

Le miroir de l'autre ou l'ethnographe ethnographié

Jean-Claude Muller

Volume 7, numéro 2, 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006128ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006128ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

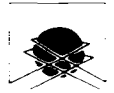
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Muller, J.-C. (1983). Le miroir de l'autre ou l'ethnographe ethnographié. *Anthropologie et Sociétés*, 7(2), 3–13. <https://doi.org/10.7202/006128ar>

LE MIROIR DE L'AUTRE OU L'ETHNOGRAPHE ETHNOGRAPHIÉ¹



Jean-Claude Muller
Département d'anthropologie
Université de Montréal

« J'admire les Abécé qui, dans un environnement difficile, ont réussi à en tirer le parti maximum et qui m'ont manifesté leur gentillesse sans marchander. », « Je suis fier d'avoir pu travailler chez les Zed qui ne m'ont ménagé ni leur temps ni leur patience pour m'enseigner leur culture. » De tels propos, placés soit au début soit à la fin des monographies, les encadrent en quelque sorte pour mieux escamoter — ou exorciser — la proposition réciproque : « J'admire (ou je déteste) ce Blanc qui est venu vivre (ou nous ennuyer) chez nous pendant quelques saisons. » L'ethnologie a été mise à toutes les sauces — contradictoires — jusqu'ici existantes et nul doute qu'on inventera encore d'autres moyens de l'approprier dans un proche futur : fille de l'impérialisme, elle n'aurait fait qu'assister à la pénétration capitaliste en aidant à l'établissement de l'ordre colonial ou, plus important pour notre propos, elle ne serait, sous prétexte d'étudier l'Autre, qu'une manière de nous renvoyer à nous-mêmes pour mieux comprendre ou faire apparaître nos phantasmes au grand jour. À la limite, cette nouvelle interprétation de l'ethnologie peut même se passer d'un Autre bien concret, comme les Abécé et les Zed, et se borner à inventer des Sélérites ou autres Martiens et Vénusiens qui ne parlent toujours que de nous. Discours nombriliste donc, à sens unique car on ne sait jamais ce que l'Autre, lui, pense de nous et quels sont éventuellement ses phantasmes intimes à notre égard. Ironie du sort, on en sait plus à ce sujet en consultant des textes historiques (Wachtel 1972 ; Sahlins 1980) ou en regardant les déambulations de Damouré Zika dans le Paris filmé par Jean Rouch qu'en lisant les monographies qui donnent la parole aux sujets de l'étude afin qu'ils vident leur sac sur tous les aspects de leur société. *sauf un* : comment perçoivent-ils l'ethnologue, ses frères blancs et les manifestations de leur culture dont ils ont connaissance ? Sujet crucial s'il en est, mais complètement occulté, ce qui renforce encore l'accusation que l'ethnologie ne s'occupe des autres que comme objets ! Si l'ethnologie doit promouvoir un dialogue entre les cultures, d'où vient cette omission qui résulte en un monologue ou, au mieux, en une auto-explication de l'Autre par lui-même ? Pudeur de l'ethnologue ? Crainte de se faire juger autre que l'image que l'on croit, ou se croit obligé, de projeter ? Réticence non pas à se mettre en scène — voir à ce sujet les innombrables récits de terrain et autres « expériences ethnographiques » — mais à se faire mettre en scène par le sujet d'étude ? Réserve et politesse des ethnographiés à poser des questions à l'ethnologue, lui qui ne sait faire que cela et s'en arroger le monopole alors que c'est un grave manque d'éducation dans bien des sociétés où l'on apprend en regardant plus qu'en questionnant ?

Difficile de donner une réponse bien tranchée à toutes ces interrogations mais le résultat final est qu'on se trouve devant une multitude de discours sur l'Autre sans que cet Autre ne parle de nous qui sommes un de ses Autres à lui. On rétorquera que ceci n'a pas

1. Le travail de terrain dont cet article découle s'est déroulé de septembre 1963 à juillet 1967 alors que l'auteur était à l'emploi de l'UNESCO, de mai à septembre 1968 grâce à une bourse de l'Université de Rochester, N.Y. et de novembre 1971 à février 1972 avec une bourse du Conseil des Arts du Canada.

grande importance et que l'absence de la perception de notre monde par les monographiés ne saurait altérer l'objectivité du contenu d'un sévère chapitre sur la terminologie de la parenté ou d'un vibrant plaidoyer dûment chiffré et documenté sur l'exploitation. Certes, mais s'il en est de l'ethnologue comme d'une personne assise entre deux chaises qui ne peuvent que plus ou moins se rapprocher, comme le dit Jean Pouillon, l'inclusion dans le tableau de la vision que l'Autre a de nous aide certainement à ce rapprochement en ajoutant à nos travaux une nouvelle dimension cachée, celle de tout un infra-discours de l'ethnographié sur le Blanc tiré en grande partie de ses propres conceptions de la personne qu'entretient sa société et des interrelations que les ethnographiés ont entre eux. Mais cet infra-discours n'est pas seulement d'ordre spéculatif et intellectuel car il informe aussi, à partir de ces prémisses — sans oublier les connaissances objectives qu'on peut avoir du Blanc et qui varient d'une société à l'autre — sur une quantité d'actions qui résultent souvent en quiproquos dont l'ethnologue a souvent de la peine à saisir le sens.

Voyons donc un cas d'espèce, les Rukuba du Nigéria Central, chez qui j'ai travaillé pendant quatre ans, qui nous permettra aussi de pénétrer dans l'imaginaire des étudiés car, comme nous le verrons, même sans poser à l'ethnologue les questions qui leur viennent à l'esprit, ils n'en inventent pas moins les réponses.

Ces quelques notes n'ont aucune prétention ; elles ne sont que des repères pour baliser une éventuelle étude de nous-mêmes par l'Autre, entreprise de manière systématique cette fois-ci par d'autres qui seront ainsi plus avertis de ce problème dont les ethnologues font leur régal dans leurs propos d'après-dîner mais sur lequel ils n'écrivent pas. Prenons donc ceci pour des propos de table qui conduiront, peut-être, à une discussion plus élargie. Tout d'abord, lorsqu'arrive l'ethnologue, on cherche à le placer quelque part, et ce à deux niveaux. Où le mettre dans ce qu'on connaît du monde des Blancs et où l'affilier dans la population où il tente de se faire héberger ? La bénédiction étant octroyée par l'administration et l'ethnologue ayant fait son discours inaugural, cette question du placement va occuper ses hôtes, quelquefois pendant longtemps. Mon affiliation prit peu de temps ; arrivé au Nigéria en août 1963 mais attendant toujours une voiture qui ne venait pas, un ami rukuba, un policier de la ville de Jos, située à vingt-cinq kilomètres du centre du territoire rukuba, où je résidais, m'enseigna les rudiments de sa langue avant que je puisse me rendre chez eux, en janvier 1964, quelques jours après que son père soit décédé. Arrivé le premier jour à la maison de mon ami, les femmes de la concession s'exclamèrent que le défunt était revenu ; le nouveau chef de la concession m'« adopta » rapidement en me donnant le nom du mort pendant que j'assistais à ses (mes !) funérailles... Choix tout à fait logique. Les Rukuba croient à la réincarnation au hasard des individus importants et le père de mon ami, un chef de clan, était de ceux-ci. Mais rien n'est si simple ; quelque temps plus tard, mon père adoptif m'expliqua que tout ceci n'était que bavardage de femmes écervelées et qu'on allait cesser de m'appeler du nom du mort. Ceci au moment même où le chef de village me donna lui aussi un nom, celui d'un des chefs précédents, en suivant toutes les règles rukuba en la matière, le chef défunt étant de la génération de mes grands-pères rukuba. Rien d'une coïncidence dans cette querelle des noms et c'est à cette occasion que j'appris que si les ethnologues, comme on dit, choisissent de travailler avec telle ou telle population, celle-ci, ou un de ses fragments, peut, elle aussi, se l'approprier par des moyens inconnus de l'intéressé, dont l'adoption, par exemple, qui est le moyen le plus simple de classer et de placer quelqu'un mais qui a aussi des incidences politiques et, ajouterais-je, économiques. Le chef de village voyait d'un mauvais oeil un de ses subordonnés qui se gonflait par la « possession » — c'est le terme que les Rukuba employaient — d'un Blanc et qui profitait de ses largesses d'où son coup de geule contre mon père adoptif². Cette rivalité pour la « possession » de l'ethnologue dura quelque temps et, pendant un an environ, plusieurs autres chefs de village

2. Ceci constitue une petite mise en garde à tous les ethnologues réincarnés qui prennent cet avatar pour une grande marque de considération. C'est possible dans certains cas mais ce peut être aussi plus prosaïquement un problème de classification très simple et/ou une manipulation politique.

vinrent me proposer de m'établir chez eux, là où il y avait réellement quelque chose de sérieux et d'intéressant à voir et à entendre, si l'on se fiait à leur propre publicité. Disputes et jalousies intervillages dont profite finalement l'ethnologue, sans qu'il sache tout d'abord de quoi au juste il est l'enjeu, mais aussi disputes interindividuelles : « Ce n'est pas ton Blanc à toi tout seul » était un commentaire souvent entendu à la cantonade à l'adresse d'individus que d'autres jugeaient par trop accapareurs. Pour bien comprendre ces querelles intestines, ce que l'ethnologue manipulé ne peut faire qu'après coup, il faut indiquer que les Rukuba sont divisés en villages politiquement autonomes, groupés en cinq sections rituelles semi-autonomes qui, bien que toutes soient d'accord pour reconnaître le fait que les deux sections qui contrôlent le rituel *kugo* dans son entier sont rituellement supérieures aux autres, se targuent chacune d'avoir tel ou tel rituel plus élaboré que les autres sections ou tel ou tel événement historique unique — et donc *ipso facto* supérieur. On comprend donc cette volonté de convaincre l'ethnologue de sa supériorité, ou du moins de son idiosyncrasie, vue comme supériorité.

Mais où classer un ethnologue dans le monde des Blancs ? Les Rukuba avaient vu leur premier Blanc quelque soixante ans auparavant à qui ils firent soumission. Rapidement, ils furent en contact avec les missionnaires et les prospecteurs miniers. Mais ceux qui eurent le plus d'impact furent les Officiers de Districts itinérants qui venaient superviser l'exercice de la justice et établir le rôle de l'impôt. Et là, s'il existe un discours global sur les Blancs et sur leurs fonctions respectives, il en existe un autre au sujet des individus que les Rukuba connurent personnellement pendant plus ou moins longtemps et leurs traits de caractère saillants étaient abondamment glosés, surtout ceux de quelques Officiers de District anglais. Ceux-ci avaient été remplacés par des Africains à l'époque de mon séjour chez les Rukuba mais ceux qu'on se remémorait avec le plus d'estime étaient, paradoxalement à première vue, ceux qui s'étaient le plus souvent moqués des Rukuba en les prenant à leur propre jeu. On se rappelait avec de grands éclats de rire l'un d'eux, surnommé Djiga, qui signifie une sorte de tique douloureuse qui se loge sous les ongles des orteils et qu'il faut endurer, faute de pouvoir s'en débarrasser. Les anecdotes où il s'était montré plus fin et plus intelligent que les Rukuba, qui jouaient toute une partie occulte entre villages et sections en tentant de manipuler ces Officiers de District, étaient montées en épingle avec le beau rôle donné sans partage à l'affreuse Tique, qui était, selon les intéressés, « toujours sur notre dos ». Mais il n'y a ici aucun paradoxe : nanti du commandement, l'Officier de District était un chef et il faisait tout simplement montre des qualités que les Rukuba s'attendent à trouver chez leurs propres chefs, dont l'une est de prendre, avec humour, avantage sur ses concitoyens. Quelle surprise, pour un ethnologue ayant milité pour la décolonisation et qui s'attendait à voir flétrir les agents du colonialisme d'entendre vanter spontanément les plus retors d'entre eux et passer sous silence les plus pacifiques ou, aux yeux des Rukuba, les plus ternes, parce que les moins interventionnistes et les moins flamboyants.

Quant aux prospecteurs miniers, rien ou presque n'était dit à leur propos : ils se contentèrent de creuser ici et là, établissant quelques petits camps de mines sans y résider. Leurs contacts avec les Rukuba étaient minimaux et les deux seuls qui vivaient aux abords du District étaient mal connus de la population qui ne les voyait jamais. Mais on savait qu'ils faisaient de l'argent et le seul Rukuba intéressé à s'impliquer financièrement dans des opérations minières en coopérative avec d'autres Africains avait fort justement placé les Blancs vis-à-vis des Africains en ces matières : pour pouvoir obtenir un permis de prospection et d'exploitation, il fallait un certain capital garanti ce que très peu d'Africains comme individus pouvaient justifier. Restaient les coopératives d'Africains — le plus souvent constituées d'Ijaw — mais elles ne pouvaient exploiter, vu la faiblesse de leur capital, que des aires de seconde zone ou des endroits déjà exploités par les techniques occidentales de pointe et abandonnées ensuite par manque de rendement suffisant. Mais, comme le Rukuba intéressé aux mines le disait : « Nous vous connaissons, vous les Blancs ; ce qui vous intéresse, c'est faire rapidement beaucoup d'argent et lorsque c'est fait vous nous abandonnez les miettes ; or celles-ci nous conviennent assez, même si nous n'avons pas le choix ». Belle analyse sans l'aide d'une exégèse du Capital.

La dernière fonction, celle de missionnaire, était plus ambiguë. Après cinquante ans d'évangélisation, la mission ne comprenait plus qu'une missionnaire qui prit sa retraite au début de mon séjour et qui ne pouvait faire état de plus de 4 à 5% de convertis. La mission était proche de l'administration, aux yeux des Rukuba, pour avoir interféré dans certaines affaires coutumières et les traditionalistes me firent clairement comprendre dès le début que toute connexion avec celle-ci me fermerait les portes. Cependant, le rôle de soignants qu'entreprirent les missionnaires — qui leur valut une bonne part des premiers convertis — était à l'époque de mon terrain reconnu comme bénéfique mais on accusait quelquefois ouvertement, mais le plus souvent en sous-main, les Blancs de posséder, mais surtout de garder pour leur usage exclusif, les meilleurs remèdes et traitements, ne donnant que du second choix aux Africains. Mais n'allons pas croire que l'adhésion à la médecine occidentale était complète et totale; les Rukuba voyaient les Blancs comme ayant d'excellentes médecines pour certaines maladies mais ils pensaient en avoir d'aussi efficaces pour d'autres sortes d'affections. L'ethnologue se voit donc réclamer des médicaments, non parce qu'ils manquent au dispensaire, mais parce que ceux qu'il se procure lui-même sont censés être de meilleure qualité³. Première connexion avec le monde blanc imaginaire. Le thème du Blanc qui dispense ses connaissances et ses attributs avec parcimonie et un certain retard pour mieux garder, avec une longueur d'avance, son contrôle et sa domination sur les populations autrefois colonisées est un thème bien connu qui ne peut qu'engendrer méfiance et rancœur et qui est susceptible de s'appliquer partout, même où on n'en trouve aucune trace.

Comme les Rukuba n'avaient jamais vu d'ethnologue auparavant, les spéculations allèrent bon train. Où le mettre? Deux mois après mon arrivée, on me demanda abruptement ce qu'il en était de l'opération de recrutement militaire que j'étais supposé conduire chez eux. Où donc avaient-ils bien pu chercher cela? La réponse vint, très simple: le chapeau que je portais à l'époque avec un des bords rabattu vers le haut le faisait ressembler, paraît-il, à s'y méprendre aux couvre-chefs d'instructeurs militaires australiens que plusieurs Rukuba avaient vu dans un camp d'entraînement militaire près de Jos pendant la seconde guerre mondiale. Seconde connexion possible de l'ethnologue avec son monde. Un autre lien, plus vague mais plus irritant, accole mystérieusement l'ethnologue avec l'administration, donc aussi avec les impôts et ses questions insidieuses sur le nombre de chèvres et de moutons possédés par l'un ou par l'autre des propriétaires interrogés reçoivent des réponses évasives. On m'objectera que mon travail de terrain s'est déroulé après l'indépendance nigériane mais, là aussi, les Rukuba et d'autres populations du Plateau n'y comprenaient plus rien: les politiciens leur avaient fait miroiter toutes sortes de promesses et voilà qu'au contraire les impôts étaient plus lourds que jamais et le nombre de Blancs sur le Plateau n'avait cessé d'augmenter d'où la question, plusieurs fois posée, mais un peu plus tard, la confiance aidant: « Les Blancs n'ont-ils pas donné le pouvoir aux Africains pour mieux tirer les ficelles par derrière? » Pouvoir administratif noir, pouvoir administratif blanc, c'est du pareil au même avec l'ethnologue soupçonné, en plus, d'avoir ses entrées chez les uns et les autres. Pas besoin de savants traités; la brousse profonde fait ses justes déductions toute seule...

Les Rukuba étaient en outre persuadés que les Blancs savaient tout à l'avance et étaient excessivement bien renseignés sur ce qui se passait et, en des temps troublés pendant lesquels se déroula mon terrain — scandale du recensement, procès d'Awolowo, élections truquées suivies par le coup d'état de janvier 1966, le tout culminant par les massacres d'Ibo et la guerre civile — l'ethnologue est sans cesse sollicité d'expliquer la situation, surtout la politique étrangère, une chose difficilement faisable avec des gens qui n'ont pas la moindre idée de ce qu'est une carte de géographie.

Mais, là aussi, tout comme pour la médecine, le Blanc ne connaît rien à certains aspects de la politique locale transcendant l'ethnie. Pour celle-ci, pas de questions; l'ethnologue vient pour se faire enseigner et on sait d'emblée qu'il ne sait rien. Pour ce qui

3. Un rapide examen de l'achalandage du dispensaire du district nous a montré que les remèdes nouveaux chez nous s'y trouvaient aussi.

est de la Division, un organisme pluri-tribal mis en place par les Anglais et supervisé par eux en dernière instance, on aurait pu croire, puisque le Senior District Officer à l'époque était, malgré l'indépendance, encore un Anglais, que les Blancs y gouvernaient et que l'ethnologue serait dans le secret, comme on l'en soupçonne par ailleurs. Mais il y avait belle lurette que tout se passait entre Africains, tous s'entendant pour contourner le Blanc qui ne faisait qu'approuver ou désapprouver les décisions. Sphère spécifiquement africaine où l'ethnologue n'est censé rien comprendre à moins de le lui enseigner. Tout revient à évaluer des sphères de compétences : plus les éléments qui affectaient la vie des Rukuba étaient difficilement reliables au vécu quotidien, plus le Blanc était suspecté de savoir et de comprendre les tenants et aboutissants et plus on se rapprochait du concret rukuba le plus palpable moins le Blanc y voyait clair. Toute la question était de tracer la limite de ces sphères. Que sait-il de plus que nous ne sachions pas et aussi que peut-il comprendre de nous ?

Ces rapports se pensent et s'évaluent aussi en partie à la lumière de deux concepts rukuba clefs, celui d'Oeil, *kinshi*, et celui de médecine, *ikal*. Dans le monde rukuba, il existe une majorité d'hommes ordinaires et une minorité douée de pouvoirs diffus qui peuvent influencer la vie de la communauté et celle d'autres individus. Ces personnes ont l'Oeil et peuvent utiliser les pouvoirs pour le bien comme pour le mal. Les chefs de villages, les chefs de clans, les forgerons l'ont axiomatiquement et l'utilisent pour le bien de la communauté alors que les sorciers exploitent cette force pour faire le mal et que les devins sont ambivalents, l'utilisant pour les deux propos. Toute personne, homme ou femme, qui possède des talents exceptionnels ou qui réussit bien peut être créditée, elle aussi, de posséder l'Oeil et les Blancs étaient supposés, par beaucoup de Rukuba, faire partie des heureux élus, mais avec quelques réserves jésuitiques que nous verrons ci-dessous. L'autre concept clef rukuba qui nous intéresse ici est celui de remède, médecine ou encore charme, *ikal*, qui signifie tout ce qui peut soigner mais aussi prévenir ou encore nuire avec l'aide d'un agent matériel. Mais les médecines peuvent aussi apporter la « chance », la prospérité et le succès. Par exemple, dans le contexte moderne, les résultats des matches de football entre les élèves de l'école rukuba et ceux de l'école irigwe, les voisins immédiats, étaient partiellement interprétés en termes de médecines plus ou moins fortes employées par les deux équipes et les écoliers buvaient de ces mixtures le matin des examens. Les Rukuba, tout comme pour les vrais médicaments, étaient persuadés que les Blancs leur cachaient soigneusement leurs secrets, gages de leur succès et de leur puissance. D'autres pensaient que la réussite matérielle du Blanc résidait, comme on le croyait aussi de certains rukuba, dans une combinaison efficace de l'Oeil et de médecines. Tout ceci était évidemment caché au Blanc avant qu'il ne connaisse ces concepts et, même les connaissant, rien ne lui était dit spontanément sur sa position, comme on ne le fait pas non plus entre Rukuba. L'ethnologue découvre donc tout ceci de manière fortuite et très anecdotale : après avoir vu quelques Rukuba affairés à examiner le dessous de ma voiture, je leur demandai ce qui les intéressait tant et la réponse fut qu'ils cherchaient à savoir quelle sorte de médecine j'avais bien pu y fixer pour éviter les accidents. La preuve que les Blancs ont des médecines très puissantes c'est qu'ils évitent ceux-ci, contrairement aux Africains...

Les objets des Blancs sont aussi quelquefois mystérieux et leur contact est vu comme éventuellement dangereux. Un de mes camarades rukuba me donnait quelquefois ses achats effectués en ville à transporter chez une de ses connaissances vivant le long de la route, me disant qu'il les prendrait le lendemain, à son retour de Jos. Un jour, après avoir déposé les colis et être allé travailler toute la journée en brousse, je décidai de terminer ma tournée en rendant visite au père de mon ami qui vivait avec lui, où je retrouvai déjà les colis. Quelques jours plus tard je dis en plaisantant à mon camarade que le réceptionnaire des colis lui avait épargné tout le travail en les lui amenant directement chez lui. Sourire amusé et petite confidence avec un air entendu : « Oui », dit-il, « je n'ai jamais à transporter ce que je te confie ! » Toute chose apportée par un Blanc est d'emblée suspecte pour quelqu'un qui ne les connaît pas et on s'en débarrasse le plus vite possible en les amenant — gratuitement — à destination. Manière d'utiliser l'ethnologue par une réaction en chaîne qu'il ignore mais dont certains bénéficient.

Mais ce n'est pas tout. Le Blanc recèle dans son corps même quelques principes bénéfiques dont ses cheveux qui étaient censés porter chance à ceux qui cherchaient des emplois dans des sphères dirigées par des Blancs. J'appris ceci tout aussi fortuitement ; la foudre tomba un jour sur ma maison pendant que je m'y trouvais et, comme elle est tenue pour l'oeuvre néfaste d'un sorcier, les Rukuba furent persuadés que quelqu'un m'en voulait et, entrant dans le jeu, j'indiquai qu'il n'était pas impossible que je prenne l'affaire en main pour débusquer le sorcier. Le lendemain, deux jeunes gens qui dormaient quelquefois chez moi vinrent me trouver pour dénoncer le coupable. Celui-ci leur aurait demandé de me couper une mèche de cheveux pendant mon sommeil pour l'aider à trouver du travail mais, les intéressés ayant refusé, il avait envoyé la foudre. Étant mort, plus rien n'aurait empêché de me détrousser en toute tranquillité. Suivi des jeunes gens, j'allai voir le quémandeur de cheveux, lui en donnai un peu et, à partir de ce moment, sachant que je savais, on me demanda quelquefois mes productions capillaires. Je ne saurais dire si cette croyance était une importation ou une création spécifiquement rukuba ; les cheveux rukuba n'ont aucun statut particulier pour autant qu'ils appartiennent à des gens ordinaires et ils ne sont pas utilisés pour effectuer des actes de sorcellerie comme c'est le cas ailleurs en Afrique et on ne les détruit ni ne les cache après rasage mais, dans plusieurs villages, des mèches de cheveux tressés de chefs décédés sont utilisées comme « médecines » et fixées à laalebasse sacrée du village. Le chef, qui possède l'Oeil — ainsi que l'ethnologue — serait peut-être ici à l'origine de cette réinterprétation de l'efficace des cheveux de celui-là.

Le Blanc est donc porteur de forces, qu'il le sache ou pas, et les Rukuba agissent en conséquence. Cependant, malgré ces atouts, les Blancs ne comprennent pas bien certains aspects des forces qui leur sont imputées lorsque celles-ci se manifestent dans le monde rukuba. Nous avons vu que l'Oeil est une force ambivalente que les chefs et les forgerons utilisent pour le bien de la communauté et que les sorciers emploient pour nuire à autrui, les devins étant soupçonnés de la faire agir aux deux fins. Le Blanc, lui, n'est pas sorcier et est même taxé de la bêtise la plus crasse en ce domaine, ceci depuis toujours. Lorsque les Anglais colonisèrent le Plateau, en 1905, ils interdirent les procès de sorcellerie sauf sur administration de preuves. Or, les preuves anglaises ne correspondaient pas à leurs homologues rukuba ce qui amena rapidement ceux-ci à la conclusion que les Blancs ne pouvaient rien comprendre à la question, soit à cause d'une intelligence obtuse en la matière, soit, tout simplement, que la sorcellerie n'existait pas chez eux. Je recueillis les deux interprétations sur le terrain en discutant de ces problèmes et je fus dûment averti que ce n'était pas une raison parce que la sorcellerie n'existait pas chez les Blancs pour la dénier au monde rukuba. Comme pour la sphère médicale, à chacun ses compétences.

On parle beaucoup d'observation participante en ethnologie mais jusqu'à quel point l'observé laisse l'observateur participer est affaire de culture. On connaît la célèbre phrase d'Evans-Pritchard disant que les Zandé ne l'avaient jamais laissé se conduire en Zandé alors que les Nuer le forçaient à agir comme l'un des leurs. Les Rukuba se situaient dans l'entre-deux avec une image de leur Blanc idéal qu'ils espéraient voir adopter par leur ethnologue. Celui-ci était d'abord comparé aux divers autres Blancs avec lesquels les Rukuba eurent des contacts directs et assez étroits. Une des récréations rukuba les plus prisées est de boire de la bière de sorgho ou de millet et, me dit-on, j'étais le premier Blanc à apprécier cette boisson ce qui facilita considérablement ma tâche.

Les Rukuba appréciaient aussi que l'ethnologue ne répugne pas à manger leur nourriture, ce que seul Akpukuku, le surnom donné au premier missionnaire, M. Hummel, avait fait, ce qui ne lui amena aucun converti, mais lui procura un très grand prestige. Je fus souvent questionné au sujet du peu d'enthousiasme des Blancs à l'égard de la nourriture rukuba : était-ce mépris ? manque de goût ? snobisme ? Les Rukuba valorisent leur nourriture à un tel point que ceux qui revenaient dans la tribu après une longue absence, par exemple des esclaves s'échappant et retournant chez eux, des forgerons ayant fait une tournée dans les tribus voisines pendant un an ou deux, et aujourd'hui les prisonniers

libérés, devaient subir un petit rite de purification⁴ parce que, disent certaines interprétations : « Ils ont mangé pendant trop longtemps de la nourriture étrangère ». Les Rukuba méprisent toute nourriture exotique mais ne peuvent comprendre que d'autres puissent appliquer cette attitude envers leur propre cuisine. Manger avec eux était un vrai critère d'adoption.

Mais, d'autre part, en plus d'un certain degré d'africanisation, les Rukuba voulaient que leur Blanc respecte aussi en même temps l'échelle des valeurs qu'ils pensaient en vigueur — à tort ou à raison — dans son monde à lui. Les Blancs s'habillent d'une certaine façon et il fallait que l'ethnologue se plie à ce code ; je l'appris à mes dépens lors d'une danse inter-villageoise. Les Rukuba échangent entre eux des danses septennales ; les danseurs d'un village viennent tous les sept ans se produire dans un autre village selon un calendrier fixe, le village visité rendant la réciprocité lorsque son tour est inscrit au calendrier. J'assistai à nombre de ces réjouissances mais, pour les premières danses de mon séjour, je désirais être très en avance pour ne rien manquer de la phase des préparatifs. En me dépêchant, je fis une fois un gros accroc à mon pantalon. Pas question de perdre encore du temps à me changer. Le village receveur était celui d'Egbak, dans lequel j'étais bien introduit, et j'entendis rapidement toutes sortes de commentaires dont je saisis vite le sens : « Pourquoi vient-il aussi dépenaillé alors que nous avons de la visite ? Il nous fait honte ! » et j'en passe⁵. Ce désir d'avoir chez soi un Blanc présentable et de savoir aussi de quelle sorte de Blanc il s'agissait dans la supposée hiérarchie blanche m'amena à participer, à mon insu, à un bien étrange concours avec mon collègue W.H. Sangree qui travaillait en même temps que moi chez les Irigwe voisins, concours où l'un et l'autre marquaient des points sur une échelle à double entrée, soit son degré de « grosseur » dans le monde blanc et son degré d'« africanisation ». Pour ce dernier aspect, mon collègue maniait la houe comme un Irigwe dans son jardin alors que je ne le faisais pas : de plus, il avait, selon les Rukuba, participé à la grande chasse annuelle irigwe où il s'était mérité le titre de « héros » en tuant un phacochère à la lance et en le ramenant tout seul sur son dos — ce qui se révéla absolument faux après enquête auprès de l'intéressé — alors que je ne montrais qu'un intérêt passif aux exploits cynégétiques, me contentant plus prosaïquement de photographier, donc ici deux points pour mon vis-à-vis. De mon côté, je buvais de la bière de sorgho alors qu'il n'en prenait point et je mangeais aussi la nourriture locale alors qu'il ne la prisait guère. Deux points en ma faveur et résultat nul pour le degré d'africanisation. Côté blanc, si l'on peut dire, je souffrais terriblement de la comparaison en ce qui concerne les moyens de transport. Les Rukuba jugeaient les Blancs sur la longueur de leurs voitures et ma 4CV Renault se plaçait loin derrière la grande Peugeot de mon collègue mais ce qui me faisait définitivement gagner la partie en me rendant sans conteste plus important, c'était ma paire de lunettes, un accessoire que les Rukuba voyaient comme l'apanage des gens de prestige. Plusieurs chefs de village en possédaient et ils les sortaient cérémonieusement pour contempler les lettres de l'Administration lorsqu'un messenger venait les leur lire. Les chefs étaient illettrés mais l'arrivée d'une missive écrite, même tenue à l'envers, requérait cet appareil. On aurait tort de sourire car on sait bien qu'il existe des lunettes dites « médicales » pour ceux qui voient mal mais on croit en plus qu'il existe des lunettes « de fonction », pourrait-on dire, qui conviennent dans le monde administratif et paperassier.

Mais cette compétition imaginaire entre ethnologues ne s'arrête pas là. Ayant dû nous absenter pour des raisons indépendantes pendant quelques semaines je fus surpris au retour de m'entendre demander de partager avec les Rukuba huit cents livres nigérianes — toute une somme à l'époque — que j'avais prétendument gagnées comme premier prix d'un examen tenu par « le Gouvernement » à Lagos pour mesurer le degré des

4. Ce rite était le suivant : celui qui avait été absent devait s'asseoir à l'extérieur de sa concession où on passait sept fois un poulet autour de sa tête ; le poulet était ensuite égorgé et quelques gouttes de sang étaient versées sur les jambes du patient qui était alors réintégré.

5. Un Blanc qui se promène le torse nu provoque l'hilarité. Ce qui est bon pour les Africains ne l'est pas pour lui ; il y a des limites à ne pas dépasser.

connaissances respectives accumulées par les ethnologues sur leur population particulière. Connexion occulte, encore une fois, entre l'ethnologue et les autorités en place, aussi vagues qu'on en imagine les arcanes.

Cet intérêt à jauger les ethnologues respectifs des deux populations voisines va encore plus loin. Les Abisi, qui ont une frontière commune avec les Rukuba et qui connaissent bien aussi les Irigwe, m'avaient vu plusieurs fois lors de manifestations conjointes abisi/rukuba et je leur rendis aussi visite pour élucider la nature profonde de certains liens institutionnels qui unissent les deux populations. Après m'avoir placé dans une relation d'oncle maternel — relation à libre parler qui lui permettait de menues exactions — le chef de la brousse me fit tout un sermon sur l'intérêt qu'il y aurait, pour moi, de venir entreprendre chez eux ce que je faisais chez les Rukuba. Ceux-ci n'étaient pas les seuls à avoir des choses passionnantes à révéler ; les Abisi, sur ce point, n'avaient rien à leur céder et il fallait aussi que cela se sache et soit mis sur papier. Le chef des Ribina, une autre population proche, me convoqua aussi un jour par l'entremise d'une connaissance rukuba dont l'oncle forgeron passait la saison sèche à travailler chez eux. Après avoir vidé ensemble un gros pot de bière, le chef me demanda de venir chez lui pour que j'y enregistre l'histoire et les coutumes de son peuple, ainsi qu'on lui avait dit que je le faisais chez les Rukuba. Comme ce n'est pas tous les jours qu'une ethnie demande expressément à se faire ethnographier, il ne restait plus qu'une chose à faire : trouver quelqu'un qui veuille bien s'en charger. Une Américaine du Corps de la Paix voulut bien accepter mais, après quelque temps, le chef ribina me fit à nouveau mander pour m'expliquer qu'il voulait un homme, pas une femme à qui on ne pouvait déceimment livrer les secrets rituels.

Ces deux requêtes explicites avaient des buts « politiques » ; si le Blanc s'intéresse à mettre sur papier les coutumes des populations voisines, c'est qu'il doit avoir de bonnes raisons — cachées — ou alors quelqu'un de cette tribu lui a fait miroiter une certaine supériorité quelconque sur les voisins, ce qu'il faut immédiatement récuser en invitant aussi l'ethnologue chez soi. Tout comme, à l'intérieur de la tribu rukuba, les païens les plus réfractaires du village de Kakkek n'hésitaient pas à proclamer la supériorité de leur village parce que la mission s'y était établie. Les missionnaires ne pouvaient se tromper et il allait de soi qu'ils avaient fait bâtir la mission à l'endroit le plus important du district. Les retombées du colonialisme suivent, comme celles du Seigneur, des voies impénétrables. N'allons pas jusqu'à des considérations philosophiques sur les liens singuliers liant le bourreau et sa victime mais il est certain que la présence blanche sert ici à légitimer des relations de supériorité, largement imaginaires il est vrai, entre Noirs, et qu'il y a assimilation d'un pouvoir blanc qui rejaillit, sans qu'il n'en sache rien, sur le subordonné qui en est le plus proche.

Mais le Blanc, tout investi de pouvoir qu'il puisse être, se montre souvent passablement ridicule. Il y avait toute une colonie d'Écossais sur le Plateau qui célébraient leurs danses en kilt une fois l'an, un sujet d'hilarité pour les Rukuba qui avaient contemplé cet étrange spectacle. Le fait aussi de garder des chats dans des maisons sans souris était considéré comme un trait parfaitement infantile mais les chiens, de préférence grands et féroces étaient une marque de prestige certain. « Big men must have big dogs » me dit un jour le Chef Administratif rukuba tout en requérant un chiot de ma chienne berger allemand. Mais où les Blancs sont vus comme particulièrement vicieux, c'est lorsqu'ils posent certaines questions qui amènent des résistances ; les Rukuba n'ont pas dans leur discours explicite cette fameuse « horreur de l'inceste » qui serait, paraît-il, l'apanage des populations étudiées avec prédilection par les ethnologues, du moins selon les manuels d'introduction. Il ne cessent de répéter que leur péché mortel est l'adultère commis avec une femme mariée à un homme du même village que celui du séducteur. Lorsqu'on pose la question de l'inceste, la réalité de cette éventualité est vigoureusement niée pour être projetée sur l'ethnologue. Pour penser une telle chose, il faut être capable de le faire donc les Blancs sont incestueux. Le même raisonnement est tenu par les Irigwe voisins (W.H. Sangree : communication personnelle). Similairement les Blancs sont sodomites car c'est une chose elle aussi impensable et toute question à ce propos désigne le coupable. Tout au plus concède-t-on, les hommes en tout cas, qu'il arrive à des femmes de faire l'amour entre

elles en cachette, alors qu'il n'y a personne à la maison. l'une faisant l'« homme » et l'autre jouant son rôle « naturel ». Pour en finir avec ce chapitre des perversions blanches, les baisers sur la bouche, que de rares rukuba avaient vu au cinéma à Jos, étaient considérés comme particulièrement dégoûtants et avaient, si l'on peut dire, engendré la croyance chez bien des jeunes rukuba que les Blancs faisaient les enfants par contact buccal. Même attitude de projection vis-à-vis du suicide : les Birom, une autre population voisine, et les Blancs le font, jamais les Rukuba. Il est vrai qu'ici les Rukuba avaient eu un exemple sous les yeux, un exploitant minier vivant dans les marches du District rukuba qui s'était effectivement donné la mort. Mais il faut croire que ces répressions, et les projections concomitantes, étaient bien fortes car j'ai relevé néanmoins deux cas de suicides réussis et un dont on sauva la vie de la victime *in extremis* ainsi que quelques cas d'inceste.

Mais le plus étrange, pour un ethnologue, est lorsque les rôles se renversent et qu'il se voit poser des questions « anthropologiques », ce qui arrive bien rarement, hélas ! car, il faut bien le dire, il y a du jouter à se faire ethnographe. Après mille préambules précautionneux qui tournaient autour du fait que puisque je posais tant de questions je ne verrais peut-être pas d'inconvénients à me faire interroger à mon tour, on me pria d'expliquer ma famille. J'indiquai que mon trisaïeul paternel émigra pour trouver du travail dans un endroit où l'on parlait une autre langue que la sienne, de même que mon grand-père et ma grand-mère maternelle, ce grand-père étant un fils cadet qui laissa la ferme paternelle à son frère aîné. Une conclusion en fut immédiatement tirée : on apprit que les Blancs étaient aussi agriculteurs ce qu'on ignorait car tout Blanc est soit Officier de District, technicien — qui commande —, marchand ou quelqu'un qui se prélassait à ne rien faire dans un bureau, se contentant tous de faire travailler les autres pour leur nourriture. On me plaignit d'être isolé de ma vraie famille — un immigré est toujours un étranger — et on me demanda où et comment les Blancs sans terres vivaient. Tous les Rukuba connaissaient les « police barrack » de la ville de Jos, des sortes de maisons appartements à plusieurs étages où se côtoyaient toutes sortes de policiers d'ethnies diverses et dont chacun des habitants s'évertuait le plus vite possible à se faire ériger une maison, de préférence en dur, dans son village, ces lieux urbains ne pouvant être des résidences permanentes. J'expliquai ce genre d'habitation où souvent l'on ne connaît personne et aussitôt les Rukuba compatirent en remarquant qu'ils comprenaient fort bien pourquoi je sillonnais la planète, un jour ici, un jour là, puisque je n'avais pas de terres ni de vraie famille ni même un endroit où vivre décemment. De même, interrogé sur notre façon de nous marier, le système de la dot fut jugé très intéressant, par les polygynes surtout puisque les Rukuba paient un prix de la fiancée, mais la monogamie exigée par notre système fut considérée comme un non sens complet. Les Rukuba éduqués à l'occidentale me demandèrent plusieurs fois de disserter sur les femmes qui ne se mariaient pas dans notre culture. Ces célibataires volontaires semblaient leur poser des problèmes car une femme se doit d'être mariée, ou d'avoir été mariée.

Une autre occasion me fut donnée de m'expliquer sur certaines de nos pratiques ; après avoir suivi toute une série de rites agraires chez un chef de clan, celui-ci demanda si l'on avait de semblables coutumes, nonobstant ce que pouvait bien enseigner la mission qui les récusait, mais sait-on jamais ? Car ce que l'Église enseigne aux Africains n'est pas nécessairement ce qui se pratique chez les Blancs puisqu'ils cachent tant de choses. Comme des rites agraires ont pour propos principal de passer d'une saison à l'autre et de clore une série d'activités pour en ouvrir une autre, mes souvenirs de van Gennep me permirent de montrer que nous avions bien quelque chose de semblable à la grande satisfaction de mes interlocuteurs.

Ici, les chaises se rapprochent singulièrement : on est sur un terrain d'entente, mais toujours ambigu. Les Rukuba tiennent pour acquis que chaque tribu voisine a des rites qui lui conviennent, bien que différents des leurs et on accepte cette différence d'autant plus que ceux des Rukuba qui s'occupent des rites subordonnent aux leurs en pensée tous ceux de leurs voisins en disant que ce sont les Rukuba qui « commencent » les rites pour tous et que s'ils ne le faisaient pas la terre serait irrémédiablement gâtée et que toutes les

autres populations voisines en seraient gravement affectées. Et c'est là que les chaises se mettent à diverger un peu à nouveau. Les Blancs sont-ils eux aussi assujettis à ce schème? Certains disent oui, d'autres font plutôt montre d'une prudente réserve. La supériorité technique du Blanc reste tout de même à expliquer et ce ne sont certes pas les rites rukuba qui en donnent la réponse.

C'est ici qu'il faudrait périodiser la perception qu'on a des Blancs, comme le font d'ailleurs les Rukuba eux-mêmes lorsqu'ils se gaussent des idées de bonne femme que leurs grands-pères se faisaient de ceux-ci à leur arrivée sur le Plateau. Les Blancs étaient alors des *bars*, une sorte d'esprits rukuba de couleur blanche, une assimilation bien logique, qui parlaient par un trou sous les aisselles et qui étaient tout raides de n'avoir pas d'articulations. On se mit ensuite à les connaître un peu mieux, et corrélativement à phantasmer un peu moins, mais sans trop envier leur style de vie, puisqu'on ne le connaissait pas de toute façon. Après quelque cinquante-cinq ans de colonisation et un bilan dûment établi du pour et du contre sans épargner les Blancs, et quelques années d'indépendance en sus suivies d'un coup d'état qui avait fort inquiété la population, quelques Rukuba voulurent me mandater pour aller prier mes « frères » britanniques de revenir gouverner. Malgré les impôts et les tracasseries, au moins, disaient-ils, nous étions tranquilles avec eux.

Mais encore faudrait-il périodiser davantage, non plus seulement ici entre la vision des Rukuba actuels et celle de ceux qui virent pour la première fois des Blancs, mais entre générations vivantes. Les nostalgiques du retour des Blancs étaient des gens plutôt d'âge mûr tandis que la jeune génération — surtout ceux éduqués à l'occidentale — pensait qu'il était grand temps de s'en sortir tout seuls. Mais pourtant, ce n'est qu'en mil neuf cent soixante-douze qu'un Rukuba me confia qu'on commençait à penser, dans la tribu, à la chance qu'il y aurait eu à naître un Blanc. Mais, puisque la chose se révèle impossible, l'imaginaire y supplée : il y avait à ce moment un forgeron ribam, une autre population adjacente, qui avait acquis une certaine notoriété en réussissant à souder les cadres de vélos brisés — et quelle bicyclette y échappait, aussi bien en ville qu'en brousse? — avec des techniques traditionnelles. Cette soudure était bien meilleure que celles effectuées dans les ateliers de Jos et on lui envoyait quelquefois des vélos à réparer depuis la ville. Cette renommée s'entoura parmi la jeunesse de toute une aura technologique de pointe ; l'artisan aurait laissé entendre qu'il était capable lui aussi, et tout seul, de fabriquer des motocyclettes (que possédaient dans la région quelques Peul semi-nomades) mais qu'il se refrénait de les produire de crainte que le « gouvernement » ne le mette en prison. Interprétation de la jeunesse locale : nous pouvons faire comme les Blancs mais ce sont les Africains au pouvoir qui nous l'interdisent — pour de mystérieuses raisons de collusion avec les premiers. Ainsi, la boucle se referme ; c'est toujours le pouvoir extérieur à la tribu, qu'il soit blanc ou noir, qui empêche la réalisation de soi-même, que ce soit de se réaliser comme Rukuba sous le pouvoir blanc, ou que ce soit, soixante ans plus tard, de se penser, à l'inverse, comme des Blancs en puissance sous le pouvoir noir.

Le programme qu'on propose ici n'est rien d'autre que la version inverse d'une démarche anthropologique qui fleurit depuis quelques années, celle de l'étude de nos phantasmes sociaux projetés sur l'Autre. Le thème du « Sauvage à la mode » traitant de la façon dont notre monde occidental conçoit et perçoit l'Autre, comme l'ont si bien fait Bernadette Bucher (1977) et quelques autres, devrait nous inciter à retourner le miroir et à écouter le discours interprétatif que l'Autre tient sur nous. Après tout, ce n'est que justice. Les fléaux de la balance penchent résolument en notre faveur ; l'étude de nos phantasmes et de nos interprétations accroît la somme des connaissances de notre imaginaire et ignore qu'à cette vision des sociétés pensées par nous correspond un processus parallèle. Cette omission corrobore l'idée que l'ethnologie sert à nous appréhender d'abord et seulement les autres ensuite alors qu'il faudrait penser les deux phantasmatiques en interaction et dans leurs dimensions dynamiques respectives.

Car c'est d'une sorte de chassé-croisé qu'il s'agit ; phantasmes et réinterprétations réciproques sont toujours donnés dans un réel des plus concret dont il faudrait dégager

certaines paramètres et constantes. La distance et l'ignorance de l'Autre semblent permettre le cours le plus libre à l'imaginaire qui se transforme lorsque cette distance se réduit et que la connaissance de l'Autre s'affine. Les oppresseurs — qu'ils soient Blancs ou autres — semblent bien phantasmer en vue de justifier leurs actions et les opprimés produisent des contre-discours valorisants (nous aussi nous pourrions fabriquer des avions si...) et/ou dévalorisants à la fois (nous sommes nés pour un petit pain, mais nous possédons la vraie vérité...). Nous affirmons ici qu'il y a une dialectique entre deux phantasmatiques et que c'est le coeur du problème plutôt que deux imaginaires qui se développent isolément, et que cette dialectique varie diachroniquement.

Mais cette approche diachronique fait problème car, à nos documents historiques écrits ne font écho que des bribes du discours de l'Autre. Ces quelques échantillons sont d'autant plus précieux, comme les propositions révolutionnaires sur notre société qu'entretenaient les cannibales de Montaigne, qu'ils sont rares mais il reste assez de populations qui ne nous ont vus pour la première fois que tout récemment pour ne pas se décourager et ne pas se contenter des seuls fragments qui nous sont parvenus.

RÉFÉRENCES

BUCHER B.

1977 *La sauvage aux seins pendants*. Paris: Hermann.

SAHLINS M.

1981 *Historical Metaphors and Mythical Reality*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

WACHTEL N.

1972 *La vision des vaincus*. Paris: Gallimard.