

PIOT (Charles)

*REMOTELY GLOBAL. Village Modernity in West-Africa*

Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1999,  
240 pages.

#### LE POINT DE VUE DE JEAN-FRANÇOIS BAYART

Il est toujours utile de pourfendre le phénix de l'orientalisme africaniste, et Charles Piot se livre à ce sport académique avec conviction et savoir-faire. Ainsi, nous dit-il, les caractéristiques supposées traditionnelles de la société kabré sont des expressions de modernité, forgées par le long commerce marchand, politique, religieux de la susdite avec l'Europe. Bien qu'il omette parfois de restituer dans le détail de quoi furent précisément faits ces trois siècles d'échanges – au contraire, par exemple, d'un Stephen Ellis dans son analyse des pratiques sociales de l'invisible au Liberia –, il emporte l'adhésion quand il affirme ne pas connaître de « société africaine délimitée et culturellement homogène » (p. 23) : « [...] this is a world in which the very constitution of the self and of communities is based on a never-ending dialectical incorporation of that which is outside (of spirits, other humans, neighboring groups, colonials) – a set of processes that destabilize and decenter as much as they control and contain. »

Il a également raison de rappeler que les flux transnationaux, censés caractériser la globalisation par rapport au monde ancien – par exemple chez un Arjun Appadurai –, n'ont rien de particulièrement nouveau. Certains lui reprocheront sans doute d'enfoncer une porte déjà ouverte. Mais ce serait oublier que cette dernière est régulièrement refermée par le mauvais vent de l'occidentocentrisme

académique. Après tout, Zaki Laïdi, dans son dernier essai sur *Le Sacre du présent*<sup>1</sup>, ne répugne pas à convoquer Lévy-Bruhl pour retracer « la vie sans essor de l'homme archaïque » ! Le livre de Charles Piot est également salubre – et politiquement courageux – en montrant comment les Kabré mixent leurs pratiques sociales et leurs représentations culturelles avec des emprunts au monde extérieur, y compris à celui du colonisateur.

Il abonde ainsi d'observations souvent très fines sur les relations de parenté, sur les rapports entre les « genres », sur l'économie domestique, sur les rituels ou les funérailles – autant de phénomènes sociaux longtemps perçus comme étant la quintessence de la culture locale alors qu'ils sont les produits de forces enracinées dans le régional ou le global, dans le national ou le (post)colonial. L'accent est notamment mis sur la situation de réserve de main-d'œuvre du pays kabré à l'époque coloniale, dans une perspective évidemment très différente de celle qu'avait adoptée l'anthropologie marxiste française à ce propos, même si la conclusion de Charles Piot ne contredit pas entièrement cette dernière : le « traditionalisme » kabré doit beaucoup à l'utilité, pour le colonisateur, de préserver la communauté villageoise – plutôt avec guillemets que sans – pour que celle-ci assure elle-même la reproduction sociale de la force de travail. Jusqu'à aujourd'hui, rituels



d'initiation et funéraires contribuent à y pourvoir en maintenant le lien des émigrés de la diaspora avec leurs villages d'origine, le Nord demeurant le « centre moral » de la société kabré (p. 167). Les pages consacrées à la translocalisation des maisons m'ont semblé particulièrement suggestives (pp. 127 et suiv.), de même que celles qui traitent de la solidarité « communautaire » (chap. 6). Mais d'autres sont plus qualifiés que moi pour discuter dans le détail l'apport de Charles Piot sur ce plan.

« POURQUOI DIABLE UN AUTEUR  
AUSSI AU FAIT DE LA LITTÉRATURE  
SCIENTIFIQUE DISPONIBLE  
S'ENFERME-T-IL À SON TOUR DANS  
LE PROVINCIALISME IMPÉRIAL ? »

Je me bornerai pour ma part à formuler deux regrets auxquels m'a contraint la lecture de ce livre stimulant. Tout d'abord, pourquoi diable un auteur aussi au fait de la littérature scientifique disponible, notamment grâce à sa maîtrise du français, terrain oblige, s'enferme-t-il à son tour dans le provincialisme impérial qui appauvrit année après année le questionnement de la recherche nord-américaine ? Il est bel et bon de montrer que les Kabré s'approprient le monde extérieur pour le soumettre à leurs propres logiques sociales, en procédant par dérivation créative. Mais, enfin, de telles stratégies d'extraversion ont été étudiées par Robertson et Dunn à propos d'Ahafo, par Peel pour les Yoruba, par Raison-Jourde au sujet des Imerina, par moi-même en ce qui concerne la trajectoire historique de l'État en Afrique, par d'autres encore, et ce souvent avant que l'anthropologie post-moderne ne parle de « réinvention de la différence ». La prise en considération de ces travaux et de ces problématiques eût peut-être permis à Charles Piot d'affiner sa démarche.

Ainsi, il s'en tient à une critique somme toute facile de Bourdieu, alors que le concept de subjectivation chez Foucault ou celui d'économie morale chez John Lonsdale l'auraient certainement aidé à mieux saisir le « Soi relationnel » (chap. 3), de pair avec des recherches comme celles de Mattison Mines sur l'Inde du Sud ou de Fariba Adelhah sur l'Iran ; et peut-être à se départir de l'utilitarisme qui entache parfois ses analyses (par exemple au chapitre 6, et notamment pp. 154-155, au sujet du don, des rituels, des esprits).

Travers plus grave – qu'explique en partie cette réticence à s'appuyer sur les sources secondaires existantes, en l'occurrence les écrits de Comi Toulabor, dont seul le livre est cité, à l'exclusion de ses articles sur la violence en milieu scolaire et sur les « conjoncturés » de Lomé, ou ceux de Louis Merlet sur la protection de la faune, carrément ignorés –, la coercition est la grande absente de l'ouvrage de Charles Piot. La coercition et la viande de brousse, dont on sait qu'elle représente une ressource symbolique et politique éminente du président Eyadema, qui s'en est en quelque sorte arrogé le monopole, dans une optique toute webérienne : l'État, c'est le monopole de la violence (et de la chasse) légitime !

L'auteur insiste à juste titre sur la diaspora et sur la route Nord-Sud qui rattache cette dernière à ses terroirs d'origine (pp. 156 et suiv.). Mais, dans cette description attachante des échanges quotidiens constitutifs de la modernité traditionaliste kabré, il manque une procédure cruciale et très foucauldienne : le barrage. « Des véhicules ayant des passagers en surcharge ont été arrêtés par les forces de l'ordre dans la nuit du dimanche 14 mars dernier au niveau d'un des points de contrôle situés sur la nationale Lomé-Kpalimé. Au lieu d'infliger des contraventions aux chauffeurs, comme l'exigent les règlements [...] nos hommes en uniforme firent passer aux passagers et au chauffeur d'un véhicule qui se rendait à Lomé un mauvais quart

d'heure au cours duquel des fessées leur furent administrées avec une verve indescrivable au moyen de gourdin, ceinture et autres fouets. Il fallait les écouter pousser des cris de douleur, les regarder se tordre sous le coup de la douleur pour apprécier à sa juste valeur à quel point les adultes sont sensibles à un tel traitement en position allongée face contre terre [...]. Après la "correction", l'ordre fut donné à tout le monde de se relever pour monter à bord [...]. Le traitement, dit-on, avait été appliqué cette nuit-là à tout véhicule en surcharge», relatait *La Tribune africaine* de la semaine du 23 au 29 février 1999.

De notoriété publique, la modernité « cosmopolite » kabré, c'est aussi cela. Il est dommage que Charles Piot, tout à son louable souci de dé-ethniser une société injustement assimilée à la soldatesque du régime par les passions politiques d'une « transition démocratique » ratée, oublie qu'elle est elle-même victime, jour après jour, kilomètre après kilomètre, d'un ordre brutal et prédateur.

Jean-François Bayart

CERI

1. Zaki Laïdi, *Le Sacre du présent*, Paris, Flammarion, 2000.

## LE POINT DE VUE DE THOMAS MCCASKIE

**D**urant les années 1990, Charles Piot a écrit de nombreux et intéressants articles sur les Kabré du massif de l'Atakora dans le nord du Togo. Avec *Remotely Global. Village Modernity in West Africa* (que nous appellerons RG), ouvrage tout à la fois bref et de grande envergure, il dresse le bilan synthétique de ses analyses.

Ce qui frappe d'emblée le lecteur est le changement radical de ton par rapport à ses travaux antérieurs, qui étaient rédigés dans le style orthodoxe de l'anthropologie classique, fait d'évaluation flegmatique et de regard distancié. Le présent ouvrage suit quant à lui les nouveaux canons de l'anthropologie, à savoir un recours au langage parlé et à l'affirmation de la position propre de l'auteur, ce qui n'est pas sans rappeler le style auto-réflexif affecté de nombreux ethnographes contemporains. C'est pourquoi ce livre se lit comme beaucoup d'autres pérégrinations lointaines vers un autre imaginé.

Mais dans l'ensemble, et fort heureusement, Piot parvient à éviter le travers le plus irritant des figures pieuses bien pensantes de l'autobiographie et de la confession. Derrière cette carapace superflue qui n'échappe pas à la mode, se trouve en effet un livre sérieux qui raconte une histoire sérieuse, et propose une version historicisée du Kabré subalterne réagissant aux incarnations successives de la métropole capitaliste occidentale. La narration novatrice de Piot montre que les stratégies d'argumentation et d'appropriation des Kabré ont gagné et su défendre une autonomie particulièrement vigoureuse. L'idiome, historique et contemporain, de la modernité kabré est ici fondamental. L'idée de Piot, qu'il formule de différentes manières, est que les Kabré « sont, aujourd'hui comme hier, une partie intégrante du monde moderne » ; que la société kabré « a façonné le moderne tout autant qu'elle a été façonnée par lui » ; et que la « propre modernité vernaculaire » des



villageois kabré est leur contribution au moderne (voir p. 178). L'ouvrage tout entier repose sur cette hypothèse conceptuelle et, comme Piot n'a de cesse de le reconnaître lui-même, la preuve en est, et doit être, historique. Commençons alors par l'examen de ce qu'il a à nous dire sur l'histoire kabré depuis l'ère du commerce transatlantique de la traite. Quelle partie du passé kabré est rendue visible dans *RG*? Quels en sont les éléments disponibles dans le présent kabré? Accréditent-ils l'idée selon laquelle les Kabré maîtrisent et reformulent continuellement le monde extérieur?

En 1996, Piot a publié un article sur la participation des Kabré à la traite précoloniale<sup>1</sup>. Ce travail, très sophistiqué, prétendait expliquer la vente des parents kabré comme le résultat d'imbrications entre l'économie indigène du don et le complexe esclavagiste de l'aire voltaïco-atlantique. Un beau projet d'analyse historique, mais qui n'est cependant pas exempt de défauts méthodologiques. Piot « présume un certain degré de continuité entre les formes et les pratiques économiques des Kabré de l'ère de la vente des esclaves et de celles d'aujourd'hui », un raisonnement déductif qui le conduit à observer qu'« il semble probable que beaucoup du système actuel – avec son mélange de presta-

« L'HISTOIRE KABRÉ QUE PIOT  
NOUS RACONTE EST FORT MINCE,  
SOUVENT JUSQU'À L'ANOREXIE.  
MAIS IL N'A PAS PERDU SON TALENT  
À DÉSARMER LE LECTEUR. »

tions et de formes de marché – a ses origines dans les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles » (p. 44). Il n'avance aucune preuve empirique pour soutenir cette généralisation sociologique rétrospective, s'appuyant sur les seules ethnographies comparatives du XX<sup>e</sup> siècle, et non sur un « *wie es eigentlich gewesen ist* » récu-

péré; toutes les conditions sont donc réunies pour que son étude fonctionne comme une tautologie invalidante, une lecture du présent au regard du passé.

Sensible aux faiblesses d'un tel procédé, le lecteur de *RG* cherche un récit plus amplement détaillé du passé, et donc des preuves décisives des manipulations du monde extérieur (moderne) par les Kabré. Mais cet espoir est déçu ou différé. En vérité, l'histoire kabré que Piot nous raconte est fort mince, souvent jusqu'à l'anorexie. Mais il n'a pas perdu son talent à désarmer le lecteur. Le deuxième – et léger – chapitre intitulé « Histoire » est « composé de fragments – assemblés à partir des mythes et traditions orales, documents coloniaux qui sont, au mieux, sommaires, de récits publiés et de conversations [que l'auteur a] eues avec les Kabré » (p. 29). Peu de matériaux historiques oraux sont utilisés, et ceux qui sont cités ne sont pas clairement contextualisés et restent, de manière innocente, non problématisés.

Encore une fois, il émerge de tout cela une sociologie évolutionniste « retro ». Selon un tel récit, consensuel de façon peu vraisemblable, les Kabré sont un donné catégorique, exempt, de manière fort douteuse, de particularités historiques au sein de la société. On cherche alors un débat qui surgirait d'un processus, dissidence ou conflit dans la création et l'émergence de l'histoire kabré (et, d'ailleurs, de sa géographie); on cherche des paysages idéologiques transformés par la récupération historique de lieux et de subjectivités. Nous avons finalement peu d'éléments pour comprendre comment les gens qui se définissent comme Kabré font et refont leur histoire à la lumière de leurs propres perspectives sur le contenu et la trajectoire de celle-ci.

C'est triste à dire, mais les choses ne s'améliorent pas avec l'examen de l'ère coloniale. La documentation de Piot, sommaire, semble plus ou moins se limiter à un récit de Frobenius, qui n'a séjourné que deux semaines auprès

des Kabré en 1908. Pour le reste, l'histoire coloniale des Kabré jusqu'à l'indépendance, en 1960, est tissée à partir de mémoires populaires génériques indifférenciées de travaux principalement non historiques sur d'autres sociétés voltaïques du Togo et du Ghana, et de quelques méditations spéculatives inspirées à l'auteur par ses rencontres sur le terrain et dans les bibliothèques. Sur ce dernier point, un éclectisme peu méthodique caractérise ces entretiens. On ne sait pas clairement avec qui Piot a parlé au Togo, dans quelles circonstances, ni pourquoi. De même, le doute nous saisit quant à la généalogie herméneutique qui conduit Piot à interpréter, par exemple, les textes du passé kabré à la lumière des spectacles mélanésiens décrits par Strathern.

On en vient à se demander s'il n'y a rien de plus sur le passé kabré dans les archives du Togo, du Ghana et du Bénin, d'Allemagne, de France et de Grande-Bretagne. L'histoire kabré décrite dans ces pages est faite de généralisations et d'extrapolations arachnéennes. Ce livre est une anthropologie qui n'interroge pas la qualité du présent (*presentism*), maquillé en processus historique, et, dans ce jeu de mains, il rappelle étrangement le passé africain produit par une tradition ethnographique plus ancienne (de laquelle, d'ailleurs, Piot entend se distancier). Tout cela ne serait pas très important si Piot n'avait pas choisi d'attribuer aux Kabré le pouvoir singulier de manipuler leur rencontre, au long des siècles, avec ces quatre esprits que sont le capitalisme occidental, le colonialisme, la modernité et la globalisation. Cet argument constitue le cœur du livre, et c'est incontestablement une belle pensée. Mais vouloir n'est pas faire, et les preuves historiques très minces mises en avant par Piot n'arrivent pas à convaincre. En dépit de son souci de l'histoire, l'auteur est beaucoup plus convaincant sur le Togo contemporain, et il excelle sur deux thèmes : la construction des intersubjectivités kabré et de

ses implications dans le quotidien des personnes avec lesquelles il s'est lié d'amitié ; la description de ce qui incarne, au Togo, la banalité du pouvoir en postcolonie décrite par A. Mbembe. Piot a une intuition aiguisée pour la tension créative quotidienne, pour le colportage de rumeurs, pour la dissociation et la duplicité qui infléchissent l'existence dans un pays dirigé par un dictateur et par ceux qui, à l'intérieur ou à l'étranger, le soutiennent. Ce livre offre des flash fascinants, mais on cherche en vain la trame narrative qui les lie pour que l'on puisse poser la question de leurs significations plus larges.

« CE LIVRE OFFRE DES FLASH  
FASCINANTS, MAIS ON CHERCHE  
LA TRAME NARRATIVE QUI LES LIE  
POUR QUE L'ON PUISSE POSER  
LA QUESTION DE LEURS  
SIGNIFICATIONS PLUS LARGES. »

Piot insiste, à juste titre, sur les relations équivoques entre les Kabré et leur parent exalté, le général Eyadema, inamovible et indestructible chef d'État togolais. Ses pages les plus convaincantes et les plus vivantes décrivent les stratégies mutuellement instrumentales entre les Kabré et le général. Cette relation s'inscrit cependant dans une interprétation primaire des réalités togolaises, schématisée et simplifiée. L'histoire que Piot veut nous donner à voir est celle d'un pays défini par la dichotomie Nord-Sud, et dans lequel Eyadema s'appuie sur l'antagonisme irréconciliable entre les Kabré du Nord (et leur diaspora du Sud) et les Ewe du Sud. Les Kabré sont désavantagés économiquement et en matière d'éducation, mais ils contrôlent l'armée – et possèdent ainsi leur propre vision historique de la modernité. De leur côté, les Ewe sont riches, qualifiés et raffinés, mais ils se sentent exclus du pouvoir. On est ici face à une incertitude : le livre semble incapable de déterminer si les



Kabré sont des détenteurs du pouvoir sûrs d'eux (et cosmopolites), ou s'ils sont des victimes économiques fragilisées (et provinciales). L'innovation et la résistance kabré coexistent avec leur marginalisation et leur privation

« SI LE LIVRE EST PEU DISERT SUR LES DÉTAILS POLITIQUES HISTORIQUES ET CONTEMPORAINS, IL TRAITE LA QUESTION DE LA SUBJECTIVITÉ KABRÉ DE FAÇON INTÉRESSANTE. »

dans une irrésolution qui traverse tout le livre. À la seule lecture de ces pages, il est difficile en effet de deviner que les Ewe ne représentent à peu près que 30 %, et les Kabré seulement quelque 14 %, de la population togolaise, car ils sont plus ou moins les seuls protagonistes du récit de Piot. Pourtant, les Kotokoli, par exemple, contrôlent le secteur des transports et du crédit. On peut admettre que l'antagonisme politique Nord-Sud a longtemps été mis en avant par Eyadema à ses propres fins. La société souscrit-elle encore à cette propagande d'ethnies monolithiques ? Y-a-t-elle même jamais adhéré ?

Une approche alternative du Togo postcolonial pourrait suggérer que les perceptions et les pratiques ont érodé cette idéologie officielle, et avancer l'idée que les perceptions, les représentations et les actions ont été brisées par cette idéologie manipulatrice au point qu'elle est aujourd'hui défraîchie et qu'elle ne tient que par la coercition. Dès les années 1950, les Français ont courtisé les nordistes autrefois négligés (y compris les Kabré) afin de contrebalancer leur perception d'un nationalisme ewe présenté comme un tribalisme diviseur (qui cherchait l'unification avec les Ewe de la Côte d'Or britannique). Même avant l'indépendance, les Ewe avaient compris que le nationalisme devait prendre en compte le Nord, et, lors des élections de 1958, de nom-

breux Kabré et autres nordistes accordèrent leur soutien aux partis nationalistes du Sud. Puis vint Eyadema, et sa tactique de diviser pour mieux régner. Les Kabré – villageois modernes et cosmopolites, habiles de longue date à gérer les idéologies totalisantes occidentales – ne percevaient-ils pas tout ce dont le général était capable ? Si tel était le cas, le livre ne répond à aucune de ces questions. Comme Eyadema, Piot tend plutôt à dépeindre les Kabré en termes ethniques indifférenciés. Il agit de même pour les Ewe. Néanmoins, les Ewe du Nord sont depuis longtemps déçus par leurs parents sudistes, à qui ils reprochent d'avoir monopolisé les fruits du « développement ». Certes, la ville de Kpalimé est le terminus sud de la diaspora, qui commença avec la demande allemande de main-d'œuvre, s'est poursuivie avec l'essor du métayage dans les plantations cacaoyères et caféières et est toujours alimentée par des migrants à la recherche d'emplois. En 1991-1992, Eyadema a joué une fois de plus la carte ethnique, utilisant des agents provocateurs (les léopards fantômes) pour détourner les Kabré de leurs difficultés économiques et politiques. Mais les migrants ont refusé ce jeu, et des affiches sont apparues demandant au gouvernement ce qu'il avait fait pour eux. Eyadema tenta alors de susciter une « revendication spontanée » ewe exigeant le rapatriement des migrants kabré. Ce fut aussi un échec, dans la mesure où les Ewe du Nord arguèrent que les Kabré de la diaspora étaient leurs voisins et qu'ils n'avaient pas où aller dans le Nord.

Si le livre est peu disert sur les détails politiques historiques et contemporains, il traite en revanche la question de la subjectivité kabré de façon complexe et intéressante. Paradoxalement, Piot renoue avec une analyse très fine, dans le plus pur style de la vieille observation participante ; et, dans son face-à-face avec les villageois, il donne l'impression d'être à la fois perspicace et humain. Les cha-

pitres qui explorent la question maussienne de l'individualité et proposent une lecture fortésienne de la parenté chez les Kabré sont les plus riches. Un scepticisme justifié à propos des oppositions binaires le conduit à méditer sur la centralité du dualisme de genre et sur les rôles du don dans l'arbitrage des différences et des complémentarités dans les relations kabré. Aussi, sa lecture de la subjectivité kabré comme construit relationnel est convaincante. Mais elle aurait gagné en chair empirique, et par là même en force théorique si Piot avait accordé plus d'attention aux stratégies discursives kabré. Il se borne en effet le plus souvent à l'analyse de certaines terminologies. Un plus grand profit aurait pu être tiré des énoncés et des autres ressources performatives inhérentes aux rencontres intersubjectives (de ce point de vue, Brandom ou même Habermas eussent été de meilleurs guides que Strathern). Une exploration plus approfondie des motifs normatifs du langage comme pratique discursive aurait été nécessaire, et le recours à une telle stratégie herméneutique pour l'analyse de témoignages oraux aurait pu conduire à un élargissement et à une complexification des dimensions historiques de ce livre.

Pour conclure, je dirais que l'originalité de Piot réside dans son plaidoyer pour un espace (et une pratique) nommé modernité historique kabré. La création d'un tel espace relève de la prestidigitation. Piot privilégie la perspective kabré (une procédure louable), mais il utilise cette position de façon dissimulée pour contourner, et non pas prendre à bras le corps, les pouvoirs à multiples têtes inscrits dans la modernité occidentale totalisante. Au terme de déplacements stratégiques, le lecteur est conduit à une estimation trompeuse des ressources et des capacités kabré dans leur rencontre avec l'Occident. Mais la triste vérité est que, même si nous cherchons à masquer les faits brutaux du pouvoir et à parler, à la place, de résistance, de pragmatisme, d'évitement, de subversion ou de parodie – ou encore,

comme dans *RG*, de modernité indigène –, les conditions irréductibles de l'imposition et de l'inégalité sont bien toujours là. Par analogie, si l'on accorde quelque valeur aux arguments de Piot, on est en droit d'exiger de lui des récits, plus substantiels que ceux proposés dans le livre, sur les gains et sur les bénéfices que les Kabré pensent avoir retirés de leur modernité. Une chose est le toit en tôles ondulées importées, une autre est l'émancipation matérielle apportée par l'accès au pouvoir réel et à l'argent.

« L'ORIGINALITÉ DE PIOT RÉSIDE  
DANS SON PLAIDOYER POUR  
UN ESPACE (ET UNE PRATIQUE) NOMMÉ  
MODERNITÉ HISTORIQUE KABRÉ. »

Ce qui m'amène au dernier point. Dans *RG*, il flotte – je ne trouve pas d'autre terme – comme un parfum de schizophrénie. Le principal argument du livre semble surgir d'une façon de faire de l'anthropologie fort distincte des idées et du contexte dans lesquels l'auteur a conduit son terrain. Certes, le temps passe (entre le moment où l'on entreprend une recherche doctorale et sa rédaction sous forme d'un livre ?) et, dans le cas de *RG*, cela crée un problème de « défiguration ». D'une part, il n'y a pas assez de substance pour valider ses déclarations historiques et théoriques ; d'autre part, il y a assez de substance d'une tout autre nature pour conforter le type d'ethnographie que Piot aurait pu choisir pour écrire. Cependant, consciemment ou non, l'auteur a fait preuve d'une certaine sagesse, dans la mesure où *RG* suit le courant. Il sera lu et apprécié largement dans la mesure où il réunit nombre des préoccupations anthropologiques actuelles, qu'il tisse à sa manière.

**Thomas McCaskie**

SOAS, University of London

1. Publié dans le *Journal of African History*, 37 (1), 1996, pp. 31-49.



## LE POINT DE VUE DE KANGNI ALEMDJRODO

Professeur assistant en anthropologie culturelle, spécialiste des études africaines et afro-américaines à Duke University, Charles Piot a séjourné au Togo pendant plusieurs années et vécu dans la communauté villageoise de Kuwdé, au nord du pays. Fruit de ses recherches de terrain, *Remotely Global* nous propose une lecture anthropologique de l'une des communautés togolaises les plus « célèbres » et les moins étudiées, celle des Kabré (ou Kabyès) ; une lecture qui tente de les appréhender sous des angles différents, celui de l'histoire et de la constitution d'une identité moderne, mais aussi celui de la prégnance de leurs traditions et représentations du monde, telles qu'elles s'expriment, entre autres modalités, dans la circulation entre les Kabré restés sur place dans la communauté, et ceux de la « diaspora » partis faire fortune au sud.

« D'OU LE MYTHE AUJOURD'HUI  
PERSISTANT D'UNE "CULTURE  
DE LA VIOLENCE" PROPRE AUX KABRÉ,  
MYTHE ESSENTIALISTE QU'IL FAUT  
ÉVIDEMMENT NUANCER ET CRITIQUER. »

Ce que j'appelle la « célébrité » des Kabré tient à l'image depuis toujours problématique de cette communauté. Dans l'imaginaire colonial, et plus tard dans le discours de la plupart des élites sudistes qui vont succéder aux différents colonisateurs, la partie septentrionale du Togo ressemblerait plutôt à un paradis perdu où s'ébattraient de « bons sauvages » et autres « hommes nus » tout droit surgis du paléolithique<sup>1</sup>. Au nombre des populations indexées par ce mythe à la peau dure, les Kabré figurent en bonne place. Longtemps considérés comme une main-d'œuvre servile pour les guerres et les travaux coloniaux,

loués à ce titre pour leur courage et leur robustesse (voir les travaux de Cornevin), ils sont aujourd'hui assimilés à un régime politique qui a fait de la violence son *modus operandi*.

Il faut dire que les choses n'ont pas été rendues faciles à ce peuple, depuis la prise du pouvoir par l'un de ses fils, le général Eyadema, porté au pouvoir en 1967 par une coalition de militaires putschistes originaires du Nord-Togo. Comme d'autres observateurs avant lui, Charles Piot revient, dans la première partie de son étude, sur l'instrumentalisation de la violence par le régime Eyadema, régime soutenu par une armée composée à 80 % de militaires issus du Nord. Reproduction de la violence coloniale, le pouvoir absolu de ce régime a joué lui-même avec l'image du nordiste fort et dur (voire mystiquement puissant) à travers le détournement et la mise en spectacle de certains rituels d'initiation kabré. D'où le mythe aujourd'hui persistant d'une « culture de la violence » propre aux Kabré, mythe essentialiste qu'il faut évidemment nuancer et critiquer<sup>2</sup>, non pas en faisant fi des errements politiques du régime auquel on les associe, mais en considérant ces errements comme des avatars, des perversions d'une réalité plus intemporelle : celle de l'inventivité kabré dans un monde global en mutation permanente.

Démarche anthropologique délicate s'il en fût, Piot s'en rend compte lui-même lorsqu'il aborde un sujet aussi complexe que celui de l'origine des Kabré. Des origines, je devrais écrire, puisque ce terrain reste propice à toutes les hypothèses, certaines mythiques, à la symbolique fonctionnelle dans le cadre des grandes liturgies politiques, d'autres historico-linguistiques, pragmatiques, donc dérangeantes, parce ce que faisant concurrence à l'idéologie qui mine tout discours serein sur cette

communauté, fût-il d'ordre scientifique. Ainsi, rapporte Charles Piot, alors que tout porte à croire que l'installation des Kabré dans les montagnes du Nord-Togo correspondrait à la période des razzias esclavagistes qui ont ravagé le bassin culturel de la Volta (aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles), et que certaines similitudes linguistiques avec des langues du Ghana feraient pencher vers l'hypothèse d'une migration dont le berceau se situerait autour de Kete Krachi, seule reste à l'ordre du jour la thèse de l'origine mythique. Quoi de surprenant à cela, au fond, quand on sait les rapports conflictuels que le régime Eyadema entretient avec son turbulent voisin ghanéen !

Cependant, l'anthropologue parvient parfois à court-circuiter la présence massive du politique pour nous fournir des observations intéressantes. J'en retiens quelques-unes qui font de RG un livre provocateur. D'abord, l'idée même de *communauté*, telle qu'elle s'applique à une société décrite comme *acéphale*, et celle de *diaspora*, qui permet la lecture des formes de solidarité en usage au sein de la communauté kabré. La difficulté à cerner les frontières physiques, voire linguistiques et politiques d'une société « radicalement décentralisée » est patente. Au terme générique de communauté, les Kabré opposent des équivalents – le groupe de travail, les maisons, la terre ou le *dikoye*, la clairière où, autrefois, les guerriers se rassemblaient avant les attaques – comme pour bien montrer le caractère fluide de leur mode de vie. Par exemple, nombre des habitants de Kuwdé sont originaires d'autres villages – Faren, Wazilao, Boua et Kawa –, et peuvent encore se « disperser » en cas de trouble dans leur région d'origine. De la même manière, plusieurs habitants de Kuwdé vivent ailleurs, dans d'autres communautés du Nord. On est loin ici des typologies de l'anthropologie traditionnelle, qui percevait les sociétés africaines comme statiques et territorialement délimitées. La mobilité des Kabré fait d'eux une commu-

nauté mouvante, dont la majeure partie forme ce qu'on appelle la « diaspora », laquelle diaspora se retrouve dans d'autres régions du Togo, notamment dans les zones agraires du centre ou les zones administratives du Sud. Ce phénomène n'est pas récent.

« ON EST LOIN ICI DES TYPOLOGIES  
DE L'ANTHROPOLOGIE TRADITIONNELLE,  
QUI PERCEVAIT LES SOCIÉTÉS  
AFRICAINES COMME STATIQUES  
ET TERRITORIALEMENT DÉLIMITÉES. »

Si fixité il y a, elle proviendrait plutôt des rapports du groupe avec les esprits, la croyance en ceux-ci délimitant les nombreux rituels qui marquent la vie et les saisons de la communauté. Ces rituels sont autant de liens, d'occasions d'une circulation des valeurs entre ceux restés sur place et ceux de la diaspora. Dans cette mobilité, *rituel* et *richesse* demeurent complémentaires, même si ces deux notions créent une nouvelle distinction ambivalente entre les détenteurs du pouvoir spirituel (plus valorisés) et les détenteurs du pouvoir matériel. Si la diaspora est tant attachée aux rituels, c'est bien la preuve qu'elle les considère finalement comme le seul ciment, au-delà des vicissitudes de l'histoire, des dispersions de l'ère coloniale.

Au total, qu'est-ce qui fait la modernité kabré ? Est-ce le fait que les jeunes de Kuwdé regardent MTV et imitent les coupes de cheveux des *hip-hoppeurs blacks* d'Amérique ? Charles Piot suggère, par-delà l'anecdote, la possibilité d'une inscription paradoxale dans le temps, qui fait fi des culpabilisations et des intimidations devant la marchandise ou les valeurs extérieures ; lorsque les guerriers kabré tuent et enterrent dans leur forêt sacrée le premier Allemand venu les défier, il y voit l'expression d'une *cannibalisation* positive, l'appropriation des éventuels pouvoirs magiques de l'Autre. Même les souffrances de



l'époque coloniale seraient considérées comme positives, par exemple les routes construites dans la douleur par les pères auraient apporté ouverture au monde extérieur et richesse aux fils. On peut y voir aussi un simple oubli, le vrai devoir de mémoire n'ayant jamais été le fort des Togolais ! Modernes les Kabré, certes, qui captent et ajoutent à leurs valeurs celles venues d'ailleurs. Une question tout de même :

« MODERNES LES KABRÉ,  
CERTES, MAIS DES MODERNES  
SÉLECTIFS. »

leur arrive-t-il de questionner leurs propres valeurs à l'aune de leur ouverture au monde ? Sans vraiment ouvrir le débat, Charles Piot rapporte ce fait divers qui nécessita l'intervention du général Eyadema. En 1995, un prêtre catholique de Pya, village natal d'Eyadema, aurait transgressé les règles locales en autorisant certaines de ses paroissiennes à porter en tombe le cadavre d'un membre de leur famille. Protestation générale et recours au général, qui fit muter le prêtre au Sud-Togo. Il semblerait que le problème n'était pas celui

d'un conflit de religions. Au contraire, ce serait la mise en danger des femmes par le prêtre qui aurait occasionné la colère de la communauté : les femmes qui entrent en contact avec les cadavres et regardent à l'intérieur d'une tombe risquent de perdre leur fertilité.

Sans tomber dans l'amalgame, est-ce le même souci pour l'intégrité de leurs femmes et filles qui incita les Kabré à contester la nomination d'une femme à la tête de leur préfecture pendant la première période de cohabitation que connut le Togo après la Conférence nationale, et cela sans l'intervention du même Eyadema ? Modernes les Kabré, certes, mais des modernes sélectifs ! Un ultime chapitre sur les résistances culturelles au cœur de la modernité kabré nous aurait ôté ce léger sentiment d'incomplétude).

**Kangni Alemdjrodo**

CELFA–université Bordeaux–III

1. Voir par exemple C. Abela, *Le Mythe colonial du sauvage au Nord-Togo*, mémoire de maîtrise, université Bordeaux-II, 1994.

2. Voir à ce sujet G. Keyewa, *Vie, énergie spirituelle et moralité en pays kabiyè*, Paris, L'Harmattan, 1994.

## LA RÉPONSE AUX CRITIQUES DE CHARLES PIOT

Chacun des commentateurs a suggéré ce qu'il estime être les silences et les contradictions de mon livre avec une grande finesse. Je ne répondrai ici qu'à quelques points parmi les plus importants. McCaskie laisse entendre que l'histoire sur laquelle l'argument de *Remotly Global* est basé est mince, trop consensuelle, et que l'ouvrage n'interroge pas la qualité temporelle et spatiale du présent (*presentism*), qu'il projette dans le passé.

Je conviens que l'histoire que je cite est très schématique et qu'elle passe sur d'importantes différences internes et contradictions. Pour en donner quelques exemples, le président du Togo, Eyadema, prétend que le premier Kabré est descendu du ciel dans sa communauté natale de Piya, alors que les anciens vivant dans le massif du Nord soutiennent qu'il s'est posé dans la plaine, juste au pied des montagnes (et avancent comme preuve

l'importance donnée au massif pour faire tomber la pluie, p. 182). Par ailleurs, les Kabré eux-mêmes sont divisés sur la question de savoir s'ils sont des autochtones ou s'ils ont migré du Ghana au Nord-Togo durant les guerres esclavagistes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (pp. 33-34). Je pourrais citer bien d'autres exemples, et aurais en effet pu utiliser bien d'autres sources pour étoffer une description plus complète et plus complexe de la pratique historique kabré.

Mais, si j'avais procédé ainsi, *RG* aurait été un livre très différent et beaucoup plus long. Mon objectif n'était pas tant d'écrire une histoire des Kabré que de suggérer des voies par lesquelles des pratiques culturelles contemporaines peuvent être théorisées dans des termes qui – à l'opposé d'une anthropologie plus ancienne – ne sont ni limités dans l'espace, ni inscrits dans le présent d'une manière simple ou linéaire. Ainsi, comprendre que les manières dont les systèmes de cérémonie et de don sont des produits de la migration kabré au Sud-Togo durant la période coloniale est fondamental. Comme saisir que le retour annuel d'Eyadema au nord pour assister aux cérémonies d'initiation masculine et recruter des soldats a affecté le complexe initiatique ; ou tenter de théoriser – certes de manière spéculative, puisque les sources sont réduites – la manière dont l'histoire de l'esclavagisme et de l'Atlantique noir (*Black Atlantic*) a influencé les modes de vie des Kabré dans leurs montagnes ainsi que leurs cérémonies. Je persiste à croire que les gains acquis en s'appuyant sur une histoire trop schématique restent supérieurs aux risques de ne pas faire d'histoire du tout.

McCaskie souligne avec perspicacité que la politique – et les alignements politiques et ethniques – du Togo contemporain est plus complexe que ma description ne le suggère. Il laisse entendre que je risque de réifier un dualisme Nord/Sud injuste et essentialiste qui ressemble à celui mis en place par

Eyadema pour développer son propre projet politique répressif – et donc que ma description, par ailleurs critique à l'égard d'Eyadema et de l'État prédateur togolais, peut être comprise comme un pan de son programme politique. La généalogie des relations Nord/Sud au Togo est en effet plus compliquée que ce que j'ai choisi d'explorer dans *RG*, mais d'une manière différente de celle qui est proposée par McCaskie. Comme Toulabor (1985) et d'autres l'ont souligné, la dichotomie Nord/Sud (sauvage/civilisé) était une invention coloniale – pas seulement au Togo, mais pratiquement dans toute l'Afrique de l'Ouest – qui a été récupérée par Olympio et par l'élite sudiste après l'indépendance. C'est précisément pour combattre un tel dualisme raciste que les nordistes ont pris le pouvoir à la fin des années 1960. Il est certain qu'Eyadema a conservé vivace ce dualisme en jouant sur les peurs nordistes d'un racisme sudiste, et qu'il a en cela réifié encore davantage ces catégories.

« JE PERSISTE À CROIRE QUE  
LES GAINS ACQUIS EN S'APPUYANT  
SUR UNE HISTOIRE TROP SCHÉMATIQUE  
RESTENT SUPÉRIEURS AUX RISQUES  
DE NE PAS FAIRE D'HISTOIRE  
DU TOUT. »

Pour beaucoup de Kabré, cependant, et spécialement pour les fermiers du Sud pendant les années 1970 et 1980 – qui vivaient côte à côte avec les Ewe –, l'opposition Nord/Sud (Kabré/Ewe) a eu peu de signification. Durant cette période, l'acculturation réciproque et la bonne volonté ont été la norme entre Kabré et Ewe (p. 150). Hélas, la période de « démocratisation » du début des années 1990 a produit un durcissement très net des clivages ethniques (Nord/Sud), et créé de nouvelles formes d'ethnogenèse au nord. La violence de cette période – dans les rues de Lomé comme dans les communautés agricoles du Sud-Togo –



s'est traduite par la mort ou par le lynchage de nombreux Kabré (qualifiés de « sauvages » nordistes). J'ai entendu des histoires horribles datant de cette période de la bouche de mes amis kabré (comme d'ailleurs de mes amis ewe). De plus, lorsque le fils exilé d'Olympio, Gilchrist, émergea comme le principal candidat de l'opposition pour les élections de 1998, les craintes nordistes de racisme sudiste – alimentées par Gilchrist lui-même – ont été ravivées. Le dualisme Nord/Sud n'est donc pas simplement une idéologie générée d'en haut, utilisée pour tromper les Kabré du Nord et les anthropologues naïfs. De plus, je me méfie de ce que la critique de McCaskie

« LE DUALISME NORD/SUD N'EST  
DONC PAS SIMPLEMENT UNE IDÉOLOGIE  
GÉNÉRÉE D'EN HAUT, UTILISÉE  
POUR TROMPER LES KABRÉ DU NORD  
ET LES ANTHROPOLOGUES NAÏFS. »

– pour qui le dualisme Nord/Sud serait à peine plus qu'une affabulation d'Eyadema – soit devenue une *doxa* de diplomates à Lomé, diplomates qui ont soutenu Gilchrist en 1998 avec une extraordinaire myopie et qui continuent, en cette période post-guerre froide, à avoir des engagements idéologiques profondément suspects et réactionnaires. Toutes ces remarques ne signifient pas que de tels dualismes ne sont pas injustes ni faux. Ni que tous les Kabré ont aujourd'hui des perceptions monolithiques et invariables de celles des sudistes, et vice-versa. Les Kabré du Nord que je connais sont disposés à soutenir un sudiste comme président – dans la mesure où il n'a pas de biais contre le Nord et qu'il n'est pas Gilchrist. De plus, je discute en détail dans le livre le rapport extrêmement ambivalent des Kabré du Nord que je connais à Eyadema (pp. 34, 149-150 et 183). Les

Kabré du Nord sont pragmatiques à l'extrême : ils soutiennent Eyadema lorsqu'ils voient leurs intérêts menacés par d'autres, le critiquent lorsqu'il s'ingère dans leur existence d'une manière qu'ils jugent inappropriée. Mon objectif ici est non seulement de tenter de rendre encore plus complexes les généalogies de pouvoir et les représentations en jeu dans cette culture politique, mais surtout de reconnaître la violence subie par les victimes du régime togolais comme par la grande majorité des Kabré, systématiquement identifiés aux nervis d'Eyadema et soumis en permanence au racisme et à l'exclusion dans les rues de Lomé.

Enfin, McCaskie s'interroge sur l'utilité d'écrire un livre décrivant les Kabré comme des individus modernes, des « cosmopolites » doués pour déconstruire les idéologies totalisantes de l'Occident et protéger leur propre modernité distincte, alors qu'ils ont clairement été exclus des bénéfices réels de la modernité : le pouvoir et l'argent. Je suis tout à fait d'accord pour dire que la citoyenneté politique et économique est aussi, et sans doute plus importante que la citoyenneté culturelle que je décris (même si j'insisterais sur le fait que les deux sont intimement liées : les Kabré étant considérés comme culturellement différents – encore « traditionnels » – par ceux qui travaillent sur le développement et par les diplomates, ce sont eux que l'on blâme quand des projets échouent et que l'argent du développement est alloué, comme au début des années 1990, à l'Afrique australe et à l'Europe de l'Est). Donc, tout en reconnaissant les véritables inégalités politico-économiques qui ont défini les relations des Kabré à l'État colonial, puis post-colonial et, au-delà, au monde, je considère comme une erreur le fait de ne pas reconnaître leur créativité dans l'une des dimensions de leur existence – les pratiques culturelles – sur lesquelles ils exercent un minimum de contrôle. La critique très fine de Bayart laisse entendre que j'ai ignoré les travaux européens, et

notamment français, qui ont balayé les mêmes champs d'étude. C'est assez juste – et c'est une faute à laquelle nous succombons tous à différents degrés. Plus spécifiquement, il me reproche de ne pas avoir utilisé le concept d'« extraversion », qui joue un rôle si important dans son propre travail et semblerait présenter des affinités avec les appropriations kabré de ce qui vient de l'extérieur (esprits, autres humains, communautés voisines, réalité coloniale). Il y a en effet des similarités, même s'il y a aussi, me semble-t-il, des différences significatives entre, d'un côté, les tentatives des élites politiques travaillant dans ou à proximité de l'État pour faire avancer leurs propres intérêts en s'appropriant les ressources matérielles et symboliques européennes, et, de l'autre, celles des Kabré subalternes (nordistes) cherchant à s'approprier les pouvoirs d'ailleurs pour maintenir un sens de soi et de la communauté face aux prédatations coloniales et postcoloniales. Si, dans un cas, l'analyse suggère un type de dispositif spécifique aux cultures politiques des élites, dans l'autre, elle renvoie au politique et au culturel du local/subalterne. C'est pour cette raison que j'ai hésité à utiliser ce concept, par ailleurs pénétrant, dans le cadre des Kabré du Nord. L'autre critique de Bayart, plus sérieuse, est que j'échoue à analyser de façon adéquate la nature fondamentalement violente et coercitive de l'État togolais. Je ne nierai pas complètement ce point. Mais mon travail se voulait plus limité, et visait avant tout à contribuer à un réexamen érudit du village comme site d'étude. Il est vrai qu'une description plus solide de la culture politique des Kabré – au moins togolais – ne peut pas ignorer la routinisation actuelle de la violence – dans les rues ou les lieux de travail – perpétrée par un régime prédateur dont le seul but est de se maintenir au pouvoir. J'ai entendu plus d'un fonctionnaire déployer toute son éloquence pour dire que « nous sommes tous victimes du régime ». Cependant, je n'accorderais pas

trop d'importance à des exemples du type de celui du « barrage » cité par Bayart pour expliquer le contrôle du pouvoir par Eyadema. De tels incidents se produisent en effet, mais

« MON TRAVAIL VISAIT AVANT  
TOUT À CONTRIBUER À UN RÉEXAMEN  
ÉRUDIT DU VILLAGE COMME  
SITE D'ÉTUDE. »

pas aussi souvent qu'on pourrait le croire – un fait qui les rend peut-être plus efficaces. J'ai une conception du pouvoir plus proche de celle de Gramsci ou des Comaroff, selon laquelle l'efficacité de celui-ci est liée autant à des formes quotidiennes subtiles qu'à des manifestations extraordinaires et ouvertes de déploiement de violence. Ainsi, pour rendre compte du pouvoir d'Eyadema, mes interlocuteurs togolais parlent moins des contrôles routiers que de son appropriation de la mystique, de la mise en scène des rituels de l'État, de son sens politique à se montrer plus habile que l'opposition. De plus – un regrettable oubli de mon chapitre 3 –, Eyadema a très intelligemment pris en otage la logique du don pour parvenir à ses propres fins (selon les modes décrits par P. de Boeck pour le Zaïre/Congo). Ainsi, il fait couramment des cadeaux à des communautés (pp. 149-150), offre des faveurs à ses alliés en échange de leur soutien politique. Ce sont de telles technologies quotidiennes de pouvoir, de telles formes de cooptation, autant que le pouvoir du fusil, qu'il faut considérer ; ou, pour le dire autrement, c'est la capacité d'Eyadema à déployer la gamme entière des ressources matérielles et symboliques à sa disposition qui explique, à mon sens, son extraordinaire permanence au pouvoir. J'aurai seulement un bref commentaire à propos de la critique d'Alemdjrodo qui, pour l'essentiel, donne une description correcte et détaillée de la thèse de RG. Il demande



comment, en s'appropriant le moderne, les Kabré distinguent entre différentes formes de modernité, en en acceptant certaines et en en refusant d'autres. Pourquoi, dans l'exemple cité, l'idée qu'une femme puisse porter un cadavre dans la tombe est-elle rejetée alors que la foi chrétienne ne l'est pas ?

« LE PROJET DU LIVRE ÉTAIT DE DISCUTER LA CRÉATIVITÉ KABRÉ À L'INTÉRIEUR DE LA MODERNITÉ – UNE MODERNITÉ VERNACULAIRE EN PRISE AVEC LE GLOBAL MAIS SELON SES PROPRES TERMES. »

C'est en effet une bonne question, à laquelle je ne peux répondre que par une conjecture (n'ayant pu interroger les acteurs impliqués). Les Kabré que je connais s'approprient ce qui n'est pas exclusiviste. Donc, ils ne pensent pas qu'ajouter un nouvel esprit – le dieu chrétien – à leur panthéon interfère avec les esprits qu'ils possèdent déjà, mesurant pragmatiquement l'utilité et l'efficacité du nouvel esprit en décidant d'assister ou non à son service. Pour la même raison, ils ont plus de difficultés avec des appropriations qui sont exclusivistes et menacent ce qu'ils possèdent déjà. Bien sûr, on voudrait en savoir plus sur la sociologie d'une telle situation – les tensions existantes entre les locaux et le prêtre, entre Eyadema et ce dernier, entre Eyadema et les médias

(avec lesquels il joue constamment). Mais la question plus générale qu'AlemDJrodo pose est importante car, quand les Kabré s'approprient la nouveauté, ils renoncent à certains éléments de leurs pratiques traditionnelles. Et, dans la durée, ils s'engagent clairement dans des actions qui menacent, ou du moins remplacent ce qu'ils possèdent déjà. Précisément, la culture kabré n'est qu'une dynamique. Une généalogie des pratiques culturelles spécifiques qui sont impliquées, et transformées, par différents espaces extérieurs, ou « ailleurs » (*outsides*), est donc nécessaire.

Je voudrais conclure en rappelant aux lecteurs que le projet du livre était de discuter la créativité kabré à l'intérieur de la modernité – une modernité vernaculaire en prise avec le global mais selon ses propres termes. Cela me semble un point important à rappeler non seulement pour les Kabré, mais aussi pour les Africains ruraux en général, qui restent les victimes des théologies développementalistes – à la Banque mondiale, dans les ONG et dans les ambassades. Ces théologies continuent à les décrire comme des « traditionnalistes » culturels qui ont encore à se libérer des chaînes de la tradition et à embrasser la modernité (et l'esprit de l'entreprise capitaliste) et qui, de fait, se retrouvent de plus en plus abandonnées par les nouveaux agents de l'« Empire global ».

**Charles Piot**  
Duke University