

# ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

## BRANCHEMENT

Amselle, Jean-Loup  
EHESS, France

Date de publication : 2020-12-19

DOI: <https://doi.org/10.47854/CKVB9340>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Pour retracer la généalogie de la notion de «branchement», il est nécessaire de faire un retour en arrière afin de montrer comment les enquêtes de terrain ont amené à se défaire d'un certain nombre de catégories-phares de l'anthropologie, telles que celles d'ethnie, de culture et d'identité, notamment. C'est donc en premier lieu en déconstruisant la notion d'ethnie et en lui substituant celle de «logiques métisses» qu'on en est finalement venu à avancer l'idée de «branchement».

Dès mon premier contact avec le terrain, en effet, j'ai été frappé par l'historicité des sociétés maliennes. Ballottées par l'histoire, insérées dans de grandes formations étatiques qui ne cessaient de s'édifier et de s'effondrer, pénétrées par l'islam et par le marché, ces sociétés, et particulièrement les ethnies peule, bambara et malinké du Mali, ne me semblaient pas correspondre à ce qui m'avait été enseigné sur les bancs de l'université, que ce soit au Musée de l'Homme, à la Sorbonne ou à l'École pratique des hautes études (EPHE). Il y avait été question d'une Afrique abritant plusieurs centaines d'ethnies correspondant à autant de langues, des Dogons, des Nuers et des Tallensis, de sociétés sans État et de sociétés à État, du polythéisme et de l'islam, de l'oral et de l'écrit, de l'autosubsistance et du marché. Or aucune de ces catégories et aucune de ces oppositions binaires ne me semblait rendre compte de façon pertinente de la fluidité sociale et historique de la région où étaient conduites mes enquêtes. Au lieu d'ethnies repliées sur elles-mêmes, de systèmes politiques et d'appréhension du monde bien délimités, de systèmes économiques aux caractéristiques nettement distinctes, je me trouvais confronté à des systèmes hybrides combinant les caractéristiques de catégories opposées, c'est-à-dire à ce que j'ai appelé des «logiques métisses» (Amselle 1990).

C'est muni de cet arsenal théorique que je me suis plongé avec d'autres collègues dans un travail de démontage de la notion d'ethnie. Pour nous, il ne s'agissait pas de montrer qu'il n'existait pas d'ethnies en Afrique, mais que les ethnies actuelles, les catégories dans lesquelles se pensaient les acteurs sociaux, et dans lesquelles ils se pensent encore, sont des productions historiques (Amselle et M'Bokolo 1985). En montrant que l'on ne pouvait assigner un seul sens à un ethnonyme donné, nous mettions l'accent sur la relativité des appartenances ethniques sans dénier pour autant aux individus la possibilité et le droit de revendiquer l'identité de leur choix. *Au cœur de l'ethnie*, paru en 1985, connut d'emblée un certain retentissement et fit l'objet de discussions d'autant plus passionnées qu'il était mal compris. Paraissant juste après l'essoufflement des mouvements régionalistes des années 1970, ce livre heurtait de front quelques-unes des évidences du prêt-à-penser de l'époque, celles qui s'exprimaient notamment dans la mouvance écolo-gauchiste. Mais au-delà du viol de la sensibilité des années 1970, il savait également les fondements d'une anthropologie qui risquait d'être privée de son cadre d'analyse privilégié, l'ethnie. Si l'ethnie n'existe pas, disaient implicitement les anthropologues, que nous reste-t-il donc à étudier? Or il ne s'agissait pas pour nous de faire disparaître l'objet anthropologique, mais de modifier simplement son éclairage. Il me semblait évident, en particulier, que l'anthropologie française de l'après-guerre, en raison de la domination de l'école de Marcel Griaule et du structuralisme de Claude Lévi-Strauss, avait accordé au nom du groupe étudié – à l'ethnonyme – le statut de référent stable. Or la sociolinguistique, la pragmatique et la sociologie du langage, dont l'essor s'exerçait aux dépens de la linguistique structurale, mettaient au premier plan la labilité sociohistorique de ce même référent.

La focalisation sur les «chaînes de sociétés», l'«économie-monde» africaine précoloniale et les «espaces» politiques, guerriers, économiques, religieux et langagiers anciens, l'importance accordée à la distinction entre «sociétés englobantes» et «sociétés englobées», ainsi que la mise en évidence du caractère performatif des ethnonymes, esquissaient les contours d'une anthropologie différente de celle qui tenait le devant de la scène en France. Plutôt que de concevoir les ethnies comme des univers clos situés les uns à côté des autres, les systèmes politiques segmentaires et étatiques comme des entités nettement séparées, les conceptions religieuses comme des mondes bien délimités, les types d'économie comme des régimes clairement distincts, je fis le choix d'étudier les interrelations, les chevauchements, les entrelacs. Ainsi disparaissaient les oppositions tranchées entre société à État et société segmentaire, islam et paganisme, autosubsistance et marché, tout ce qui constituait l'ordinaire de l'anthropologie classique telle qu'elle avait été formulée aussi bien en France qu'en Grande-Bretagne par des auteurs aussi différents que Marcel Griaule, Evans-Pritchard ou Meyer Fortes.

C'est dans cette optique que je me suis efforcé de donner une synthèse provisoire d'une quinzaine d'années de travail sur les chefferies peule, bambara et malinké du sud-ouest du Mali et du nord-est de la Guinée envisagées comme un système de transformations. L'une des préoccupations majeures que j'ai manifestées dans *Logiques métisses* consistait à se déprendre de la raison ethnologique vue comme un savoir/pouvoir colonial imposant ses catégories aux sociétés africaines et en tant que raisonnement menant à disjoindre des continuums socioculturels, à

découper des ethnies clairement distinctes et à procéder par enjambements comparatifs. L'ethnologie ou l'anthropologie, comme l'a clairement exprimé Claude Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), suppose en effet une sorte de point de vue de Sirius à l'aune duquel l'ensemble des sociétés passées et présentes pourraient être jugées tout comme il suppose un jugement de valeur implicite sur certaines sociétés censées être restées en arrière. Or, depuis quelque temps, cet «universel de surplomb» est fortement critiqué par les postcoloniaux au profit d'une approche qui tend à culturaliser les différents continents et à ôter à l'Occident et à ses penseurs leur faculté de concevoir le monde (Diagne Souleymane et Amselle 2018).

Dans *Logiques métisses*, à propos des populations peule, bambara et malinké du Mali et de la Guinée, j'ai donc défendu l'idée d'un mélange ou d'un syncrétisme originaire. En postulant un syncrétisme originaire, je voulais mettre en avant l'idée d'une multiplicité, d'une pluri-appartenance première, qui me semble être la caractéristique principale de la période précoloniale en Afrique. En montrant qu'avant la conquête européenne ne prévalaient que des «ensembles flous», je voulais simplement souligner que les changements d'identité étaient la règle, qu'ils soient de nature culturelle, économique, politique ou religieuse, et que, par conséquent, ne pouvaient apparaître de catégories comme celles de culture et de société. Ainsi était battue en brèche l'idée de «société traditionnelle» figée dans un perpétuel présent et, à l'inverse, était mise en avant la conception selon laquelle ces sociétés ouest-africaines n'avaient cessé de se transformer avant la colonisation.

À la suite de la parution de mes *Logiques métisses*, toute une série d'ouvrages sont venus enrichir cette approche (par exemple Gruzinski 1999), laquelle a également trouvé une traduction «grand public», au point qu'il se passe difficilement un jour sans qu'un magazine, une présentation de mode, une musique ou un produit quelconque ne soit qualifié de «métis» ou d'«hybride». Or ce succès intellectuel, médiatique et commercial de la notion de métissage m'a fait m'interroger sur sa pertinence et m'a poussé à me demander s'il ne convenait pas de changer de paradigme.

L'idée de métissage a en effet l'inconvénient de reprendre le vieux thème du mélange des sangs ou du croisement de la zootechnie, thème qui a été lui-même infirmé par les découvertes de la génétique mendélienne. Pour métisser, en effet, il faut au préalable sélectionner des races, des lignées ou des cultures pures et, dans un second temps, les croiser ou les hybrider afin de produire des rejetons plus résistants. Cette notion de métissage n'a donc d'intérêt que comme antidote à celle de race: ce n'est qu'en voyant dans le métissage une métaphore excluant toute problématique de la pureté et du mélange des sangs, et donc en en faisant un axiome postulant une indistinction originaire que l'on pourrait, à la rigueur, conserver ce terme, si les inconvénients de son usage commercial et médiatique ne conduisaient pas à lui substituer celui de «branchement».

C'est à l'occasion d'une nouvelle enquête de terrain, consacrée cette fois à l'étude de la multinationale culturelle N'ko, implantée principalement en Guinée, au Mali et en Égypte, qu'a été élaborée la notion de «branchement». Face au supposé

rouleau compresseur de la globalisation, il a été observé que les cultures singulières ne disparaissaient pas, mais qu'à travers un phénomène de triangulation, des identités particulières pouvaient être créées à travers une sorte de jeu de billard permettant de brandir la culture européenne contre la culture arabo-musulmane afin de mieux définir une culture africaine, la culture malinké. C'est dans ce cadre que le marabout guinéen Souleymane Kanté a pu inventer en 1949 un alphabet original, associant des caractères arabes et latins, grâce auquel il a pu transcrire la langue orale malinké, écrire toute une série de livres et traduire le Coran dans sa propre langue. Souleymane Kanté, tout musulman qu'il était, a pu ainsi sauver sa propre culture en se servant de la langue de l'opresseur colonial européen pour se dresser contre celle de l'opresseur arabo-musulman et mettre *in fine* en exergue la langue malinké.

En cette période de «fin de l'exotisme» (Bensa 2006) et de prolifération des «non-lieux» (Augé 1992), qu'il s'agisse d'aéroports ou de supermarchés, la diversité culturelle, qui a inspiré tant d'anthropologues, à commencer par le plus célèbre d'entre eux, Claude Lévi-Strauss, semble ainsi posséder encore un sens, même si elle doit passer par certains détours pour faire valoir son originalité. En effet, il ne faut pas exagérer cette uniformisation du monde contemporain, puisqu'un même objet peut être approprié différemment selon les pays et les cultures. Le «Big Mac» n'a pas exactement le même goût à Paris et à Moscou et la pizza peut être garnie de frites et de mayonnaise à Alger. Il ne s'agit donc plus de rechercher une différence radicale, une originalité culturelle absolue, mais une façon particulière dont des signifiants globaux peuvent être appropriés de façon singulière par des pays ou des cultures donnés pour être re-sémantisés de manière singulière.

L'exemple du roman policier ou du thriller d'origine nord-américaine illustre de façon éclairante l'idée de «branchements» qui est évoquée ici. Le roman policier ou le thriller américain a fait l'objet d'accommodements ou d'une indigénisation un peu partout dans le monde: en Scandinavie, en Espagne, en Italie, en Afrique du Sud, en France et dans bien d'autres pays. On pourrait dire que cette extension du domaine du polar et du thriller manifeste une certaine uniformisation culturelle et, pourtant, chaque variante nationale recèle une originalité certaine. Un polar sud-africain ne ressemble ni à un polar suédois, ni à un polar français. L'originalité culturelle se traduit donc aujourd'hui par la torsion d'éléments planétaires et par leur transformation en énoncés particularistes. Tel est le cas de l'offre immense fournie par Internet, dans lequel tout individu peut désormais puiser pour se confectionner une identité de son choix. Les Afro-Colombiens ou les Afro-Vénézuéliens n'ont désormais plus l'obligation de se rendre sur le continent africain pour définir leur africanité, il leur suffit de se référer à des séries télévisées sud-africaines comme *Shaka-Zulu*, aisément téléchargeables. On peut certes estimer que ce phénomène est propre à la modernité ou à la sur-modernité. Mais n'en a-t-il pas toujours été ainsi? A-t-il jamais existé des cultures radicalement différentes les unes des autres et totalement isolées les unes par rapport aux autres? Toutes les cultures ont toujours évolué dans le cadre d'un environnement qui dépassait le strict cadre local du village ou du campement et subissait d'une certaine façon des influences extérieures. Les anciens habitants de l'île de Pâques, loin d'être des extra-terrestres, ont certainement entretenu des relations avec les populations polynésiennes et mélanésiennes environnantes. L'identité purement locale est donc une fiction qui a été longtemps entretenue par

l'anthropologie et qui continue d'alimenter malheureusement tous les nationalismes et les ethnismes qui prolifèrent actuellement à la surface du globe.

## Références

Amselle, J.-L. et E. M'Bokolo (dir.) (2005) [1985], *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.

Amselle, J.-L. (2010) [1990], *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

Amselle, J.-L. (2015) [2001], *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

Augé, M. (1992), *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil.

Bensa, A. (2006), *La Fin de l'exotisme*, Toulouse, Anarchasis.

Diagne, S.B. et J.-L. Amselle (2018), *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel.

Gruzinski, S. (1999), *La pensée métisse*, Paris, Fayard.

Lévi-Strauss, C. (1949), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris et La Haye, Mouton.