nécessaire à toute étude ultérieure dans cette région : le facteur « identité ».

Bossou, décembre 1986

Le Mont Nimba se dresse à l'extrémité méridionale de la forêt guinéenne : plus haut sommet de la chaîne du même nom qui s'étire du Nord au Sud, à cheval sur la frontière avec le Libéria, il est situé, selon les cartes ethniques consultées, au coeur du pays manon, ou bien à la limite des territoires manon et kono, ou encore, à la jonction des pays manon, kono et kpélé.

Lors d'un premier passage dans la région en 1985, une étymologie du terme « Nimba » m'avait été fournie par un informateur kono. Selon lui, « nim » signifiait « les filles », et « ba » : « tomber ». Il expliquait qu'autrefois les femmes partaient dans la montagne à la recherche d'un certain type d'herbes propres à confectionner les balais ; il arrivait fréquemment que l'une d'entre elles chût dans un ravin.

L'année suivante, à l'occasion d'une ascension, j'interrogeais le guide; D'après ses connaissances, « Nimba » signifiait en manon « les belles filles ». Il me raconta que durant les guerres tribales, les villageois emmenaient leurs plus belles femmes dans les grottes de cette montagne, afin de les sauver de l'extermination et d'assurer ainsi la perpétuation de la population.

Embarrassée par ces deux propositions quelque peu divergentes, j'enquêtai auprès d'une troisième personne, se disant Kpélé et demeurant à Lola. J'obtins alors une troisième version : pour Jérémy, « nim » signifiait « esprit, âme » et « ba » « grand réservoir ». Il traduisait donc de deux manières : 1) la réserve des âmes, 2) le grand esprit. La possibilité d'une double traduction, qu'il ne considérait pas comme contradictoire mais éventuellement complémentaire, ne le troublait pas outre mesure.

Les techniciens de MIFERGUI et LAMCO, ingénieurs de la cité minière, non originaires de la région, connaissaient, eux, une autre appellation courante (en français) pour le Mont Nimba : Mont Génie. Mes interlocuteurs tenaient beaucoup à démystifier la montagne. Ils étaient convaincus que les villageois des environs vouaient des sentiments particuliers à ce promontoire car des incendies se déclaraient fréquemment sur ses versants de manière « spontanée », phénomène qu'ils attribuaient à la foudre, régulièrement attirée par les filons de minerai à haute teneur en fer. Dans un autre ordre d'idées, ils expliquaient la crainte et la vénération des forestiers pour le Nimba par le fait que l'endroit

grouille de serpents : le boa, très impressionnant qui occasionnerait de multiples récits, et le petit serpent noir, que l'on considère comme l'incarnation du génie.

Pour étayer cette version d'un « Mont Génie », un des hauts fonctionnaires du Ministère de l'Industrie — secteur mines et barrages — me rapportait l'obligation qu'avaient les équipes de mineurs, pour satisfaire les populations, d'offrir des sacrifices aux génies avant d'entamer les travaux. Des boeufs avaient ainsi été, d'après lui, égorgés en 1981-82, dans les villages de Gbakoré, Nzo et Bossou.

Nzérékoré, mars 1987

Amara Noké, un des chefs de quartier de la ville, se dit Guerzé. Lors de nos entretiens, mes questions lui étaient traduites en konianké, lui-même répondait en kpélé-wo. S'il porte un nom malinké, Amara Noké s'en explique facilement : étant encore enfant, des « étrangers » sont venus loger dans sa concession. Au bout de quelques années, il sut « comprendre le maninka » ; il changea de nom à cette époque.

D'après ce chef de quartier, les Guerzé sont les premiers occupants de la région. Ils sont divisés en plusieurs branches : Kono, Manon, Gbali... Les Kono sont à Lola ; les Manon sont derrière le Mont Nimba. Entre Nzérékoré et Yomou se rencontrent les Guerzé Héghému. Il ajoute : Héghému signifie « celui qui est loin ».

Lola, février 1987

En discutant sur les conditions d'une initiation clandestine au Libéria, sous Sékou Touré, j'apprends qu'un « quartier pour les ressortissants guinéens » était ménagé à côté du « quartier pour les autochtones ». A ces premiers, on n'enseignait pas le langage codé, pas plus qu'on ne transmettait les « mots de passe ». Pourtant l'initié — tout en franchissant une frontière nationale — ne quitte pas sa communauté ethnique : un jeune Kpélé guinéen rejoint des parents Kpélé libériens.

Qu'était-ce donc que ces « ethnies » qui donnent un sens à une ligne imaginaire tracée entre des Etats ?

Nzérékoré, janvier 1987

Didi Bamba, jeune instituteur de la ville, se propose de m'enseigner le kpélé-wo, autrement dit, la langue guerzé. Au terme de plusieurs séances au cours desquelles il s'était avéré peu sûr de son savoir, je lui fais part de ma décision de cesser là nos leçons. Didi, très contrarié, justifie ses multiples hésitations et contradictions en arguant du fait qu'il n'est pas Kpélé — ainsi qu'il s'était présenté à moi — mais Kono.

Quelques semaines passent. Didi m'apprend par hasard que « Bamba » est une traduction maninka pour le terme « gamamou » (crocodile). Il s'explique très aisément sur ce fait : lors de l'établissement de sa pièce d'identité, à l'occasion de sa scolarité, il s'était inscrit sous le patronyme de Bamba — selon la modalité des correspondances totémiques, me dit-il —, une manière pour lui « d'être reconnaissant envers les Malinké qui (l') avaient logé ; par facilité également ». Aujourd'hui, Didi songe à « une rectification : pour qu'on sache que je suis le fils de mon père ».

Par ailleurs, durant un entretien sur la campagne de démystification, il me dira que si les Toma, bravant l'interdiction gouvernementale, partaient au Libéria clandestinement pour se faire tout de même initier, et s'ils savaient tenir le secret sur les forêts sacrées qu'ils ouvraient parfois en territoire guinéen, les Kono, eux, étaient dans leur grand ensemble des pleutres, ne songeant qu'à se protéger des foudres de Sékou Touré. Ils auraient, selon lui, cessé toute activité de ce type, « faisant même du Nyamou un objet, un jouet ».

Au cours de ces trois mois, j'aurai connu successivement en Didi un Kpélé, puis un Kono, mais qui somme toute s'était voulu Malinké.

*

* *

Si le Nimba m'était conté

Cette première expérience engendra une série d'interrogations s'ordonnant toutes autour de ce qui deviendrait par la suite une question centrale : celle de la prégnance du langage sur toute chose. Un lieu — ici une montagne, mais il en serait ainsi de tout ce qui peut représenter un enjeu territorial — fait l'objet d'une appropriation au moyen du langage. La culture aurait horreur du vide : il y aurait urgence à nommer ce qui nous entoure. Cela est tant vrai que, de l'ensemble des personnes consultées, aucune n'a songé à ne pas me fournir de réponse. Maîtrisée, inventée ou reconstituée, une information m'a toujours été transmise. Cette information ressortissait à un discours sur un territoire, et par extension, à une ethnie. Si l'acte de nommer donne consistance à ce qui m'entourne, en retour, il me fait exister par rapport à la chose nommée. Rien n'existe en dehors du langage que ce que je suis en mesure de nommer ; donner un nom à ce qui m'entoure me situe d'emblée dans le paysage.

De la question « Que signifie Nimba ? », j'étais passée à « Que signifie cette multiplicité de sens donnés ? ». Cette surenchère de propositions me renvoyait donc, d'une part, au phénomène de l'appropriation des lieux par le langage, d'autre part, au problème du statut d'informateur.

J'avais toujours été préparée à l'idée de « recouper les informations », mais il était entendu que les différents discours devaient conduire à la réalité, une, homogène et cohérente. La pratique posait soudain la nécessité de s'inquiéter de la valeur de l'information, de l'origine de l'informateur — tant géographique que sociale — et de ses intentions particulières. La surabondance de versions (dont deux thèmes récurrents émergent tout de même : celui des génies ; celui des filles), m'interdit d'opérer une quelconque sélection. Le « choix » est impossible puisque je ne dispose pas des critères pour l'effectuer. Cette multiplicité de sens ne me renvoie, dans un premier temps, qu'à elle-même. Il devenait plus intéressant de considérer ce phénomène pour lui-même, plutôt que de le réduire en prenant position, de tenter d'en dégager les raisons d'être.

Pas d'« informateurs privilégiés » dans tout cela, la question ayant été posée à des personnes rencontrées occasionnellement. Devais-je considérer comme le savoir « le plus sûr » le vieux,

parce qu'il était vieux ; le jeune, parce que son analyse était plus récente ; Jérémy, parce qu'il connaît le latin de la botanique ; le groupe des ingénieurs, parce qu'il y avait consensus et parce que, non originaires de la région, ils avaient élaboré une analyse à laquelle j'aboutirais moi aussi tôt ou tard ; ou le haut fonctionnaire... parce qu'il était haut fonctionnaire ? La question reste presque entière, à cela près que, en ce qui me concerne, l'information la plus récente remportait ma préférence, prenait le pas et recouvrait les précédentes.

Aujourd'hui, j'incline à penser que ce savoir (si cela en est bien un) est, à l'instar des roches du Nimba, de type sédimentaire. Un sens, à la fois, recouvre et repose sur d'autres sens, chacun renvoyant aux autres : pris isolément, il devient partiel et va jusqu'à se perdre. Une évidence s'impose : lorsque l'on s'interroge sur l'identification (et donc sur l'identité), il est nécessaire de prendre en compte, sans en écarter aucun arbitrairement, *tous* les sens qu'un phénomène comprend, pour lui restituer sa plus complète dimension.

Il serait tout aussi indispensable de tenir compte du « paramètre de l'ethnologue ». Par mes interrogations, et a fortiori, par l'intérêt appuyé que j'ai pu montrer pour cette idée, je me demande dans quelle mesure je n'ai pas fait surgir du sens là où il y aurait pu ne pas en avoir, ou du moins, si l'on peut parler en terme de degrés, pas « autant ». Supposons qu'une équipe d'ethnologues investisse la zone du Nimba et mobilise les énergies de la population autour de ce thème, le mont n'en sortirait-il pas « grandi », ou à tout le moins, porteur d'un sens nouveau ?

Il ne faudrait pas non plus oblitérer le fait que la montagne de fer représente un potentiel considérable sur le plan de l'économie nationale et donc régionale. Chaque fois qu'une expertise est programmée, qu'une piste est ouverte pour prospecter un nouveau filon, les langues vont bon train. Le Nimba pourrait bien un jour devenir le « bon génie » qui dispense la richesse...

Sédimentation de sens, réappropriations parallèles et successives... A tous ces sens, je devais encore en ajouter un dernier : le Mont Nimba est aussi un tombeau, celui de Jacques Richard-Molard (1). Au pied de la montagne, parmi les bambous clairs et

(1) « Jacques Richard-Molard (1913-1951), professeur agrégé de géographie à l'école nationale de la France d'Outre-Mer. Mort pour la France. Ancien directeur adjoint de l'Institut français d'Afrique Noire, auteur de nombreux travaux

bruissants, veillé par deux hautes termitières, le géographe repose. D'aucuns pourraient presque songer que cette clairière est un peu la leur...

De l'hérésie du savoir local

Ce chef de quartier a une conception peu orthodoxe de la société forestière. Peu orthodoxe en cela qu'elle ne correspond pas exactement à l'idée que s'en sont fait certains administrateurs. Pour Jacques Germain ⁽¹⁾, par exemple, dont les textes ont acquis une certaine autorité dans l'anthropologie de la région, il faudrait placer sur le même plan les Kpélé, Kissi, Toma, Kono et Manon. Il ne mentionne pas par ailleurs d'ethnie Gbali et, au moins en ce qui concerne les Manon et les Kpélé, ces groupes seraient fondamentalement distincts. D'ailleurs les Kpélé seraient descendus du Nord et les Manon seraient arrivés par l'Est. Comment Amara Noké pouvait-il s'être « trompé » à ce point ?

Rétrospectivement, je constate une grande labilité dans l'attribution officielle d'un territoire à telle ou telle ethnie. Selon les époques et les autorités dont émanent ces documents (mission religieuse, administrateur, militaire, ethnologue ou géographe), les cartes ethno-démographiques de cette région diffèrent sensiblement. Elles tolèrent entre elles une variabilité extrême quant à la circonscription des « pays » ethniques qu'elles définissent ainsi. Est-ce à dire que les méthodes d'investigation employées n'atteignent jamais la perfection, ou bien plutôt que, selon le point de vue duquel on se place — et subséquemment aux origines de l'informateur et du transcritteur — la topographie d'une région n'a de finalité que celle de refléter une vision particulière ? Dans quelle mesure les différents topographes et ethnographes n'ont-ils pas eu pour objectif de figer, par l'inscription même, une réalité par trop mouvante ? Si toutefois l'appropriation territoriale, par

scientifiques, chargé d'une mission officielle pour l'étude du Mont Nimba (Guinée Française), a trouvé la mort par accident de la montagne lors de l'accomplissement de cette mission. » (Extrait d'une citation à l'ordre de la nation).

(1) Jacques Germain fut adjoint au Commandant de Cercle de Nzérékoré (1946-1947). Il a publié en 1984 aux Editions de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer l'ouvrage « Peuples de la Forêt de Guinée » d'après des notes recueillies lors de ce lointain séjour.

des ethnies conscientes d'en être, fut clairement maîtrisée par elles dans l'univers précolonial (ainsi qu'on se prend parfois à le rêver), alors des inscriptions successives et approximatives, perpétrées par des entités étrangères aux intérêts parfois divergents, ne purent qu'opérer des décalages, produire des glissements par rapport à un éventuel paysage premier. Mais si, comme j'inclinerais plutôt à le penser, jamais véritable savoir, unilatéralement partagé par tous ses détenteurs locaux possibles, ne fut jamais produit sur et par la région, mais bien plutôt des connaissances (s'apparentant à des croyances) plurielles et singulières, alors toutes les cartographies, toutes les ethnographies, font figure d'autant de tentatives de masquage, de « placage » d'une représentation officialisée sur toutes les autres. En matière de toponymie, nécessité se fait jour de s'interroger sur la provenance de l'information. Il faut à chaque fois se demander : d'où parle-t-on ? et question corollaire : dans quels buts s'exprime-t-on ?

Etre ou ne pas être clandestin

L'ethnologie a longtemps admis que les frontières, tracées par les Etats coloniaux, n'ont pas d'influence sur la vie d'une ethnie, tant il est vrai que le commerce et les échanges matrimoniaux s'en embarrassent peu. La séparation des Etats n'aurait pas d'incidence réelle sur son existence. Cependant, il apparaît à la lumière de cet exemple que la frontière n'est pas, comme on la conçoit souvent, une simple ligne imaginaire, vide de sens pour la communauté ethnique. Il faut en effet s'interroger sur la signification de l'enseignement parcellaire que les Libériens transmettent lors de l'initiation aux Guinéens. En ne leur délivrant pas ces clefs de communication interne que sont langage tambouriné, langue secrète et mots de passe, les Libériens (même d'ethnie, de clan et de lignage communs) se désolidarisent du devenir de leurs voisins. Ce non-acte renvoie implicitement à la possibilité du conflit. A quelle sécurité est-il fait référence : à celle du village, du segment de lignage, ou à une autre, de bien plus haute importance ? Et quelle piètre « solidarité ethnique » celle qui permet un tel abus dans la pratique des « prix » de l'initiation (on rapporte en effet que des tarifs bien différents entraient en vigueur selon que l'on était autochtone ou ressortissant guinéen).

Avant d'entamer une réflexion sur un phénomène ethnique,

il faut se départir de l'idée que l'ethnie est cette communauté culturelle une et indivisible qui se déferait des contingences du temps et de l'histoire des Etats. Bien au contraire, restituer ce type de phénomène à l'intérieur de son contexte national est un impératif qui, s'il n'était respecté, conduirait à produire de nombreux contre-sens.

Les avatars de Didi

Je retirerai deux enseignements essentiels de cette dernière expérience : l'identité d'un individu n'a jamais un caractère définitif ; cette société « forestière » tait des antagonismes qui vont à l'encontre du discours unanime qu'elle tient parallèlement sur elle-même.

En effet, l'idée selon laquelle ces sociétés du Sud-Est du pays forment une entité objectivement homogène sous l'angle culturel, est largement partagée par l'ensemble des Guinéens, à commencer par les « forestiers » eux-mêmes. Elle propose la figure d'un ensemble culturel qui se donne en soi dans toute son irréductibilité. Configuration que l'on pourrait qualifier de *point de vue régionaliste*.

Mais au fil des mois sur le terrain, l'édifice ainsi construit m'est apparu de moins en moins monolithique. Le discours de Didi (ainsi que beaucoup d'autres) révèle des fissures dans la construction que l'on donne à voir à un étranger. A l'analyse, il apparaît que cette communauté de valeurs dont on dit qu'elles sont « forestières », n'est pas vécue pareillement par chaque ethnie ; la solidarité qu'affichent les intéressés n'est peut-être qu'idéologique. La société forestière ne serait pas ce conglomérat d'entités toutes équivalentes et souveraines — ainsi que l'ethnographie de cette région l'a présentée. Elle se pense, semblerait-il, à l'image d'une pyramide, où chaque ethnie s'ordonne dans une hiérarchie, selon des critères qu'il me reste à repérer et à décrypter.

Sur le plan individuel, on est « plus ou moins » forestier selon un ensemble de comportements : choix du culte religieux, savoir-faire et activité professionnelle, origine géographique, etc... Cette graduation du moins vers le plus se retrouve dans l'image de la pyramide : les plus « forestières » d'entre les ethnies, les

« vrais », ce sont les Toma ; les moindres d'entre elles, les Manon. Les premiers sont considérés (et se considèrent) comme les gardiens de toutes les vertus « forestières » (discrétion, pouvoirs magiques, capacité de concentration, fidélité...), et les derniers font figure, au mieux, d'insouciants dans la gestion du patrimoine culturel collectif, au pire, de traîtres.

L'identité forestière se définirait en termes de degrés. L'image de la pyramide illustre particulièrement la notion que les Toma règnent en maîtres et reposent sur une large base de populations qui les reconnaissent comme tels. Tout, dans son discours, révèle que la société « forestière » se pense comme un édifice de la transcendance : dans une tension permanente, elle semble aspirer à rejoindre une sorte de type idéal qu'elle a conçu pour elle-même, ou que l'histoire l'a poussée à construire.

Pourquoi ces populations se disent-elles semblables en tout malgré leurs différences? Pourquoi se veulent-elles complices dans un destin unique ? C'est ce que l'enquête devrait permettre d'expliquer. Toutefois, en première analyse, il me semble que ceci a quelque relation avec l'histoire politique de l'État guinéen et avec le jeu du pouvoir entre Malinké et Peul, dans lequel une ethnie de la forêt, seule, n'a que peu de poids. Faire front, occulter ses différences, se rassembler autour de valeurs que l'on dit communes, est peut-être devenu une nécessité pour enfin exister politiquement dans l'État. Et ce rassemblement se serait effectué sur la base de l'histoire des conquêtes successives (ou tentatives de conquête) que la région a connues : celles de Samory, des Français, de Sékou Touré. L'histoire de la forêt serait celle de ses résistances, et l'un des noeuds de son identité serait précisément cette capacité à résister.

Par ailleurs, je conçois les « glissements » successifs de Didi d'une appartenance à une autre de la manière suivante : en ce qui concerne son choix d'un patronyme malinké, une enquête sur la campagne de démystification de 1960 et des années dures qui suivirent, révèle que, sous Sékou Touré, être Malinké rendait toute chose plus aisée. Que Didi songe désormais à modifier son état-civil — le nouveau régime aidant — va dans le même sens que cette analyse.

Dans le cas de l'épisode dont je fus le témoin, je pense que le « reniement » par Didi de son identité (première ?) pour une autre, est à attribuer à la « promotion » que représente le fait

d'être utile à une ethnologue blanche de passage dans la région. Elle fut possible du fait de l'intercompréhension linguistique quasi complète entre Kpélé et Kono, ainsi que je le vérifiai par la suite.

Ainsi, il existerait une possibilité de « jouer » sur son identité ethnique. Loin d'être cet ensemble de prédéterminations conditionnant d'un bout à l'autre la vie d'un être, et se manifestant dans le moindre de ses actes et de ses dire — ainsi d'un carcan dont on ne pourrait se défaire — l'appartenance ethnique serait indéfiniment réactualisable. Il apparaît qu'elle est passible de se soumettre aux contraintes du moment (le passage d'un ethnologue) ou à la conjoncture politique (le régime dictatorial de Sékou Touré). Encore reste-t-il à distinguer ce qui autorise de tels passages d'une appartenance à une autre. Les correspondances totémiques, la connaissance de la langue, sont quelques unes de ces passerelles. S'attacher à les définir revient à analyser les critères qui « font » l'ethnie : territoire, coutumes, etc... et sans doute représente une approche satisfaisante, dans un premier temps, pour aborder la question du fondement de toute identité.

Mais, et cela est le point essentiel, en aucune manière nous n'avons accès directement à l'ethnie. Elle se donne à dire, à penser, mais nous n'avons de contact qu'avec les « produits » de cette ethnie : on dit d'un village qu'il est toma, d'un masque qu'il est kpélé, d'un terme qu'il est kissi, mais l'ethnie elle-même se dérobe. Elle n'est qu'une ombre portée sur toute chose.

Ainsi, plutôt que des univers finis dont tous se feraient la même idée, dont chacun connaîtrait et exprimerait la teneur, l'ethnie serait, par nature, un *discours* que l'on tient sur le soi, le nous, l'autre. Non pas un objet qui se donne en soi et dont la connaissance pourrait être un jour réalisée, mais, pas moins que le lignage ou la tribu, une abstraction, une construction relevant du domaine du langage. L'ethnie serait la représentation que l'on s'en fait et ne saurait être que cela. Ces considérations ne lui ôtant, pas l'ombre d'un instant, de son existence...

L'introduction de la métaphore du détective aurait-elle de quoi alimenter l'interrogation qui se poursuit actuellement sur la relation si spécifique qui unit l'ethnologue à son terrain, et par là-même, sur l'origine des matériaux produits et manipulés par l'anthropologie ? Elle rappelle ce que nous savions depuis toujours : la nécessité de recouper toute information, l'avantage de

l'immersion dans un milieu. Elle enseigne de plus l'intérêt d'enregistrer et de prendre en compte dans une analyse l'ensemble des multiples versions relatives à un phénomène, de situer par rapport à tel événement les discours des intervenants, et de recueillir toutes sortes d'informations périphériques qui, si elles ne paraissent pas, dans un premier temps, présenter d'intérêt direct, peuvent se révéler par la suite absolument essentielles à l'intelligibilité d'un phénomène.

Mais elle suggère surtout que, dans ce type de recherches, un problème ne peut être abordé de front ; que la plus sûre façon de trouver des réponses est de l'approcher de biais, en prenant le temps du silence, de l'écoute patiente et de l'observation. Plus qu'un aveu d'efficacité, l'ethnologue se définit par le regard, comme le détective, par le style. Ainsi cet autre « frère en schizophrénie » — parce qu'il poursuit sans cesse un sujet qui reste à définir — le détective renvoie à l'ethnologue l'idée de sa perpétuelle tentation de l'évanouissement, de la fusion avec un sujet qu'il faut bien, pourtant, relativiser afin de le saisir : pour qu'il puisse redevenir objet d'investigation. A trop vouloir accéder au rang de discipline scientifique, l'ethnologie n'a peut-être pas encore assez considéré son objet comme une énigme...

Paris, décembre 1988

Eléments de bibliographie

CONRAD J. (1899). — *Au cœur des ténèbres*, Paris, Gallimard.

ECO U. [1980] (1982). — *Le nom de la rose*, Paris, Grasset.

MEUNIER J. (1987). — *Le monocle de Joseph Conrad, ethnologie, exotisme et littérature*, Paris, La découverte / Le Monde.

SEGALEN M. [1922] (1971). — *René Leys*, Paris, Gallimard.

TABUCCHI A. (1986). — *Le fil de l'horizon*, Milan, Ed. Christian Bourgeois.