

le paradoxe de l'anthropologue



« L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides, puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles (...) qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions » (1).

Ce propos de Claude Lévi-Strauss peut être considéré comme une définition minimale, mais générale de l'ethnocentrisme. Plus succinctement encore, ce dernier phénomène se conçoit comme attitude ou comportement négatifs dus à la rencontre de deux éléments humains significativement différents. Ce passage mentionne trois termes qui nous paraissent importants : le « chacun de nous » assimilable à un « je » indifférencié, et impliquant le « nous » qui caractérise le sujet singulier en se l'incorporant et en s'opposant tout à la fois à un « eux » sous-jacent. La notion d'« identification », enfin, éclaire la double relation évoquée ci-dessus ; cette notion apparaît, en outre, comme le « fondement » le plus fort à partir duquel se construit l'ethnocentrisme dont les manifestations débordent alors largement du domaine purement psychologique.

ethnocentrisme et identité

Tout comme le sujet individuel, le groupe ethnique se proclame ce qu'il est sans que, en même temps, il éprouve le besoin ou détienne un quelconque moyen objectif de justifier cette déclaration qui prend ainsi l'allure d'un énoncé péremptoire, ou « prédicative », (comme s'exprime Devereux) (2). Au niveau de sa production, l'identité ne peut se saisir comme objet, mais, plutôt, comme une idée formulée qu'à un moment donné, l'on se fait de soi-même en tant que sujet singulier ou collectif ; ne requérant aucune preuve, elle jouit d'une antériorité à toute élaboration, et s'applique parfaitement à la notion d'ethnie douée, elle-aussi, de la même nature.

En effet, pour l'anthropologue, « la réalité ethnique ne peut jamais être cernée objectivement (...) : un groupe ethnique n'est que la théorie que ses membres en font » (3). Elle ne peut être révélée ou livrée par la spécificité d'un élément culturel propre à un groupe donné, ni par la concentration plus ou moins forte de plusieurs de ces éléments. Dans ces conditions, le groupe concerné, autant que l'anthropologue qui l'observe, recourent, pour se singulariser, à la notion de filiation par laquelle le sujet individuel se pose, par ailleurs, comme sujet singulier : l'un et l'autre invoquent alors soit l'ascendant le plus immédiat (mère ou père), soit l'ascendant le plus lointain (ancêtre). La référence à l'ancêtre est un acte contraignant, auquel l'anthropologue ne peut rien, même s'il découvre le caractère fictif du repère que se donnent ainsi les membres du groupe. Cette démarche du groupe tendant à déterminer sa singularité n'est pas sans rappeler l'acte « naturel » de la naissance biologique et, par tant, ne manque pas de susciter la tentation d'inventorier les groupes ethniques en termes de races, lesquelles sont observables au sein de groupes relativement restreints, occupant une même aire géographique, ou entre des ensembles très importants et géographiquement très éloignés les uns des autres.

(1) Claude Lévi-Strauss : *Race et histoire*, Gonthier, Paris, 1961, p. 19.

(2) Georges Devereux : La renonciation à l'identité : défense contre l'anéantissement, *Revue française de psychanalyse*, 31, 1, 1967, pp. 101-142.

(3) Paul Mercier : Remarques sur la signification du « tribalisme » actuel en Afrique Noire, *Cahiers internationaux de Sociologie*, 31 (1961), pp. 61-80.

Ce recours au géniteur (réel ou fictif) a pour fonction, non pas de fonder une identité proclamée ou attribuée, mais de marquer la différence : c'est pourquoi l'affirmation de l'identité requiert toujours la présence d'autrui, présence qui lui confère légitimité et efficacité. Lorsqu'on est en présence de deux groupes restreints, le souci de la simple différence se suffit à lui-même ; chacun des groupes recourt, sinon à l'ancêtre lointain qui peut leur être commun, au fondateur plus proche qui est à l'origine de la « société politique » distincte et différente, de fait, à d'autres sociétés de même type. Concernant des ensembles plus larges et spatialement éloignés, la distinction ne peut plus s'établir uniquement par référence au passé lointain : le partenaire, c'est-à-dire l'autre terme de la comparaison devient un rival qui menace l'existence même du sujet envisagé. C'est sans doute à ce niveau que l'on passe de l'affirmation de sa singularité et de sa spécificité à l'ethnocentrisme actif, se traduisant par la mise en œuvre des conditions qui permettent le maintien de la différence entre collectivités ethniques.

la peur de la différence

À cette échelle, la différence cesse d'être une constatation neutre : elle devient un enjeu. Enjeu pour les anthropologues qui estiment naïvement y trouver une meilleure justification théorique de leur pratique, par opposition à la théorie évolutionniste qui a considérablement marqué la discipline depuis le siècle dernier. Enjeu, aussi, pour ceux qu'on désigne abusivement aujourd'hui sous le sigle de « nouveaux philosophes ». Pour les premiers, la notion de différence culturelle a fonction d'outil et ne trouve son efficacité que du point de vue technique : l'anthropologie, dans sa visée noble, procède par comparaison et se donne pour lieux d'application des objets nécessairement différents ; or, pour que cette comparaison soit quelque peu pertinente, ces objets bien que différents, doivent être situés sur un même plan de l'échelle normative. D'où un certain **égalitarisme** qui préside à la démarche anthropologique, impliquant que toutes les cultures se valent en tant que cultures, peuvent être comparées entre elles et témoignent, chacune, du genre humain. Cette conception de la différence, marquée par un humanisme généreux, sert avant tout à un corporatisme ; en cela, elle est partielle : l'identité professionnelle de l'anthropologue ne devient un trait saillant de sa personnalité que durant les courts instants où il prend en considération son rapport avec son « terrain » ; à d'autres moments, il devient autre, en l'occurrence le penseur qui prend en compte toutes les implications majeures de la notion de différence et, ce faisant, est conduit à récuser l'égalitarisme culturel inhérent à la pratique de l'anthropologie. D'ailleurs, il est à remarquer que l'acception humaniste de la différence ne s'applique pas nécessairement à tous les terrains, mais presque uniquement

aux sociétés et aux peuples qui sont, par ailleurs, **déjà classés** comme **participants** d'une civilisation inférieure ou, actuellement dans une décadence définitive. L'historien suscite du respect pour le passé des peuples de l'Asie, ceux du Moyen-Orient, ceux de l'Amérique ancienne ; c'est désespérément que l'anthropologue invoque la raison défaillante pour susciter la moindre considération à l'égard des « bandes d'Indiens », des « tribus » africaines ou australiennes, ces peuples lointains, si lointains, si éloignés, que d'autres consciences collectives ne peuvent encore souffrir qu'ils existent comme tels et puissent constituer, non pas le sujet d'une observation, mais le terme d'une comparaison avec ceux qui s'estiment indubitablement supérieurs. Dans cette perspective, l'idéologie avouée de l'anthropologue est complice du rejet de ces peuples ou, plutôt, elle est un aveu déguisé de cette infériorité dont ils sont frappés. Dans un texte consacré à l'ethnocide, R. Jaulin rappelle qu'« il n'y a pas de société primitive, il n'y a que des sociétés différentes » (4), feignant de croire (ou s'efforçant de faire croire) que la reconnaissance de la différence est incompatible au-delà de la hiérarchisation des cultures en fonction de laquelle se pratique l'ethnocide et se réalisent les projets du conquérant : ne parle-t-il pas du « primitif » comme d'un « vaincu » ?

les outils de la domination

En effet, le différent est à vaincre, parce qu'il représente une menace, en même temps qu'il conduit à affirmer la prééminence. L'acte comporte sa propre justification. Cette ambiguïté fait que la notion de la différence se suffit à elle-même dans l'esprit des philosophes actuels en mal d'idées neuves : en tant que menace, elle fonde les inquiétudes de l'équipe dénommée *Maiastra*, et, implicitement, justifie leurs projets tendant à faire renaître un Occident imbu de sa suprématie. Mais alors, peut-on toujours et encore parler d'ethnocentrisme ? N'est-on pas loin de cette définition fournie par Lévi-Strauss ? Car il ne s'agit plus ici de la simple proclamation d'une identité impliquant la singularité et la spécificité par rapport à autrui ; il ne s'agit plus de constater la différence : désormais, il s'agirait plutôt de la créer. Mesurer les autres, leur génie et leur talent par rapport à soi et à ses propres inventions, est chose légitime et justifiable ; répudier l'étranger ne se traduit que par un refus de la cohabitation et du dialogue : chose regrettable peut-être, mais compréhensible, si besoin est. Et nul n'aurait fait le procès de l'Occident, si ses faits et gestes se bornaient à éloigner l'autre. Or, à l'ethnocentrisme proprement dit, se substitue, à terme, la plupart du temps, la volonté obstinée de puissance, en vue, non seulement de tenir cet autre à distance, mais encore, de le dominer, le maîtriser, voire le réduire à néant par voie de dépersonnalisation ou de destruction pure et simple. Cette volonté de puissance est conçue par certains (5) comme une des qualités fondamentales et particulièrement accusée du monde indo-européen,

de l'Occident : les anthropologues le constatent (6) ; les philosophes en quête de renouveau s'en glorifient (7). Le génocide est peu courant et de mauvais goût ; plus souvent on a recours à la déculturation et à la dépersonnalisation ; on ne détruit plus le porteur d'identité, on annule celle-ci, si bien qu'il n'y a plus lieu de parler d'ethnocentrisme, puisque la spécificité des groupes ethniques périphériques disparaît et entraîne avec elle, dans le néant, la menace qu'elle était censée représenter. A cet égard, l'Occident aura triomphé, du moins dans les domaines qui précisément, confèrent et garantissent le pouvoir, à savoir, le technologique et l'économique. En effet, il n'est pas de pays aujourd'hui – pour peu qu'il revête le costume pompeux de l'État – qui ne se soit laissé prendre dans le jeu à dés pipés du **développement**, et qui, de ce fait, ne soit devenu consommateur obligé de la technologie dont l'Occident conserve jalousement le monopole. Il n'est pas davantage de gestionnaire de la chose publique dans le monde qui ne partage, comme par fatalité, les projets inspirés par l'histoire propre de l'Occident. L'étreinte occidentale est telle que même les vestiges de la personnalité des peuples lointains (se manifestant notamment dans le domaine artistique), sont néanmoins récupérés, réinvestis, en partie dépouillés, introduits dans les circuits technologiques et économiques et redistribués sous forme de « produits ». L'accent mis de plus en plus en Occident sur le transfert des technologies, implique que les peuples receveurs aient d'abord été totalement convertis à la religion du développement, totalement acquis aux valeurs sociales et humaines qui président à la construction du monde sur le modèle de l'Occident. De cette façon, la domination est totale ; les sociétés d'ailleurs resteront « traditionnelles », « exotiques », « lointaines », « archaïques », ou « primitives » pour l'anthropologue encore séduit par la quête de l'original, hanté par la nostalgie des origines, ou contraint par la nécessité de rechercher des « cas » devant servir à étayer ses théories. Mais les peuples d'ailleurs, eux, ne seront lointains que par la distance géographique, devenant des satellites mus par la volonté impérieuse de l'Occident.

Les anthropologues n'ont pas manqué de considérer cet état des choses, qu'ils se préoccupent plus spécialement des représentations collectives et des croyances, de l'organisation sociale ou des structures de parenté, du système économique ou politique, de la langue, ou de la production artistique, des modes de guérison ou des façons d'enterrer les morts : chacun de ces domaines n'est-il pas affecté par l'infiltration occidentale ?

L'anthropologue a fait le bilan, a parfois déploré, comme le note R. Jaulin, que « l'Occident se ferme ainsi l'accès à un capital d'expérience qui peut être technique (...) mais qui n'est pas seulement cela ». Plus généralement son attitude a consisté à se désoli-

dariser de ceux qui conduisent directement l'ethnocide, et à culpabiliser ceux (parmi lesquels il se compte) qui en ont été les exécutants avisés ou innocents. Parfois aussi, comme poussé par le repentir, il invoque depuis les ancêtres grecs jusqu'à ses contemporains les plus immédiats, et, du haut de sa chaire, usant d'un style oratoire pénétrant, il dit la prière du pardon (8). Plus souvent, et notamment entre les années 70 à 75, il médite sur l'outil qu'il est devenu entre les mains des « colonialistes » et des « impérialistes », comparable en cela au soldat isolé dans une tranchée, pour qui la guerre autant que l'héroïsme deviennent les pires sottises. De toute évidence, ce discours solitaire est le plus intéressant, car c'est à l'occasion qu'on se pose la question du « pourquoi ? », qu'on remonte le fil de l'histoire et qu'on aboutit à des certitudes qui fondent ensuite les attitudes « politiques ». Dans la foison des interrogations, il en est qui sont vaines ; il en est aussi qui, par-delà un conformisme excessif à l'image de marque inspirée par une idéologie en vogue, ramènent au problème fondamental des rapports entre groupes ethniques.

la réalité et la fiction

On admet alors implicitement que l'anthropologue dans sa pratique de terrain est l'homme à établir ces rapports ; ce qui le conduit, dans cette perspective, à poser ses conditions à ceux qui financent la recherche et, par-delà, assurent la domination des peuples ethnographiés. G.D. Berreman mentionne le rôle extrascientifique de l'anthropologue, observant que « L'ancienne solution pour empêcher une révolution était : dix soldats pour un guerillero (...). Maintenant, la solution c'est dix anthropologues pour chaque guerillero » (9). Si l'on ne peut naturellement pas généraliser l'application de cette formule qui met en cause les rapports des U.S.A. et de la Thaïlande, il n'en reste pas moins que l'anthropologue de quelque terrain que ce soit, s'est senti soldat d'une armée invisible, chargée d'une mission dont il conteste désormais la légitimité et qu'on récuse pour autant : « L'ouverture de l'Occident aux autres civilisations, renversant son rapport au monde de conquête et de domination, tel est le but historique que l'ethnologie doit accomplir. Le temps est fini de l'accumulation d'un savoir qui procède du même mouvement « d'extension de soi » et de « négation de l'autre » que le colonialisme et le néo-colonialisme » (10). La « négation de l'autre », phénomène crucial constitutif de l'ethnocentrisme, l'ethnologue la pratique quotidiennement, naïvement, au nom d'une science dont il a charge par ailleurs. « Je m'interroge seulement sur la qualité de l'autre auquel accèdent ces gens dépourvus de silence, lorsqu'ils sont ethnologues ; et je constate que ces autres sont extériorisés, sont des **choses à expliquer**, c'est-

(4) Robert Jaulin : *L'ethnocide*, Atomus, vol. 24, n° 266, 1969, pp. 358-365.

(5) *Maïastra* : Renaissance de l'Occident, Plon, Paris, 1979.

(6) Robert Jaulin, *op. cit.*

(7) Critique, tome 36, n° 392, 1970, pp. 31-62.

(8) René Bureau : *Le péril blanc*, l'Harmattan, Paris, 1978.

(9) *In Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 1140.

(10) *Les Temps Modernes*, 29, n° 293-294 (1970). Gérard Leclerc : *Anthropologie et colonialisme*, Fayard, Paris, 1972. Jean Copans : *Anthropologie et impérialisme*, Maspéro, Paris, 1975.

à-dire des extensions d'eux-mêmes, alors que ce qu'il y aurait à expliquer en premier lieu, c'est **ce qui se passe dans le contact** partout mis entre parenthèses. Il n'y a jamais dialogue, parce qu'il n'y a pas d'autre (...) » (11).

Ces déclarations de J. Monod ne peuvent être prises pour de simples confessions; bien au contraire, les débats qui tournent autour du rôle de l'anthropologue dans les rapports de l'Occident avec le reste du monde, montrent que c'est la profession elle-même qui se trouve mise en question. Ces rapports peuvent-ils être autres? La meilleure des ethnologies conduira-t-elle, au bout du chemin, à l'édification d'une civilisation de l'universel où la diversité devra l'emporter sur la différence? Poser la question en ces termes reviendrait à nier la complexité d'une réalité qui s'offre à l'ethnologue dans une double voie. D'une part, le projet scientifique propre à cette discipline poursuit son cours, aussi bien en ce qui concerne l'extension du champ d'exploration qu'en ce qui concerne l'évolution de la théorie. Le « terrain » s'est développé, des terres « primitives » au sol des peuples « civilisés »... Mais, d'autre part, ce n'est pas l'anthropologie qui va changer le sens d'une certaine histoire, celle des relations aujourd'hui nécessaires entre le monde occidental et l'autre monde, qu'il soit du Tiers ou du Quart. L'anthropologie ne nie pas la conjoncture dans laquelle s'insère sa pratique et, pour cela, elle restera toujours tributaire des puissances qui édifient journellement cette conjoncture. Même dans sa nature « scientifique », elle reste subordonnée, car c'est aussi au nom de la science que l'Occident déploie et fixe son autorité. C'est cela le paradoxe.

A moins que ce ne soit l'illusion qui habite toujours l'idéologue. Au terme de son discours à multiples voix, l'anthropologue se trouve aujourd'hui comme devant, toujours assoiffé de savoir, toujours défendant en dépit des troubles de sa conscience, l'ordre des hégémonies politiques, économiques et culturelles. Pourquoi donc s'est-il tu, brusquement, depuis 1975? Pourquoi donc ces débats de professionnels qui se déroulaient en séminaires de spécialistes sont-ils devenus, en si peu de temps, des thèmes de conversations de salon? – Lassitude, résignation, ou bien choix total qui implique aussi le pire dans la poursuite de l'œuvre?

Une lacune et un obstacle. Même au plus fort de sa crise, l'anthropologue, curieusement, a continué à ignorer l'autre, autant qu'il l'ignorait sur le terrain comme partenaire réel, autant qu'il l'ignore encore, dans ses écrits, comme porteur de la pensée et de l'analyse transcrites. Que ces **autres** déclarés inexistantes aient pu servir de motifs pour l'expression d'une revendication et, qu'à cette occasion la parole ne leur ait pas été restituée, c'est qu'ils ont bien été tués une seconde fois. Et l'anthropologue s'est conduit de la même façon que tous ceux qu'il a cités en accusation, avec la même autorité, la même impudence détestable. Somme toute, n'appartient-il pas, lui aussi, à ce monde qui imagine et décide pour tous les autres? N'aura-t-il pas eu le pouvoir magique de ressusciter

pour les besoins de **sa** cause, ces autres qui gisaient déjà dans leur tombe, pour les y reposer ensuite? Cela, c'est la lacune – involontaire, peut-être, mais objectivement inéluctable. De l'aveu unanime, les tentatives d'un Castaneda demeurent rares; S. Adotevi ne s'inscrit pas sur un bord, du côté de l'Afrique, mais intervient dans un débat déjà organisé, avec des partenaires déjà désignés. Cela, c'est l'obstacle non franchi.

En effet, les discours des anthropologues occidentaux ne pouvaient être autre chose que des discours. Non point l'appel à un dialogue avec les autres. Des discours qui s'emmêlaient pour constituer une **opinion** dans le cadre général du débat engagé entre libéraux et conservateurs, à des degrés divers de l'aile gauche ou l'aile droite. Il ne pouvait s'agir que de cela: une divergence, au niveau sans conséquence, entre les membres d'une même communauté, divisés seulement quant au mode d'application d'une « politique » qui est globalement la leur. Dans ces conditions, les sociétés ethnographiées ne font que recevoir les retombées de querelles intestines opposant les classes d'idées à l'intérieur de l'Occident dominant.

En regard de ces données, l'ethnocentrisme, dans son acception courante, apparaît comme une simple incorrection, une simple transgression à la loi morale qui énonce l'amour du prochain et le respect des valeurs d'autrui. D'ailleurs, le vocabulaire en usage est bien adapté pour décrire le phénomène dont il est question: en somme la lutte contre l'ethnocentrisme passe par un appel à la générosité, à la noblesse du cœur, à la notion de valeur humaine. Mais le recours à ces vertus constitue déjà un aveu, à savoir que les sociétés ainsi visées souffrent du statut qui leur est conféré. Telle est la donnée du problème. Le dénigrement dont ces sociétés et les cultures qui les caractérisent ont été l'objet, ne peut aujourd'hui laisser place à une véritable réhabilitation: la négation, puis la dépersonnalisation ou l'anéantissement constituent aujourd'hui un véritable fondement de la pratique anthropologique; les sociétés « traditionnelles » sont perçues comme opposées en tout point aux sociétés « civilisées »: la question principale est de savoir s'il y a eu **passage** des unes aux autres, et par quels processus. Le dénigrement est argument: il suffit, en cela, de consulter tous les ouvrages généraux ou les monographies, et de recenser les traits caractérisant les sociétés dites « traditionnelles ». Dans ce domaine, les anthropologues ne peuvent échapper à leur responsabilité, car, dans une large mesure, ils ont fourni aux entrepreneurs de la domination politique et économique, des arguments peut-être inespérés.

L'identité d'un groupe ethnique ne s'élabore pas en dehors de ce groupe: dans la conjoncture actuelle, il suffit que ces peuples dont la culture est niée, n'oublient pas, ne renoncent pas à ce qu'ils sont: le dommage réel serait l'altérité.

Manga Bekombo

(11) In Temps Modernes, op. cit., p. 1061.