

Ugo Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci editore, 2^a edizione, 1998 [1^a ed. 1995], 181 p.

Ugo Fabietti, *L'identité ethnique. Histoire et critique d'un concept ambigu*.

Préface à la deuxième édition

La deuxième édition de cet ouvrage, appêtée à la demande de l'éditeur, à laquelle j'ai adhéré de bon gré, témoigne non seulement du fait que les questions ethniques représentent un nœud important de notre temps, mais également que l'on prend conscience du besoin de comprendre ce genre de problèmes dans une perspective anthropologique.

Cette deuxième édition de *l'Identité ethnique* comporte des éléments nouveaux, quelques-uns sont étant importants du point de vue de la structure d'ensemble du livre. Tout d'abord, le chapitre sur la « mémoire ethnique » (chap. 7) qui, je l'espère, dissipera le doute planant autour du fait que j'aie donné une interprétation excessivement « instrumentale » de l'ethnicité. Je n'ai jamais pensé que l'ethnicité fût un phénomène purement et simplement politique, encore moins une espèce de « projection fantasmatique » des conflits de classe. Je considère plutôt que l'ethnicité constitue un « complexe » pratico-symbolique à plusieurs facettes, lequel a sa raison d'être en rapport à un ordre politique, idéologique, symbolique, psychologique, affectif, économique — qui, uniquement s'ils sont lus simultanément, peuvent rendre compte du phénomène avec une plausibilité suffisante. Quant aux anthropologues, il est clair qu'ils ont tendance à lire le phénomène ethnique en privilégiant des perspectives qui ne sont pas exactement celles de leurs collègues spécialistes des autres disciplines.

Du moment qu'il s'agit d'un livre d'anthropologie, le chapitre sur la mémoire ethnique entend précisément souligner l'aspect symbolique de l'ethnicité et déterminer les mécanismes de la persistance de l'ethnie dans le temps, en tant que construit historique et culturel.

La présente éditions e trouve, par rapport à la précédente, enrichie sur le plan ethnographique de quelques « cas » exemplaires illustrant des situations particulièrement dignes d'être mentionnées des points de vue aussi bien théorique que documentaire.

De même, quelques parties de l'ouvrage furent complétées sur la base d'études assez récentes sur la question, ou qui avaient d'une manière ou d'une autre quelque chose à voir avec l'idée générale de l'ouvrage. Dans l'ensemble, il comprend deux chapitres en plus par rapport à l'édition précédente.

Ce livre n'a pas l'intention de présenter une « théorie » de l'identité ethnique, mais plutôt de fournir un ensemble d'outils conceptuels et méthodologiques susceptibles de rendre cohérente une série apparemment disparate de phénomènes culturels et sociaux actuels comme l'ethnicité, les nationalismes, les tribalismes et les revendications provoquées par l'identité, phénomènes qui du reste renvoient tous à ce que je considère être des dynamiques pratico-symboliques de nature liée.

U. F.

Janvier 1998

Introduction

« Ce qui est préservé, c'est la diversité, et non pas le contenu historique que chaque époque leur a attribué et qu'aucune ne peut perpétuer au-delà d'elle-même »

Claude Lévi-Strauss

Le « mystère ethnique »

Lorsque les termes d'« identité ethnique », d'« ethnie », de « barrière ethnique » et d'« ethnicité » sont utilisés dans le parler commun, dans le langage des médias, et souvent aussi dans le discours scientifique, ils semblent renvoyer à une réalité dotée d'un statut d'« objectivité » fort apparenté à celui habituellement assigné aux phénomènes naturels. L'ethnie nous apparaît alors comme quelque chose de constitué par un certain nombre d'individus parlant une langue déterminée, possédant des traditions déterminées et habitant un même territoire ; la barrière ethnique nous semble être une ligne quasi visible qui sépare une ethnie d'autres ethnies analogue. De la même manière, nous entendons parler — et nous parlons — d'ethnicité comme s'il était question d'une revendication identitaire (l'identité ethnique) issue naturellement de l'existence même de cette ethnie. La conséquence de cette façon de penser est que, lorsque nous entendons parler d'une conflictualité ethnique, nous sommes portés à imaginer des groupes différents parce que possédant des langues, des traditions et des religions diverses, qui rivalisent de manière souvent violente en vue de s'affirmer l'un par rapport à l'autre.

Non seulement cette manière de penser correspond à une conception erronée de l'ethnie et de toutes les notions qui lui sont relatives, comme il est possible de le constater en lisant quelques vulgarisateurs contemporains peu informés ou assis sur des stéréotypes rebattus (Cerbelaud Salagnac, 1992), mais elle repose également sur une vision déformée des motifs du conflit entre groupes « ethniques » divers, motifs souvent imputés à l'« ethnicité », considérée justement comme l'expression « naturelle » de l'existence des ethnies.

Face au problème de la vraie compréhension de ce que sont les ethnies, l'identité ethnique, l'ethnicité, la barrière ou la frontière ethnique, nous devons opérer une petite révolution copernicienne, c'est-à-dire adopter une attitude intellectuelle ne consistant pas à prendre pour acquises des idées que la force de la tradition nous a inculqué comme une évidence. Une attitude pareille s'appelle une « suspension du jugement », et devrait correspondre à ce qui advient lorsque nous nous positionnons du point de vue de l'anthropologie. Il n'est guère facile d'adopter cette attitude, étant donné que la tradition, ainsi que l'habitude de penser d'une certaine manière qui s'est fixée dans notre langage et nos représentations, nous emprisonnant dans des chaînes puissantes. Mais, comme l'écrivit il y a déjà longtemps Franz Boas, une des plus éminentes figures de l'anthropologie, « lorsque nous aurons reconnu les chaînes qui nous sont imposées par la tradition, alors — et seulement alors — serons-nous en mesure de les briser (Boas 1974, p. 42).

Le propos de cet ouvrage est l'analyse de la notion d'identité ethnique, ainsi que de celles qui lui sont rattachées, dans une perspective d'anthropologie culturelle. Ce livre se propose de les explorer comme des notions se référant à une réalité d'ordre *culturel et non naturel*, ce qui signifie que, pour l'anthropologie, « appartenir » à groupe ethnique déterminé ou à une ethnie relève avant tout du domaine *symbolique*. Non seulement il n'est pas suffisant d'avoir une certaine couleur de peau pour faire partie d'une « ethnie », mais parler une certaine langue, ou

partager des valeurs ou des comportements déterminés n'en sont pas non plus des indices suffisants. L'identité ethnique et l'ethnicité, c'est-à-dire le sentiment d'appartenir à un groupe ethnique ou à une ethnie, sont, comme nous aurons l'occasion de le voir, des *définitions collectives de soi et/ou d'autrui* dont les racines propres sont presque toujours des *rappports de force* entre groupes rassemblés autour d'intérêts spécifiques.

Les natures de l'ethnicité

Les débats récents autour de la nature de l'identité ethnique ont vu les intellectuels se diviser en camps distincts, souvent opposés. Il est bon toutefois de préciser que ces débats provenaient tout au plus de réflexions autour du thème du nationalisme. Ethnicité et nationalisme ont été traités à maintes reprises dans une relation tellement étroite qu'il n'est plus clair pour quelques intellectuels s'ils font encore allusion à la même chose ou non (Armstrong, 1982). Cette « confusion » découle sans doute du fait que de nombreux nationalismes sont « ethniques » dans leur inspiration de fond, dans le sens où ils se basent sur l'idée selon laquelle la nation qui s'est constituée, ou qui aspire à se constituer, trouve sa propre légitimation dans l'homogénéité « ethnique » de ceux qui en font partie, ou qui aspirent à sa réalisation.

Pour quelques intellectuels, définis comme « modernistes », le nationalisme serait un phénomène strictement moderne, né dans une conjoncture historique bien précise, et engendré par des conditions sociales, économiques et politiques bien précises, ainsi que d'une conception déterminée de l'humanité et de l'histoire. Ainsi, à l'origine, il n'y aurait aucun sentiment d'appartenance « ethnique » préexistant au nationalisme, et même s'il y en avait un, il ne serait guère en mesure de l'expliquer. Il peut donc y avoir des nationalismes « ethniques », mais nationalisme et ethnicité restent deux phénomènes distincts sur le plan historique, sociologique et politique, aussi bien, naturellement, qu'idéologique (Anderson, 1996 ; Gellner, 1985a).

Pour d'autres intellectuels, néanmoins, le nationalisme et le sentiment d'appartenance ethnique seraient des instances comme des autres qui constituent les principes historiques fondamentaux d'agrégation des êtres humains (Van den Berghe, 1978). Pour quelques adeptes de cette position, il est clair que l'ethnicité, comme du reste le nationalisme, se réduit à des aspects de l'instinct résidant dans chaque être, donc commun à toute l'humanité ; instinct à la fois de sociabilité et d'hostilité : sociable en ce que l'ethnicité est animée par l'instinct de groupe, hostile dans le sens où, une fois en groupe, les hommes tendent à s'opposer d'une part à ceux avec lesquels ils sont réunis, et d'autre part à des groupes semblables au leur. Ainsi, aux « modernistes » s'opposent ce que l'on appelle les « primordialistes ».

Une autre position est celle des « pérennistes », pour ainsi dire, ainsi qu'ils sont définis par Anthony D. Smith (1992). Ceux-ci, bien que voyant le nationalisme comme une idéologie produite par la modernité, se demandent s'il ne naîtrait et ne se développerait pas à partir de symboles et de récits des origines repris de configuration ethniques précédentes.

Parmi ceux qui se sont interrogés sur la nature de l'identité ethnique, il y en a également qui croient reconnaître en elle un facteur « instrumental ». Selon eux, l'ethnicité serait surtout un construit symbolique qui a le pouvoir d'orienter des groupes engagés dans une lutte en vue d'accéder à des ressources (Cohen, 1974, 1994). Il est d'habitude reproché à ces « instrumentalistes », comme on les appelle, d'être peu attentifs aux éléments affectifs et cognitifs liés aux processus de constitution et de reproduction de l'identité ethnique (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995).

Il existe enfin les « situationnistes », lesquels mettent l'accent sur le processus de formation de l'idée du « nous » ethnique comme résultat de l'activation, dans des circonstances déterminées, de symboles et d'images aptes à corroborer le sentiment identitaire (Epstein, 1983). La posture « situationniste » est probablement la perspective la moins unilatérale par le biais de laquelle nous pouvons tenter une lecture anthropologique de l'identité ethnique. Mais même dans ce cas, les nuances, et la mise en évidence, de certains aspects de l'ethnicité au détriment d'autres peuvent donner naissance à des différences souvent importantes.

La perspective adoptée dans ce livre est sans doute proche du « situationnisme ». Elle est en tout cas fort éloignée de la perspective « primordialiste », laquelle est trop réductrice, et ne rend pas compte des processus politiques, que nous retrouvons en revanche, et peut-être de manière abusive, dans la perspective « instrumentaliste ».

Nous avons dit que l'identité ethnique, ou l'ethnicité, est une définition de soi-même et/ou des autres, qui prend racine dans des rapports de force entre groupes rassemblés autour d'intérêts particuliers. Il est nécessaire d'ajouter à cela qu'une analyse anthropologique de l'identité ethnique ne peut négliger les éléments constitutifs de l'ethnicité au niveau symbolique. Voire justement parce que l'étude de la « culture » demeure au centre des préoccupations de l'anthropologie (en dépit des de tous les problèmes que comporte l'utilisation de la notion de culture ; cf. chap. 2), la contribution de cette dernière à l'étude de l'identité ethnique et de l'ethnicité n'est guère négligeable. Une telle contribution consiste à pouvoir mener à bien l'étude de l'ethnie en tant que groupe opérationnel, avec l'étude des facteurs représentationnels qui permettent à tel groupe de se maintenir dans l'horizon symbolique de ceux qui en font partie.

Plutôt que de partir de principes généraux ou de l'énonciation de positions théoriques communes, nous préférons suivre — du moins au début — celle qui peut être définie comme une « phénoménologie ethnique », c'est-à-dire celle qui prend en considération les manières dont les ethnies se présentent à nous. Elles se présentent à nous, en tout premier lieu, sous forme de *noms*. Par conséquent, c'est par ceux-ci que nous commencerons.

Qu'y a-t-il dans un nom ?

L'anthropologie a mis en lumière, depuis maintenant longtemps, le fait que les groupes humains ont tendance à élaborer des définitions *positives* de soi tout en produisant des définitions *négatives* de l'autre. La plupart des peuples étudiés par les anthropologues, au temps où l'anthropologie était encore définie comme la « science des sociétés primitives » (c'est-à-dire des sociétés dotées de moyens techniques plutôt simples, comme — pour ne citer que quelques exemples — celles des chasseurs-cueilleurs des forêts tropicales africaines, des habitants de la région arctique, de quelques groupes indiens d'Amérique du Nord, ou des pêcheurs des atolls polynésiens), se définissent eux-mêmes avec des noms qui peuvent être traduits par « êtres humains » ou « gens ». En même temps, les « autres », même si l'on peut les atteindre en quelques heures de marche, sont classifiés dans les catégories des « non-hommes », des « monstres » ou, plus fréquemment, des « cannibales », puisque très souvent le cannibalisme est synonyme de « non-humanité ». Déjà au début du 20^{ème} siècle, le sociologue américain William G. Sumner (1962) avait identifié cette attitude dichotomique en parlant de *in-group* et de *out-group* (« notre groupe » et le « groupe des autres »), en l'attribuant uniquement à ce que l'on appelait alors les « sociétés primitives ».

Toutefois, le fait de se désigner soi-même comme « êtres humains » ou « gens » n'est pas un attribut particulier ou exclusif de ces groupes ayant de rares contacts avec l'extérieur. Même les nomades d'Arabie, qui maintiennent, depuis sans doute au moins deux mille ans, des rapports assez intenses avec les populations des régions des grandes civilisations historiques du Proche-Orient, se définissent eux-mêmes comme *'arab*, ce qui signifie justement « les gens », par opposition aux habitants des oasis et des villes, qu'ils appellent souvent, avec un brin de mépris, *hadhar* (sédentaires).

Il a donc été dit que l'identité ethnique est une définition de soi et/ou de l'autre, pris collectivement, qui prend racine dans des rapports de force donnés. Nous aurons l'occasion de voir comment cela peut arriver en examinant quelques cas concrets. Pour le moment, un seul exemple suffira. Le terme « bédouins », avec lequel nous appelons les bergers nomades des déserts du Proche-Orient et d'une partie de l'Afrique septentrionale, provient de l'arabe *badu*¹, un terme inventé, semble-t-il, par les habitants des villes afin de se distinguer de ceux qui vivent dans le désert, *al-badia* (*badu* signifiant proprement « habitant de la *badia* »). Les bergers nomades, lorsqu'ils sont entre eux, s'appellent *'arab* et non *badu* ; néanmoins, lorsque l'on tombe sur l'un d'eux, et qu'on lui demande qui il est, il répondra « je suis un *badu*² ». Cette double définition que donnent les nomades d'eux-mêmes correspond à deux types de relations différentes. Le premier — celui par lequel ils se définissent comme *'arab* — est celui des relations internes à la communauté ; le second — par lequel ils se définissent comme *badu* — est celui des relations externes, lequel a été imposé « de l'extérieur » et qui résulte d'un rapport de force qui, sur le plan historique, a vu les sédentaires en position dominante vis-à-vis des nomades de ces régions.

D'autres exemples très nombreux, parfaitement identiques en substance, pourraient être cités : celui des nomades *yörük* de Turquie, un terme qui veut dire « ceux qui marchent » ; ou bien celui des nomades iraniens appelés collectivement *khane be dush*, c'est-à-dire « maison sur les épaules », une appellation qui leur est attribuée par les habitants des villes riches et « civilisées » de Perse. Pour rester sur un terrain qui nous est plus familier, nous évoquerons le terme *slave*, venant du latin *sclavus* (fr. *esclave*, it. *schiaivo*, angl. *slave*, all. *Sklave*), par lequel les slaves se définissent eux-mêmes, en ce qu'appartenant à une région linguistique et culturelle déterminée de l'Europe orientale, que l'Empire romain atteignit afin de s'approvisionner en main-d'œuvre à bas prix.

Tels sont uniquement quelques exemples parmi tant d'autres, qui illustrent comment les noms des ethnies, ou les appellations qui se réfèrent à des groupes déterminés vivant dans un environnement précis, sont souvent le résultat imposé de l'extérieur. De plus, les noms imposés par un groupe dominant à un groupe dominé sont quelquefois adoptés par ce dernier indépendamment du fait qu'il soit conscient ou non du processus de sa formation (comme c'est le cas des bédouins, ou des nomades turques et des slaves). En conclusion, les noms des groupes, des peuples et des ethnies sont souvent le résultat d'une représentation « externe » élaborée culturellement par un groupe dominant.

¹ N. d. T. : Prononcer « badou » (u = ou).

² *Badu* étant en fait la forme au pluriel de *badawi*, de même que *'arab* est la forme au pluriel de *'arabi*.

Un monde discontinu ?

Le résultat global de ce mode de définition de soi et d'autrui est l'idée selon laquelle l'humanité serait constituée d'agglomérats plus ou moins grands et *discrets*³ d'êtres humains. Ainsi que le fit observer Sumner, la dichotomie générale, et la plus facile à obtenir, consiste à dire « nous » et « les autres ». Néanmoins, « les autres » sont très souvent distingués après-coup sur la base de ce que l'œil — ou l'imagination — perçoit comme une caractéristique idiosyncrasique de l'altérité (Affergan, 1991). Un élément quelconque, réel ou imaginaire, est ainsi appelé à dresser des barrières infranchissables. Cette tendance à « segmenter » le monde de l'expérience semble être, soutient Edmund Leach, une caractéristique de la pensée humaine (Leach, 1978). Une telle tendance peut cependant se charger de valences très diverses, tant sur le plan idéologique que sur le plan scientifique, comme c'est le cas, à titre d'exemple, des racismes, soient-ils anciens ou récents.

Prenons le cas du racisme « classique ». Celui-ci impute la diversité culturelle à un élément naturel, en connotant la différence de manière négative et en la renvoyant à un élément génético-racial supposé démontrer l'infériorité d'un groupe. Le racisme classique implique la sélection *ad hoc* de facteurs culturels (la non-connaissance de certaines techniques, ou quelques caractéristiques du comportement regardées négativement) ; il dépouille ces facteurs de leur contenu culturel (en ce qu'il ne les considère pas comme résultant d'une histoire culturelle) et les combine avec des données concrètes qui, selon son raisonnement, seraient des indices d'infériorité raciale. C'est ainsi que la plus petite complication à l'échelle organisationnelle-bureaucratique, à l'échelle de la production, ou encore à l'échelle d'une guerre, est utilisée par les hérauts du racisme au 19^{ème} siècle (et à leurs successeurs du 20^{ème} siècle) pour prouver l'intelligence supérieure de la race « teutonno-germanique », inscrite dans les yeux clairs et les cheveux blonds des peuples nordiques (Figuier, 1883).

Assurément, ce racisme incarne l'apothéose de la confusion entre nature et culture. Les anthropologues aiment toujours à citer l'exemple — ainsi que d'autres, qui lui sont analogues — du nouveau-né Eskimo amené en Europe et élevé par un couple européen. La probabilité qu'il devienne une figure socialement conforme à la « moyenne », selon les critères d'évaluation européens, sera de quelques millions de fois supérieure à la probabilité qu'il ne ressente le désir irrépressible de chasser l'ours blanc dans les jardins zoologiques de Londres ou de Rome. Son identité Eskimo se dissoudra dans une autre, nommément celle de la culture qui l'a accueilli, à moins que son aspect physique ne devienne, en grandissant, et pour quelque raison que ce soit (en tout cas indépendamment de sa volonté), un objet de stigmatisation aux yeux de son entourage. Alors, probablement ira-t-il à la recherche de ses origines, développant une identité nouvelle (laquelle ne sera certainement pas une identité Eskimo).

Si le racisme classique proposait la vision d'une humanité hiérarchisée en « compartiments » appelés « races », sa résurgence moderne ne fait plus référence à des facteurs de type biologique, quoique les exemples récents de tentatives visant à restaurer un racisme à base biologique ne manquent pas (cf. Kilani, 1997). Le racisme aujourd'hui est alimenté plutôt par un relativisme culturel *exacerbé*. Au lieu de présenter une vision de l'humanité à compartiments hiérarchisés, le nouveau racisme fait des cultures humaines des univers absolument distincts qui ne communiquent guère entre eux (le concept d'*apartheid* ne lui est donc pas étranger, et celui de « purification ethnique » non plus). Le racisme moderne est un racisme « culturel », « dé-

³ D'une grandeur discontinue (N. d. T).

biologisé » (Taguieff, 1994). Pour ce faire, il importe de fragmenter l'univers humain en de nombreux isolats afin de justifier le refus et l'exclusion ; il n'est pas intéressé par l'affirmation d'une hiérarchie entre les cultures, parce que cette hiérarchie est déjà implicite dans l'exclusion qu'il opère en vertu du principe de la différence.

Quand bien même — pour des raisons différentes de celles du racisme culturel ou dé-biologisé, et à travers des parcours très diversifiés — la réflexion scientifique a elle aussi contribué à conforter l'image d'une humanité « discontinue ». Pour l'anthropologie culturelle moderne, il n'existe pas un problème de classification des cultures en « supérieures » et « inférieures » sur la base de dispositions raciales supposément possédées par leurs représentants ; pour les anthropologues d'aujourd'hui, il n'est même pas question de prendre en considération les tentatives de leurs collègues du 19^{ème} siècle pour établir une échelle des cultures humaines selon un critère de *progrès*. L'anthropologie actuelle est, dans le fond, *relativiste*, et pour elle, les cultures valent pour ce qu'elles sont. Mais ce relativisme n'est pas absolu comme c'est le cas avec le néo-racisme, parce qu'il n'implique ni séparation ni exclusion. L'attitude relativiste de l'anthropologie coïncide plutôt avec la « suspension du jugement », laquelle constitue un préalable à chaque tentative de comprendre la différence culturelle. Ce relativisme ne contredit pas l'effort des anthropologues de comparer les différentes cultures dans le but d'en esquisser les traits communs et les connexions réciproques, mais il est, à vrai dire, la condition même de ce comparatisme fondé sur leur compréhension.

Bien que l'anthropologie moderne ne soit guère étrangère aux attitudes racistes, anciennes et nouvelles, elle a quand même favorisé, par le moyen de la perspective relativiste, l'émergence d'une vision « discontinuiste » des cultures et des sociétés humaines. Elle a contribué, et non des moindres manières, à créer l'image d'une humanité divisée en *peuples*, en *ethnies*, et en *tribus*. Il y a plusieurs raisons, bien précises, qui expliquent ce fait ; elles sont tantôt de nature épistémologique, tantôt dirions-nous, de nature idéologique et politique. C'est l'usage qui a été fait de l'anthropologie qui a amené à légitimer l'imaginaire « fragmentaire » de l'humanité. Pour couronner le tout, le néo-racisme culturaliste et différentialiste s'est emparé de certains segments « cruciaux » du discours relativiste en anthropologie afin de légitimer son idéologie exclusiviste, pendant que les arguties du politiquement correct — exaltation et déformation d'une aspiration parfois légitime au « droit à la différence » — risquent, à l'avenir, d'ouvrir la voie à une réalité sociale et politique fondée sur de nouvelles formes d'*apartheid* (Taylor, 1993 ; Hughes, 1994).

Rétablir l'unité

Les anthropologues auraient-ils ainsi « œuvré pour l'ennemi » ? Auraient-ils déployé leurs efforts pour que l'humanité du futur nous apparaisse, au final, comme une gigantesque mosaïque ethnico-culturelle incohérente composée de tissus incapables de coordonner entre eux — à l'époque de la « globalisation » — pour un projet commun ? Auraient-ils entrepris des voyages en des terres lointaines et affronté des obstacles difficiles uniquement pour rapporter chez eux des « morceaux » d'humanité — *les cultures, les ethnies* — et nous dire qu'il est impossible de ne pas imaginer un monde divisé ? Si tels seraient les doutes que quelques idéologies de notre temps (du multiculturalisme outrancier à l'*apartheid*, du néo-racisme « dé-biologisé » à la « purification ethnique ») peuvent, de quelque façon, promouvoir, alors il ne reste plus qu'à opérer un examen sérieux de la façon dont tout cela a pu arriver.

A travers une *critique épistémologique* de la notion d'ethnie et d'autres notions qui lui sont corrélatives, nous verrons comment cette notion s'est construite à l'intérieur du discours anthropologique ; nous essaierons par le truchement de cette critique de retourner la perspective et de *déconstruire* ces notions. Nous verrons ainsi comment celles-ci résultent de procédés intellectuels, aussi vieux que le genre humain, qui s'inscrivent parfois, en présence de conditions déterminées, dans un rapport de force et de domination exercé par quelques groupes en confrontation à d'autres. Nous mettrons ensuite ces notions en relation avec celles de *culture* et de *tribu* dans le but de montrer comment elles engendrent des effets similaires en ce qui concerne la production d'une image de l'humanité comme constituée d'« isolats » ne communiquant pas entre eux.

En disant que les notions d'ethnie, et celles qui lui sont rattachées, sont le fruit d'opérations et de stratégies intellectuelles déterminées, nous cherchons à souligner une fois de plus que nous évoluons ici dans le domaine de *phénomènes culturels*. Loin de constituer le reflet d'une réalité « naturelle » dans la langue, l'ethnie et l'ethnicité sont de véritables *constructions symboliques*, le produit de circonstances historiques, sociales et politiques précises. La preuve en est que, contrairement aux croyances admises, ces notions ne renvoient pas à des réalités statiques, données une fois pour toutes. Au contraire, les réalités de la vie des peuples, que ces notions prétendent « congeler » dans des formes fixes et immuables, se trouvent modifiées avec le changement des circonstances. Dans quel sens ? À titre d'exemple, l'idée d'ethnicité peut avoir de temps à autre un poids différent dans l'ensemble des représentations qu'un groupe donné possède de soi et des autres. Même la manière dont une ethnie est définie peut changer, fût-il imposé par l'extérieur, ou le produit d'une élaboration « interne ».

La notion d'ethnie et celles qui lui sont liées sont, ainsi que nous l'avons dit, des *construits culturels* à travers lesquels un groupe produit une définition de *soi et/ou des autres*. Il s'agit de définitions à l'aide desquelles un groupe s'auto-attribue une homogénéité interne et — du même coup — une différence à l'égard des autres. A cet effet sont fabriqués certains traits idiosyncrasiques du groupe qui, de ce fait même, sont considérés comme immuables. Nous pouvons appeler ce processus de fabrication de traits culturels idiosyncrasiques le *processus de production de l'identité ethnique*. Nous verrons néanmoins comment l'identité ethnique est sujette à une *réaffirmation* continue des traits supposés cruciaux de l'« ethnicité », à savoir les traits qui font qu'un groupe soit proche et/ou en opposition aux autres. Nous parlerons alors dans ce cas de *reproduction* de l'identité ethnique. Cependant, ces traits peuvent parfois changer avec le temps et transformer ainsi la perception même que les acteurs ont de l'ethnie, aussi bien de la leur que de celle des autres. En sus de la réaffirmation des caractéristiques ethniques de soi et d'autrui, il y a donc un processus de « réajustement » de l'identité dirigé vers une différenciation plus poussée vis-à-vis d'autres identités ou de « fusion » avec elles. Afin de voir comment tout cela a lieu, nous prendrons en considération — au cours de notre exposé — des cas spécifiques puisés dans divers contextes ethnographiques.

Mais l'identité ethnique n'est guère le fruit de la pure imagination. Nous pouvons dire qu'elle a une *ontologie* propre. Une fois « construites », les ethnies prennent une consistance très concrète pour ceux qui s'y reconnaissent, et les conflits « ethniques » qui éclatent un peu partout dans le monde en sont la meilleure preuve. Mais plutôt que de correspondre à des réalités « éternelles », ces *ethnies*, ces *identités*, sont — comme nous le verrons — la résultante de processus d'ethnicisation voulus ou favorisés par l'extérieur, sinon par les groupes en compétition eux-mêmes, dans des circonstances toujours délimitées sur le plan historique, dans le but d'accéder à des ressources matérielles et symboliques précises. Nous verrons alors comment l'« ethnicité »

devient, dans ces circonstances, un facteur stratégique pour la revendication — pacifique ou violente selon les cas — du droit d'accéder à des ressources déterminées, et ceci au nom d'un droit à l'identité propre, se référant à l'idée d'une « authenticité » culturelle.

Quoique les cultures et les sociétés humaines soient portées à considérer l'histoire de l'humanité comme faite de distances spatiales et temporelles qui ne peuvent être comblées, elles ont toujours maintenu entre elles des rapports bien plus étroits qu'on ne le pense (Leed, 1992). Cela n'équivaut pas à dire que la diversité est absente, bien au contraire. À l'insu de ces mêmes protagonistes, le contact a été très fort depuis les temps les plus anciens et, bien qu'instinctivement *ethnocentriques*, les êtres humains ont depuis toujours expérimenté le dialogue et l'échange — même si à certaines époques plus que d'autres.

Il est intéressant de lire à ce propos une page de *The Study of Man*⁴, un traité d'anthropologie publié il y a déjà longtemps, en 1936, par Ralph Linton. C'est un extrait un peu long et nous ne le rapportons donc qu'en partie (p. 359-60).

Le citoyen américain moyen se réveille un jour dans un lit construit selon un modèle dont l'origine remonterait au Proche-Orient, mais qui fut ensuite modifié en Europe du Nord avant d'être importé en Amérique. Il écarte les draps et les couvertures qui peuvent être faites en coton, plante originaire du Proche-Orient ; ou en laine de mouton, animal originairement domestiqué au Proche-Orient ; ou en soie, dont l'usage fut découvert en Chine. Toutes ces matières ont été filées et tissées selon des procédés inventés au Proche-Orient. Il enfle ses mocassins, inventés par les Indiens des contrées boisées de l'Est, et se dirige vers la baignoire, dont les accessoires sont un mélange d'inventions européennes et américaines, toutes les deux de date récente. Il ôte son pyjama, vêtement inventé en Inde, et se lave avec du savon, inventé par les populations de la Gaule ancienne. Ensuite, il se rase la barbe, un rite masochiste qui semble provenir des Sumériens ou des anciens Egyptiens [...].

En allant manger, il s'arrête pour acheter un journal, payant avec des pièces de monnaies, lesquelles sont une vieille invention de la Lydie. Au restaurant, il entre en contact avec une toute nouvelle série d'éléments pris d'autres cultures : son assiette est confectionnée avec une sorte de faïence inventé en Chine ; son couteau est fabriqué en acier, un alliage créé pour la première fois en Inde méridionale, sa fourchette a des origines italiennes remontant au Moyen-Âge, la cuillère est un produit d'origine romaine [...].

Lorsque notre ami a fini de manger, il s'appuie sur le dossier de sa chaise et fume, conformément à une habitude des Amérindiens [...].

Pendant qu'il fume, il lit les nouvelles du jour, imprimées avec des caractères inventés par les anciens Sémites, sur une matière inventée en Chine et selon un procédé inventé en Allemagne. Pendant qu'il lit les comptes rendus d'événements ayant lieu à l'extérieur, s'il est un bon citoyen conservateur, il remerciera, dans un langage indo-européen, une divinité hébraïque de l'avoir créé Américain à cent pour cent.

Il serait possible d'affirmer que la fréquence de ces contacts et de ces échanges — bien soulignée dans l'extrait de Linton — ne conteste pas en tant que telle l'idée d'une humanité fractionnée en ethnies. Dans un certain sens, elle pourrait même la confirmer. Mais il ne s'agit pas de nier la réalité de l'isolement culturel, et encore moins l'existence d'une *différence objective inhérente aux conditions de production de la culture*. S'il n'en était pas ainsi, nous pourrions nous contenter de dire, comme le fit ironiquement Edward B. Tylor en citant un proverbe italien, qu'« au bout du compte, nous sommes tous pareils⁵ », et donc l'anthropologie elle-même n'aurait peut-être plus aucun sens (Tylor, 1871). Cela dit, rappelons-nous des dernières lignes de l'extrait de Linton. Que fait notre protagoniste à un certain point ? Il remercie Dieu de l'avoir créé Américain à cent pour cent. La conséquence ironique, qui découle du contraste entre la ferme conviction d'appartenir à un groupe bien défini d'une part, et l'usage inconscient d'objets et

⁴ Trad. fr. *De l'homme* (N. d. T.).

⁵ Le proverbe italien dit : « Tutto il mondo è paese », soit mot à mot « tout le monde est un village », ce qui signifie, en d'autres termes, « il y a des histoires semblables dans des pays différents » (N. d. T.).

l'adoption de comportements dont l'origine est chacune plus disparate que l'autre, témoigne à quel point le sens identitaire se fonde aussi bien sur la synthèse d'éléments de provenance culturelle hétérogène que — souvent et surtout — sur la *réinvention de la réalité historique*.

L'idée du contact et de l'échange nous porte non seulement à réfléchir sur ce phénomène identifiable avec la « quête des racines », qui tient beaucoup au cœur des artisans contemporains des traditions culturelles « authentiques ». Cette perspective, qui fait des cultures une espèce de conteneurs clos dans lesquels reposeraient les « traditions » authentiques d'une communauté, d'un peuple, d'une ethnie ou d'une nation, nie la vérité simple — et pourtant si difficile à accepter — selon laquelle toutes les cultures sont le produit d'interactions, d'échanges, d'influences venues d'ailleurs ; en somme, selon laquelle les cultures ne naissent pas « pures ».

Les ethnies, tout comme les Américains représentés par le protagoniste de l'extrait de Linton, prétendent être des réalités externes, naturelles, alors qu'elles ne sont autres que le produit d'une représentation arbitraire, laquelle a souvent peu à voir avec l'histoire et avec les processus sociaux qui ont amené à leur formation. D'autre part, ce point a déjà été souligné au 19^{ème} siècle par le grand orientaliste Ernest Renan qui, en parlant de nation (qui pour lui n'avait rien à voir avec l'ethnie) et des produits de l'idéologie nationaliste (lesquels sont, eux, fort similaires à ceux de l'idéologie ethniciste), avait écrit : « L'oubli, je dirais même l'erreur historique, constituent un facteur essentiel dans la création d'une nation » (Renan, 1993, p. 7). La « mémoire ethnique » est en fait le mécanisme qui préside aux processus de sélection historique par les moyen desquels le sentiment d'appartenance se confirme ». À travers ce type de mémoire est produite une transfiguration symbolique d'éléments fonctionnels dans la production et la reproduction (aussi bien que dans la redéfinition éventuelle) de l'identité ethnique.

L'idée du contact et de l'échange nous amène enfin à esquisser fort brièvement une autre idée évoquée dans ce livre : la « frontière ethnique ». Dans une étude célèbre, sur laquelle nous aurons l'occasion de nous attarder, l'anthropologue norvégien Fredrik Barth a montré comment la volonté de quelques groupes de maintenir et de créer l'existence d'une frontière ethnique ne constitue pas en fait un obstacle au contact entre les ethnies et les cultures différentes mais, au contraire, un élément favorable à l'interaction et à l'échange (Barth, 1969a). Le sujet de la frontière ethnique, ainsi qu'il est développé par Barth, fait allusion à l'aspect de permanence et de continuité de l'identité ethnique ; il identifie les raisons de sa persistance et de sa réaffirmation. En introduisant la notion de *frontière ethnique* par le truchement d'une réévaluation sémantique du terme « frontière » (habituellement employé comme synonyme de « barrière »), nous chercherons, pour notre part, de mettre l'accent sur le changement, sur la mutation de l'identité, et la formation de nouvelles identités syncrétiques. Nous n'avons nulle intention d'ajouter une notion supplémentaire par rapport à celles que nous avons déjà à notre disposition. Dans le monde à venir, nous aurons peut-être davantage besoin de nouvelles perspectives que de nouvelles notions.

Conclusion

Interaction entre les cultures ne signifie pas nécessairement « dialogue », « négociation », « échange réciproque », et absence idyllique de conflit. L'hybridation, le métissage, le syncrétisme, les « fruits purs qui rendent fous » — pour reprendre l'expression de James Clifford (1993) — sont des phénomènes résultant, aujourd'hui comme dans le passé, d'événements et de processus souvent dramatiques (exemplaire est, à cet égard, l'expansion coloniale européenne, mais pas uniquement). Dans un certain sens, de tels phénomènes ne peuvent être réduits à la catégorie faussement neutre du « contact culturel », de même qu'il ne faille pas penser, en hommage à une perspective naïvement optimiste, que ces phénomènes sont « bons en soi », omettant de considérer les dynamiques conflictuelles qui en caractérisent toujours la manifestation.

On peut se contenter, ou non, du fait que les choses soient arrivées, et arrivent, ainsi. On peut être convaincu que la rencontre entre les cultures est un élément enrichissant dans l'histoire de l'humanité ; ou bien l'on peut penser — comme d'aucune le pensent encore — que le « mélange » des peuples est un facteur de leur décadence. Condamner l'existence de l'hybridation, du métissage et du syncrétisme, ou de surcroît prétendre illusoirement empêcher que de tels phénomènes ne se réalisent en hommage à une idée d'« authenticité » des cultures ; tout cela reviendrait à se positionner à l'intérieur d'un discours exclusiviste et favorable, s'il est poussé à ses conséquences extrêmes, à l'instauration d'une forme quelconque d'*apartheid*. En revanche, penser que de telles réalités sont positives, ou non problématiques, uniquement parce qu'il s'agit de phénomènes qui ont caractérisé le cours de l'histoire humaine tout entier, équivaudrait à oublier les drames et les violences dont l'hybridation, le métissage et le syncrétisme ont été souvent le résultat. Ils n'ont jamais été quelque chose que l'humanité a donné « gratis ».

Au prix de sembler un peu naïf⁶, nous dirons qu'il est possible, tout d'abord, de répondre aux problèmes posés par l'explosion des ethnicismes (et d'autres manifestations identitaires exacerbées) avec un réexamen critique minutieux des circonstances responsables de leur apparition. Repenser de manière critique de telles circonstances ne devrait pas comporter l'assomption d'une attitude intellectuelle distanciée au point de se perdre dans les méandres de la spéculation. Elle devrait plutôt vouloir dire, affirmer, confirmer, voire « crier » si l'on veut, les « raisons de la raison anthropologique » à chaque fois que la nécessité et l'urgence l'exigent. Affirmer ces « raisons » ne signifie jamais perdre de vue la dimension *globale* au milieu de laquelle les problèmes revêtent un sens et peuvent en même temps être réglés. Cela ne veut pas dire qu'il faille s'adonner aux représentations d'une humanité « fragmentée » en isolats culturels « intraduisibles », manie — voire mauvaise manie — d'un relativisme dépourvu de sens critique qui se révèle *de facto* incapable de penser l'altérité, en ce qu'il nie l'existence de quelque chose de commun, et donc de « dicible », entre elle (l'altérité) et le nous. Face à la multiplication des « revendications identitaires » exacerbés qui risquent de caractériser, même dans nos sociétés, les temps à venir ; revendications susceptibles de créer plus d'exclusions que de véritables reconnaissances, nous devrions éviter, comme il a été dit, d'introduire même chez nous « les erreurs commises par l'anthropologie dans la compréhension des autres espaces sociaux » (Augé, 1982, p. 126). Nous devons éviter de penser à l'identité comme à un fétiche, un dieu auquel l'on sacrifie notre raison au nom des fantasmes de l'« authenticité ». Autrement, nous serions en train

⁶ En français dans le texte (N. d. T.).

de longer un chemin dangereux, celui qui, comme l'a dit Charles Taylor, finirait par nous amener à conserver et à cultiver les différences, non seulement aujourd'hui mais pour toujours » (Taylor, 1993, p. 61). En revanche, comme l'observa presque prophétiquement Claude Lévi-Strauss il y a déjà un demi-siècle, « ce qui est préservé, c'est la diversité, et non pas le contenu historique que chaque époque leur a attribué et qu'aucune ne peut perpétuer au-delà d'elle-même » (Lévi-Strauss, 1967, p. 143). C'est seulement de la sorte que l'on peut penser évoluer dans un espace commun, à l'intérieur duquel nous pouvons tous, *malgré les différences*, voir notre propre identité être reconnue.

Mais la reconnaissance de l'identité ne relève pas, dans ce dernier cas, du jeu de la libre conscience philosophique. Dans cet effort visant à conjuguer différence et identité sur des plans multiples et parallèles (culturels, sociaux, politiques, économiques), se joue la partie difficile entamée dans beaucoup de régions du globe — peut-être trop — dont les issues furent dramatiques aussi bien pour des individus singuliers que pour des communautés entières (du génocide rwandais aux horreurs du « nettoyage ethnique » en ex-Yougoslavie, du cas de la femme musulmane marginalisée parce que refusant de porter le voile, à celui de la jeune africaine qui émigra en Europe parce que refusant de subir l'excision). Mais la question réside proprement dans ce parallélisme qui nous fait penser que, pendant que l'on promulgue des lois en faveur de l'identité, et pendant que l'on ouvre la voie aux interventions sociales défendant une identité inabjurable, il faut œuvrer pour établir une *règle intersubjective* à laquelle tout le monde adhérerait. Une règle fondée sur la conscience d'une identité « ressentie » mais « relative », d'une différence « légitime » mais non « absolue », d'une complémentarité possible des manières d'être et de se penser, d'une convivance nécessaire des différences à la lumière d'un — et pourquoi pas ? — « nouvel esprit des Lumières ». En dernière analyse, seule une « raison de la solidarité » fondée sur une « raison anthropologique », capable de relativiser la place de chacun de nous dans l'histoire mondiale et en même temps de nous relier aux autres (autres individus, autres sociétés, autres cultures, autres « ethnies »), pourra relativiser les identités sans absolutiser la différence.

Quatrième de couverture

Qu'est-ce que l'identité ethnique ? Est-elle une « donnée naturelle » que partagent des individus ayant une même origine, une langue et une religion communes ? Est-elle une dimension propre à toutes les sociétés et à toutes les époques, ou bien est-elle un aspect particulier des formes de la vie « primitive », ou encore pré-moderne ? L'identité ethnique pourrait-elle être considérée comme le produit de circonstances arbitraires ? De plus, dans quel sens peut-on parler de « mémoire » ethnique ? Quel rôle revêt-elle dans le contexte d'un monde politiquement divisé, mais traversé par les flux puissants de la technologie ? Ce livre apporte une réponse à ces questions, en dessinant un itinéraire dans lequel l'explicitation des concepts n'est guère coupée de la multiplicité concrète des phénomènes étudiés. À travers une analyse de la notion d'identité ethnique et de celle, qui lui est rattachée, d'« authenticité culturelle », nous est présentée une grande constellation d'idées qui sont assez souvent incrustées dans les lieux communs du langage quotidien, de la politique, des moyens de communication de masse, et de l'anthropologie elle-même. C'est précisément dans cette perspective que ce livre, disposant de nombre « cas ethnographiques » exemplaires, s'attarde sur les liens existants entre les « ethnicismes » qui se propagent dans toutes les contrées du globe terrestre. Le tribalisme africain, la lutte des minorités indiennes pour la reconnaissance, le néo-racisme, le multiculturalisme innocent ou abusif.

Un livre pour quiconque s'interroge de manière critique sur un des mots clef de notre temps.

Ugo Fabietti enseigne l'Anthropologie culturelle à l'Université d'État de Milan.

Table des matières

Préface à la deuxième édition

Introduction

Le « mystère ethnique »
Les natures de l'ethnicité
Qu'y a-t-il dans un nom ?
Un monde discontinu ?
Rétablir l'unité

I. Regards en question

L'erreur discontinuiste
Intellect ethnologique et raison anthropologique
Ethnie, nation, race
Altérité et différence
Le regard du pouvoir
Le regard du savoir
Relativisme culturel
Centre et périphérie
Le double visage de l'identité
Effets inverses
Ethnographie. Variations autour de l'identité : les shahsevan de l'Iran du Nord
Que reste-t-il de l'ethnie ?

II. Culture, tribu, ethnie : « imbroglio », illusion, fiction

L'« imbroglio » de la culture
L'illusion de la tribu
La fiction de l'ethnie
Sur l'usage « politique » des concepts
Ethnographie. Un changement d'identité : les juifs de San Nicandro nel Gargano.

III. Langues d'origine et cultures authentiques

Ramification ou emprunts ? L'« origine » des langues
Ethnographie. Origines communes et authenticité culturelle ?
Les kafiri/nouristani de l'Afghanistan nord-oriental
La quête des « racines », ou l'« authenticité » des cultures
L'authenticité des anthropologues
Ethnographie. Le canoë *Kaunitoni* et les paradoxes de l'authenticité : un mythe des origines peut-il être « inauthentique » ?
L'authenticité perdue du « nous »
Critique de l'authenticité

IV. De la barrière à la frontière ethnique

Le « paradigme ethnique »

La reformulation de la notion de « groupe ethnique »

Le maintien de la barrière

Ethnographie. Barrières identitaires : les Pathan du Swat, Pakistan nord-occidental

Sur la notion de « frontière »

De la « mosaïque » à la « frontière »

La frontière comme hybridation

Ethnographie. Ethnicité ritualisée et ethnicité « confuse » : l'enclave de Melilla à la frontière hispanico-marocaine

V. Politiques de l'identité et stratégies de la reconnaissance

Ethnicité, classes et intérêts économiques

De la nation à l'ethnie ?

L'ethnicité comme stratégie d'accès aux ressources

Qui sont les Indiens ?

Ethnographie. Lutte pour la reconnaissance au nom de l'authenticité : les Hurons-Wendat du Québec, Canada

VI. Perception identitaire et ethnicisation

Perceptions identitaires

Être et croire

Ethnographie. Ressentir et dire l'identité : les Baloutches du Pakistan méridional

L'ethnie est-elle une organisation « instrumentale » ?

VII. La mémoire ethnique

Figures du souvenir

Mémoire ethnique et configuration ethnique

Lieux et objets de la mémoire

Ethnographie. Un objet de mémoire : le Carroccio

VIII. Ethnicité politique et conflictualité ethnique

L'émergence de l'ethnicité politique

La « culture ethnique » : arriération ou adaptation ?

Stratification ethnique et lutte pour les ressources

Ethnographie. De l'ethnicisation au conflit ethnique : Tustis et Hutus au Rwanda

Culture et politique comme critères de compréhension de l'ethnicité

Conclusion

Bibliographie