

V. - PERSPECTIVES DE RECHERCHE

POUR UNE TRAVERSÉE DU DÉSERT

CHRISTIAN COULON

Existe-t-il entre spécialistes de l'Afrique du Nord (et plus généralement du Monde arabe) et ceux de l'Afrique Noire un espace infranchissable ? Il faut le dire, rares sont ceux qui entreprennent le voyage, d'un côté ou de l'autre, pour faire connaissance du voisin. Nous appartenons les uns et les autres à des traditions intellectuelles et académiques différentes et plutôt closes, même lorsque nous relevons d'une même discipline (la science politique, l'histoire, l'anthropologie). N'allons-nous pas jusqu'à nous disputer certains terrains (la Mauritanie, le Soudan) qui divisent nos deux mondes en conflits interminables ?

Les islamologues travaillant au sud du Sahara seraient peut-être des intermédiaires possibles, encore que notre Islam très syncrétique, souvent qualifié d'« Islam noir », fasse sans doute figure d'objet exotique aux yeux de ceux qui étudient les traditions musulmanes « authentiques ».

Les uns et les autres, nous nous complaisons volontiers dans nos ghettos. Ceux-ci définissent nos identités et sont les lieux de légitimation de nos recherches. Nos communautés restent tribales, même, et surtout, lorsqu'elles sont traversées de luttes segmentaires.

Nous nous retranchons plus ou moins consciemment derrière les spécificités culturelles de nos terrains, d'autant que la connaissance de celles-ci demande un long apprentissage ethnographique et linguistique.

Nous refusons l'idée que « nos » sociétés soient « comme les autres » et que l'on puisse penser leur « banalité », ainsi que nous y invite J.F. Bayart qui ajoute : « (...) voilà ce qu'un siècle d'africanisme n'a guère facilité en dépit de la masse considérable de connaissance qu'il a engendrées. Bien qu'elle ne soit nullement homogène ni, sans doute, entièrement erronée, l'image du continent qu'il a secrétée ou confortée est aussi ambiguë que le fantasme d'Orient dénoncé par un M. Rodinson ou un E.W. Saïd » (1) ? Nous voici donc en bonne compagnie.

(1) BAYART (J.F.). - *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*. - Paris, Fayard (« L'espace du politique »), 1989 : 19.

Nous sommes victimes du syndrome du «spécialiste» qui consiste à mettre en avant les originalités des sociétés que nous analysons. L'on nous enferme d'ailleurs dans cette voie, car, alors que par exemple les collègues qui se penchent sur les élections françaises sont, eux, appelés politologues – ils sont donc des généralistes de la science politique –, nous sommes, nous, des «africanistes», des «orientalistes» ou des «islamologues», c'est-à-dire des détenteurs d'un savoir «particulier», très circonscrit dans le champ scientifique.

Le culturalisme étroit qui prévaut souvent dans les études d'aires culturelles est porteur d'ethnocentrisme, ou, plus simplement d'un manque de curiosité des sociétés différentes. Et cette tendance au parochialisme scientifique est d'autant plus regrettable qu'elle confirme en quelque sorte l'exotisme dans lequel on nous confine souvent.

Il ne s'agit pas de substituer à ces tribalismes académiques une approche universalisante tout aussi réductrice, mais plutôt, comme nous y invitent deux ouvrages récents, de comparer des trajectoires historiques qui rendent compte des singularités et des contrastes, des transferts, des adaptations et des hybridations du politique, conçu comme une création continue (2).

Dans cette perspective, il est certain que «les changements en Afrique du Nord» peuvent interpeller les africanistes du sud. Ceux-ci y trouveront sans doute des situations à certains égards semblables à celles qui leur sont familières, et surtout des interrogations conceptuelles et méthodologiques stimulantes.

Je n'entreprendrai pas ici une étude comparative générale, ce dont je suis bien incapable étant donné mes faibles connaissances du Nord du Sahara. Mais, plus modestement, je voudrais dégager certains thèmes de réflexion qui m'ont particulièrement intéressé dans nos débats, en les situant par rapport aux préoccupations dominantes de ma tribu scientifique : la crise de l'Etat, la découverte de la société civile, le retour du religieux et la production de l'ethnicité.

LA CRISE DE L'ÉTAT

L'échec de l'Etat postcolonial est, depuis une dizaine d'années, constaté dans tous les discours et toutes les analyses, avec la même insistance que l'on mettait après les indépendances à souligner les mécanismes de construction de l'Etat-nation.

L'Afrique du Nord et l'Afrique Noire semblent partager sur ce point le même sort. Selon une expression populaire fréquemment entendue en Afrique de l'Ouest, «l'Etat est conjoncturé», ce qui veut surtout dire aux yeux des «administrés» qu'il est sans le sou. Il a perdu une grande partie de ses

(2) BAYART (J.F.), *idem* et BADIE (B.). – *Les deux Etats, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*. – Paris, Fayard («L'espace du politique»), 1986.

capacités (re)distributives, principale source de sa légitimité. Il ne reste plus alors dans la vision des gens ordinaires qu'un Etat prédateur au service de cliques, de clientèles, voire du pouvoir personnel.

Mais cette dégénérescence de l'Etat me semble avoir atteint en Afrique Noire, à des degrés divers il est vrai selon les pays, un stade plus avancé qu'en Afrique du Nord. C'est du moins l'impression que je retire des interventions à ce colloque.

Au sud du Sahara, l'Etat est souvent déliquescant. L'extrême instabilité du pouvoir (coups d'Etat), la précarité, voire l'absence de contrôle étatique sur le territoire « national » (quelquefois en raison de guerres civiles : Ethiopie, Soudan, Angola, Mozambique), la banqueroute d'institutions publiques incapables de payer leurs propres agents sans des aides extérieures sont autant de faits qui jalonnent cet échec des structures étatiques dont le maintien relève d'une économie de survie par le haut grâce à l'appui de coopérations internationales.

Pour expliquer cette situation, on est tenté de mettre en avant l'extériorité et l'artificialité du développement étatique dans ces sociétés, en suivant la démarche de B. Badie, lorsqu'il oppose la voie occidentale qui a construit sa modernité politique sur un appel à l'Etat, et la voie islamique où l'Etat s'est constitué à la seule initiative du centre, sans véritables relais dans la société (3). Islamisées ou pas, les sociétés d'Afrique Noire paraissent entrer dans cette deuxième catégorie, encore plus nettement que beaucoup de sociétés arabes.

En effet, l'Afrique Noire est loin d'avoir cette longue histoire de confrontation avec l'Occident qui caractérise le monde arabe. Elle n'a pas produit de « réforme », ni n'a été amenée à penser une restauration politique. Donc, jusqu'à une période récente, les sociétés africaines n'ont pas eu à se situer par rapport à la modernité occidentale. Elles ont été pendant longtemps étrangères, puis soumises à celle-ci, ce qui ne signifie pas qu'elles aient été passives. Et lorsqu'il s'est agi, à la fin de la période coloniale, d'édifier un nouvel Etat, le modèle occidental fut la référence de base. Il n'était guère possible de se réclamer d'expériences antérieures. Et s'il y eut une demande d'Etat, celle-ci procédait d'en haut. Les cultures locales, elles, sans peut-être rejeter l'Etat, n'attendaient de lui que certains bénéfices immédiats et non des changements structurels. La distance, l'indifférence ou le *quiproquo* marquaient les relations entre la scène politique officielle et l'univers politique des populations.

En Afrique Noire, l'Etat tourne souvent dans le vide. Ses capacités de pénétration dans la société sont limitées ; non seulement parce qu'il ne dispose pas de moyens d'action matériels ou symboliques suffisants, mais aussi parce qu'il ne parvient pas à « capturer » les modes d'organisation locaux et « l'économie d'affectation », comme l'appelle si joliment G. Hyden – car elle s'appuie sur des liens directs de communication – qu'ils font fonctionner (4).

(3) BADIE (B.), *op. cit.*

(4) HYDEN (G.). – *No Shortcuts to Progress, African Development in Perspective*. – Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1983.

Ces « organisations invisibles », oubliées par les institutions étatiques et les politiques de développement ont à la fois, nous dit cet auteur, une fonction de survie économique et de maintenance sociale. Mais il faut bien voir que cette vitalité des structures locales est aussi une réponse aux tentatives d'étatisation de la société ; et les cas africains ressemblent de ce point de vue à la situation tunisienne analysée par M. Camau : le traditionalisme est une entreprise de réaménagement et de réactivation des particularismes face à la volonté d'immixtion de l'Etat dans les sociétés locales (5).

Peut-on pour autant dire que dans ces conditions l'Etat africain est une simple structure exogène ? Non, nous dit J.F. Bayart, dans la mesure où cet Etat est lui-même réapproprié par des réseaux personnels et parentaux. Mais il n'empêche que cela ne l'a pas rendu plus opérationnel, ni plus légitime. A y regarder de près, l'Etat africain n'est certainement pas la copie de l'Etat occidental. Il a ses trajectoires propres. Mais son acculturation du contexte africain ne doit pas occulter les conduites de « défection sociale » et « d'escapade » dont parle J.F. Bayart (6).

CHERCHEURS EN QUÊTE DE SOCIÉTÉS CIVILES

Le constat de l'échec ou de l'inachèvement de l'Etat a conduit de nombreux chercheurs à regarder d'autres objets politiques que ceux auxquels ils étaient habitués et que la lumière aveuglante du « développement politique » avait laissés dans l'ombre. D'où un glissement vers la recherche de « modes populaires d'action politique » ou des interprétations indigènes du politique ou encore vers la politique « par le bas ». Autant d'objets politiques jusque là « non identifiés », selon la terminologie de D.C. Martin (7). Tels furent notamment les pistes de recherche qui constituèrent la « charte » de la revue des « nouveaux africanistes », *Politique africaine* (8).

Ces nouveaux axes d'investigation, si stimulants fussent-ils, posaient cependant d'importants problèmes théoriques et méthodologiques.

Le premier a trait à la nature de ces objets politiques inédits ; car si « le politique a toujours été saisi plutôt par « le haut » (...) on ne voit pas trop en quoi il consiste vu du bas » (9). Et il est significatif que nos débats aient très vite abouti à des réflexions sur le concept de société civile (10).

A cet égard les débats, forts, de notre colloque sur la « visite à la vieille dame », chère à J. Leca, ne sont pas sans rappeler nos discussions de *Politique africaine*.

(5) CAMAU (M.). - *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon ?* Paris, Editions du CNRS, 1987 : 32.

(6) BAYART (J.F.), *op. cit.* : 328.

(7) MARTIN (D.C.). - A la recherche des OPNI. Comment traiter l'invention du politique ?, *Revue française de science politique*, 39 (6), 1989 : 793-314.

(8) Cf. en particulier le n1 (1981) intitulé : « La politique en Afrique Noire : le haut et le bas ».

(9) *Ibid* : 34.

(10) Cf. l'article de BAYART (J.F.). - La revanche des sociétés africaines - *Politique africaine*, 11, 1983 : 95-127.

La « société civile » en effet a une histoire agitée qui rend difficile son utilisation aveugle, sauf à l'assimiler, ce qui a été souvent notre tendance de néophytes, à ce qui empêche l'Etat d'exercer le monopole du pouvoir dans la société.

Cependant, au fur et à mesure que se développaient les « case studies », nous nous sommes aperçus que ces « revanches » des sociétés africaines s'inscrivaient moins dans la rupture que dans la médiation contradictoire entre Etat et société, marquée par des relations complexes et dynamiques et non pas seulement conflictuelles. Le terme de « médiation » étant essentiel, car, comme l'a indiqué M. Camau en introduction à ce colloque, il s'oppose à la dichotomie simpliste, au face-à-face antagoniste Etat-société.

La deuxième difficulté porte sur l'identification de ces nouveaux espaces du politique. J'ai eu le sentiment en écoutant les diverses communications présentées lors de notre rencontre, qu'en Afrique du Nord, c'est surtout l'écllosion du phénomène associatif qui retient l'attention des « chercheurs en quête de sociétés civiles » qu'entend mobiliser M. Camau.

Curieusement – car les associations sont fort vivantes en Afrique Noire et sont l'un des objets privilégiés de la sociologie africaniste classique – les « nouveaux africanistes » se sont davantage penchés d'une part sur les représentations et le vécu politiques indigènes, et d'autre part sur la constitution de réseaux d'accumulation du pouvoir. D'autres champs, comme le sport ou la musique, sont à peine défrichés. Ainsi ont été repérés des modes d'invention du politique qui avaient au départ échappé à notre vigilance, dans des sociétés que trop souvent l'on avait vouées à la dépendance, à l'aliénation ou à la passivité.

Mais ces recherches butent sur un troisième obstacle : notre inexpérience à nous immerger profondément dans les cultures et sociétés indigènes pour en saisir les codes les plus intimes. Malgré nos bonnes intentions, nos unités d'analyse demeurent beaucoup trop larges, habitués que nous sommes à travailler avec l'Etat pour cadre de référence. Si celui-ci ne doit pas être ignoré, il convient, à mon sens, de prendre mieux en considération la façon dont les « périphéries » vivent le rapport au « centre », les initiatives propres qu'elles manifestent face à la recherche hégémonique dont elles sont l'objet. Les monographies locales font encore gravement défaut (11).

Dans cette perspective, la connaissance des langues africaines est essentielle. Elle est indispensable pour accéder à l'univers culturel des acteurs, à la mise en forme verbale de celui-ci, à la mémoire historique qui se construit et se déconstruit au fil des événements (12), à la sémiologie du

(11) Il y a cependant quelques notables exceptions : BALANS (J.L.), COULON (C.), GASTELLU (J.M.) – *Autonomie et intégration nationale au Sénégal*. – Paris, Pédone, 1975 ; DARBON (D.) – *L'Administration et le paysan en Casamance. Essai d'anthropologie administrative*. – Paris, Pédone, 1988 ; GESCHIERE (P.) – *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of South Cameroun since the Colonial Conquest*. – Londres, Kegan Paul, 1982.

(12) SCHEMIL (Y.) dans un travail récent a bien mis en évidence pour le Monde arabe les dynamiques de cette mémoire (Quelques hypothèses sur la transformation de la mémoire dans certains pays arabes. – *Bulletin du CEDEJ*, 1er sem. 1988 : 435-458).

pouvoir que veut étudier M. Tozy au Maroc. On se rend compte à lire le livre original de C. Toulabor sur le Togo de l'extrême richesse du vocabulaire politique et des dérisions qu'il est susceptible d'exprimer dans des situations autoritaires (13). C'est là sans doute, écrit D.C. Martin, «une des leçons que les non-orientalistes ont à apprendre de leurs collègues qui le sont» (14). Encore que l'extrême diversité des langues africaines nous mette dans une situation plus délicate à cet égard que celle que connaissent les arabisants. Mais il est vrai que cette pluralité a aussi servi de prétexte à notre paresse.

En somme, il y a du travail sur la planche. Si nous savons maintenant quels chemins nous pouvons prendre pour aller vers la société civile, il nous reste à explorer plus systématiquement et plus finement celle-ci, car comme le dit le proverbe wolof : «*Nit la mu jëf la du mu wak*» («l'homme se mesure à ce qu'il fait, non à ce qu'il dit»).

LES RENOUVEAUX RELIGIEUX

L'étude des phénomènes religieux islamiques en particulier, est certainement l'un des secteurs qui a le plus mobilisé ceux qui se sont appliqués à comprendre ces inventions du politique en Afrique Noire. Ne serait-ce d'ailleurs que parce que les «résurgences» islamiques sont depuis une dizaine d'années l'un des traits les plus saillants des dynamiques à l'œuvre dans les pays sahéliens en particulier (15).

Ces nouveaux travaux se démarquent nettement de toute une islamologie savante, plus préoccupée par le Texte et les traditions que par les acteurs pratiques et mouvements qui façonnent la culture politique musulmane et ses trajectoires. Les arabisants connaissent bien ces débats ; et les recherches sur l'Islam ont été et demeurent l'un des lieux d'échanges les plus fertiles entre spécialistes d'aires culturelles différentes. Les travaux de B. Etienne, de M. Gilseman, de G. Kepel, de F. Burgat ou d'O. Roy ont eu un écho profond chez les africanistes ; et si l'on ne peut qualifier d'école cette communauté, il reste que nous croisons volontiers nos problématiques. Au fond nous sommes tous intéressés par le problème du «passage au politique» des conduites islamiques et notamment par les tentatives de détotalisation de l'ordre étatique que nous y décelons.

Loin d'être de simples «résurgences» ces nouvelles utopies apparaissent comme des demandes de sens face aux désillusions et inégalités portées par une modernisation allogène. Plus que d'un traditionalisme musulman, ces modes islamiques relèvent d'une islamisation de cette modernité.

(13) TOULABOR (C.). — *Le Togo sous Evadema*. — Paris, Karthala, 1986.

(14) MARTIN (D.C.), *op. cit.* : 307.

(15) J'épargnerai au lecteur une longue liste d'ouvrages et d'articles en le renvoyant à la bibliographie commentée de mon livre, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique Noire*. — Paris, Karthala, 1988 (2^e édition).

Ces interrogations nous ont tout naturellement amenés à scruter les intellectuels et mouvements islamistes, parce que ceux-ci constituent le noyau dur d'une telle démarche et qu'ils tentent de définir un projet politique.

Toutefois, l'une des originalités des recherches actuelles sur l'Islam en Afrique Noire, réside, me semble-t-il, dans l'intérêt qu'elles portent aussi à l'Islam populaire, qui justement n'est pas celui des intellectuels et qui est souvent perdu de vue, cet «Islam du peuple, des femmes, des fous, des pèlerins, des prêcheurs (...), en un mot la vie religieuse et non pas ce qu'écrivent les intellectuels fussent-ils «organiques», à plus forte raison les spécialistes légitimes», comme le proclame B. Etienne avec l'esprit provocateur qu'on lui connaît (16).

En Afrique Noire, la vitalité des confréries religieuses (et leur adaptation au contexte urbain), l'autorité des marabouts charismatiques, la permanence de flambées de type mahdiste (comme les émeutes provoquées par le mouvement de Maïtatsine au Nord Nigéria), ou encore l'actualité des pratiques ésotériques magiques et thérapeutiques associées à l'Islam local sont autant de phénomènes que n'ont pas réussi à éradiquer les nouveaux clercs ; sans doute parce qu'ils répondent à des besoins de sociabilité, d'identité et de protection que ni l'Etat, ni les islamistes ne sont à même de prendre en compte. D'où aussi, un champ islamique divisé et porteur de plusieurs modes politiques.

Or, on a un peu l'impression en lisant les analyses sur l'Islam maghrébin que ces autres modes islamiques ont perdu de leur vigueur d'antan devant la montée en puissance de formes plus modernes de mobilisations musulmanes. Ou alors est-ce la fascination qu'exercent ces nouveaux militants de l'Islam sur les chercheurs qui explique cette marginalisation de l'Islam non orthodoxe (17). Il y a là place pour un intéressant débat d'idées, à partir d'expériences contrastées de terrains, entre islamologues des deux côtés du Sahara.

Une ultime remarque sur ce terrain de la religion : l'Islam n'a absolument pas au sud du Sahara le monopole de cette prégnance et de cette force de la religion dans la société civile, ni celui de sa percée dans le champ politique.

Le développement des églises messianiques et thérapeutiques, les relectures et réappropriations du christianisme importé sont autant de signes qui montrent, comme l'écrit A. Mbembe, que «le champ religieux représente en Afrique un horizon incontournable dans l'analyse et la compréhension des sociétés actuelles» (18).

(16) ETIENNE (B.). – Problèmes de la recherche islamologique au Maroc. – in, *Islam et politique au Maghreb*, Paris, Editions du CNRS, 1981 : 202.

(17) COLONNA (F.) explique, elle, que «les ordres mystiques sont actuellement en expansion en Algérie», dans son article «Présence des ordres mystiques dans l'Aurès aux XIX^e et XX^e siècles», in POPOVIC (A.) et VEINSTEIN (G.) Ed. – *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminement et situation actuelle*. – Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1986 : 256.

(18) MEMBE (A.). – *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*. – Paris, Karthala, 1988 : 18.

Tous ces phénomènes participent d'une recomposition, d'une réinvention du religieux, dont l'Islam n'est en définitive qu'une modalité parmi d'autres, quelles que soient les particularités qu'il porte notamment dans l'articulation du champ religieux et du champ politique.

Les islamologues que nous sommes gagneraient beaucoup à situer leurs analyses dans un cadre comparatif plus large au lieu de raisonner, souvent inconsciemment, en termes de frontières closes et rigides. La poussée religieuse à laquelle nous assistons un peu partout en Afrique, au nord comme au sud, ne peut être expliquée à partir d'un seul site d'observation. Elle participe à une remise en ordre d'une revanche des « sociétés africaines » face à la recherche hégémonique et à la modernisation, revanche qui puise abondamment dans des schèmes culturels indigènes.

L'INDICIBLE ETHNICITÉ

La nécessité d'une approche comparative est également impérative lorsque l'on aborde l'étude des régionalismes, de l'ethnicité ou des tribalismes. C'est certainement la seule façon de décriper des débats fortement chargés idéologiquement.

J'ai en effet été frappé par le malaise et les énervements qu'ont suscités nos discussions sur la question berbère. Nous avons beaucoup de difficultés en France, mais aussi peut-être dans le Monde arabe à penser et à analyser sereinement tout ce qui touche aux diversités ethniques ou culturelles et à leurs expressions politiques (19). Mais je vous rassure, les africanistes butent sur les mêmes embarras. Nous paraissions démunis face à cette question.

En simplifiant de manière un peu caricaturale, je dirais que l'attitude quasi-générale est de dénoncer le « piège ethnique » et d'expliquer que l'ethnicité recouvre et cache d'autres réalités qu'il revient au chercheur d'élucider. Ce faisant, les africanistes entendent réagir, à juste titre, contre une « vulgate ethniciste » qui voit dans les allégeances locales, tribales ou régionales la clé d'explication des conflits politiques contemporains.

Devant ce simplisme commode, il est indispensable, comme l'ont fait J.L. Amselle et E.M'Bokolo dans un ouvrage récent de « démonter l'objet ethnique » (20).

On sait que les concepts d'ethnie ou de tribu ont été utilisés sans suffisamment de réflexion méthodologique par l'ethnologie classique, qui en a fait des catégories fondamentales des sociétés « archaïques ». On doit aussi reconnaître que l'ordre colonial dans son souci de diviser, de classer et d'administrer les espaces territoriaux et humains a contribué à la définition

(19) Les chercheurs anglo-saxons sont beaucoup plus sensibles à la thématique de l'ethnicité, quelquefois il est vrai sans grande précaution méthodologique. Ces différences d'approche renvoient aux contextes politiques et culturels différents dans lesquels se sont développées les sciences sociales.

(20) AMSELLE (J.L.) et M'BOKOLO (E.) éd. - *Au cœur de l'ethnie, Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. - Paris, Editions de la Découverte, 1985.

d'ethnonymes autrefois inconnus ou peu significatifs. On admettra enfin que l'ethnisme et le tribalisme relèvent souvent du clientélisme, par un processus d'instrumentalisation des appartenances locales au profit de notables, ou bien qu'ils expriment des formes de résistances de groupes marginalisés ou opprimés.

Tout cela cependant ne signifie pas que l'ethnicité doit être traitée comme une « conscience fausse ». Le fait qu'elle soit une catégorie manipulée ou construite ne la condamne pas au non-sens théorique, comme le font un peu rapidement ceux qui s'appliquent à démystifier l'objet ethnique.

Ceux-ci sont eux-mêmes victimes d'un certain nombre d'a priori idéologiques.

Comme l'indique P. Legendre, de nombreux sociologues et politologues ne font que reproduire le langage de l'Etat (21). Or tout Etat est logiquement centralisateur et travaille à la réduction des identités culturelles, au profit de l'identité nationale, en expliquant que les cultures locales doivent s'effacer devant les impératifs du progrès, de l'intégration nationale, ou de la promotion de la *umma* (22).

Par ailleurs, le développementisme et l'évolutionnisme sous-jacents à de nombreuses études sur les pays du Tiers-monde, joints dans l'anthropologie marxiste, aujourd'hui certes déclinante, à la recherche quasi obsessionnelle des modes de production, ont conforté une vision unilinéaire et téléologique du devenir de ces sociétés, au détriment d'une approche plus respectueuse des dynamiques culturelles.

Car c'est bien dans le registre de l'historicité qu'il convient de situer une ethnicité qui n'a rien de fondamentalement « traditionnelle », mais qui est plutôt une production, un « processus de structuration culturelle et identitaire » qui est inséparable d'un autre procès de structuration, celui du champ politique (23). Dans ces conditions, reconnaissons que « les ethnies ont une histoire » (24) et que cette histoire mérite d'être prise au sérieux, car elle nous parle de « communautés » qui se font, se défont et se refont dans le champ politique. Cette historicité explique le caractère plastique de l'ethnicité. Le fait que celle-ci repose sur une lecture déformée de ses origines ou qu'elle apparaisse comme une instrumentalisation politique n'enlevant rien à sa pertinence en tant qu'objet d'étude, en Afrique du Nord comme en Afrique Noire.

Ces quelques pistes de réflexion comparatives soulignent l'intérêt et l'urgence d'un dialogue théorique et méthodologique entre africanistes et arabisants. L'idée, démontrée par B. Badie, selon laquelle il est impossible de

(21) LEGENDRE (P.). – *Jouir du pouvoir. Traité de bureaucratie patriote*. – Paris, Editions de Minuit, 1976.

(22) Voir l'article de BADEL (P.R.), *Le front de l'Etat. Eléments pour une approche comparative autour de la Méditerranée*. – *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 48/49, 1988 : 127-164.

(23) BAYART (J.F.). – *L'Etat en Afrique*, op. cit. : 83.

(24) CHRÉTIEN (J.P.) et PRUNIER (G.) Ed. – *Les ethnies ont une histoire*. – Paris, Karthala/ACCT, 1989.

parvenir à une théorie unique du changement politique, ne doit pas aboutir à un repliement frileux sur nos terrains spécifiques. Bien au contraire, ces historicités multiples représentent la grande chance d'une sociologie politique vraiment comparative, car c'est en comparant que l'on peut mettre en évidence les singularités des trajectoires politiques des sociétés que l'on étudie. *Les deux Etats* en est le meilleur exemple.

Il est donc temps de renoncer à nos particularismes de terrain pour regarder vers l'Autre. Cet Autre qui nous éclaire sur nous-mêmes ? Entreprenez donc, des deux côtés, cette traversée du désert. Apprenons à être des chercheurs pérégrins.