

*Quelles ethnies pour quelle anthropologie ?**

Marc-Éric Gruénais

Dans la tradition anthropologique un ethnologue se conçoit difficilement sans une ethnie, et un discours anthropologique ne saurait se passer de la fameuse expression : « chez les Untels ». Les Untels sont pourtant de drôles de gens : ils existent sans exister. Prenons l'une des ethnies les plus célèbres de la littérature anthropologique : les Tallensi. M. Fortes¹ montre combien il est illusoire de vouloir isoler des groupes (ethniques) spécifiques dans la région du Nord Ghana : les Tallensi (ethnonyme n'appartenant pas au lexique des intéressés) s'inscrivent dans un ensemble régional peu différencié du point de vue culturel et linguistique, et ne constituent pas une unité politique ; en fait, la population de la région se répartit en groupes dont la définition est toute relative puisque chacun n'est identifiable comme tel que par opposition à un autre. Et M. Fortes de conclure : « In consequence, social groups are identified in relation to one another by a technique of contraposition. This is very clearly seen *among the Tallensi* » (mes italiques). On peut donc en inférer que, *chez les Tallensi*, les Tallensi n'existent pas. C'est cette contradiction de la discipline anthropologique que Jean Bazin souligne lorsqu'il écrit à propos des Bambara : « Je peux ne plus croire qu'au signifiant ' Bambara ' corresponde quelque entité effectivement déterminable et n'en continuer pas moins à faire comme s'il en était ainsi. Plus la réalité substantielle de l'ethnie est mise en doute, plus l'ethnologue doit s'installer dans le douloureux inconfort du ' comme si '. Accordez-moi qu'ils existent juste le temps de vous montrer qu'il n'en est rien... » (p. 91)².

* Jean-Loup AMSELLE & Elikia M'BOKOLO, s. dir., *Au Cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, Éd. de la Découverte, 1985, 227 p. (« Textes à l'Appui », sér. « Anthropologie »).

1. M. FORTES, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London, Oxford University Press, 1945 : 16.
2. De tels exemples pourraient être multipliés à l'envi. Pour ~~ma part~~, je travaille

Les ethnies seraient-elles une abstraction créée par les anthropologues ? Ce serait là sans doute prêter une trop grande influence à la discipline. Tout lecteur attentif à la rubrique « Afrique » des quotidiens sait combien les États sont en proie à des luttes tribales, entre, par exemple, des ethnies du Nord et des ethnies du Sud ; et ni les lecteurs, ni même les populations concernées n'ont besoin d'avoir une formation anthropologique pour le savoir. Mais « on est toujours tenté d'oublier que les populations rencontrées ne portent pas leur nom écrit sur leur front, qu'il a bien fallu qu'il soit énoncé. Mirage encore moins évitable pour le touriste d'aujourd'hui qui peut lire les ethnonymes sur sa carte Michelin — comme si les cartographes n'avaient pas pour vieille coutume de peupler de figures imaginaires les déserts de leur savoir. A quand les panonceaux éducatifs, comme au long de nos autoroutes : Baobas... Bambaras... ? » (J. Bazin, p. 95). A ces futurs panonceaux éducatifs, les auteurs proposent de substituer un écriteau qui préciserait : « Ethnies en formation ».

Quelle est l'origine de ces tribalismes africains qui apparaissent trop souvent comme le « prolongement logique d'un passé immémorial dont les processus dits modernes [...] parviennent difficilement à dissiper les pesanteurs » (J.-P. Dozon, pp. 49-51) ? L'exemple des Bété de Côte d'Ivoire montre que « le sens de l'identité bété, bien loin de se perdre ou de s'enfermer dans le cadre ethnique, prend finalement une dimension proprement ivoirienne » (*id.*, p. 84). Le pays bété s'ouvre tardivement à un système colonial dans lequel les ressortissants d'autres régions sont déjà bien insérés ; les jeunes Bété à la recherche de travail dans les villes et dans les plantations de la Basse Côte d'Ivoire sont alors « confrontés à une réalité qui les place d'emblée au bas de l'échelle sociale et les confine durablement au rôle de manœuvre ou de subalterne » (p. 67). La région d'origine, quant à elle, va devenir un pôle important de l'économie de plantation ivoirienne avec, pour conséquence, une forte immigration et une terre devenant marchandise ; dans ce processus, les paysans en viennent à être débordés par les migrants et notamment ceux de l'Est ivoirien. Par ailleurs, l'« ivoirisation » progressive de la vie politique se

chez les Mossi. Le terme Mossi est la forme francisée du terme vernaculaire *moose*. Cependant, les deux termes ne sont pas synonymes ; les *moose* proprement dits sont uniquement les descendants des chefs ; ils représentent certes une large partie de la population, mais dans ce qu'il est convenu d'appeler le « pays mosse » de nombreux groupes ne sont pas considérés comme tels. Une monographie ou une analyse du système mossi qui se limiterait aux seuls *moose* serait largement incomplète, voire impossible. Dès lors, du point de vue de la discipline anthropologique, mieux vaut conserver l'appellation usuelle « Mossi », donc d'une entité qui, ainsi désignée, ne renvoie à aucun groupe particulier, plutôt que de parsemer un texte d'appellations vernaculaires correspondant aux dénominations réelles des groupes et masquer par là même l'objet (ethnique) : en parlant d'une entité qui n'existe pas, on sait au moins de quoi l'on parle !

fait à travers un parti politique (le PDCI-RDA du président Houphouët-Boigny) qui s'appuie sur les grands planteurs de l'Est, ceux-là mêmes qui mettent en difficulté l'« économie bété ». A la ville comme à la campagne, en réaction à leurs nouvelles conditions d'existence, les ressortissants d'une même région vont se forger une identité commune de Bété dominés.

Produit de l'État-Nation, les revendications ethniques se développent aussi à partir des contradictions entre le système colonial et le capitalisme financier. Au Katanga, dans une « première conjoncture » — selon les termes de E. M'Bokolo —, deux forces politiques se développent dans une région aux mains des sociétés minières : d'une part un prolétariat originaire du Katanga qui se regroupe en associations, d'autre part des chefferies « coutumières » démantelées et réorganisées par l'administration belge, et immergées dans un milieu rural fortement dépendant de l'économie minière ; les Lunda, d'abord favorisés par la colonisation belge, œuvreront pour leur propre compte afin de rehausser leur prestige et dominer les autres groupes. Initialement absentes de la scène politique, les revendications ethniques et régionalistes deviendront de plus en plus prégnantes avec la « seconde conjoncture » : à partir de la Seconde Guerre mondiale, une part importante des premiers citoyens est réduite au chômage, les sociétés minières recrutant du personnel plus qualifié, essentiellement originaire du Kasai, qui sera bientôt sensible aux idées indépendantistes venues de Léopoldville. Le milieu européen jouera sur l'opposition des forces sociales (et des régions) qu'a dessinée l'économie minière : les Européens s'allient avec les milieux « devenus » traditionnels — qui ne furent jamais vraiment maîtrisés par l'État colonial — pour créer une spécificité katangaise à l'encontre des « étrangers » du Kasai et des idées indépendantistes. « Triomphe d'un régionalisme suscité par l'ensemble des pratiques coloniales, le Katanga indépendant fut la revanche, longtemps rêvée, des 'producteurs' européens contre 'l'oligarchie bureaucratique' de Léopoldville, des chefferies rurales contre les centres urbains, des chômeurs contre les catégories protégées, de la fraction la plus tardivement politisée de la petite bourgeoisie africaine contre les vétérans de la réflexion et de l'activisme politico-idéologique » (E. M'Bokolo, p. 220).

L'ethnie est fille des contradictions de l'État colonial et post-colonial. En Côte d'Ivoire, les Bété deviennent tels lorsque s'organise un appareil d'État allié aux grands planteurs. Au Rwanda, depuis l'Indépendance, on restaure périodiquement l'unité nationale par l'exacerbation des sentiments anti-tutsi (Claudine Vidal, p. 169). L'ethnie-substance est parfois créée de toutes pièces : Bazin montre très clairement le processus qui conduit Delafosse à décider qui sera Bambara et qui ne le sera pas ; de cette décision d'un administrateur colonial naîtra toute la « bambaralogie » (p. 114). En même temps que l'ethnie, on crée les luttes tribales : au

Zaïre, l'administration belge a donné les moyens aux Lunda de s'opposer aux autres groupes (E. M'Bokolo) ; au Rwanda et au Burundi, l'appareil de l'État colonial belge (administration et école ; missionnaires et ethnologues), qui avait affaire à de biens curieuses « ethnies » ne se distinguant ni par la langue ni par la culture ni par l'histoire ni par l'espace géographique (J.-P. Chrétien, p. 129), a façonné (fabriqué ?) une ethnie « aristocratique » tutsi supérieure, « par nature », aux Hutu, alors même que les premiers étaient loin de dominer partout et toujours les seconds (C. Vidal).

En définitive, tant l'appareil d'État (colonial et postcolonial) que les entreprises capitalistes, les médias et les groupes concernés eux-mêmes ont contribué et contribuent à inscrire ces derniers dans une entité ethnique qui plongerait ses racines au plus profond de la tradition et de l'authenticité africaine. Les ethnies de l'anthropologie ne sont pas des abstractions scientifiques dissociables d'une idéologie issue des dynamiques politico-économiques. Au Rwanda et au Burundi, l'anthropologie fut directement impliquée dans la systématisation de l'opposition entre Tutsi et Hutu, comme le montrent J.-P. Chrétien et C. Vidal. Elle s'est située dans la mouvance d'une colonisation organisatrice de la « coutume » lorsque, comme au Zaïre, elle proposa les découpages ethniques de la province du Katanga (E. M'Bokolo, p. 190). Dans l'analyse de la formation d'ethnies ou de la genèse de revendications ethniques dans des contextes spécifiques, il s'agit pour les auteurs non pas de rappeler que l'ethnographie africaniste est liée à la colonisation, mais bien plutôt de souligner combien le discours scientifique à référent ethnique participe d'une opération idéologique globale tendant à transformer des faits d'histoire en faits de nature. Comme le remarque J.-P. Dozon : « En définitive, l'interprétation dominante des tribalismes n'est qu'un des éléments d'un discours plus général sur l'Afrique contemporaine. A l'instar des idéologies du développement et des idéologies d'État, elle s'élabore à partir d'une référence origininaire, la société traditionnelle ; qu'elle soit valorisée ou disqualifiée [...] cette société est conçue comme une abstraction, une figure idéale et close ; sa fonction ne consiste pas à expliciter l'univers qu'elle est censée représenter (les sociétés précoloniales), mais à laisser croire que l'essentiel des problèmes africains s'enracine dans une spécificité culturelle dont la majeure partie du continent noir serait en quelque sorte dépositaire » (p. 53).

Comment l'anthropologie en vient-elle à s'associer de fait à cet ensemble de discours qui véhicule l'irréductible monade de la tradition ? Nul ne semble pouvoir être ethnologue sans ethnie : « les conversations mondaines ou les rapports au CNRS, les fichiers bibliographiques ou les

index des revues vous obligent à décliner votre 'ethnonyme'. Jivaros, Bambaras ou Papous ? C'est une marque d'identification à laquelle nul n'échappe dans la tribu (ah ! vous êtes bambarologue...) » (J. Bazin, p. 91). La pratique de l'institution anthropologique, dans la mesure où elle renvoie à la pratique de la recherche elle-même, ne cesse ainsi de rappeler combien l'ethnie est au fondement de la discipline. Pourtant, comme le dit J.-L. Amselle, la plupart du temps l'objet « ethnologie » est trop rarement questionné : « Alors que la définition de l'ethnie étudiée devrait constituer l'interrogation épistémologique fondamentale de toute étude monographique [...] on s'aperçoit qu'il existe souvent un hiatus entre un chapitre liminaire qui, pour peu qu'on s'y attarde, montre le flou relatif de l'objet, et le reste de l'ouvrage, où les considérations sur l'organisation parentale et la structure religieuse font preuve de la plus belle assurance » (p. 11). A ne pas s'interroger sur la nature d'une réalité qui fonde sa démarche, l'anthropologie pose a priori l'existence de l'ethnie. Dès lors, il y aura « de l'ethnie » dans tous les lieux où se rendra l'ethnologue. Tout informateur en sera le représentant et son discours révélera quelque chose de sa nature : « tout ce qu'un Bambara croit est réputé 'croyance bambara' [...] Comment un Bambara, questionné sur la religion, énoncerait-il en effet autre chose que *la* religion bambara ? » (Bazin, pp. 93-94). Raisonnement circulaire remarquable grâce auquel tout concourt à légitimer l'existence d'une ethnologie jamais définie.

Forte de ce principe, la discipline peut s'adonner à toutes les généralisations qui seront par définition justifiées, même si elles correspondent à une réalité partielle. Il s'agit là, nous semble-t-il, de la leçon à tirer de ce que nous dit C. Vidal de la relation *ubuhake* entre Tutsi et Hutu au Rwanda : « contrat que l'anthropologie considère comme la pierre angulaire de la société traditionnelle » (p. 182), élément important dans la formation du mythe tutsi (décrit par ailleurs par J.-P. Chrétien) et du « servage pastoral », codifié puis aboli par l'administration belge, dénoncé par les leaders politiques hutu comme « une institution multiséculaire significative du machiavélisme tutsi » (p. 183), il ne se réalisait en fait qu'entre Tutsi jusqu'au premier quart du ^{xx}e siècle, et lorsque rarement il récompensait un Hutu, jamais ce dernier n'avait à cultiver en contrepartie (p. 182). Avec la naturalisation ethnique des faits et gestes des individus et des groupes humains, tout se passe comme si le discours anthropologique recherchait éperdument une substance ethnique qui, par ailleurs, ne peut qu'être trouvée dès lors qu'on l'a postulée.

Quand la discipline cherche à définir l'ethnologie, elle en donne l'image d'un « État-nation à caractère territorial au rabais » (J.-L. Amselle, p. 19). Non seulement une telle conception est liée à une préoccupation de la pensée coloniale qui distingue en abaissant (*id.*), mais aussi, à l'instar de l'ethnologie,

le territoire ethnique fait souvent figure de réalité qui n'a guère besoin d'être définie. Radcliffe-Brown³ ne suggérait-il pas que la territorialisation des groupes n'avait que peu d'intérêt en soi lorsqu'il écrivait : « The system of local aggregation and segregation, as such, has nothing specifically political about it ; it is the basis of all social life » ; et les monographies classiques qui situaient les ethnies en longitude et latitude ne contribuent-elles pas à conférer à des groupes humains un cadre territorial tout aussi naturel que le cadre ethnique ? L'espace occupé par un groupe apparaît ainsi bien souvent comme un contenant, un périmètre empli d'une organisation sociale, religieuse, politique, etc., seuls ces différents aspects méritant que l'on y prête attention. La pratique du fait ethnique, et plus généralement la définition des groupes, est indissociable de la pratique du territoire. Tant J.-P. Dozon pour les Bété que E. M'Bokolo pour le Katanga montrent l'importance de la création d'un « pays » ou d'une « région » par le système colonial pour l'émergence de revendications ethniques. Au même titre que l'ethnie, le territoire n'a que rarement acquis le statut d'objet scientifique. Et c'est à raison que J.-F. Amselle propose de déconstruire l'objet ethnique par l'utilisation du concept d'« espace social » ; nous y reviendrons.

Il y a bien un hiatus dans le discours anthropologique : discours sur les faits de culture, hanté par le risque d'une réduction de ces derniers à des faits de nature, en faisant sienne l'ethnie il participe d'un procédé qu'il condamne. Chacune des contributions réunies ici montrent que « la lecture en termes ethniques de la réalité sociale est une sorte de mise à plat, de mise sur carte, dont le principe est l'oubli obstiné de [l']histoire » (J. Bazin, p. 105). Cette négation de l'histoire que traduit le référent ethnique, qui « fabrique un passé mythifié en figures idéales » (C. Vidal, p. 182), qui « fige l'univers précolonial sous un label unique et lui confère tous les traits d'une substance » (J.-P. Dozon, p. 51), plonge ses racines épistémologiques dans une entreprise ancienne que nous rappelle J.-P. Chrétien au sujet de la filiation supposée Tutsi-Hamites : « La manie des classements et des étiquetages, héritée des sciences naturelles du XVIII^e siècle, y trouva une satisfaction. Mais le grand débat sur l'unité de l'espèce humaine, sur les races et sur le sort à réserver à la Table des Nations de la Genèse fut déterminant dans le succès de cette nouvelle terminologie » (p. 131). Peu ou prou, tout discours à référent ethnique participe de cette entreprise de classement naturaliste qui cherche à donner une place à chacun dans l'« Aventure humaine » : « Il convenait de définir les sociétés amérindiennes, africaines et asiatiques comme autres et différentes des nôtres en

3. Préface à M. FORTES & E. E. EVANS-PRITCHARD, eds., *African Political Systems*, London, Oxford University Press, 1940 : XIV.

leur ôtant ce par quoi elles pouvaient participer d'une commune humanité. Cette qualité qui les rendait dissemblables et inférieures à nos propres sociétés, c'est bien évidemment l'historicité, et en ce sens les notions d' 'ethnie' et de 'tribu' sont liées aux autres distinctions par lesquelles s'opère le grand partage entre anthropologie et sociologie : société sans histoire/société à histoire, société préindustrielle/société industrielle, communauté/société » (J.-L. Amselle, p. 15).

Si la critique de l'ethnie-substance est nécessaire, ce n'est pas seulement pour satisfaire aux progrès de la discipline anthropologique ; celle-ci est impliquée et s'est impliquée dans l'ensemble des discours et des pratiques qui affichent l'ethnie en toile de fond. Les ethnographes ont chausé les classifications arbitraires issues de la colonisation (J. Bazin), ils ont contribué à légitimer la politique coloniale et les discours sur le « tribalisme » des États contemporains (l'exemple du Rwanda est significatif). Mais surtout, le référent ethnique, négation de l'histoire, est aussi négation de la capacité des groupes et des individus à apparaître, en tant que tels, comme des forces sociales et politiques : « L'ethnie n'est jamais, en fait, un simple cadre formel dont la commodité opératoire compenserait l'arbitraire. Elle tient toujours la place d'un *sujet* auquel nous reconnaissons au moins assez d'existence pour pouvoir lui attribuer comme *prédicats* des énoncés, des événements, des rapports sociaux [...] En tant que substrat passif du discours ethnographique, elle se substitue aux acteurs effectifs (les unités politiques, par exemple), elle les met hors champ, les efface de la scène » (*id.*, p. 92). Le discours à référent ethnique est un discours où les acteurs en viennent à être dépossédés de leurs conflits puisqu'il n'agissent jamais pour eux-mêmes, mais toujours au nom d'une substance ethnique qui les transcende.

Doit-on alors bannir tout discours à référent ethnique ? A quel cadre de référence rapporter le discours d'un informateur ? Quels sont les arguments à avancer pour prétendre légitimement à la généralisation ? Comment appréhender un groupe ? L'ethnie n'est-elle que pure abstraction sans réalité ? Les textes réunis par J.-L. Amselle et E. M'Bokolo ne donnent des éléments de réponse que pour quelques-unes de ces questions ; et on regrette parfois que les auteurs ne se soient pas engagés un peu plus avant dans la critique épistémologique ou dans des propositions d'ordre méthodologique ou théorique. Il est vrai que cela supposerait de reconsidérer totalement un des fondements de la pratique anthropologique, et le débat est sans doute trop neuf pour envisager dès maintenant une autre manière de définir les groupes qui sont l'objet de la discipline. Le souci de donner à l'anthropologie une assise autre que l'ethnie transparait cependant tout au long du recueil.

Précisons tout d'abord que les auteurs n'entendent aucunement dénier toute réalité au fait ethnique. Les articles de J.-P. Dozon sur les Bété, de J.-P. Chrétien et C. Vidal sur le Rwanda et le Burundi, de E. M'Bokolo sur le Katanga montrent comment, avec l'évolution des États issus de la colonisation, des groupes se sont constitués en ethnies qui, en tant que telles, sont devenues des acteurs de la scène politique. Mais l'affirmation centrale qui anime l'ensemble des articles est que les ethnies d'aujourd'hui ne sont pas celles d'hier. Pour évidente qu'elle soit, cette assertion suppose cependant qu'aux yeux de l'anthropologie, l'ethnie, de sujet intemporel, se transforme en objet historique, et que tous les attributs « classiques » (le nom, la langue, le territoire notamment) soient envisagés dans cette perspective.

C'est à cette entreprise que s'attache J.-L. Amselle en proposant d'appréhender les groupes en termes d'espaces sociaux dont la morphologie dépend de relations rétroactives entre l'extérieur et l'intérieur : « il convient de saisir l'ensemble des déterminations qui pèsent sur un espace social donné et de mettre l'accent sur le réseau de forces à la fois 'externes' et 'internes' qui le structurent, en un mot d'analyser 'l'efficacité d'un système sur un lieu' » (p. 14). Ici, l'ensemble prime sur les parties, et l'échange ou « l'espace international africain » (p. 34) est logiquement premier. L'échange suppose notamment un « développement inégal » (p. 25) entre des zones de production et de consommation particulières. Les rapports de force qui s'organisent alors amènent les « sociétés locales » à se définir entre elles en fonction d'une relation englobant/englobé (p. 29) à partir de laquelle les groupes se dessineront par absorption ou refoulement. Pour rendre compte de ce qu'il est convenu d'appeler des aires culturelles, Amselle, s'inspirant de Barth⁴, propose une analyse en termes de « chaînes de sociétés » (p. 34) (constituées chacune par une multitude de petits espaces sociaux), ensembles au sein desquels se meuvent des acteurs qui opèrent des « choix d'identification » à partir d'un « corpus catégoriel » mis à leur disposition par la langue. Des transformations s'opèrent ainsi en fonction et de la langue et du contexte où l'acteur se situe ; elles produisent des paradigmes ethniques. En morcelant les « chaînes de sociétés », la colonisation a construit « races », « tribus » et « ethnies » (p. 38).

La configuration des groupes (leur extension, leur identité, leur organisation) se modifierait donc en fonction de rapports de forces qui s'établiraient en relation avec les données de l'économie régionale et internationale, et en fonction des échanges de toutes sortes que peut susciter la mobi-

4. F. BARTH, ed., *Ethnic Groups and Boundaries*, London, Little, Brown & Company, 1969.

lité des individus. Dans un tel contexte, l'identité d'un groupe est toujours susceptible de se modifier dans le temps et dans l'espace. La contribution de J. Bazin sur les différents sens de l'appellation Bambara illustre cette dynamique du fait ethnique : on devient Bambara (par son comportement, son statut, son mode de vie, par les guerres ou les pillages) plus qu'on ne l'est (p. 104), et « Bambara » apparaît surtout comme « une catégorie permettant une orientation pratique dans l'espace » (p. 101). L'« ethnies » bambara est donc constamment sujette à redéfinition. Il est par conséquent illusoire de vouloir inférer l'existence d'un objet ethnique bien défini du fait de sa désignation par un ethnonyme.

La perspective proposée par Amselle pour reconsidérer le référent ethnique pourrait s'avérer d'autant plus opératoire qu'elle permettrait de dépasser la dichotomie période pré-coloniale/période coloniale⁵. En effet, tout espace social a toujours été l'objet d'une définition par les autres et en fonction des autres. Ce qui change dans le temps, ce sont les données de l'« économie-monde » et les modalités des rapports de forces entre les groupes. N'y a-t-il pas lieu alors de penser que tant durant la période précoloniale qu'après la colonisation, les groupes locaux ont été l'objet de définitions « ethniques » en fonction de modalités très différentes mais selon des processus analogues ? L'élargissement de l'espace social d'un groupe local, qui se fait notamment grâce à la mobilité des individus et à la confrontation des groupes, constituerait l'opération essentielle des « recompositions ethniques ». Ainsi, comme le montrent E. M'Bokolo et surtout J.-P. Dozon (p. 75), l'urbanisation intervient aujourd'hui comme un processus déterminant pour l'apparition de nouvelles consciences ethniques : en ville, les individus se regroupent en associations d'originaires ; ces associations jouent un rôle dans les affaires villageoises qui sera largement fonction des nouvelles expériences acquises dans le contexte urbain. L'élargissement de l'espace social d'un groupe par la ville modifiera sensiblement la relation à l'« autre » et par conséquent l'identité du groupe. Ajoutons que, selon Amselle (p. 41), l'urbanisation jouait déjà un rôle important dans la définition de l'« ethnicité » pendant la période précoloniale. Finalement, si l'ethnie-substance qu'a pu utiliser l'anthropologie est une création coloniale, la production d'identité ethnique renvoie à un processus dont la colonisation n'est qu'un moment, même s'il est crucial.

Au Cœur de l'ethnie... invite ainsi à une « autre » anthropologie. Et la modification des présupposés de la démarche anthropologique apparaît des plus nécessaires au moment où ne cessent de se développer une anthro-

5. « ... contrairement à beaucoup d'affirmations qui mettent l'accent sur la périodisation de l'histoire de l'Afrique, il semble qu'il n'existe pas de coupure radicale entre le ' tribalisme moderne ' et son homologue ancien » (J.-L. Amselle, p. 41).

pologie urbaine et une anthropologie européenne qui ne sauraient retenir comme pertinent le référent ethnique, soit parce qu'il n'existe pas, soit parce qu'il ne permet pas de rendre compte de la diversité urbaine ; dans l'avenir, la discipline se trouvera de plus en plus à l'étroit dans le cadre ethnique. Mais, comme l'écrit J. Bazin : « Cela suppose que, douloureusement ou dangereusement, l'anthropologie change d'objets » (p. 125).

ORSTOM, Paris