



HAL
open science

Le potentiel révolutionnaire d'une catégorie mésestimée : ethnologie et sciences sociales appliquées en Afrique

Michel Cahen

► **To cite this version:**

Michel Cahen. Le potentiel révolutionnaire d'une catégorie mésestimée : ethnologie et sciences sociales appliquées en Afrique . 2002. halshs-02962919

HAL Id: halshs-02962919

<https://shs.hal.science/halshs-02962919>

Preprint submitted on 9 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le potentiel révolutionnaire d'une catégorie mésestimée : ethnologie et sciences sociales appliquées en Afrique

Avertissement

Ce texte a été publié sous le titre « Le potentiel révolutionnaire d'une catégorie mésestimée : ethnologie et sciences sociales appliquées en Afrique », in Albert Roca Álvarez (ed.), *Le changement politique en Afrique noire. La révolution inachevée*, Paris, L'Harmattan, 2013, ISBN : 978-2-343-01421-0, pp. 127-174.

Il est la version écrite d'une conférence proférée en français à Lleida le 11 avril 2002, mais annoncée sous son titre castillan (« El potencial revolucionario de una categoria desechada : la etnia y las ciencias sociales aplicadas en África ») dans le cadre du séminaire « Quedan revoluciones pendientes ? Etnia y cambio político en África negra », abritée par le GIEDEM/CCI/Área de Antropología social/ARDA/Universitat de Lleida et organisée par Albert Roca

Or, la version publiée en français dans cet ouvrage est une *retraduction en français de la traduction en castillan de la version originale en français*, publiée sous le même titre (« El potencial revolucionario... »), in Albert Roca Álvarez, *La Revolución pendiente. El cambio político en el África negra*, Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida, 2005 [parution 2006], 340 p., pp. 107-152.

D'une part, cette édition en castillan incluait d'importantes erreurs rendant incompréhensibles les figures n° 3 p. 134, n° 5 p. 140 et n° 6 p. 142. Ces erreurs ne sont pas reproduites dans cette nouvelle version française.

Mais d'autre part, pour des raisons que j'ignore, cette publication en français n'a pas repris le texte originel en français, mais a traduit la version en castillan, ce qui est déjà un exercice difficile. L'auteur n'a pas été appelé à vérifier cette double traduction. Le résultat est mauvais :

– phrases maladroites ou incompréhensibles, dont par exemple entre des dizaines :

- la première phrase de l'article (p. 127) qui était :

« Les paradigmes des États-nation centralisés – ou qui aimeraient l'être – qui présentent une vision homogène de l'identité nationale, et de la mondialisation sont sans doute opposés sur un certain nombre de questions »

devient

« Sans doute, les paradigmes des États-nations centralisés – ou qui voudraient l'être – présentent une vision homogène de l'identité nationale et de la mondialisation qui s'oppose à certaines questions »

- la phrase (p. 140) qui était :

« ... [il s'agit] pour le cas français, d'extension séculaire et d'expansion capillaire de la nation France *au sein* même du Royaume, puis de la République, d'un *processus* de francisation de la France qui n'est même pas complètement achevé aujourd'hui »

devient

« ... [il s'agit] dans le cas français, d'extension séculaire et d'expansion capillaire de la nation France *au sein* même du Royaume, plus tard de la République, d'un *processus d'affranchissement de la France* qui, même aujourd'hui, ne s'est pas encore réalisé complètement »

- etc.

– la hiérarchie des titres et sous-titres n'est pas respectée et certains d'entre eux profondément modifiés :

- « Faire le ménage des concepts » devient « Éclaircir les concepts » (p. 128)
- « Le dessin contre la "définition" » devient « Conception contre définition » (p.137, ce qui inverse presque le sens : le paragraphe expliquait que l'on peut « dessiner » ou décrire une nation, mais jamais la définir et donc pas la « concevoir » ! Peut-être confusion du (re)traducteur entre « dessin » et « dessein » ?).
- « Les esprits de la forêt au service du prolétariat » devient « Les idées de la campagne au service du prolétariat » (p. 143, alors qu'il s'agissait bien de la croyance en les esprits de la forêt de la population kikuyu lors de la révolte Mau-Mau)
- « Repli ethnique ou essor de la citoyenneté ? » devient « Affaiblissement ethnique ou essor de la citoyenneté ? » (p. 153, le « repli », qui signifie souvent une radicalisation ethnique, devient un affaiblissement...).
- « L'identité contre la société civile au temps de la mondialisation ? » devient « L'identité contre la société civile dans une époque de mondialisation ? » (p. 155)
- « Sociétés civile et politique : des mouvements de la société elle-même » devient « Sociétés civile et politique : des mouvements de la même société » (p. 166).

Enfin, l'attention est attirée sur le fait que ce texte originel est seulement la version écrite de la communication orale. Il n'y a ainsi presque aucune référence bibliographique. Par ailleurs, cette version en français n'est pas tout à fait celle traduite initialement en castillan : la version française traduite en castillan n'a pas été retrouvée, mais celle à présent diffusé est « conforme » à ce que l'auteur a voulu écrire.

Le potentiel révolutionnaire d'une catégorie mésestimée : ethnies et sciences sociales appliquées en Afrique

Michel Cahen, Centre d'étude d'Afrique noire/CNRS,
Institut d'études politiques de Bordeaux

Les paradigmes des États-nation centralisés – ou qui aimeraient l'être – qui présentent une vision homogène de l'identité nationale, et de la mondialisation sont sans doute opposés sur un certain nombre de questions. Conjointement, ils se parent pourtant des vertus de la « modernité », de la « citoyenneté » et de l'universalisme. Il peut donc paraître choquant, voire provocateur, de traiter le sujet « ethnicité » comme potentiellement porteur de subversion. Ne serait-ce pas développer une argumentation mécaniquement inverse à celles des paradigmes précédemment cités, et, comme toute argumentation mécanique, fautive ?

Il faut donc, d'abord, éviter tout faux débat, ce qui mènera à deux remarques préliminaires.

Deux remarques préliminaires

Premièrement, parler du « potencial revolucionario » de la catégorie « ethnies » ne signifie pas que l'ethnie soit révolutionnaire, en une espèce d'« ethnies-classe » opposée à la mondialisation. Cela signifie simplement que le *contexte* peut en faire un enjeu subversif.

Deuxièmement, quand un *mouvement social de facture ethnique* se développe, il est très rare qu'il soit « seulement ethnique ». Il faut toujours avoir bien conscience que *l'identité n'est jamais unique*, que tous les individus *conjuguent* diverses identités : sexe, classe, religion, ethnicité, corporation, caste, affiliation politique, etc. C'est le contexte qui produit une situation dans laquelle l'individu va ressentir, et avancer davantage telle ou telle de ses identités. C'est dans *l'analyse* que nous distinguons ces catégories identitaires, mais, dans une situation banale, *toutes les identités se confondent dans ce mélange complexe qu'est l'individu* – c'est-à-dire, au sens strict, ce que l'on ne peut pas diviser. Et, comme l'expliquait l'ethnopsychiatre Devereux, si, dans une situation exceptionnelle, l'on n'est plus que serbe, plus que SS, on est bien près de n'être plus rien du tout. L'identité unique devient ce que j'appelle une *identité létale* : si, Serbe et uniquement Serbe, je suis capable de tuer femme et enfants de mon voisin croate ; si, Hutu et uniquement Hutu, je suis capable de couper en morceaux à la machette une famille tutsie ; si, agent stalinien et uniquement stalinien, je peux poursuivre sur la terre entière, pour l'éliminer, un dissident accusé de trotskisme, c'est que je suis déjà *largement désocialisé* et proche d'une mort physique ou au moins sociale.

Deux remarques supplémentaires

Si je critique donc fortement la tendance, dans les sciences sociales (en particulier françaises), à *dévaloriser et sous-estimer les expressions ethniques du mouvement social*, ce n'est pas pour faire l'apologie de l'ethnie en tant que telle. C'est uniquement pour

permettre une *approche plus réaliste*, moins eurocentrée, des nombreuses facettes du mouvement social africain (africain, ou autre !), et c'est ainsi que je suis amené à penser que *l'ethnicité peut être, et sera de manière croissante, un mode d'expression que la démocratie politique doit prendre en compte.*

Il s'agit donc de cesser de considérer que l'ethnicité « pose un problème à la démocratie », mais de l'approcher comme *un phénomène banal*, comme partie prenante d'un plus global *mouvement social des identités*. À l'inverse, c'est souvent l'État qui pose problème à l'ethnicité. Aborder l'ethnicité sans préconception péjorative est donc nécessairement réfléchir à la démocratie. L'ethnicité aura un potentiel révolutionnaire *dans la mesure où elle exprimera un besoin de démocratie, celui de porter jusqu'à l'État l'une des expressions du mouvement social*, celui d'avoir un État structurellement représentatif des populations, et non un « État-chapeau » coiffant autoritairement des populations.

Il faudra donc aborder quatre grands thèmes:

- la question des concepts
- la question des nationalismes
- la question de l'identité dans la société civile au temps de la mondialisation
- la question des dynamiques identitaires dans la mondialisation

1. Faire le ménage des concepts

Vous, Espagnols, avez beaucoup de chances parce que vous avez un Roi, et personne ne va confondre royauté et nation : la *monarchie* est l'une des formes politiques possibles de l'organisation de l'État, et c'est tout. Le Roi peut être un symbole de la nation, mais il n'est pas *la* nation. Celle-ci apparaît clairement comme relevant d'un concept différent.

Il n'en va pas de même avec la République, au Portugal, en France, etc., puisque la *Res Pública* est fréquemment confondue avec la nation : puisqu'elle représente *le peuple tout entier*, elle serait ce peuple tout entier, et donc la nation. La nation n'est donc plus un concept identitaire, mais uniquement politique : l'ensemble des gens qui se reconnaissent dans la République, la communauté des citoyens. Cela est cependant bien plus apparent que réel : car si la nation est uniquement l'ensemble des gens qui se reconnaissent dans la République, quelle est alors la différence entre la nation française et la portugaise, l'italienne, l'allemande ? L'identité, non dite, revient au galop : même parée de vertus universalistes abstraites, il s'agit de la République *française*,. Et ce *particularisme* est en réalité très puissant puisque cette république française impose une uniformité de langue, de norme de gestion, etc., à toutes les parcelles du territoire, quelles que soient leurs historicités distinctes.

On confond donc nation et République, État et État-nation, nationalité et citoyenneté. Or c'est, grosso modo, ce modèle qui a été *exporté* en direction des élites africaines, mais aussi *revendiqué* par elles, et cela – ce qui peut surprendre –, quelles qu'aient été leurs colonisateurs respectifs.

La construction de la nation est donc étroitement identifiée à celle de l'État. Au Mozambique, dans le vocabulaire populaire rural, les gens parlent d'ailleurs de la « *nação* » pour désigner le « *governo* » : en brousse, on vous présentera tel ou tel cadre de l'État de passage comme « *aquele que vem da Nação* » (celui qui vient de la nation). Or cet État a vu ses frontières brutalement définies en seulement vingt-cinq ans (grosso modo, de 1884 à 1910 ; dans le cas du Mozambique, tout est « réglé » dès 1891), et cherche à *produire sa légitimation moderne* par la fabrique rapide d'une nation qui n'a rien à voir avec la réalité des peuples présents dans son aire territoriale.

La nation, en France comme au Sénégal ou au Mozambique, semble donc opposée au concept d'ethnie. Cette *théorie* est appliquée à la réalité dans le cadre d'un paradigme de modernisation autoritaire, mais reflète-t-elle pour autant la réalité ? Il n'en est rien. *Il faut donc revenir sur les concepts identitaires, qui ne sont rien d'autres que des concepts sociaux.*

Lignage, clan, tribu

Le *lignage* est une structure para-familiale, organisée autour d'un ancêtre commun, mythique ou réel, mais humain, selon des modes patrilineaires ou matrilineaires. Au sein d'une société et d'un même groupe ethnique, les lignages n'entretiennent pas nécessairement entre eux des relations d'égalité. Il y a clairement des lignages dominants, et, à l'autre extrémité, des lignages dépendants par exemple issus de familles de captifs.

Le *clan* est une structure totémique, à savoir un ensemble bien plus vaste que le lignage, une espèce de « lignage de lignages » qui peut même déborder les limites d'un groupe ethnique (du fait des déplacements de population, etc.), et défini autour d'un ancêtre commun mythique, le plus souvent un animal. Du totem dérivent évidemment des tabous, mais aussi un sentiment d'identité commune des gens qui en relèvent. Il faut noter cependant que l'usage du mot clan a des acceptions fort diverses. Au Zimbabwe, ce qui est désigné comme « clans » n'est rien d'autre que des groupes ethniques au sein du grand groupe shona (ainsi les Ndaus de la frontières orientales sont-ils considérés comme un clan du groupe *shona*, alors que de l'autre côté de la frontière, au Mozambique, les Ndaus seront considérés comme un groupe ethnique, que l'on sait culturellement lié à la famille *chona*. En Somalie, ce que l'on dénomme les clans ne désignent rien d'autre que des tribus.

La *tribu* doit être « expurgée » de sa dimension péjorative : la tribu est une organisation politique para-étatique, une grande chefferie qui peut être entièrement incluse dans un groupe ethnique (ainsi il y a plusieurs tribus dans chacune des ethnies somalie, pachtounes, yanomami) ; ou à l'inverse être pluri-ethnique (souvent le produit de guerres, etc. : une chefferie issue d'un groupe ethnique s'étant imposée à une population d'une autre ethnicité). En Afrique subsaharienne, il n'y a plus beaucoup de tribus parce qu'elles ont largement été détruites par la colonisation – même l'*indirect rule* de type britannique – qui n'a, le plus souvent, laisser subsister que de bas niveaux de chefferies. Les chefferies qui subsistent, ou bien sont de dimension très réduite, ou gardent un fort pouvoir symbolique mais sans grande capacité politique. En revanche, dans des pays comme la Somalie, le Maroc, le Yémen, l'Irak, l'Afghanistan, etc., les tribus sont encore nombreuses et importantes. Rappelons-nous, d'ailleurs, la grande flexibilité politique de la Troisième Internationale lorsque, soutenant les révoltés du Rif contre les troupes espagnoles et françaises, elle appelait de ses vœux une « République des tribus confédérées ». D'un point de vue démocratique, une telle approche était certainement bien plus progressiste qu'une vision « moderniste » *officielle* de négation du fait tribal. On le voit bien, aujourd'hui, en Afghanistan.

Ethnie, ethnicité, tradition

L'*ethnie* et l'*ethnicité* relèvent d'une catégorie conceptuelle décriée, mais que j'utilise volontairement et sans guillemets. Pourquoi est-elle décriée, et pourquoi voit-on souvent des guillemets encadrer pudiquement le mot *ethnie* ? Elle est décriée parce qu'elle est la « mauvaise conscience » des États-nation (avérés ou proclamés) et

qu'elle semble puiser sa substance dans des catégories prémodernes et refusées (les « origines », le « sang commun », la « tradition »). Or, s'il est vrai que le *discours* ethnique relève souvent d'un vocabulaire populaire de type « bio-racial », il n'est que l'expression d'une *identité sociale*. Pourtant, ceux qui refusent le concept d'ethnie le font au nom du refus du primordialisme ou de l'essentialisme. L'essentialisme (concept plus souvent utilisé dans les langues latines) ou le primordialisme (plus utilisé dans les écrits anglo-saxons) expliquent en effet l'identité par le fait que la culture serait une nature seconde : on *naîtrait* zoulou, basque, juif, du fait de catégories certes culturelles, mais qui ne sont pas un produit social et par conséquent susceptible d'évoluer. Les sciences sociales nous ont évidemment appris que l'on ne naît pas zoulou (ou autre), *on le devient*, en un processus social d'identification. Certes, si on le devient, c'est le plus souvent parce que l'on est né dans une famille zouloue (ou autre), mais cela ne change rien au fait que la transmission est un processus de socialisation qui n'a rien à voir avec le « sang ». Cela signifie aussi que le processus d'identification, tout social qu'il soit, est éminemment individuel : un enfant de Zoulou, du fait des circonstances de sa vie, peut se sentir Khosa (même si les autres le considèrent zoulou) ; un enfant d'émigré andalous en Catalogne peut être un nationaliste catalan acharné ! Comme l'avait joliment écrit Jean-Loup Amselle, les identités ethniques relèvent de « logiques métisses », de trajectoires, sont le produit de croisements, etc. Même si l'idéologie essentialiste est encore fortement diffusée (notamment dans les médias), une très grande majorité des chercheurs en sciences sociales la refusent, à bien juste titre. Cela doit-il mener à nier la prégnance de l'ethnicité ?

L'argumentation de certains « anti-essentialistes » est en réalité un dérivé de leur antiracisme. Mais ce n'est pourtant pas la conception bio-raciale de l'ethnie qu'ils combattent en pratique, *c'est l'existence même de l'ethnie en tant que réalité sociale*. Au nom du refus d'une certaine conception de l'ethnie, ils en viennent à refuser son existence même. Ainsi, paradoxalement, refusant l'ethnicité au nom du refus du primordialisme, *ils conservent donc à l'ethnie sa vieille définition primordialiste* proche de celle de race ! Ils refusent d'accepter la prégnance et la pertinence d'identités sociales mouvantes, relevant de l'imaginaire mais bien réelles, au nom d'un universalisme abstrait.

L'ethnicité est l'un des niveaux d'identité relevant du vivant (comme l'identité sexuelle, professionnelle, politique, etc.) : un autre niveau d'identité est celui relevant du sacré, c'est-à-dire de la mort, qui fondent les identités religieuses. La vie sociale crée évidemment de nombreuses passerelles entre les divers niveaux, ce qui expliquent que les identités ethnique et religieuse soient souvent fort imbriquées (d'autant que les religions ont des conséquences sur la vie et la structuration sociale). Mais à la différence d'autres niveaux identitaires relevant du vivant (sexuel, professionnel, politique, etc.), l'identité ethnique est totalisante, concernant tous les aspects de la vie de tous les milieux sociaux de toute une société. Elle est par définition inter-classiste, ce qui explique aussi la méfiance envers elle de certains courants politiques « classistes ».

Elle est le produit d'un *processus historique de cristallisation identitaire de sociétés entières*. Elle va *dessiner* des groupes humains que l'on pourra appeler ethnie. Ces regroupements sont mouvants, relèvent de trajectoires, de logiques métisses, mais à un moment *n*, le Zoulou ne va pas se sentir lui-même comme « trajectoire », il va se vivre en ressentant un état qui est celui de Zoulou. Et c'est pourquoi il ressent cette identité *comme si elle avait toujours existé* : c'est très logiquement qu'il va accepter, voire rechercher, des « origines » lointaines en une espèce de lignage identitaire qui lui semble correspondre à l'organisation sociale. C'est aussi pourquoi le discours populaire de l'ethnicité, encouragé par des dirigeants politiques (comme le « Nos

ancêtres les Gaulois » des écoliers français), va souvent être primordialiste alors qu'il recouvre une réalité sociale qui est tout sauf primordiale !

L'ethnicité n'est pas une production tombant du ciel ou d'élites. Elle est toujours fondée sur des *pratiques sociales pré-existantes* (modes de production, procédés agricoles, langue, religion, type de structures lignagères, etc.). Si ces pratiques sont confrontées à des contradictions internes dans la société, ou à des interpellations ou agressions externes (courants économiques à longue distance, migrations, conquêtes, etc.), *cela va provoquer un mouvement de prise de conscience et de défense ou d'adaptation sociale de ces pratiques*. Les gens concernés vont alors *ressentir une identité en commun*, ce qui va dessiner (et non point « définir ») une communauté ethnique. Cela concerne tous les segments d'une société et est donc bien distinct de l'identité de caste (professions, tabous). Par ailleurs cela concerne la vie sociale et est donc également distinct de (même si lié à) l'identité religieuse qui relève du sacré (de la mort). Le contexte peut provoquer des rapprochements plus ou moins intenses entre ces niveaux d'identités : si les Juifs d'Europe centrale dans l'entre-deux-guerres étaient certainement en même temps une communauté religieuse et une nation (communauté ethnique), il n'en va pas du tout de même pour les juifs de France aujourd'hui, tout à fait comparable aux protestants. Les Macondes du Mozambique, membres d'un groupe ethnique christianisé, entouré de peuples islamisés, auront tendance à définir leur identité ethnique en y incluant le fait de ne pas être musulmans, etc.

La *tradition* n'est ni une situation ni un imaginaire stable, même si le sens courant du mot exprime précisément le contraire – une idée de stabilité, perdue ou en danger de l'être. La tradition n'est rien d'autre que *la mémorisation culturelle de rapports sociaux du passé dans sa confrontation aux rapports sociaux d'aujourd'hui*. On ne ressent la « tradition » que lorsqu'elle est précisément en évolution, si ce n'est révolue (mais point oubliée) dans les moments d'intense changement social. C'est pourquoi la tradition est toujours une partie importante de la cristallisation identitaire. Mais la « tradition perdue » ne l'est jamais que relativement à une situation antérieure, qui elle-même relevait d'une « tradition perdue » encore plus ancienne ; et par ailleurs elle n'est ressentie que par le biais d'un processus de mémorisation culturelle dont les caractéristiques sont éminemment dépendantes des situations subjectives de chacune des périodes considérées – on ne se souvient pas au hasard de n'importe quoi n'importe quand, il y a une *fonction sociale* du souvenir. La tradition elle-même est donc un processus de production de faits de conscience, une trajectoire, liée à l'expression d'identités sociales en mouvement, mises en danger ou interpellées par ce mouvement.

Si l'ethnicité (*cf. supra*) inclut nécessairement la tradition puisqu'elle-même est un processus historique de cristallisation identitaire, elle ne saurait cependant se résumer à la « défense de la tradition ». L'ethnicité, on l'a vu, peut être interpellée par le changement social, mais peut fort bien accepter et « digérer » ce changement social, *surtout quand il est vécu comme un progrès social par des catégories consistantes de la population considérée*. Il n'y a aucun antagonisme conceptuel entre ethnicité et progrès ou modernité.

Signalons encore que, de tout ce qui vient d'être dit, ce n'est pas l'existence d'une « ethnie » qui provoquera l'ethnicité. C'est à l'inverse l'expression de l'ethnicité qui dessine la communauté humaine que l'on dénommera ethnie. Ce n'est pas non plus

· Il restera à définir la modernité, ce qui n'est pas l'objet de ce texte.

la nation qui provoque la nationalité, mais l'expression du sentiment de nationalité qui dessine la nation : la nation corse est formée de l'ensemble de ceux qui se sentent corses. Ne pas raisonner ainsi reviendrait à considérer ethnie et nation comme des concepts primordiaux, qui existeraient avant même l'expression de faits de conscience issus de pratiques sociales pré-existantes.

La nation, un cas particulier d'ethnicité

La *nation*, si on la distingue bien du concept d'État (fût-il républicain), relève de la catégorie des phénomènes d'ethnicité : un processus historique de cristallisation identitaire relatif à la vie sociale. Y a-t-il une différence conceptuelle avec l'ethnie ? Dans le langage courant, on dit souvent que la nation est « moderne », « citoyenne », « politique », alors que l'ethnie est « traditionnelle », « conformiste », « culturelle » si ce n'est « raciale », ce qui exprime évidemment une hiérarchisation sémantique entre nation et ethnie. Mais cette hiérarchisation ne fait que nous replonger dans les remarques précédentes.

En réalité, nation comme ethnie rassemblent *indissociablement*, selon les contextes, des valeurs politiques et des traits culturels. Ainsi, en France, nous sommes très attachés à l'école publique et laïque, et cela est « politique », certainement. Mais ce « politique » est devenu partie intégrante de la culture nationale française, de l'idée que nous nous faisons de la France, de son identité.

Le concept est donc le même, mais peut recouvrir des nuances : certaines cristallisations identitaires sont en effet plus temporaires (ou récentes) ou moins prégnantes que d'autres, et restent réversibles. Ainsi par exemple, avant 1974, les linguistes et anthropologues pouvaient bien remarquer qu'il y avait, dans le nord du Mozambique, une grande famille de peuples aux traits proches, qu'ils ont appelés (selon le vocabulaire colonial), les Macuas. Mais les « Macuas » n'avaient aucune conscience de groupe, l'identité passant par des niveaux plus locaux, des lignages, etc. Face au colonisateur portugais, ils se sentaient certes noirs, indigènes, vaguement « mozambicains », mais pas spécifiquement macuas. Quand, en 1975, le Front de libération (Frelimo) prit le pouvoir et instaura un État dont l'administration fut en grande majorité peuplée de groupes ethniques de l'extrême Sud (où est située la capitale), et surtout d'un seul d'entre eux (les Changanes), ne sachant pas les langues locales et parlant donc aux gens seulement portugais (comme le colon), au service d'une politique de parti unique, officiellement anti-ethnique et de modernisation extrêmement autoritaire et sans avantages sociaux palpables, les Macuas ont alors acquis une conscience de groupe d'hostilité à ce pouvoir de l'extrême Sud. Certes, ce ne fut alors pas du tout le hasard si ce furent les « proto-Macuas » qui se sentirent macuas : *leurs pratiques sociales communes pré-existaient*. Ils ont pu exprimer cette conscience sous une forme que d'aucuns qualifieront de « tribalisme anti-changane » : on peut considérer cette qualification de leur ressentiment comme méthodologiquement acceptable à la seule condition que l'on qualifie aussi de tribaliste la politique étatique de construction d'une administration largement changane. En général pourtant, cette politique de l'État est généralement qualifiée de « nationale », « moderne » et « anti-ethnique » (puisque'il n'était pas pertinent de parler de Changanes ou de Macuas alors que tous étaient des « Mozambicains »...). C'est la critique populaire de cette politique qui est qualifiée de « tribaliste ». Le fait est, en tout cas, que lors des élections pluralistes de 1994 et à nouveau en 1999, l'identité macua a pesé lourd dans le vote : ce vote n'a pas été homogène (il y eut une majorité, mais non écrasante, pour l'opposition), *il n'a pas été un vote ethnique* (comme le vote de toute une société à 99 %), *mais la question ethnique a pesé lourd dans le vote*.

L'ethnicité macua a donc eu une expression politique, certes diversifiée mais clairement macua. Cette expression politique est-elle le signe de la naissance d'une nouvelle nation ? Peut-être, on ne peut le savoir. Cette cristallisation identitaire en cours depuis un quart de siècle pourrait tout aussi bien régresser à son état antérieur à 1974 de simples localismes : tout dépendra de l'évolution politique et économique du Mozambique, d'un équilibre dans le développement régional, etc. Jusqu'à nouvel ordre, je qualifierais donc les Macuas de groupe ethnique, *concept général*.

Mais dans le *cas particulier* des cristallisations identitaires de forte prégnance et de longue durée, on pourra utiliser le concept de nation : l'identité bacongo est attestée depuis que les Portugais sont arrivés dans l'estuaire du fleuve Congo à la fin du xv^e siècle, existait bien avant et s'est ensuite maintenue malgré la quasi-disparition de la royauté congo et l'inexistence de tout État congo. De même, l'identité polonaise s'est maintenue comme fait social prégnant, même quand le pays eut disparu, dépecé et annexé par les empires russe, prussien et austro-hongrois. Dans ce-là, je parlerais de nation congo et polonaise. Ou basque, corse, catalane, etc.

La question des droits démocratiques

Cependant, il doit être bien clair que *cette nuance entre nation et ethnie au sein de la catégorie générale de l'ethnicité ne change rien à la définition des droits démocratiques*. Il faut, de ce point de vue, se méfier non point du droit international comme principe, mais de ses conditions de production : ainsi, le comité de décolonisation de l'Onu va reconnaître le droit à l'autodétermination pour les « peuples », c'est-à-dire les groupements humains dont on reconnaît qu'ils sont porteurs de nations – sous-entendu, en un clair rattachement au paradigme de l'État-nation, qu'ils ne deviendront « nation » que lorsqu'ils auront un État propre. Mais qui décide de la qualité de « peuple » ? Les Papous de Nouvelle-Guinée (Papouasie orientale) anciennement colonisés par l'Angleterre et ayant accédé à l'indépendance seraient-ils donc un « peuple » (et une nation), pendant que les Papous anciennement colonisés par la Hollande (Irian Jaya) seraient seulement l'un des insularismes de l'Indonésie ? Les Sahraouis sont-ils un « peuple » distinct, ou une simple variante des Arabo-Berbères du Maroc ? Si l'on a de l'ethnicité (ethnie, nation) la conception d'un processus relevant de l'imaginaire, subjectif, mouvant, d'une trajectoire, et qu'on la distingue bien du concept d'État, alors on peut parfaitement concevoir que des nations vivent bien sans État propre (*cf. infra*), ou que des ethnicités, placées dans certains contextes, aspirent à un État propre. Y avait-il une nation timoraise, justifiant par là-même l'indépendance de Timor Loro Sa'e (ex-Timor oriental) ? Ce genre de question a-t-il seulement un sens ? Ce qui est sûr est qu'une guerre de libération a exprimé, vingt-quatre années durant, la volonté d'habitants d'appartenances multi-ethniques de voir les Indonésiens cesser d'occuper l'ancien Timor portugais. Cette cristallisation identitaire, sans doute latente, mais assurément renforcée par le tragique de la situation (un tiers de la population est mort) va sans doute donner naissance à une nation. Mais là n'est pas la question : le droit à l'autodétermination ne peut être fondé sur des catégories conceptuelles dépendantes de qui est habilité à les produire. Il ne découle de rien d'autre que de l'expression sociale d'une telle aspiration. Il exprime une identité, *or une identité n'est définie par rien d'autre que par son expression*. Les Érythréens étaient-ils une nation, une ethnie, un peuple, un régionalisme éthiopien, un conglomérat de groupes ethniques colonisés par l'Italie ? Qu'importe : une lutte armée commencée en 1962, jouissant assurément du soutien de la « population », suffit à fonder le droit.

Par ailleurs, il faut se méfier du retour « par la petite porte » de l'essentialisme. L'autodétermination, en effet, ne peut pas être relative aux nations : elle ne peut être

relative qu'aux gens qui se reconnaissent dans cette nation, *c'est-à-dire aux peuples*. Ni les territoires en tant qu'espaces, ni les nations en tant qu'identités n'ont de droit. *Seuls les gens ont des droits*, et le critère national (pour la définition d'un corps électoral, par exemple) ne provient que de l'expression de ces personnes, de leur identification volontaire dessinant un peuple. Ainsi peut-on penser que le Valencianais fait historiquement partie de la Catalogne : il y a beaucoup de bonnes raisons pour le penser. Mais si, dans le contexte actuel, les Valencianais ne se sentent pas catalans, ils ne sont pas catalans ou, en tout cas, ce ne sont pas des Catalans de Catalogne, ils ne s'identifient pas à la Catalogne.

La question du politique et du culturel

La nuance entre nation et ethnie ne relève donc pas d'un « plus politique » pour la première, et d'un « plus culturel » pour la seconde. En effet, comme on l'a vu, on peut avoir des nations qui ne s'expriment pas politiquement en tant que telles, et des ethnies qui, dans un contexte donné, peuvent avoir conjoncturellement besoin d'une expression politique propre. Les Macuas du Mozambique ont eu besoin, en 1994, d'une telle expression politique. Mais les Bacongós, dont il avait été question précédemment, qui avaient eu une forte expression politique en 1975, en Angola, en soutenant massivement l'un des mouvements de libération (le FNLA) contre les deux autres (le MPLA et l'Unita), n'ont pas renouvelé cette identité politique en 1991, divisant leurs votes en trois fractions d'importance comparable (une fraction demeurant fidèle au FNLA ou à d'autres petits partis ethniques, une seconde votant pour l'Unita et la troisième pour le parti du pouvoir, le MPLA) : cette éclatement de leur identité politique a-t-il signifié un amoindrissement de leur identité ethnonationale ? Rien ne permet d'avancer une telle hypothèse. Il y a, dans l'histoire, moult cas de processus de déconstruction ethnonationale, mais on ne saurait établir un lien mécanique de cause à effet entre une « disparition politique » et une « disparition nationale ».

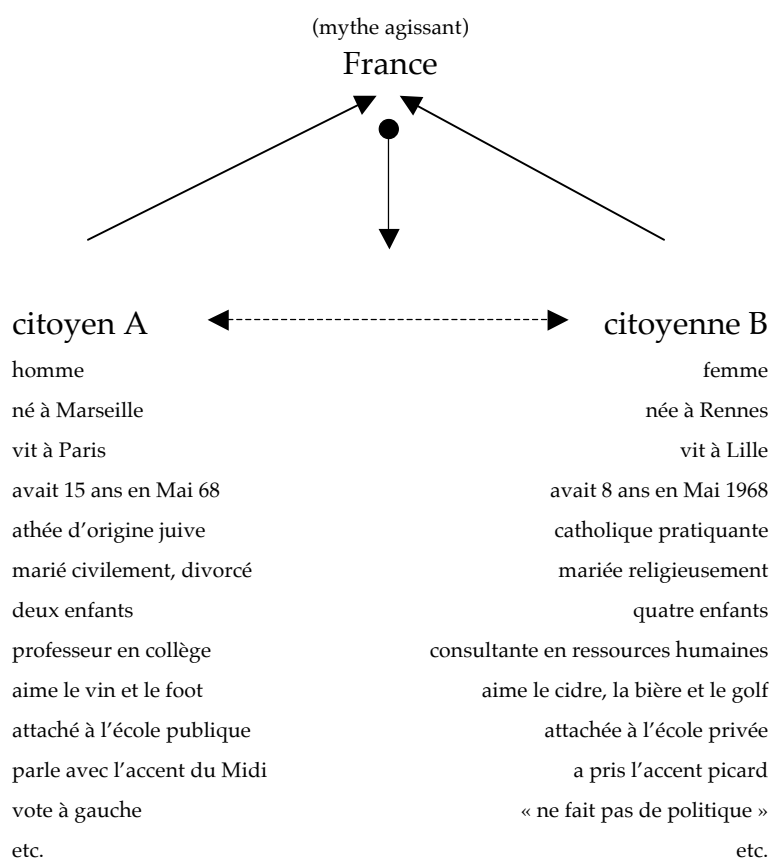
Ce serait, du reste, établir un « jacobinisme à l'envers » qu deviendrait bien vite un jacobinisme tout court : ce dernier fait découler la nation du rôle structurant de l'État, proposition paradigmatique qui me semble devoir être refusée tout simplement parce qu'elle ne correspond pas aux processus réels. Il faut donc bien distinguer les deux concepts (État, et ethnie-nation) et appréhender le fait national même quand il n'y a pas d'État. Mais reconnaître une existence nationale même quand il n'y a pas d'État implique-t-il qu'il *devrait* y avoir un État propre ? Un tel lien mécanique également ne correspond pas aux processus réels. La forme politique d'organisation d'une nation dépend énormément des contextes historiques : si la nation québécoise vit bien dans le cadre du Canada fédéral, elle n'a aucune raison de s'en séparer. Si la nation catalane vit bien dans le cadre du royaume d'Espagne, elle se contentera d'une autonomie. Si les Bacongós vivent les frontières entre les cinq aires territoriales sur lesquelles ils vivent (sud du Gabon, ouest congolais, ouest de l'ancien Zaïre, Cabinda et nord de l'Angola) non point comme des barrières, mais plutôt comme une ressource économique (commerce transfrontalier), il n'y aura pas ou guère de revendication d'un État-nation unifié pan-congo.

Le dessin contre la « définition »

Il y a donc lieu de refuser énergiquement toute définition normative et fixiste de la nation. Du reste, il est *impossible* de définir une nation particulière. Quand j'ai parlé de « processus historique de cristallisation identitaire », je n'ai pas défini la nation, j'ai défini un *processus de production* de la nation. Qui sera capable de « donner la définition de la France » ? Un processus historique de cristallisation identitaire mêle tant de facteurs, contemporains comme anciens, que le plus puissant des ordinateurs

en restera toujours incapable. La raison d'une telle « difficulté » vient de ce que la nation (ou l'ethnie) relève de l'*imaginaire* – ce qui n'est évidemment pas synonyme de l'*inexistant*. L'*imaginaire* – en ce cas l'idée que l'on se fait de son être social –, existe ! Il n'y aura donc pas une « définition de la France », mais un ensemble de personnes se sentant françaises. Or évidemment ces personnes peuvent être très différentes, comme on peut le voir sur l'exemple de la figure 1 :

Fig. 1.— Multi-identification et reconnaissance mutuelle



Dans cet exemple, les différentes caractéristiques personnelles de nos citoyen(ne)s A et B sont telles qu'ils devraient n'avoir aucun point commun. Pourtant l'un et l'autre se sentent français (*flèches directionnelles vers la France*), et cette disposition commune, complètement subjective mais construite socialement, provoque le fait (*flèche descendante*) qu'ils se reconnaîtront mutuellement comme français à chaque fois que les circonstances l'exigeront (*double flèche horizontale*). Ils croient qu'ils ont une identité en commun, c'est typiquement un mythe agissant. L'ensemble des gens qui croient cela dessinent l'ethnonation France.

L'invention identitaire

Cela amène à une autre question conceptuelle, qui est celle de l'*invention ethnique*, ou de l'*illusion identitaire* (citons des auteurs comme Benedict Anderson ou Jean-François Bayart, etc.). Ces expressions ne sont pas en elles-mêmes inopérantes, mais l'usage, qui en est souvent fait, l'est. En effet, il est clair que les processus de cristallisation identitaire sont des processus d'invention, ou même d'illusion puisque nous ressentons une identité commune avec des gens avec lesquels parfois nous

n'avons rien en commun (nos citoyens A et B *croient* qu'ils ont une identité en commun). L'ethnie, la nation, sont donc une invention. Mais, inventée par qui ? B. Anderson parle des élites intellectuelles à propos de l'Indonésie, Samora Machel (premier Président du Mozambique indépendant) parle du rôle fondateur du parti unique dans la genèse de la nation mozambicaine, les historiens néojacobins (comme Hobsbawm) parlent du rôle fondateur de la Révolution de 1789 (ou d'autres du Traité de Westphalie de 1648), etc. Cela revient toujours à nier que l'ethnie/nation tire son existence de pratiques sociales pré-existantes expliquant que des gens fort divers ressentent dans un contexte donné une identité en commun. Cela revient encore à dire que la nation n'est guère autre chose qu'une opération de génie politique.

Il faut donc bien distinguer les *niveaux* d'intervention : des intellectuels organiques (des religieux, des chefs, des révolutionnaires...) peuvent avoir un rôle important, voire déterminant, dans *la mise en forme* de l'expression ethnonationale, mais ils ne peuvent inventer une nation ex-nihilo, purement élitaire, *il y a forcément un substrat social, et donc identitaire*. Et dans ces processus de mise en forme, il n'y a pas que des succès ! Trop souvent l'histoire ne garde que le souvenir des nations qui ont réussi, et a trop tendance à oublier celui des échecs (nos Neustrie et Austrasie du haut Moyen Âge ; cas d'empires fugaces ; cas des États africains actuels encore « nationalement » fort peu cristallisés).

Le concept d'*invention* est donc souvent utilisé comme couverture pour relativiser la prégnance nationale : les élites auraient besoin de l'outil national à une étape de leur histoire, et pourraient l'abandonner à une autre étape. *Ceci sous-estime le besoin social d'identité, et le mouvement social des identités dans les populations*. Par ailleurs, de l'invention, on passe souvent à l'illusion faite à son tour synonyme d'inexistence et donc fruit d'une simple manipulation – eût-elle réussi. Je prendrais divers exemples de cette manière tendancielle (à des degrés divers selon les auteurs) de voir.

Les « deux nations » de France

En France, en 1989 (sous la gauche), on fêta avec éclat le bicentenaire de la Révolution de 1789, date de la création de la nation ; en France, en 1996 (sous la droite), on fêta également le mille-cinq-centième anniversaire du baptême de Clovis en 496, date de la création de la nation. Il faut croire qu'il s'agissait de deux nations différentes pour le même pays, collectivement aussi différentes l'une de l'autre que nos citoyens A et B l'étaient individuellement ! En réalité, les deux problématiques sont fausses : une nation n'est pas « créée », elle n'a pas une « date de naissance », il s'agit d'un processus de longue durée de cristallisation identitaire et, pour le cas français, d'extension séculaire et d'expansion capillaire de la nation France *au sein même du Royaume, puis de la République, d'un processus de francisation de la France* qui n'est même pas complètement achevé aujourd'hui.

Les inventions missionnaires

Relativement à l'Afrique subsaharienne, il est courant de voir écrit que les missionnaires, traduisant la Bible dans certaines langues et point dans d'autres, ont ainsi rigidifié de simples sensibilités et forgé des appartenances ethniques : ils seraient donc des inventeurs d'ethnies (tout comme la colonisation en général). Cette vision est extrêmement réductrice. À la frontière orientale de la Rhodésie du Sud (Zimbabwe d'aujourd'hui), les missionnaires congrégationalistes américains avaient installé, à la fin du XIX^e siècle, une grande base religieuse au lieu-dit Mount Selind. De là, ils évangélisèrent tant en Rhodésie qu'au centre du Mozambique. Ils étaient venus d'une autre grande base précédemment établie en pays zoulou, et ils avaient donc

l'habitude d'évangéliser en sizulu. Ayant traduit et publié la Bible en cette langue, classiquement, ils lui donnaient un statut social et politique plus important et, s'il n'y avait eu avant eux l'épopée militariste de Shaka, nul doute qu'on aurait dit qu'ils avaient « inventé » les Zoulous. À Mount Selind, nos missionnaires recommencèrent le travail, utilisant leurs publications et prêches oraux en sizulu, ce qui fut d'autant mieux acceptés par les catéchistes africains que ces derniers considéraient le sizulu comme la langue noble de la région. Pourtant, peu de temps après, la mission passa complètement au cindau (langue de l'ethnie ndau), au grand mécontentement des premiers catéchistes (pourtant eux-mêmes ndaus). Par conséquent, on peut dire que Mount Selind, publiant des textes religieux en cindau, évangélisant en cindau, a contribué à donner à cette langue un statut permettant que nombre de gens s'y identifient. Selon la problématique citée *supra*, ainsi serait née l'ethnie ndau. Cette manière de voir les choses peut être vue avec sympathie – elle « dénonce » le rôle du colonisateur (missionnaire) dans l'invention des « ethnies diviseuses » – mais elle relève surtout d'un paternalisme désagréable : les Africains auraient eu besoin d'attendre l'arrivée du colonisateur pour ressentir des identités. Et surtout, cela n'explique rien. En effet, pourquoi nos missionnaires congrégationnalistes américains, arrivant à Mount Selind avec tout leur « matériel pédagogique » en sizulu, sont-ils passés quelques années plus tard au cindau ? Tout simplement parce qu'ils ont constaté que, dans telle aire territoriale, leur travail était plus efficace, mieux compris s'ils utilisaient cette langue. Il n'y a pas lieu de nier le rôle structurant de l'écrit (missionnaire ou autre) dans une cristallisation identitaire, mais il ne peut être activé que sur la base d'une réalité sociolinguistique pré-existante. *Il s'agit de dialectique, pas de relation de cause à effet.*

L'ethnie inventée et le castisme ignoré

Dans le même ordre d'idées, on eut moult écrits pour dire que c'était le colonisateur belge qui avait « créé » les Hutus et les Tutsis. Cette dénonciation venait des courants anticolonialistes et servait à contester la prégnance de l'ethnicité. Dans certains groupes militants belges et français, on en vint à considérer comme scandaleux le fait même d'écrire qu'il y avait des ethnies tutsi et hutu. La dénonciation était paradoxale puisqu'il s'agissait bien de dire que, « en réalité » ces ethnies n'existaient pas ; mais on le faisait en disant qu'il n'y aurait pas eu massacres si le colonisateur n'avait pas inventé les ethnies : donc elles existaient ! Il est évident que le colonisateur – l'État belge et l'Église catholique – a une responsabilité historique dans les massacres de masse à répétition qui ont eu lieu depuis 1959, puisque, soit par des politiques de modernisation (la suppression *officielle* du « lien féodal » qui liait les Hutus aux Tutsis, en 1927, sans qu'aucun problème social ns soit réglé), soit par une certaine vision populiste (la promotion catholique des Hutus vus comme une sorte de tiers état), soit encore par des retournements d'alliance (l'administration favorisant les Tutsis jusqu'à quelques années de l'indépendance, puis changeant brusquement son fusil d'épaule), ce colonisateur a dangereusement attisé des contradictions sociales qui ne pouvaient être dépassées que dans une optique de progrès généralisé.

Mais ce n'est pas le colonisateur qui a inventé ces contradictions sociales : il y avait certes un *ordre social*, avec les *imaginaires* cloisonnés et hiérarchisés de l'éleveur (Tutsi) et de l'agriculteur (Hutu) et c'est *la structure politique de cet ordre social* que le colonisateur a brisée. Derrière les massacres « ethnicistes » des Tutsis par les Hutus, il y avait un aspect (je dis bien : un aspect) d'horrible jacquerie paysanne contre le dominant (ou vu comme tel). Mais ce qui est à noter dans cette alternative – « c'est la faute du colonisateur qui a inventé les ethnies » *versus* « les ethnies n'existent pas vraiment » –, c'est que, quelle que soit la branche, elle a été relative à l'ethnicité.

Or si l'on y regarde bien, il est effectivement difficile de soutenir que Hutus et Tutsis formaient deux ethnies séparées : deux populations parlant la même langue, pratiquant la même religion, ayant les mêmes mythes politiques, la même musique, la même alimentation, etc., tous ces *marqueurs identitaires* ne peuvent que pointer le fait qu'il s'agissait d'une même identité ethnique. Est-ce à dire qu'il n'y avait pas de différences identitaires ? Certes non : mais cette guerre civile n'a pas été une guerre inter-ethnique, mais inter-castiste. Il ne s'agit pas de remplacer un concept (ethnie) par un autre (caste), mais de comprendre qu'il ne s'est pas agi du même type de contradictions sociales. Alors qu'une guerre inter-ethnique met aux prises deux sociétés entières distinctes (même si ces sociétés ont sans doute bien des points en commun), il s'est agi ici du heurt de *deux imaginaires sociaux* au sein de la même société.

L'explication par l'ethnicité (vraie/niée) vient sans doute du fait qu'en Afrique, en général les castes sont le fait de professions particulières (forgerons, griots, etc.) parfaitement intégrées à leurs groupes ethniques respectifs. En Inde, les castes ne représentent pas non plus des ethnicités, mais, à l'inverse du cas le plus courant en Afrique, elles recouvrent des catégories entières de population non spécifiquement dessinées par des professions. Il est possible que, des siècles plus tôt, lors des migrations entre Nil et Grands Lacs, on ait eu des rivalités inter-ethniques : mais il y a bien longtemps que des sociétés nouvelles, hiérarchisées, s'étaient bâties. Des africanistes peu habitués à voir des castes de « type indien » en Afrique, n'ont donc eu d'autre outil conceptuel que d'analyser le conflit en termes d'ethnicité – pour en faire la clef de l'explication comme pour la nier. Il s'agissait pourtant plutôt d'une autre forme d'imaginaire social, touchant, comme l'ethnicité, tous les aspects de la vie, mais, contrairement à elle, seulement des catégories de populations. Il s'agissait bien entendu d'imaginaires, mais socialement profondément enracinés et remaniés – et non créés – par le contexte colonial³.

Remarquons encore que c'est l'ethnicité en tant que telle qui est ainsi rendue responsable de la violence. De la même manière, on ne peut que constater qu'en Yougoslavie, du temps de la constitution fédérale titiste, pendant la paix, on parlait du « problème des nationalités ». Quand éclata la guerre civile, on parla dès lors des « problèmes inter-ethniques ». Le glissement sémantique est clairement idéologique. L'ethnicité – abusivement étendue au castisme dans le cas des Hutus et Tutsis – est toujours vue comme la cause de la violence, alors qu'elle ne fournit, le cas échéant, que des lignes sociales d'expression.

Les esprits de la forêt au service du prolétariat

La révolte des Mau-Mau au Kenya dans les années cinquante peut également être discutée : s'est-il agi d'un mouvement social de paysans dépossédés de leurs terres par le colonisateur anglais, ou d'un mouvement ethnique kikuyu ? Pour avoir évoqué cet aspect ethnique, je fus jadis accusé par Samir Amin d'être un ethniciste incapable de voir qu'il s'agissait d'un mouvement social paysan. Or Samir Amin avait raison, il s'agissait bien d'un mouvement social de paysans sans terre. Mais j'avais également raison : ces paysans sans terre se sont organisés selon les structures mentales qui leur étaient disponibles et en ayant recours aux esprits de la forêt. Ils ont exprimé leur oppression *sociale* par un soulèvement communautaire *ethnique*. À l'oppression de classe coloniale, ils n'ont pas répondu comme « prolétaires ruraux »,

³ Notons d'ailleurs que les Tutsis de l'ex-Zaïre, venus de migrations plus récentes qu'au Burundi et Rwanda mais vieilles cependant de plusieurs siècles, y sont, dans un contexte différent, clairement ressentis comme un groupe ethnique et non point comme une caste au sein d'une société ethniquement unifiée.

mais comme peuple kikuyu menacé dans son existence même. Il n'y a aucune raison de sous-estimer l'un ou l'autre de ces aspects.

Manipulations et ethnicité

Bien entendu, *il y a* des phénomènes de manipulation dans l'ethnicité : et il y en a d'autant plus facilement que les élites africaines occidentalocentrées, en tant que milieu social, rechignent à intégrer l'ethnicité dans le programme de la démocratie politique :

– un bel exemple de manipulation et d'authentique *tribalisme* fut le quasi-sécessionnisme de l'Inkhata Freedom Party de G. Buthelezi au KwaZoulou-Natal en Afrique du Sud. *Tribalisme* parce qu'il s'est agi de la tentative d'un parti d'intégrer de force toute une nation (ou ethnie) dans une seule expression politique dominée par un chef, comme si une nation ne secrétait pas plusieurs expressions politiques. Cette tentative de faire entrer de force une ethnicité massive dans une seule grande chefferie (tribu), est un exemple peu contestable de tribalisme. Mais critiquer ou condamner les agissements tribalistes de l'Inkhata n'est pas nier la prégnance de l'identité zouloue, *y compris sur le plan politique*. Au contraire, la reconnaissance pleine et entière de l'identité zouloue était le meilleur moyen d'affaiblir le tribalisme de l'Inkatha, attitude dynamique envers laquelle l'ANC de Mandela eut une position fort hésitante, défendant officiellement un intéressant concept de *rainbow nation*, mais le traduisant peu dans la réalité concrète.

– par ailleurs, très classiques et finalement à peine paradoxales sont les comportements ethnoclientélaires d'élites néojacobines ! On l'a dit, *en tant que milieu social*, les élites africaines étatiques rechignent à intégrer l'ethnicité dans le programme de la démocratie politique. Dans le même temps, *en tant qu'individus trahissant leur propre État*, elles usent quotidiennement de relations ethnoclientélaires pour se constituer, ou préserver, des bases populaires villageoises et régionales, dans un contexte de stagnation ou récession sociale.

La nation et la citoyenneté

L'analyse réaliste des *faits de conscience identitaire* mène donc à délaisser tant le jacobinisme qui valorise l'État en en faisant peu ou prou la mère des identités admissibles, qu'un jacobinisme à rebours qui valoriserait la nation en en faisant nécessairement la source d'un État indépendant. État et nation sont des concepts différents et suivent des trajectoires distinctes : ils se croisent, ils ne sont pas pour autant identiques.

La nuance que l'on a apportée entre nation et ethnie, permet cependant d'expliquer aussi, au moins partiellement, la confusion entre nation et État. On l'a dit et répété, toute identité ethnonationale n'a pas besoin d'un État propre : mais le simple fait d'être une identité cristallisée sur une longue durée a plus de chances de placer, à tels ou tels moments de son histoire, cette identité dans des contextes où elle pourra ressentir le besoin d'un État propre. C'est au sein de la communauté dessinée par une « identité en commun » que l'on imagine son insertion sociale, son appartenance à des hiérarchies légitimes. Ces hiérarchies, selon les époques et les lieux, peuvent concerner l'allégeance au chef le plus élevé reconnu, ou concerner la citoyenneté.

Si l'on se limite à la période contemporaine (celle, en principe, de la citoyenneté), la nation sera donc aussi le biais par lequel on imaginera sa vie politique, sa

³ ... qu'elle relève de républiques ou de monarchies constitutionnelles en pratique assimilables aux premières.

citoyenneté. *Cela ne signifie toujours pas qu'il y aura nécessairement un État propre, cela signifie que les personnes ressentant cette identité expriment – ou souhaiteraient pouvoir exprimer –, leur citoyenneté dans ce cadre.* Le Pays de Galles est une nation reconnue de Grande-Bretagne, et les Gallois peuvent exprimer leur citoyenneté britannique, sans État propre, par le biais de leur propre nation. Les Basques (des deux côtés de la frontière), qui ressentent leur identité comme nation, souhaiteraient pouvoir en faire de même, que leur nation soit indépendante ou autonome.

Il peut y avoir des tribus dans lesquelles une chefferie est d'une ethnicité différente de celle de la majorité de la population. Mais il est peu probable qu'une nation, enracinée durant des siècles, ne produisent pas des hiérarchies politiques qui lui soient plus ou moins spécifiques, et entrent ainsi, à la longue, dans ses « traditions » culturelles. L'arrivée d'un chef étranger ne posera pas de problèmes particuliers s'il respecte les us et coutumes des hiérarchies politico-sociales locales – c'est-à-dire s'il s'y intègre. De même, on a eu, dans l'Europe médiévale et moderne, un grand nombre de cas où des souverains d'extraction étrangère régnèrent sans problème sur leur État : c'est, en général, qu'ils s'y intégrèrent et ne modifièrent pas l'identité de ce royaume.

C'est pourquoi on pourra donner de la nation une définition plus précise, reprenant cependant les éléments antérieurs, afin d'intégrer la possible dimension politique : produit historique d'une cristallisation identitaire fondée sur des pratiques sociales pré-existantes, entraînant l'existence d'une communauté dessinée par des gens qui ressentent une identité en commun, telle qu'ils choisissent (ou souhaiteraient avoir la possibilité) d'exprimer leur citoyenneté dans le cadre de cet imaginaire..

Remplaçons « citoyenneté » par « allégeance », pour les périodes antérieures, quand le Peuple souverain n'avait pas encore remplacé le Chef ou d'autres principes non démocratiques de légitimité politique.

2. La question des « nationalismes » en Afrique

Sur cette question aussi, on souffre d'un mimétisme envers le processus européen, en plaquant sur l'Afrique le modèle des révolutions nationales européennes des XIX^e et début du XX^e siècles : la création d'un État serait ipso facto la création de la nation.

Or, dans l'analyse des processus réels, il faut bien distinguer l'aspiration anticoloniale d'une part, et l'aspiration nationale de l'autre. La base sociale de masse de la première semble incontestable, mais il est contestable d'en déduire que cela créait *ipso facto* le désir d'une nation nouvelle.

Dans l'aspiration anticoloniale, il y a évidemment une dimension sociale et subversive, mais aussi une dimension *réactionnaire* au sens littéral, à savoir le désir de se débarrasser du colonisateur non point pour créer une nation future, mais pour revenir à la situation d'avant son arrivée, dont on se souvient ou que les Anciens avaient racontée ; il y a un désir de *récupération*, de retrouvaille, d'être soi-même – désir qui n'est pas soluble dans la création d'une nation nouvelle.

On a donc trop confondu, par mimétisme, lutte anticoloniale de libération et lutte de libération nationale.

Dans son exposé, Mbuyi Kabunda a cité la formule utilisée par l'URSS, et reprise par bien d'autres, pour conceptualiser la nature des États africains qui soutenaient le mouvement des non-alignés : « voie non capitaliste de développement ». Mais regardons bien le sens de cette formule. D'abord, elle ne décrivait pas nécessairement une réalité, mais la voie que l'URSS proposait comme souhaitable, la voie qu'elle prônait officiellement pour ces pays. Et quand le processus avait été plus difficile et violent (Algérie, colonies portugaises, Éthiopie) et avait entraîné une certaine radicalisation, il était alors conceptualisé comme « révolution nationale

démocratique », en abrégé « RND » (la Chine maoïste rajoutait le « P » de « populaire » au processus de la « RND » pour en faire le « processus de la RNDP »). Mais en même temps l'URSS utilisait d'autres concepts pour parler de l'Europe de l'Est, du Viet-Nam, de Cuba, pays membres du Comecon : *pays du camp socialiste*. La « voie non capitaliste » n'était pas qualifiée – même pour l'Angola, le Mozambique et l'Éthiopie – de « voie socialiste » de développement, et signifiait bien, en filigrane, qu'il s'agissait d'une voie *non socialiste*, une période peu définissable non prévue par Marx. Cela signifie clairement que, dans l'optique de l'URSS, cette voie et cette « RND » était *l'équivalent de l'étape de la révolution démocratique bourgeoise en Europe* – qui y avait créé les « nations modernes » –, mais maintenant dans une situation où, au départ, il n'y avait guère de « bourgeoisie nationale ». Mais comme elle faisait alliance avec ces régimes, il était plus légitimant pour eux et politiquement plus rentable pour elle, de les qualifier de « RND » (ou « RNDP ») que d'« étape de la révolution bourgeoise ».

Mais là aussi, il y a donc confusion entre création d'un État et création de la nation, et donc mépris paternalistes pour les identités africaines existantes.

La confusion entre les deux est intrinsèquement antidémocratique, puisque les frontières coloniales de ces États sont considérées comme la seule base territoriale de légitimation de l'identité admissible, alors qu'elles ne correspondent pas bien ou pas du tout avec les peuples et historicités locales. La « nation » de l'État ne peut alors se construire qu'en niant les ethnicités – comme des « restes du passé » –, même si les dirigeants les utilisent pour leur liens clientélistes. La possibilité d'État sans nation, soudés sur la base du progrès social et finissant de ce fait même par engendrer des nations de nations, n'est pas même entrevue.

Les mouvements anticolonialistes africains ne sont donc pas nécessairement nationalistes : leurs élites, en revanche, sont « nationnistes », en ce sens qu'elles n'expriment pas l'identité de ce qui est déjà massivement ressenti comme national (expression qui serait alors d'unationalisme), mais un désir de nation nouvelle en rupture avec les identités populaires, un désir socialement minoritaire. L'identité en effet est un besoin social comme un autre, mais elle n'est pas un désir : elle apparaît, sur la base de pratiques sociales pré-existantes, quand ces dernières sont interpellées. Elle est alors la « macro-synthèse » de tous les besoins de défense ou d'adaptation sociale. Mais jamais une société ne porte en elle le désir d'une identité qu'elle n'a pas, qui ne correspond pas aux pratiques sociales. Elle peut aspirer à de nouvelles pratiques sociales et si ces dernières sont vraiment implantées, alors, sur la longue durée, elles remanieront certainement les identités, jusqu'à les faire apparaître comme nouvelles. Mais ce ne peut être une « planification », une orientation politique.

Il est frappant de constater que même des mouvements séparatistes ont cherché à justifier leur lutte par... l'intangibilité des frontières coloniales qui auraient été bafouées par les nouveaux États indépendants. Ainsi le Mouvement des forces démocratiques de Casamance cherche-t-il à montrer que le rattachement à l'AOF en 1902 ne correspondait pas au traité d'allégeance signé antérieurement avec la France par divers chefs ; le Front populaire de libération de l'Érythrée (FPLE) et le Front de libération de l'Érythrée (FLE) ont-ils toujours clamé que l'Éthiopie avait violé les frontières coloniales en 1962 en mettant fin au statut d'autonomie provisoire décidée après la défaite italienne ; le Front de libération de Timor oriental (Fretilin) n'a jamais cherché à définir les frontières de sa lutte autrement que par celles de la colonisation portugaise, violées en 1975-76 par les troupes indonésiennes ; les séparatistes de la partie méridionale de Bornéo (Kalimantan) et ceux, déjà évoqués, d'Irian Jaya, insistent-ils sur le fait que, certes, ils furent colonisés par les Hollandais, mais n'étaient pas intégrés administrativement avec Java et Sumatra ; le Front de

libération de l'enclave de Cabinda (FLEC) explique-t-il que son rattachement administratif à l'Angola en 1956 était une pure facilité de gestion et n'a pas signifié la fusion des deux colonies, avançant pour « preuve » que Cabinda reste bien distinct de l'Angola, jusqu'à la fin, dans la constitution portugaise...fasciste ; à la différence de l'ancien Morehob (Mouvement révolutionnaire des Hommes bleus), le Polisario sahraoui ne définit pas territorialement sa lutte comme l'expression d'une nation arabo-berbère qui irait de Tiznit (au sud d'Agadir) à Boutilimit (en Mauritanie), mais comme celle d'une guerre anti-marocaine issue de la décolonisation espagnole. Ces courants cherchent leur légitimité territoriale en recourant à l'hégémonie idéologique coloniale des États post-coloniaux, plutôt que de se fonder sur les pratiques sociales et l'expression des populations. À leur « décharge », il faudra souligner qu'ils ont été et restent, dans leur recherche désespérée de légitimité, sous la pression permanente des « critères » post-coloniaux du droit international. Il n'en reste pas moins intéressant de constater qu'aucun courant séparatiste ne s'est cristallisé, jusqu'à nos jours, sous le slogan : « À bas les frontières coloniales ! ». Cela signifie-t-il que la remise en cause des frontières coloniales ne correspond à aucun besoin populaire ? On l'a déjà vu à propos de la nation congolaise, l'artificialité des frontières coloniales n'est pas en elle-même un facteur déterminant de leur inviolabilité. Ce qui est anti-démocratique est d'élever au rang d'intangibilité la position de ces frontières.

Mais on peut voir dans cette acceptation du paradigme colonial une réalité bien plus élitiste : ces élites séparatistes (et certaines élites asiatiques) *n'imaginent* pas leur futur autrement que dans les cadres coloniaux prédéfinies par leur ancienne métropole haïssable et séduisante. De ce fait, elles dessinent des territoires qui, pour l'essor même de leurs luttes et pour leur indépendance éventuelle, provoqueraient des problèmes certainement du même type que ceux des États dont ils veulent se séparer. Cela ne condamne pas le séparatisme en lui-même : cela signifie simplement que l'acceptation du paradigme spatial colonial est une entrave à l'expression démocratique des peuples présents au sein de l'aire considérée et affaiblit, en échange d'un gain de court terme sur le front du droit international qui reste le plus souvent illusoire, le droit à l'autodétermination.

Sauf dans quelques cas (souvent insulaires : les îles créoles, Madagascar ; l'Éthiopie), le « nationalisme » des élites des mouvements d'émancipation est avant tout un « nationalisme » d'État – ce que j'ai appelé *nationisme*, et non point l'expression d'une identité nationale. Cela mène à la question suivante de la capacité de production de la nation par l'État.

3. L'État, un producteur de la nation ?

On dit bien sûr que les États africains post-coloniaux sont maintenant indépendants depuis vingt-cinq, trente, quarante ou même quarante-cinq ans, et, qu'à la longue, leur existence même est productrice de nation.

Il n'y a pas lieu de refuser *complètement* cette argumentation. Il y a lieu, en revanche, d'en mesurer la portée, de la relativiser, et de la contester frontalement

· L'argument de la violation de l'intangibilité des frontières coloniales n'a été couronné de succès (en fait ou en droit) que dans les cas où ce n'est pas l'ancienne métropole elle-même qui avait mis en place ladite violation : ainsi l'Espagne n'a-t-elle jamais reconnu la marocanité du Sahara occidental, le Portugal l'annexion indonésienne de Timor oriental ; et ni l'Italie ni l'Onu n'ont reconnu, en 1962, l'annexion éthiopienne de l'Érythrée. La situation de l'Irian Jaya est intermédiaire, dans la mesure où un référendum avait officiellement été prévu dans les accords de décolonisation hollandaise, qui fut manipulé par l'Indonésie. La Casamance ou Cabinda, ou encore le Sud-soudanais ont beaucoup plus de mal à faire valoir leur « légitimité coloniale ».

quand elle devient une assertion : « il y a une nation zaïroise ! » (les mêmes auraient certainement dit, avant 1991 : « il y a une nation yougoslave ! »).

Dialectique et effets d'échelles

Premièrement, il faut rappeler qu'en Europe, n'en déplaise à des théorisations hâtives, ce n'est pas l'État qui a créé la nation. Cette dernière a été le produit d'une interaction dialectique entre la cristallisation identitaire séculaire et les formes de pouvoir politique qui s'implantaient. C'est vrai pour la France (exemple souvent présenté paradigmatique d'une nation créée par l'État révolutionnaire), mais cela l'est aussi pour l'Allemagne (cas souvent présenté comme celui d'une nation pré-existant à la création de l'État) ou encore de l'Italie. En réalité, c'est largement parce que la nation France existait déjà qu'elle eu besoin de se doter d'un État plus moderne capable de mieux l'exprimer (révolution). Inversement, il est faux de considérer que l'Allemagne n'avait pas d'État, ni même d'État-nation ! Le Saint-Empire romain de la nation allemande – tel est son nom complet originel – n'était certes pas un État centralisé : mais depuis quand un État-nation serait-il obligatoirement un État centralisé ? L'existence du Saint-Empire, même « féodal-fédéral » était très important en termes symboliques. Et si, après la terrible Guerre de Trente ans, il fut refondé sur des bases « chrétiennes » et non plus explicitement « allemandes » (traité de Westphalie), ce fut justement pour que catholiques et protestants puissent vivre ensemble. La chrétienté fut définie comme ciment de l'unité, mais ne niait pas la germanité des parties : elle était trop évidente pour devoir être citée. Simplement, elle n'avait pas été suffisante pour assurer la paix et on décida, en une espèce de laïcité avant l'heure, de ne pas faire de différence entre catholiques et protestants.

On peut citer la belle phrase de Garibaldi en 1870 : « Nous avons fait l'Italie, il nous reste à faire des Italiens », en clair nous avons fait l'État, il nous reste à faire la nation. Mais, premièrement, on peut constater que la « fabrique » des Italiens n'est pas aisée. Et deuxièmement, on peut à l'inverse penser que le mouvement pour l'unité italienne n'a pas été seulement portée par le caractère socialement progressiste de la lutte contre le royaume de Naples, la papauté et autres principautés, mais aussi parce qu'il était *déjà imaginable*, pour les habitants tels qu'ils étaient (et pas seulement leurs élites) de vivre ensemble. L'État italien unifié a certainement fortifié le fait national, mais il n'y aurait pas eu de lutte pour l'unité dans cette zone territoriale sans qu'un sentiment identitaire n'y soit au moins partiellement existant, en une espèce d'identité d'identités...

Et quand, par des arrangements de géopolitiques européennes (rivalité franco-anglaise), on a créé des États de toute pièce (cas de la Belgique uniquement définie par la catholicité), cela ne marche pas très bien : une grande majorité de Belges – sans remettre nécessairement en cause l'État – pensent qu'il n'y a pas de nation belge (« belgicaine »), mais une nation flamande de Belgique et une « non-nation wallone ». Seul le roi est belge en Belgique.

Deuxièmement, il faut faire attention aux « effets d'optique » quand on mesure la « longévité » d'un État. Trente ans, cinquante ans peuvent nous sembler long aujourd'hui, sans recul. Mais un État ayant existé au Moyen-Âge de 1133 à 1188 (soit 55 ans) paraît-il caractérisé par la « longévité » ? Or rien ne dit que la cristallisation identitaire soit un processus plus rapide aujourd'hui que dans le passé. Certes, des moyens considérables de « nationalisation » existent aujourd'hui, qui, alors, n'existaient pas (écoles, médias, etc.). mais en même temps, ces mêmes moyens sont « universalisant » ou tout du moins « mondialisant » et pas seulement

« particularisant ». La déconstruction identitaire peut se produire avec les mêmes force et rapidité que sa genèse.

La question du progrès social

Dans la capacité d'ethnogenèse des États, la question du progrès social est déterminante, même si elle n'est pas suffisante. Si, après les conquêtes de Louis XIV au XVII^e siècle, les Alsaciens de culture entièrement germanique ont, bon an mal an, finalement tenu à la France (bien qu'aucun référendum ne leur ait jamais été proposé), c'est parce qu'il était meilleur d'être citoyen français, grâce à la Révolution, que sujet du roi de Prusse : d'où les guérillas paysannes contre les armées russes dès 1814. Le progrès social a eu des effets sur l'imaginaire national, les traditions politiques nouvelles sont entrées dans les traditions culturelles. Quand, pendant des générations, l'État français mena une virulente politique anti-ethnique par le biais de l'école publique, cela a fonctionné : il était « interdit de cracher et de parler breton » à l'école, *mais c'était à l'école publique, gratuite, obligatoire*, organisée par un État qui construisait des routes, des ponts, le chemin de fer, des hôpitaux, etc. Une espèce d'« échange » entre oppression ethnique et progrès social a pu fonctionner, les paysans et prolétaires intériorisant le fait de s'identifier à la France et à la langue française comme un espoir de vie meilleure pour leurs enfants. L'oppression ethnique n'est certes pas une valeur démocratique, mais l'échange explique que cela a pu fonctionner : le progrès social renforce considérablement l'identification à une nation en expansion.

La question qui vient immédiatement est : l'État de la périphérie du capitalisme est-il socialement promouvant et peut-il mettre en place un tel « échange » ? Poser la question, c'est y répondre, avec d'évidentes nuances selon les pays et les périodes, par la négative. Cela signifie-t-il que l'État capitaliste de la périphérie n'a aucune capacité d'ethnogenèse ? Non point, mais cela signifie assurément que *ses capacités en la matière sont structurellement beaucoup plus faibles que celles des États du centre*.

Cela ne signifie donc pas que la « nation » n'y existe pas : cela signifie qu'il faut poser la question de sa représentativité. Pour quelle fraction de la population mozambicaine la mozambicanité est-elle l'identification ethnonationale la plus prégnante ? La nation mozambicaine existe, mais auprès de quel pourcentage de la population ?

À ce sujet, je rappelle toujours un exemple européen, certes à la périphérie de l'Europe, mais *en* Europe. L'État yougoslave a existé pendant soixante-dix ans. État européen, il a été capable d'exercer sur ses habitants une force centripète – accrue par la résistance pluri-ethnique aux occupants fascistes et nazis – bien supérieure à celle de tout État d'Afrique subsaharienne (Afrique du Sud exceptée). Lors du dernier recensement auquel l'État fédéral procéda, les citoyens pouvaient indiquer l'identité de leur choix : serbe, slovène, albanais, croate, etc., ou... yougoslave. Moins de dix pour cent des habitants indiquèrent qu'ils étaient yougoslaves. La nation yougoslave existait mais elle était minoritaire en Yougoslavie. Est-ce un facteur suffisant pour expliquer la désintégration qui allait survenir quelques années plus tard ? Non, et bien d'autres raisons laissent penser que la Yougoslavie aurait pu subsister. Cela indique seulement un facteur de faiblesse. L'État yougoslave avaient produit des Yougoslaves, mais le processus de cristallisation identitaire est un processus historique, de longue durée, qui ne pouvait aboutir en soixante-dix ans.

On peut en penser autant de l'URSS. La « patrie soviétique » – il est intéressant de remarquer que jamais l'orientation officielle n'a parlé de « nation soviétique » – était un genre de « légère identité » n'amoindrissant nullement les identités nationales.

L'éclatement n'aurait pas été si facile dans le cas contraire et on peut penser qu'il n'est pas terminé.

L'argument football est souvent utilisé à la rescousse des existences nationales. Il n'y a pas lieu de le nier. Il suffit de remarquer qu'en 1990, tous les Yougoslaves, unis, applaudissaient leur équipe nationale (?) opposée à celle de l'Allemagne. On sait ce qu'il advint en 1991. De même, en général, les Maliens francophones soutiennent la France quand elle est opposée à l'Allemagne. En conclura-t-on qu'ils sont français ? Cela exprime simplement une autre « légère identité », à savoir la francophonie. Les Portugais s'enthousiasmaient pour le Brésil, opposé à la France en 1998. mais les Portugais ne sont pas des Brésiliens.

La faible capacité étatique de production nationale à la périphérie du capitalisme est, par ailleurs, en déséquilibre avec la capacité prébendière, voire kleptocratique, de ces États. Cette rapacité touche toute la population, mais bien inégalement et selon des lignes de clivage disponibles, *lisibles par tous*, le plus souvent ethniques ou « macro-ethnique » (l'« autochtonie » du Sud ivoirien contre les « musulmans burkinabés » du Nord). Loin de créer la nation, le comportement étatique peut provoquer des réactions ethniques anti-étatiques, voire séparatistes, ou des implosions (guérillas anomiques). Tout cela ne signifie pas qu'un sentiment « national », massif et prégnant, ne finira pas par naître. *Mais il n'aura pas été tant l'effet d'un volontarisme étatique, que des effets sociaux de la ruine de l'économie paysanne, de l'exode urbain et de l'explosion des villes. De cette « urbanité » tendancielle de l'Afrique pourront naître, de par l'émergence de nouvelles pratiques sociales et des stratégies de survie, des nations – ce qui ne saurait signifier que les ethnicités antérieures vont disparaître ; et ce qui n'implique pas que ces nations recouvriront le même territoire que les États actuels (quelle serait la configuration d'une nation lingala ?).*

La faible capacité de promotion sociale de l'État en Afrique – combinée à sa capacité de prédation sociale – explique que les phénomènes d'intégration nationale y soient plus faibles qu'ailleurs et que les expressions ethniques soient souvent des tentatives – manipulées ou non – de se protéger de l'État, d'un État non représentatif. Mais au lieu de lire ces expressions ethniques anti-étatiques comme des faits relevant de la catégorie légitimante des phénomènes de « société civile », on les casera sans nul doute dans celle des tribalismes...

Repli ethnique ou essor de la citoyenneté ?

On sera alors tenté de voir ces phénomènes anti-étatiques de facture identitaire comme des exemples du tant décrié « repli ethnique » des laissés pour compte de la mondialisation. Je reviens *infra* sur les effets de la mondialisation. Mais là encore il faut se méfier des effets d'optique.

Auparavant, il y avait des États empires (qu'il s'agisse de l'Empire tsariste ou du Zaïre/empire belge) qui géraient des populations semblant souvent ne pas porter d'expressions propres. En réalité, c'est parce que l'immensité, dans les conditions techniques d'alors, signifiait qu'il y avait en pratique une large autonomie quotidienne pour ces régions (bien entendu soumises à des pouvoirs locaux). Cela permettait, jusqu'à un certain degré, l'existence d'États très vastes, ce qui semble toujours une solution plus « moderne » qu'un morcellement. Et puis tout d'un coup, du sein de cette « unité », certains peuples – manipulés ou non – s'expriment et leur volonté séparatiste ou même seulement autonomiste est alors vue comme un « retour en arrière », la « division contre l'unité ».

Pourtant une lecture inverse est parfaitement possible, voire la plus plausible : *c'est bien parce que ces peuples ont progressé – une meilleure santé alimentant la croissance démographique et permettant d'atteindre une masse critique politique,*

une alphabétisation favorisant l'expression et l'ouverture à l'universel, l'urbanisation formant une élite, etc. – *que maintenant ils s'expriment et ressentent le désir de prendre leur destin en main*, parce qu'ils sont maintenant capables de dire que le cadre impérial ou la soumission à l'État-nation – l'État d'une autre nation –, ne convient pas. C'est peut-être bien « séparatiste » mais *c'est la tendance à la modernité et à la citoyenneté qui s'exprime*, même si les formes politiques de cette expression peuvent évidemment énormément varier et suivre, par exemple, des lignes ethniques.

Parmi les formes politiques de cette expression pointe souvent, en Afrique subsaharienne, la question fédéraliste. Celle-ci apparaît souvent, portée par des élites de secteurs ethniques écartés du pouvoir, qui manifestent par là un problème de déficit démocratique. Leur résistance à ce déficit démocratique est-elle pour autant démocratique ? Rien n'est moins sûr. Il faut tout d'abord remarquer que le fédéralisme de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècle est méconnaissable, quand on le compare à celui de la période du panafricanisme. Il s'agissait alors d'un *fédéralisme régional* groupant plusieurs États entre eux : *Africa must unite!* disait Kwame N'Krumah. Ce panafricanisme exprime encore quelques soubresauts, comme en témoigne la création récente de l'Union africaine, remplaçant la moribonde Organisation de l'Unité africaine. Mais il est étroitement élitaire. C'est le *fédéralisme interne* aux États qui est désormais le plus fréquent, afin de les diviser en provinces fédérées et d'accroître la quote-part régionale d'accès aux ressources prébendaires étatiques.

La viabilité d'un fédéralisme interne présuppose que les conditions matérielles d'existence de *plusieurs niveaux d'État* soient réunies. C'est, le plus souvent, loin d'être le cas – déjà l'État central fonctionne mal. Mais surtout ce fédéralisme fédérerait des provinces ou régions qui elles-mêmes, le plus souvent, ne sont pas définies par la libre expression de leurs populations, mais reprennent la structure interne de l'ancienne colonie. À l'échelle de la province fédérée, on retrouverait certainement des problèmes d'hétérogénéité ethnique comparables à ceux du pays tout entier. Avec en sus des risques de purification ethnique : l'État fédéré des Macuas ne serait que pour les Macuas, etc. La difficulté ne réside pas dans l'ethnicité proprement dite, *mais dans la définition exclusivement territoriale de son expression*. Si la réforme des limites inter-provinciales, afin de les faire mieux correspondre aux aires d'ethnicité est parfaitement envisageable voire souhaitable, en revanche aucune province ne pourra jamais exprimer, en tant que telle, une ethnicité unique. Une expression démocratique de l'ethnicité, en contexte de progrès social, ne pourra jamais advenir que du croisement de procédures territoriales et de reconnaissance à l'échelle du pays tout entier.

Inversement, on assiste aujourd'hui à la pression de l'Union européenne et de la Banque mondiale pour des regroupements ou confédérations régionales. Il ne s'agit pas d'un retour au panafricanisme, mais d'une volonté des bailleurs de fonds de rationaliser et mieux contrôler les appareils d'État locaux, en les coiffant autoritairement de structures super-étatiques.

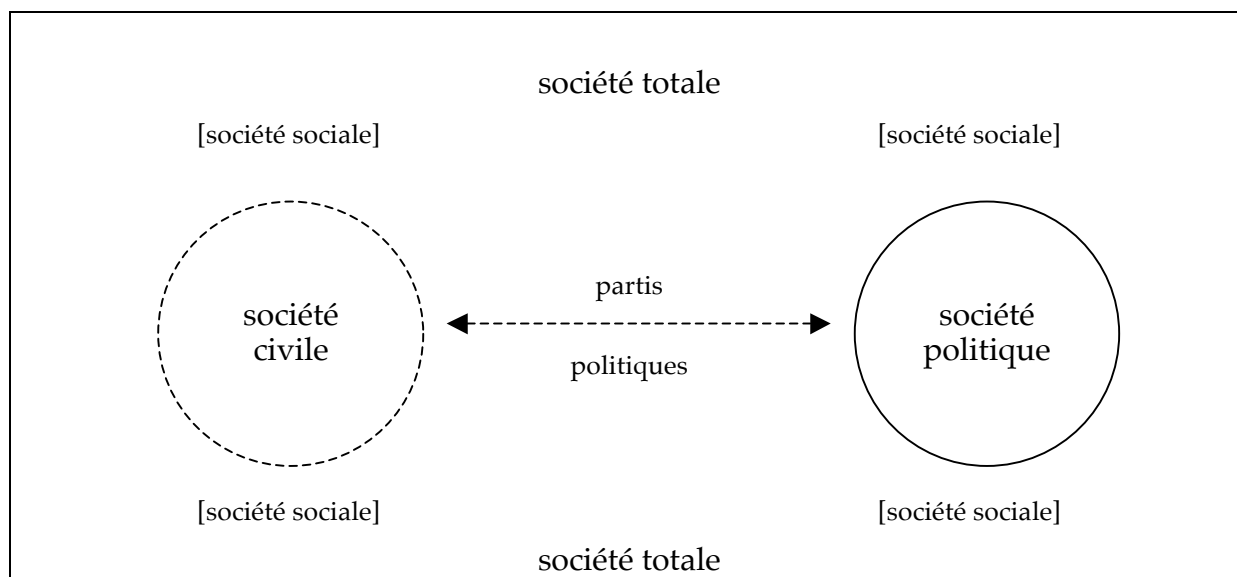
4. L'identité contre la société civile au temps de la mondialisation ?

Naturellement jusqu'à présent, quand j'ai parlé d'ethnicité, j'ai parlé d'identité collective. Or l'identité collective peut-elle être démocratique si elle n'est pas fondée sur l'autonomie de l'individu ainsi fait citoyen ? L'autonomie serait une condition nécessaire (mais non suffisante) de l'existence de la société civile. Or, on le sait, il est de coutume de nier l'existence de l'individu en Afrique, qui serait totalement prisonnier des « solidarités verticales ». Des travaux éminents d'anthropologues ont

montré qu'il n'en était rien, et que l'individu africain existe, même si les contextes sociaux dans lesquels il se meut peuvent être différents de ceux du centre du monde.

Néanmoins, il est fréquent de nier – et avec des arguments de poids – la prégnance de la société civile en Afrique, ce qui mène aussi à nier l'existence de « vrais partis politiques » puisque ceux-ci sont censés être des *courtiers* entre la société civile et la société politique. Ces dissociations propres au centre du monde n'existeraient guère à sa périphérie (tiers monde), et plus encore à la périphérie de sa périphérie (Afrique subsaharienne sauf Afrique du Sud, certaines régions d'Asie).

Fig. 2.— Les partis comme courtiers entre sociétés civile et politique



Selon les paradigmes courants de la science politique contemporaine, un parti politique est caractérisé, au départ au moins, par l'existence d'un *conflit* dans la société (certains auteurs distinguent le *conflit*, de nature violente, de son succédané institutionnalisé et pacifié, le *clivage*). Du reste, l'étymologie même du mot « parti » signifie « coupure », « partition ». Le « parti » est donc un (des) courtier(s) entre la société civile et la société politique. Le *programme* du parti exprimerait cette fonction. On aurait donc une situation telle que schématisée dans la figure 2.

Dans ce schéma, la société politique et la société civile sont deux fractions de ce qui est appelé ici par commodité la « société totale » (qui n'est autre que la *société tout court*) ; par commodité encore, on a appelé « société sociale » la société totale *sauf* la société politique, mais *y compris* la société civile (donc la société sociale exclut la société politique, mais inclut la société civile).

Sociétés civile et politique, des strates sociales ?

A priori, ce schéma semble « fonctionner ». Pourtant, si du moins on mesure la validité des concepts à l'aune de leur universalité, il est extrêmement problématique d'abord, évidemment, pour les sociétés périphériques mais aussi, en retour, pour les sociétés centrales. La société civile est une émanation censée exprimer, représenter, « synthétiser » les aspirations de la société sociale – même si classiquement une tendance à l'autonomisation émerge de toute fonction de représentation. En effet, le concept de société civile est étroitement lié à celui de citoyenneté et donc à l'autonomie de l'individu. Cette autonomie serait le résultat des processus de rupture des solidarités verticales pré-modernes par le capitalisme. Ces processus, bien qu'ils

n'aient pas été complets même au centre du monde – autrement, la totalité des phénomènes de paternalisme et de clientélisme auraient disparu – et qu'ils existent aussi, quoique moins avancés, à sa périphérie, sont cependant historiquement avérés et il n'y a pas lieu d'en sous-estimer les conséquences politiques de longue durée : il est certain que la base sociale de la démocratie est, quelque part, liée aux conditions de l'autonomie de l'individu.

Le problème, c'est que la société civile n'est pas simplement considérée comme une émanation, voire une simple expression, de la société sociale, mais, en pratique, comme *une strate spécialisée de celle-ci*. Quand on cherche à la décrire concrètement et à citer ce qu'il y a « dedans », on en vient vite au listage d'un conglomérat d'associations de quartiers, de syndicats, de coopératives, de chambres de commerce et d'industrie, de groupements culturels, de communautés religieuses « formelles », d'ONG en tous genres, etc. Ces groupements militants, confessionnels ou professionnels forment certes, d'un point de vue sociologique, une « société » qui est sans doute « civile ». Mais cette conceptualisation pose des problèmes majeurs.

Société civile ou société civique ?

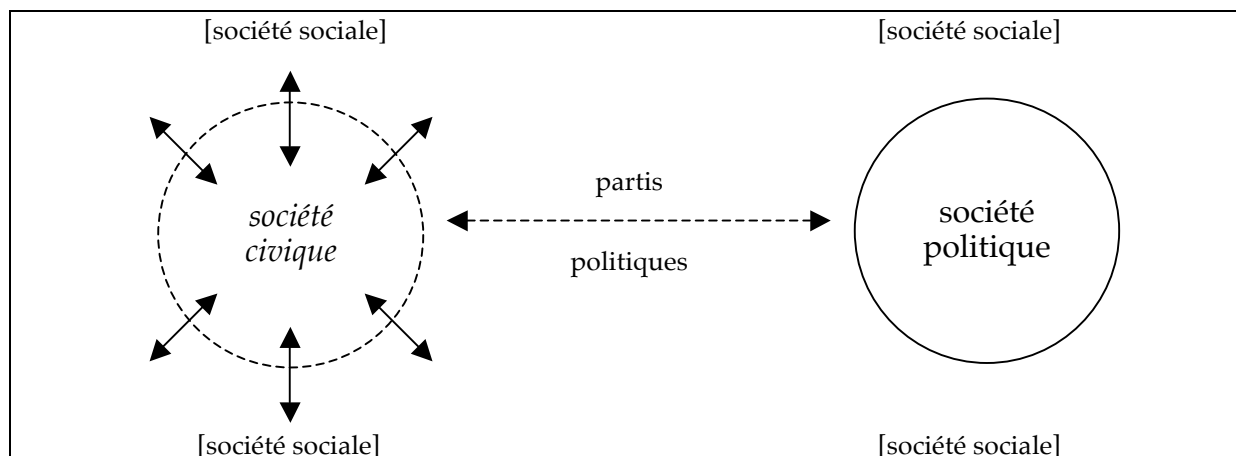
Le premier problème relève de l'exercice de la citoyenneté, ou, au sens littéral, de la « civilité ». Or le mélange des genres dans ledit conglomérat fait qu'on y trouve tant des syndicats ou mouvements de citoyens, que des structures aux objectifs professionnels et des ONG qui sont parfois – pas toujours – de véritables entreprises ayant perdu depuis longtemps leur nature militante.

On est donc pris entre deux branches d'une alternative : soit restreindre la « société civile » aux associations explicitement vouées à l'intervention citoyenne et sans but lucratif, même si lesdits citoyens peuvent être, par ailleurs, des entrepreneurs ou des prolétaires. Soit on élargit finalement peu ou prou à tout ce qui est organisé en mouvement à l'extérieur de l'État, mais on mord ainsi largement sur la vie économique elle-même (une chambre de commerce, une entreprise camouflée sous la forme d'une ONG, etc.).

Dans la première branche de l'alternative, la société civile se restreint alors à la « société » de ceux qui expriment avec intensité leur citoyenneté. C'est pourquoi d'ailleurs, très souvent, on considère que la société civile est nécessairement à la base de la démocratie. Mais c'est en pratique la restreindre à une *société civique*, bien incapable d'exprimer la totalité du mouvement social qui est pourtant une expression de citoyenneté : cette « société de citoyens formels » serait formée en pratique de l'ensemble de ceux qui expriment associativement *et de manière repérable*, leur citoyenneté – en clair le « secteur formel associatif ». Au-dehors resterait la grande masse de ce qui pourrait être qualifié, au mieux, de « société des citoyens informels », voire, au pire de « société des personnes de fait non citoyennes ». Outre le fait que ces « non-citoyens de fait » seraient ainsi conceptuellement stigmatisés par le simple fait rester « informels », ils sont pourtant bien des civils. Le concept de société civile acquiert alors une dimension élitaire qui est en contradiction avec ses présupposés de base.

Dans la seconde branche de l'alternative – très fréquente, notamment dans le vocabulaire politique des partis –, le concept sert uniquement de procédé auto-légitimant pour des groupes de pression en mal de représentativité : s'auto-proclameront, aujourd'hui, « groupes de la société civile » ceux qui auparavant se désignaient, par exemple, sous le vocable de « socio-professionnels ». Ce peut n'être qu'une forme de l'idéologie néolibérale appelant « civil » ce qui n'est qu'une forme de privatisation.

Fig. 3.— La société civile/ civile, strate représentative de la société sociale ?



Le second problème – dans le cadre de la même problématique globale considérant de fait la société civile comme une strate spécialisée de la société sociale – est nécessairement celui de la représentativité. En effet, le concept peut sembler fonctionner quand des *formes non gouvernementales d'action* sont massivement représentatives : soit que, comme dans les pays anglo-saxons ou germaniques, les syndicats, par exemple, regroupent la majorité des travailleurs, soit que, ailleurs, ils mettent à profit d'autres modalités démontrant cette représentativité (élections pour les tribunaux du travail – prud'hommes en France –, pour la sécurité sociale, etc.). Alors, la « strate » dite société civile aurait d'intenses liens réciproques avec la société sociale (il restera à analyser la nature de ces liens – paternalistes ou citoyens), comme tente de le représenter la figure 3.

La même logique appliquée à l'Afrique amènera inévitablement la conclusion suivante : ces formes d'action sont, non point toujours mais le plus souvent, très peu représentatives, à tel point que certaines auto-proclamation de « société civile » sont caricaturales (on pense par exemple aux groupements présents dans la « conférence nationale » totalement manipulée et formée par Mobutu dans l'ancien Zaïre).

Mais est-ce à dire qu'il n'y a pas de société civile en Afrique ? Le problème est que, comme le concept a été construit à partir de l'Europe – et cela, indéniablement, en raison des phénomènes plus poussés de rupture des solidarités verticales au cours de l'essor capitaliste –, on aura tendance à y mettre, pour les pays du Sud, les mêmes « structures » que ce que nous avons coutume d'y mettre dans les pays du centre, à savoir ce qui est *lisible* par des yeux occidentalocentrés. On n'hésitera pas à y inclure une communauté chrétienne de base, par exemple. Mais on n'y trouvera pas des regroupements liés aux religions traditionnelles (les sociétés secrètes nyau au Mozambique, par exemple) même quand leur activité débordent en pratique sur le reste de la vie sociale ; on y inclura la Ligue de défense des droits de l'homme de la capitale locale, mais pas les chefferies de la brousse environnante, même si elles peuvent être des vecteurs de mobilisation sociale pour de meilleurs prix d'achat des produits agricoles, etc. Or qui nous dit que l'autonomie du citoyen est toujours meilleure dans les premières que dans les secondes ? Selon quels critères ? Qui juge ? Quelle est l'autonomie du citoyen américain le 12 septembre 2001, bouleversé par les événements de la veille et sous une pression médiatique invraisemblable, alors que

le pouvoir politique prépare la guerre contre ses alliés talibans de la veille ? Le concept n'est plus opératoire, *simplement parce qu'il est défini de manière eurocentriste.*

Société politique ou sphère étatique ?

Un autre problème réside dans la définition de la société politique : celle-ci se réduit en pratique à l'État, au sens marxien. C'est une simple sociologie des strates administratives, répressives et des représentations institutionnalisées (assemblées, élues, etc.). On aboutit ainsi au paradoxe que les partis politiques ne font pas partie de la société politique, même dans les pays où le jeu politique est profondément institutionnalisé. Mais la même logique mènera à contester l'existence de la société politique en Afrique, puisque l'État, néopatrimonialisé, y serait peu individualisé de la société.

C'est ici confondre totalement les fonctions de *l'État en tant que tel*, et les *comportements individuels* (même si très répandus) *des dirigeants de l'État*, qui, en volant, en détournant, en faisant procéder à des privatisations en faveur de leurs familles, trahissent l'État. Ce n'est pourtant pas, le plus souvent, l'État qui est « privatisé » ou « criminalisé » : la privatisation de l'État ne pourrait que signifier la restauration du patrimonialisme tout court, ce dont on ne trouvera d'exemples que dans les monarchies pétrolières du Golfe ; la criminalisation de l'État en tant que tel ne peut que renvoyer à l'État nazi ou stalinien – peu suspect de « privatisation ». L'État ne peut pas être défini par les comportements de ses membres, mais par ses *fonctions historiques centrales*. Il peut être faible quant à ses moyens tout en ayant des fonctions bien distinctes de celles du reste de la société. Il est « différencié » et dissocié du reste de la société quel que soit le comportement néopatrimonialiste de tels ou tels de ses membres, fût-il le Président.

Par ailleurs, réduire la « société politique » à la seule *appartenance* à la sphère étatique et institutionnalisée est extrêmement réducteur, tant pour le tiers monde (Afrique en particulier) que pour les pays du centre. Il y a plus de vingt ans que nombre de politologues africanistes ont insisté sur la prégnance des phénomènes du « politique par le bas » – à savoir des comportements sociaux qu'une analyse hâtive n'interprètent pas comme « politiques » du fait qu'ils ne se prêtent guère à une institutionnalisation de type européen. Pourtant, leur portée, leur sens, leurs lignes de mobilisation, sont tout à fait politiques et expriment, selon mille complexités, le rapport global de la société à l'État (qu'il s'agisse de l'atteindre ou de le fuir) : une grande vague d'attaques en sorcellerie, par exemple, peut parfaitement être un phénomène politique de première importance. Mais il y a aussi nombre de phénomènes de « politique par le bas » dans les pays du centre. Le concept de société politique tel qu'il est souvent présenté comme ensemble des strates sociales directement liées à l'État provoque ainsi une hiérarchisation sémantique assez comparable à celle qu'on a vu *supra* entre « nation » et « ethnie » (seule la nation étant « politique », etc.). Il tend à valoriser les formes les plus institutionnalisées ou institutionnalisables de la vie politique au détriment des autres. Certes, il n'empêche pas d'admettre que la société civile puisse d'aventure « faire de la politique », mais elle n'est pas politique en tant que telle, elle n'est pas une « société politique ».

³ Sur cette question, voir l'article fondamentale de C. GEFFRAY, « État, richesses et criminels », *Mondes en développement* (Bruxelles), XXVIII (110), 2000 : 15-30.

⁴ L'affermage des douanes, dans certains pays africains, au profit de sociétés privées, n'est pas non plus une vraie privatisation puisque l'État ne renonce pas à cette prérogative régaliennne mais en délègue seulement, pour un temps, la mise en pratique.

Cette opposition mène à l'impasse et provient, qu'il s'agisse de la société civile ou de la société politique, du paradigme des « strates spécialisées ». On l'a vu, cette « stratification » est à la limite supportable d'un point de vue eurocentrique, mais produit ailleurs des effets paternalistes inadmissibles d'un point de vue scientifique (et universaliste), sous-estimant la portée politique de nombre de comportements sociaux. Or s'il est indéniable que des phénomènes de spécialisation existent dans toute société contemporaine et produisent des « strates », on ne saurait pour autant considérer que cette spécialisation, portée par telle ou telle strate, est nécessairement exclusive des autres : c'est même pratiquement impossible quand cette « spécialisation » concernent des pans entiers de la vie sociale tels que le « civil » et le « politique ». Il faut donc remettre en cause cette manière pratique de voir et chercher ce qu'il y a de plus profond, *d'historique*, derrière les tentatives conceptualisantes de décrire les deux pôles que sont les sociétés civile et politique.

Tendance à l'État et tendance à la société sans État

Personne ne contestera que, sur le très long terme, la tendance générale et dominante des sociétés ait été, jusqu'à la période historique actuelle, une tendance à l'État. On trouvera mille et une nuances locales ou de période – la colonisation de l'Afrique a-t-elle signifié, par exemple, un affaiblissement de la tendance à l'État en Afrique, ou au contraire une illustration de la tendance générale à l'État ? –, mais le mouvement de l'histoire a été une tendance à l'État. Contrairement à ce que l'on voit parfois écrit, la mondialisation elle-même ne signifie aucunement la fin de cette tendance à l'État : elle peut en remanier les compétences, les aires de légitimité, mais elle a besoin de la force régulatrice (voire répressive) des États. Tant que des procédés autoritaires de répartition de la richesse seront nécessaires, la société aura tendance à « produire de l'État », et à vouloir l'atteindre et le saisir.

Mais en même temps, une tendance inverse a toujours existé, quoique historiquement balbutiante et probablement vouée à se développer massivement dans le futur : la tendance à la société sans État, dont une forme initiale est la tendance à se protéger de l'État. Ce furent de simples jacqueries paysannes, souvent de connotations religieuses, cherchant à se soustraire à la pression féodale, ou des « communes » bourgeoises ou encore des corporations arrachant des « privilèges » à la royauté, au Moyen-Âge et à l'époque moderne ; ce furent aussi certaines manifestations du mouvement ouvrier de tendance phalanstériste, coopérativiste ou socialiste et anarchiste. Cela peut être, à l'époque contemporaine, les phénomènes embryonnaires de « démocratie ouvrière » (gestion des grèves par des comités élus et coordonnées, etc.). Mais cela concerne aussi les phénomènes de résistance passive et massive de milieux paysans – la « paysannerie non captive » – cherchant à se protéger de l'action de modernisation autoritaire (ou de prédation) de l'État post-colonial. Sur le très long terme, il s'agit de la tendance à la société sans État, à la simple administration des personnes et des biens (pour paraphraser Marx), à l'autogestion généralisée, sans procédés autoritaire de répartition de la richesse.

Naturellement, les deux tendances co-existent et peuvent même s'exprimer simultanément dans le même mouvement social. Quand les fonctionnaires français sont en grève à l'automne 1995 pour la défense de la Sécurité sociale, ils expriment la

⁷ Jean-François Bayart a défendu la « tendance à l'État », à l'échelle du siècle colonial, puis post-colonial, en Afrique. Il me semble à l'inverse que la période coloniale, qui n'a pas créé d'État colonial, mais de simples appareils coloniaux des États métropolitains – ces derniers étant seuls les « États coloniaux » –, a grandement affaibli la tendance à l'État en Afrique. Cette tendance a repris, en revanche, avec la décolonisation, provoquant l'émergence de *nouveaux États*, définis par leurs *fonctions nouvelles*, quoi qu'on pense d'eux par ailleurs.

volonté que celle-ci reste gérée par lesdits partenaires sociaux (et avant tout par les travailleurs eux-mêmes qui forment l'écrasante majorité des assurés sociaux) sans intégration au budget de l'État ; mais en même temps, opposés à un *gouvernement*, ils souhaitent que l'État – idéal du bien public – prennent des mesures en défense de la même Sécurité sociale. Quand les paysans mozambicains fuient les villages communautaires imposés par l'État du Frelimo et croient pouvoir se servir de la structure guérillera de la Renamo pour se protéger de l'État et repartir vivre dans l'habitat dispersé traditionnel, ils expriment sans aucun doute, à ce moment, une nette tendance anti-étatique. Mais les mêmes paysans attendent de l'État qu'ils créent des dispensaires, des écoles. Quand un dirigeant politique s'est fait connaître, en Afrique ou ailleurs, de par son activisme dans la « société civile », et que cela sert ses ambitions d'entrer dans le jeu politique institutionnalisé, il exprime, au-delà de son cas personnel, *la pression de la tendance à l'État sur la tendance à la société sans État*.

Il est certain que le développement de cette tendance à la société sans État, discernable en filigrane depuis que l'État existe – en dernière analyse : la tendance à se soustraire aux normes autoritaires de répartition de la richesse – ne peut se développer massivement sans approfondissement considérable des processus d'autonomisation des personnes permettant l'émergence, sur le plan social, de l'individu et, sur le plan politique, du citoyen. Cela signifie-t-il, alors, que l'ethnicité, en tant qu'identité de groupe, est antagonique à ce processus ? Ceux qui opposent conceptuellement nation et ethnie, en réduisant la nation à une pure communauté de citoyens définie par des droits politiques, ignorant sa dimension identitaire (République *française*), répondront certainement par l'affirmative. Rien n'est moins sûr pourtant. D'abord, ils ne voient pas qu'il y a toujours communauté. Le fait que la nation française soit dominante et la seule institutionnalisée au sein de la République *de France* n'enlève rien à sa dimension ethno-communautaire : elle se définit d'ailleurs très bien en tant que telle en imposant une seule langue et en niant jusqu'à l'existence même de la présence historique d'autres nations sur son sol (corse, basque, etc.). L'émergence, notamment dans le processus révolutionnaire, de la « nation française » a-t-il signifié pour autant la destruction des solidarités verticales ? Il n'en est rien puisque le Souverain a été remplacé par le mythe du Peuple... souverain. On ne niera cependant nullement qu'une telle révolution a permis l'affaiblissement de ces solidarités verticales, favorisant les solidarités horizontales (conscience de classe, patriotisme, etc.). Les flambées de nationalisme et l'aspiration à un Chef salvateur, montrent cependant que les passerelles sont nombreuses entre ces deux types de solidarité. Par ailleurs, on peut aussi questionner la compatibilité entre des solidarités horizontales fortes et l'espace d'autonomie de l'individu : si les solidarités verticales incluent en elle-même le principe hiérarchique et la sujétion, les solidarités horizontales sont-elles pour autant toujours égalitaires, un simple « lien social » entre individus égaux ? Là encore, on peut facilement discerner des tendances aux solidarités verticales mêmes au cœur des manifestations de solidarité horizontale. Ces tendances expriment des cheminements vers des pôles distincts, voire opposés, mais elles s'expriment simultanément *au sein des mêmes milieux sociaux*. Naturellement, la relation de simultanéité peut évoluer, et il ne fait aucun doute que les solidarités verticales étaient plus fortes aux temps de la sujétion qu'à celui de la citoyenneté.

Dans les sociétés d'Afrique subsaharienne, la ruine progressive du mode de production domestique, provoquant l'exode rural et l'explosion des villes, sans pour autant que ne s'implante un « capitalisme complet » (industrialisation et prolétarisation massives, essor de bourgeoisies nationales), a non seulement *permis*, mais *rendu indispensable* la préservation de fortes solidarités verticales. Puisque les paysans quittent la campagne non point de par l'appel d'une industrialisation qui

provoquerait leur prolétarisation de par l'implantation d'une exploitation capitaliste directe, mais simplement parce que la ruine avancée de la « production traditionnelle » sous les coups indirects de l'exploitation impérialiste, ne permet plus d'y vivre, ils le font par conséquent sans que les cadres sociaux et culturels de ladite société traditionnelle aient disparu au même rythme que sa ruine économique. Le passage en ville signifie beaucoup moins une rupture culturelle et religieuse avec la terre des ancêtres que ce qui se produisit, même progressivement, en Europe occidentale au XIX^e siècle. *On passe de la brousse à la ville, pas du paysannat au prolétariat.* Les solidarités typiques du mode de production domestique survivront donc mieux sur le terreau nouveau de la ville : c'est une nécessité sociale pour la survie de la plèbe urbaine.

Même si, comme partout, la ville remanie les identités, il n'est donc pas du tout étonnant de voir les ethnicités « originelles » vivre leur citoyenneté pendant plusieurs générations, quitte à se combiner avec d'autres identités neuves (le fait « kinois » et le phénomène linguistique lingala à Kinshasa, etc.). *Mais ethnicité est-il pour autant synonyme de solidarité verticale ?* Poser la question, c'est y répondre négativement : premièrement parce qu'on ne saurait confondre ethnicité et chefferie ou lignage ; deuxièmement parce que le fait d'éprouver une identité en commun avec d'autres (de même langue, clans, tabous, ancêtres, etc.) produit, sur le terreau urbain, des solidarités qui sont autant horizontales que verticales. On recherchera évidemment à faire partie de la clientèle d'un puissant (un ministre, un professeur, un riche commerçant, etc.) défini sans doute selon des critères ethniques, mais la clientèle ne saurait résumer l'ethnicité et n'empêchera pas la reconnaissance mutuelle avec d'autres, de même ethnicité, mais de clientèle distincte.

Sur le fond, on en revient toujours au même problème : il n'y a aucune raison pour que le fait de conscience identitaire ethnique provoque des solidarités d'une nature complètement différente des solidarités nationales telles que nous les avons connues et les connaissons encore en Europe. Les conditions de la vie sociale africaine ne sont pas celles de l'Europe, certes, mais l'ethnicité est un phénomène universel porteur tant de solidarités verticales qu'horizontales.

Or, justement dans les conditions spécifiques de la vie sociale subsaharienne, l'individu a besoin, pour vivre, de ce type d'insertion communautaire. On peut considérer, avec de bonnes raisons, que cela réduit sa marge d'autonomie. *mais il n'y aurait pas d'individu du tout sans cette insertion communautaire* : il n'y aurait plus qu'anomie et implosion sociale. C'est pourquoi il est faux d'opposer citoyenneté et ethnicité, dans la mesure où certains contextes sociaux impliquent que la citoyenneté chemine par le biais de l'ethnicité (ou autre « communauté »). L'équation systématiquement construite entre citoyenneté et individualité provoque non seulement des appréciations eurocentriques, mais elle est surtout une utopie : au centre du monde, ledit citoyen n'est-il pas soumis au phénomène de l'hégémonie idéologique ?

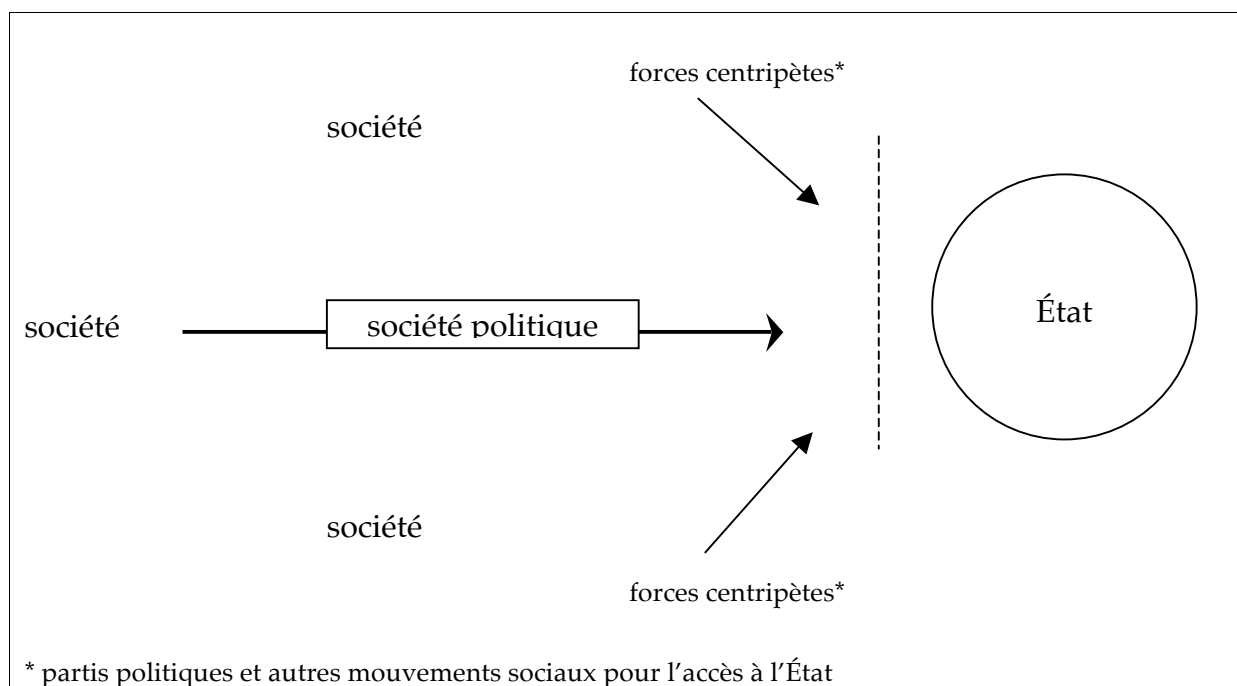
Sociétés civile et politique : des mouvements de la société elle-même

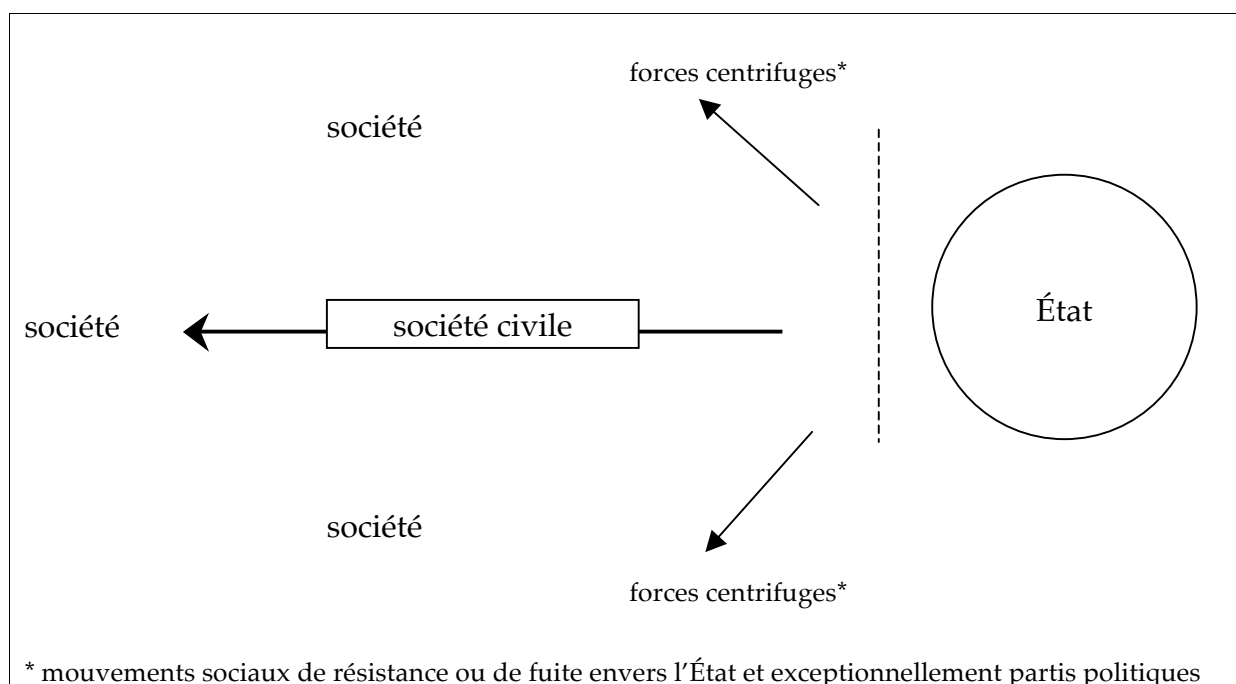
Considérer la société civile et la société politique comme des strates (ou milieux sociaux) distinct(e)s et spécialisé(e)s de la société conduit, on l'a vu, à une impasse. Cela ne signifie pas pour autant qu'elles n'expriment pas des *polarisations* dans la société : mon hypothèse est précisément qu'elles correspondent à ces deux tendances historiques anciennes mais se produisant de manière moins déséquilibrée à l'époque contemporaine que par le passé : la *tendance à l'État*, et la *tendance à la société sans État*. Il ne fait guère de doute que l'hégémonie reste du côté de la tendance à l'État, mais le mouvement social est désormais porteur de phénomènes ayant largement dépassé le

stade de la marginalité et significatifs du renforcement de la tendance à la société sans État. *C'est ainsi le rééquilibrage relatif entre les deux tendances qui est le fait nouveau, sans doute diffus mais de grande portée, de la période contemporaine – avant, peut-être, un nouveau déséquilibre cette fois en faveur de la tendance à la société sans État.*

On comprend ainsi que la société civile n'est pas une « strate » dans ce qu'on a appelé par commodité la « société sociale » (à savoir, la société totale moins l'État au sens marxien du terme) : *la société civile est le mouvement même de la société dans sa tendance à la société sans État. Ainsi, il est clair que la société civile « fait de la politique » !*

Fig. 4 et 5.— Société civile et société politique
comme mouvement de la société entière





Parallèlement, la société politique n'est pas non plus une strate dans ce qu'on a appelé par commodité la « société totale » (à savoir, la société tout court) : *elle est le mouvement même de la société dans sa tendance à l'État*. Ainsi cesse le paradoxe de ne pas inclure les partis politiques dans la société politique, sous l'argument qu'ils seraient des courtiers *entre* les deux strates distinctes de la société civile et de la société politique : au contraire, les partis politiques expriment en général la volonté de secteurs sociaux (quels qu'ils soient) d'atteindre l'État, fussent pour le réformer ou le révolutionner, ou en créer un nouveau par séparatisme. Ils sont ainsi un élément facilement repérable de la tendance à l'État dans la société ! Seule une partie des courants anarchistes luttant pour l'abolition immédiate de l'État ne prendraient pas place dans cette société politique.

On obtient ainsi un schéma bien différent de ceux présentés précédemment, comme le montrent les figures 4 et 5. Une telle conceptualisation de la société civile et de la société politique comme des mouvements de la société entière *n'interdit en revanche nullement d'étudier les diverses formes d'expression que ces mouvements peuvent prendre*, et en particulier les corps sociaux, les appareils, etc., qui peuvent exprimer le plus ouvertement ces tendances historiques. Mais ces mouvements, appareils, etc., ne seront pas « la » société civile ou politique, ils n'en seront que les manifestations superstructurelles. On pourra en étudier la sociologie propre, sans pour autant confondre cette partie identifiée et la plus formalisée du contenu avec le grand cadre tendanciel du contenant.

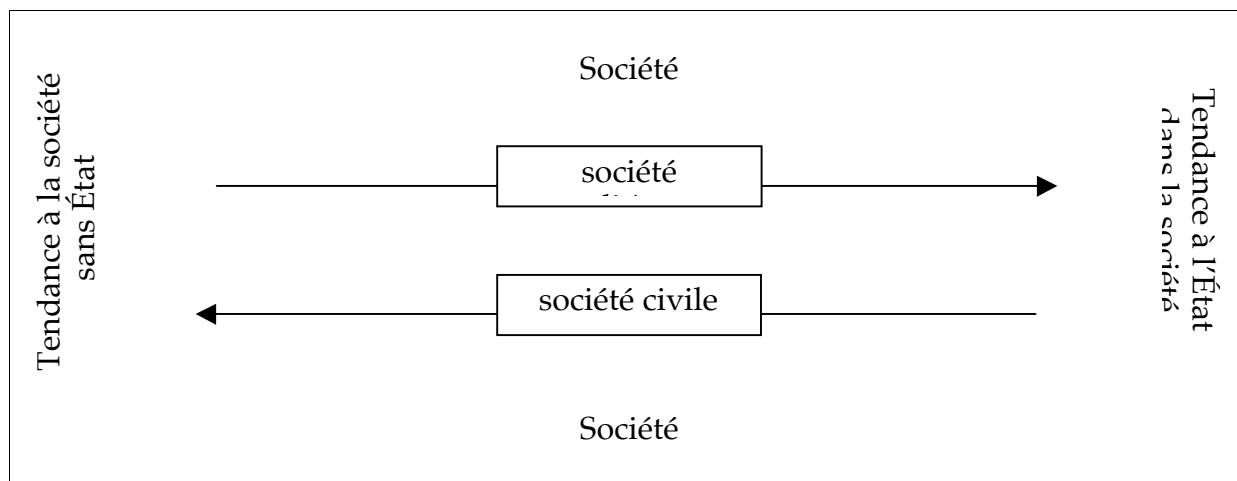
Mais cela permet également de ne pas survaloriser la société civile, qui n'est pas réductible à une société civique ni même à la communauté des citoyens : la société civile a toutes les qualités et tous les défauts de la société elle-même, elle en porte toutes les contradictions. Elle est néanmoins l'expression de la tendance à

* à noter que les anarchistes de la Révolution espagnole, qui participaient d'une certaine manière au pouvoir d'État seraient ainsi inclus dans la société politique. Enfin, il restera toujours des phénomènes anormaux typiques de sociétés en pleine implosion, par définition temporaire et guère « classables ».

l'autonomie sociale, dont l'aboutissement utopique serait la société sans État et la fin du politique comme expression des normes autoritaires de répartition de la richesse (fussent-elles démocratiques). Même si elle « fait de la politique », il est donc justifié de la désigner, comme *tendance*, de société civile puisque, à la fin, la société ne serait plus que civile. Il en va de même pour la société politique qui exprime la pérennité du politique comme expression des mêmes normes autoritaires.

Les schématisations des figures 4 et 5 peuvent dès lors être synthétisées en une seule, comme le représente la figure 6 :

Fig. 6.— Société civile et société politique, tendances simultanées



C'est bien la même société qui exprime des tendances contradictoires. Ces dernières sont en relation avec l'autonomie de l'individu et la citoyenneté, mais ce rapport n'est pas mécanique. L'essor de l'autonomie de la personne et l'émergence de l'individu sont certes une condition propice tant pour la démocratie que pour la société civile : la tendance à l'autonomie sociale, même sans aboutir à la société sans État, est un terreau favorable aux contre-pouvoirs. Même si l'on peut penser qu'à long terme, essor de la société civile et démocratisation vont grosso modo de pair, il serait erroné d'affirmer que la société civile est, *ipso facto*, démocratique à tous les moments de son expression. Ses expressions épousent les contradictions de la société elle-même. Cela explique aussi que, pour que l'individu et la citoyenneté puissent s'exprimer, il est souvent nécessaire de passer par un biais communautaire, le seul à même de porter socialement l'existence de l'individu. C'est pourquoi, si l'on comprend la tendance historique à la société sans État, on voit que, d'une part, elle ne peut être restreinte aux sphères les plus « civiques » du mouvement social, et que d'autre part, on peut y inclure des structures telles que les chefferies ou des mouvements de facture ethnique. Non point ès qualités, mais en tant que porteurs, à des moments et dans des contextes donnés, de tendances de résistance à l'État et d'autonomie sociale. La « société civile ethnique » n'est nullement une impossibilité théorique – sous-entendu, évidemment, qu'on a de l'ethnicité la vision du processus historico-social ouvert explicitée dans la première partie, et non l'approche bio-raciale paradoxalement conservée par les théoriciens de la « nation politique ».

5. Mondialisation et identités

Dans les premières parties de cet exposé, on a approché les faits de conscience identitaire comme expression de besoins sociaux fondamentalement identiques aux

autres : la tendance du mouvement social à produire de l'identité ne fait qu'exprimer culturellement l'évolution des rapports sociaux, non point mécaniquement en suivant la ligne du « progrès », mais en une dialectique complexe de confrontation entre la mémorisation culturelle des rapports sociaux du passé et les rapports sociaux d'aujourd'hui. L'identité est ainsi une « méta-synthèse » des pratiques sociales d'une société donnée.

Cette approche permet déjà de répondre par la négative à l'idée courante que la mondialisation provoquerait la fin des identités particulières. Non point que la mondialisation, comme tendance du capitalisme, n'ait pas cet effet : mais cet effet, justement, provoque des mobilisations sociales d'effet inverse.

On ne fera ici que parcourir à très grands traits les caractéristiques de la mondialisation. Sous le concept de mondialisation (ou globalisation), se confondent allègrement deux caractéristiques produites par la quatrième révolution scientifique et technologique.

D'une part, la mondialisation proprement dite est la phase du capitalisme sous hégémonie financière. Les autres formes de capital n'ont bien entendu pas disparu (marchand, industriel, classiquement « bancaire ») mais le capitalisme financier domine plus que jamais. Or cette forme de capitalisme est, contrairement à celles des échanges et de la production, très peu sensible à la prégnance de la *localité*. et des *historicités distinctes*. Elle ne vit pas directement de l'extraction de la plus-value par le biais du salaire, mais par une ponction sur cette extraction. Quand le capitalisme industriel doit tenir compte des conditions locales de la production et des traditions culturelles des travailleurs, le capitalisme financier a tendance à ne vouloir que ses 17 % annuels. C'est pourquoi il pousse à la déréglementation (c'est-à-dire à l'uniformisation par le bas des réglementations garanties par les États). Tendanciellement, il s'agit de transformer toutes les nations et régions de la planète en simples « morceaux de monde » non point égaux mais également soumis au capital financier et privés de leurs historicités propres. C'est pourquoi la *mondialisation du monde* a tendance à s'attaquer tant aux acquis sociaux qu'aux identités. *Mais c'est pourquoi aussi elle peut provoquer la confluence des luttes sociales et des luttes identitaires.*

En même temps se produit un mouvement massif d'*internationalisation du monde*, à savoir de mise en relation croissante des peuples et nations : la quatrième révolution technologique et scientifique produit en effet une situation dans laquelle il est non seulement possible mais en même temps nécessaire d'établir des relations économiques, sociales et culturelles avec la planète. Pour leurs besoins propres, les peuples ont plus que jamais besoin de tous les autres, dans leurs vies de tous les jours. Ceci induit des influences réciproques, mais n'est pas la négation des historicités distinctes. L'inter-nationalisation n'est en rien la dé-nationalisation.

Ces deux courants ont lieu simultanément, ce qui explique la confusion : il ne s'agit pas moins de tendances antagoniques exprimant, par divers biais, la lutte des classes à l'échelle mondiale. La *mondialisation comme tendance* provoque certainement un mouvement d'érosion des identités, mais elle ne peut aboutir totalement : la déréglementation ne peut être totale, les plus « mondialistes » des grands chefs d'entreprise ne renoncent jamais à l'État et ils combineront les divers niveaux de marchés (national, continental, mondial), plutôt que de forcer une mondialisation

* On pourra objecter que l'existence du « secteur financier musulman » (refusant le dividende, assimilée à l'usure) est un exemple d'adaptation du capitalisme financier aux traditions culturelles. Il ne sera pas difficile de constater qu'entre le dividende et la participation aux bénéfices dans un investissement, la nuance, du point de vue capitaliste, est mince.

totale. La *mondialisation comme pratique* est donc bien plus le nouveau contexte de *remaniement identitaire* que de leur destruction.

La mondialisation exprime, par ailleurs, les dernières expansions possibles du capitalisme : d'une part, géographiquement, vers les aires qui précédemment échappaient à sa domination directe (anciens « pays socialistes ») ; et d'autre part, socialement, vers les aires qu'il dominait déjà mais dans lesquelles il procède à l'intensification de l'exploitation. Cette intensification prend deux formes distinctes et combinées. Dans le centre du monde, il s'agit principalement d'élargir l'« assiette » de l'exploitation en marchandisant ce qui relevait encore de la valeur d'usage et échappait largement au marché : les services publics et sociaux dotés de monopole, l'eau, l'environnement, l'air, le génome humain. Il s'agit donc d'une extension « en interne ».

Dans les pays de la périphérie et, plus encore, de la périphérie de la périphérie¹⁰, l'exode rural massif, déjà évoqué, est le marqueur évident de la ruine du mode de production domestique. L'exploitation *impérialiste* avait, pendant des générations, pu utiliser l'articulation des modes de production afin de rémunérer les travailleurs coloniaux en dessous du coût de leur reproduction sociale. L'exploitation rurale partiellement maintenue, notamment grâce au travail acharné des femmes, permettait encore de produire la différence : alors qu'au cœur du capitalisme, les « jardins ouvriers » n'eurent vite plus qu'une fonction sociale marginale et la rémunération en dessous du coût de la reproduction entraîna des taux de mortalité effrayant (travail des enfants, etc.), comblés par l'arrivée de nouveaux paysans prolétarisés. Mais assez rapidement, le niveau de rémunération dut atteindre le coût social minimal de la reproduction : le prolétaire ne vivait plus que de son salaire (on peut comprendre ainsi le courant du paternalisme patronal de la fin du XIX^e siècle, complétant le salaire direct par d'autres formes de rémunération indirecte). L'articulation des modes de production a duré des générations : la ville grossissait certes, mais assez lentement. L'emballement actuel montre à l'évidence que ce n'est pas le mouvement d'industrialisation qui produit un « appel » capable de prolétarianiser les masses paysannes. Les campagnes se vident sans que la ville ne s'industrialise et ne se prolétarianise à la même vitesse. La ville est devenue le lieu de survie, celui du clientélisme le plus efficacement praticable, le lieu de l'arrivée de l'aide internationale, etc.

Ainsi se constitue un énorme milieu social qui ne peut être absorbé par l'exploitation *capitaliste* désormais directe mais démographiquement minoritaire et dont les véritables élites ne sont pas des bourgeoisies nationales vivant sur place. Les fortunes gigantesques de certains ne sont pas, le plus souvent, celles de bourgeois ayant réussi une accumulation de capital par l'échange et l'exploitation (même si des contre-exemples existent, bien sûr) : elles sont le fruit de la kleptocratie étroitement liée à la possession du pouvoir politique. Dans le cadre de ce « capitalisme incomplet », le prolétariat (au sens de Marx) est minoritaire, et un milieu du « déjà plus mais pas encore » – *déjà plus* le mode de production domestique, *pas encore* le

¹⁰ Cette distinction n'est pas seulement relative au degré plus ou moins grave de sous-développement, mais au processus de colonisation lui-même : les pays d'Amérique (du Nord comme Latine) ont été colonisés, certes, mais l'essentiel de la population coloniale y fut la population *colonisatrice* (indiens, aborigènes étant repoussés aux marges de la vie sociale). Certaines de ces colonies sont devenues des pièces maîtresses du centre du monde (États-Unis, etc.) pendant que d'autres (Amérique latine) ont été refoulées à la périphérie au cours du XIX^e siècle. L'action de colonisation n'a évidemment pas les mêmes effets lorsque l'essentiel de la population est *colonisée*, exploitée et niée dans son identité propre (Afrique par exemple). Évidemment, des cas intermédiaires existent (Monde arabe, Afrique du Sud, Inde). Mais la nature périphérique d'un pays ne sera évidemment pas la même selon qu'il ait été une « colonie colonisatrice » ou une « colonie colonisée ».

mode de production capitaliste – se développe : je l'appelle la *plèbe* (qu'il ne faut évidemment pas confondre avec le « secteur informel »¹¹).

Ce milieu social massif n'a pas connu le processus historique de rupture (ou d'affaiblissement) des solidarités verticales. Il n'est pas le produit direct d'une différenciation sociale au sein des sociétés lignagères et « ethniques » – même si cette différenciation se produit par ailleurs –, mais plutôt de l'émigration progressive de *sociétés entières* vers la ville, par le biais des générations. Non seulement, comme on l'a vu précédemment, les solidarités verticales vont se maintenir, mais les solidarités horizontales antérieures – également, telles les ethnicités. C'est une nécessité sociale qu'il en soit ainsi.

L'effet concret de la mondialisation sur ce processus ne sera donc nullement l'amointrissement des ethnicités. En revanche, leur « plébéiennisation » est inéluctable : l'Afrique est proche du moment où la majorité de la population sera urbaine, mais elle est encore loin de sa prolétarianisation majoritaire. À terme, on peut penser que cette plèbe, guère utile pour la production et guère plus pour le marché, qui pourrait donc être morte (comme le montre la liberté donnée à l'expansion du sida), se stabilisera peu ou prou en une espèce de tiers état dont émergeront des classes. Mais ce n'est encore que minoritairement le cas.

Tout cela signifie que l'ethnicité continuera d'être l'une des formes privilégiées de « méta-synthèse » de pratiques sociales et de besoins sociaux, s'exprimant tant par la résistance à l'État (société civile) que par la tentative d'accéder à l'État (société politique). Tout simplement parce qu'elle offre des lignes d'organisation sociale disponibles, lisibles par tous. Cela ne signifie nullement que l'ethnicité formera des « ethnies-classes », ni qu'elle empêchera la diffusion d'autres formes de solidarité horizontale, comme la conscience de classe. Mais elle restera une forme massive d'expression sociale.

Cela n'est pas un problème pour la démocratie. C'est, en revanche, un contexte banal de la vie démocratique, qu'il faut prendre en compte.

A partir du moment où l'on intègre la préoccupation identitaire dans la démocratie politique, se trouvent évidemment posées, en cascade, beaucoup de questions relatives à la structuration même de l'État, afin d'en accroître la fonction représentative alors que les aires découpées par la colonisation ne correspondent vraiment pas aux aires culturelles ; afin de permettre sur le long terme la genèse sociale, pratique, réelle, et non seulement proclamée, de la nation qui, très certainement, ne pourra être qu'une nations de nations.

Parce que la mondialisation interpelle, voire agresse, tant les acquis sociaux que les identités, et par là même nourrit une tendance à la confluence des luttes sociales et identitaires, elle pourrait bien, paradoxalement, être un contexte favorable à la résolution de ces questions, non seulement à la périphérie, mais au centre même du capitalisme.

Parce que la démocratie – la satisfaction des besoins de tous définis par tous – sera certainement la grande question subversive du XXI^e siècle, l'ethnicité, « méta-synthèse » des pratiques sociales de populations entières, *pourra* également être caractérisée par un fort potentiel subversif.

¹¹ « Secteur formel » et « secteur informel » ne sont pas des conceptualisations opératoires en termes de milieux et de rapports sociaux : on peut être un prolétaire parfaitement moderne travaillant dans le « secteur informel », et un plébéien recruté par clientélisme dans le « secteur formel » et sans tâche économiquement nécessaire. Cette distinction « formel/informel » met, encore une fois, le centre de gravité de la conceptualisation plus au niveau de l'État – ce qu'il contrôle ou connaît, ou pas – que des processus sociaux réels.

Bien entendu, parler de « potentiel » n'est pas établir une relation de cause à effet mécanique et obligatoire entre aspiration démocratique et identité : la nature des *directions politiques* qui sauront intégrer la question identitaire dans le programme de la démocratie politique et la porter dans les luttes sociales est un problème majeur. En Afrique subsaharienne, il suppose rien moins que des ruptures idéologiques profondes dans au moins certaines fractions des élites politiques qui, elles-mêmes, seront liées à la modification des conditions du renouvellement des élites *tout court*. Mais c'est là un autre débat...

Bordeaux, 11 septembre 2002