

l'Occident est-il ethnocentrique



Que ou a-t-il perdu son centre ?

Tous les deux, dirions-nous pour répondre à la question posée par le titre ci-dessus. Cependant, dans le cadre de ces quelques lignes, nous essaierons de réfléchir à la deuxième partie de l'interrogation : l'Occident a-t-il perdu son centre ?

« on devrait donc toujours se méfier d'un concept qu'on n'a pas encore pu dialectiser » (1)

Dialectiser le concept d'ethnocentrisme, c'est essayer de ne pas lui accorder une confiance aveugle, c'est le soumettre à un regard critique de façon à ce qu'il ne devienne pas un outil employé abusivement et de façon automatique.

A propos du phénomène de l'ethnocentrisme (2), on peut dire qu'il existe, dans le domaine des relations entre les cultures occidentales et celles du Tiers Monde, approximativement trois tendances. La première, dont les tenants estiment que l'Occident a été trahi du dedans. Ils imputent la responsabilité de ce discrédit jeté sur l'Occident à ceux qui, bien qu'occidentaux, s'en vont critiquant ouvertement, et parfois violemment, leur culture d'origine. La seconde tendance est le propre de personnes qui, précisément, inquiètes de la place disproportionnée accordée aux valeurs de la culture occidentale relativement à celle donnée au patrimoine culturel d'autres groupes, démystifient certains aspects du développement à l'occidentale et tentent de revaloriser des cultures jusque-là méconnues, ignorées ou dénigrées par les sociétés industrialisées. Elles se font donc les champions d'une lutte contre l'ethnocentrisme occidental. Les défenseurs de la troisième tendance vont plus loin que ces derniers. D'une part, ils s'interrogent sur le danger d'un nivellement culturel imposé par l'expansion planétaire d'un type de développement à l'occidentale. De l'autre, ils se demandent s'il ne conviendrait pas de se méfier parfois des concepts d'ethnocentrisme et d'anti-ethnocentrisme. Certes, ils savent que l'ethnocentrisme et l'impérialisme culturel font sentir leurs effets non seulement au niveau quotidien (dans la presse, dans les relations avec les immigrés en Occident, à l'école etc.), mais aussi parmi les fonctionnaires gouvernementaux, les décideurs divers investis de la mission de développer « ce qui ne l'est pas encore », et qui gardent à l'esprit l'idée que l'Occi-

dent incarne le modèle idéal de développement pour tous. Malgré cette constatation, les « partisans » de la troisième tendance se méfient de ce que l'ethnocentrisme et sa critique apparaissent aujourd'hui de façon continue et quasi rituelle dans le jargon de certains « experts » en développement. La lutte contre l'ethnocentrisme a obtenu une place respectable dans le cadre d'idéologies parfois opposées (par exemple, en France la gauche radicale et la « nouvelle droite »). Est-ce à dire que la pratique a dès lors évolué ? Que la nature du regard porté sur l'Autre, la finalité des projets de développement et l'attitude de ceux qui sont chargés de les mettre en place se sont fondamentalement modifiés ? En substance, disent-ils, il n'en est rien. C'est pourquoi ils souhaiteraient une vigilance critique qui devrait s'exercer à l'égard des croisades menées contre l'ethnocentrisme, lorsqu'elles ne débouchent que sur un moralisme un peu facile qui n'engendre pas d'effets positifs quant à l'action. Le discours sur l'ethnocentrisme, dans ces cas-là, ne joue qu'une fonction rassurante sans que des conséquences en découlent sur le plan pratique sur le terrain. « Ce qui est dit ne ronge plus et par là même apaise » (3), l'emploi abusif de propos indignés sur l'ethnocentrisme a enlevé au concept son pouvoir corrosif.

Ce concept porte cependant en lui une puissance de subversion tant qu'il oblige à prendre conscience de la nécessité d'un recul (décentration) par rapport aux valeurs et aux réalisations de la société capitaliste (d'Etat ou non). Mais son utilisation est en passe d'être déviée, car le concept lui-même a été en quelque sorte domestiqué. Comment cela ? Si par un effort de décentration relativement à la culture occidentale, on parvient à comprendre mieux les cultures autres, ceci est naturellement positif. Mais cet outil (la vigilance face à l'ethnocentrisme) qui permet de pénétrer la logique, les valeurs des « autres », **est aussi dans les mains** de ceux qui ne pensent qu'à transformer, développer, même si cela signifie détruire la culture. Sans violence physique, ayant saisi l'Autre, ces « développeurs » — grâce à leur connaissance « non-ethnocentrique » — sont à même d'éliminer les « obstacles » au développement. Or, ces prétendus « obstacles » sont souvent les traits fondamentaux de l'existence ou de la survie d'une culture jusque-là réfractaire à la modernisation ou à certaines de ses formes.

Ainsi, paradoxalement, alors que l'ethnocentrisme domine encore la pratique du développement, un nombre toujours plus grand de gens s'accorde sur sa critique, pour autant que cette critique facilite l'intervention en profondeur au sein des sociétés « à développer ».

L'existence parallèle de ces deux pratiques rend nécessaire une révision du concept et de la pratique de l'anti-ethnocentrisme. L'anti-ethnocentrisme, lors-

(1) Gaston BACHELARD : *La philosophie du non* (Paris, PUF, 1970), p. 134.

(2) En ce qui concerne la problématique de l'ethnocentrisme, voir : Roy PREISWERK, Dominique PERROT, *Ethnocentrisme et Histoire* (Paris, Anthropos 1975).

(3) Michel MAFFESOLI : *La logique et la domination* (Paris, PUF, 1976), p. 70.

qu'il devient instrument de saisie de l'Autre (4) entraîne des conséquences pouvant aller jusqu'à son ethnocide, c'est-à-dire à sa mort culturelle.

quel centre pour l'Occident ?

Seule une connaissance profonde de son propre noyau culturel permet ensuite une décentration adéquate (bien entendu, toujours relative). Au cas où ce noyau n'existerait plus, la prétendue décentration ne sera que démarche flottante débouchant sur une connaissance de la culture différente qui limite cette dernière à des traits relevant du folklore et de l'exotisme.

Henri Lefebvre (5) estime que le centre, le noyau, les spécificités de la culture occidentale sont à trouver dans son caractère bureaucratique et dans l'importance accordée à une consommation d'objets rendue quasiment obligatoire. (Quelqu'un qui consomme « peu » devient vite un marginal, parfois un paria).

Si l'on voulait comprendre la pauvreté, le caractère réduit, rétréci de ce centre ainsi défini, il s'agirait de faire l'analyse de la logique de cette société bureaucratiquement structurée dont le nerf est la consommation. Il conviendrait également de montrer comment la simple adhésion « automatique » à ces deux phénomènes (bureaucratie, consommation), au lieu d'unifier les individus en une société vivante, les disperse et les atomise. Dans le cadre de cet article nous ne pouvons que renvoyer le lecteur aux travaux qui s'y consacrent (ceux de Marcuse, de l'école de Francfort, des situationnistes, de Henri Lefebvre, J. Attali, M. Guillaume, M. Maffesoli, J. Baudrillard, Y. Stourdzé, etc.).

Les individus ainsi morcelés **vivent** de la consommation et ne font que **survivre** socialement. En ce sens, on pourrait dire qu'ils subsistent à grand-peine. Et pourtant, nous sommes plus habitués à entendre parler des « besoins fondamentaux » **des autres**, comme le fait avec insistance la Banque Mondiale par exemple.

Ne devrait-on pas dès lors renverser la question et se demander quelle aide apporter à une société dont le projet et la logique consistent à tuer ses propres formes de sociabilité, réduisant les « relations » sociales à des actes de consommation et à des rites d'exhibition d'objets « personnalisés » ? Ainsi les individus sont dressés les uns contre les autres à travers la nécessité d'acheter et de se montrer, se prouver égaux, semblables et, si possible, supérieurs aux autres consommateurs. La compétition instaurée entre eux est un élément de contrôle de ces individus dans les sociétés dites « avancées ». Cet état de fait nous renvoie à la question du centre de la société industrielle. Si ce centre est constitué essentiellement

d'un pouvoir bureaucratique et d'une force de consommation, il est difficile de le considérer sous un angle positif, en tant qu'ensemble de valeurs d'où le groupe tire sa cohésion et son identité.

Ce centre appauvri compromet gravement tout effort de décentration. Car le centre d'une culture n'est pas seulement un **obstacle** (ethnocentrisme rendant à la limite impossible toute ouverture sur le différent), mais aussi **instrument** (base de référence utilisée comme outil de connaissance pour comparer les valeurs des cultures différentes entre elles). Il se doit dès lors d'être substantiel sur le plan social, c'est-à-dire riche en relations sociales et pas seulement en réalisations matérielles s'il veut agir comme centre source d'identité culturelle. Le cas de l'Occident montre que son projet de société débouche sur des pressions énormes exercées sur l'Autre afin qu'il se mette lui aussi à consommer comme lui.

Nous remarquons cependant qu'il ne suffit pas de mettre au pilori de sa propre culture pour automatiquement aboutir à une meilleure compréhension des cultures autres et que l'absence d'un certain ethnocentrisme ne crée pas, comme par magie, les conditions favorables pour un regard et surtout une action décentrés.

Faire l'hypothèse d'un Occident qui aurait en quelque sorte perdu son centre ne signifie pas qu'au sein de la culture occidentale on ne retrouve pas un certain nombre de valeurs. Cependant, l'idéologie de cette culture valorise des éléments n'existant souvent que dans l'abstraction.

Prenons un exemple : en Occident, l'homme-individu est valorisé. L'idéologie prône son épanouissement (cela surtout dans les pays qui n'ont pas un régime capitaliste d'Etat). On le voit dans les sciences sociales, le discours sur les droits de l'Homme, sur les besoins fondamentaux, mais la question de son insertion dans une société dont les membres **partageraient un patrimoine culturel commun** est évacuée. Grâce au caractère abstrait de ces discours, ces constellations de valeurs peuvent encore faire illusion. L'individu considéré hors de tout contexte socio-culturel spécifique, sa prise en charge par l'idéologie permet l'émergence d'un discours qui se veut **universel**. Du même coup, ce discours cesse de faire référence à des hommes **concrets** : l'Homme abstrait naît comme pur concept, prêt à la manipulation. On débouche alors sur le paradoxe suivant : cette société, qui se croit fondamentalement centrée sur l'homme et ses droits, ne l'est qu'au niveau d'un principe, d'une croyance en un Homme abstrait dont l'existence **dans les discours** ne remplace pas la liberté et l'épanouissement des hommes concrets **en relation** dans une société donnée.

Au nom de cet Homme quasiment a-social et anhistorique, on a, par exemple, laissé se dégrader l'équilibre entre la nature et les hommes concrets des sociétés. Dans le cadre de projets de développement, on ne cesse, au nom des besoins fondamentaux de l'Homme, d'entreprendre des actions qui bouleversent des équilibres sociaux et/ou écologiques, élaborés par un savoir et une expérience spécifiques que possèdent des hommes qui n'ont rien à voir avec ceux que « traitent » les « experts ». Si l'individu ne peut être consi-

(4) A propos de la distinction « saisie » et « fréquentation » de l'Autre, voir : Dominique PERROT : « Car le mot déjà est regard, l'objet action » in *Cahiers de l'Institut Universitaire du Développement*, n° 10, *Objets chers et funestes : dimensions matérielles de l'impérialisme et de l'aliénation culturelle*, 1980. A paraître.

(5) Henri LEFEBVRE : *Vers le cybernanthrope : contre les technocrates* (Paris, Denoël 1971).

déré comme le centre sur lequel est axé la société occidentale (sauf sous la forme abstraite évoquée ci-dessus), peut-on suggérer l'hypothèse selon laquelle la **production matérielle d'objets** fournirait à ces sociétés une assise, un centre ? Il apparaît que la production d'objets ne peut s'instaurer comme lieu de centration positive dont découlerait, par la suite, une décentration relative. A travers la rationalisation de la production, de sa mécanisation, la division du travail (divisant l'homme dans son rapport à l'objet et réduisant l'objet à la somme de ses parties), l'homme concret a perdu l'essence de la relation qui, le liant à l'objet en voie de création, le **re-liait** aux membres du groupe auxquels cet objet était destiné.

Parallèlement, la prétendue utilité des objets produits cède le pas devant des éléments de prestige, de différenciation sociale, que le consommateur recherche sans trêve dans l'objet. Les consommateurs deviennent le lieu de passage d'une circulation d'objets qui leur dictent une conduite qui n'a plus rien à voir avec une **relation** fondant à la fois l'objet et l'homme **en société**.

A la fin d'une conférence, le poète Francis Ponge se penchant vers la table terminait ainsi son exposé : « Chère table, adieu ! » puis ajoutait en guise d'explication : « Voyez-vous, si je l'aime, c'est que rien en elle ne me permet de croire qu'elle se prenne pour un piano. » (6).

Aujourd'hui, dans une société où la plupart des objets émettent des signes tels que le consommateur confond voiture et virilité, cigarette et nature et se prend à admettre que tel stylographe lui confère une « personnalité », la confiance de Ponge en un univers d'objets qui serait « modeste » paraît dépassée. Les objets ne constituent plus un patrimoine de relations différenciées, mais de simples supports matériels pour faire circuler de l'argent et produire des signes de prestige, de conformisme, de différenciation, de distinction sociale, etc...

Paradoxalement donc, cette société tout entière tournée vers l'avoir d'objets, n'y trouve pas une identité culturelle mais se fait complice d'une prolifération **gangrèneuse, anarchique et destructrice des relations** sociales de type communautaire. A la limite, y a-t-il encore « société » lorsque celle-ci atomise et divise les individus piégés par la consommation d'objets qui ne relient pas les membres de la société mais s'évertuent à les maintenir en situation de compétition.

En effet, il y a très peu de « relations » entre les individus et entre individus et objets, dans la société industrielle avancée ; seuls subsistent des « contacts » plus ou moins programmés. Plus de relations, donc plus de buts qui seraient branchés sur des courants sociaux. Les nouveaux projets prennent, dans leur abstraction a-sociale, des figures absurdes, tautologiques : l'homme pour l'homme, la production au nom de la production, le pouvoir en soi, la raison autojustificatrice, comme dans le passage suivant : « L'Occident, c'est l'univers de la parole raisonnable, du discours suivi et raisonné. » (7). L'exigence de rai-

son (qui n'est pas définie parce qu'on la suppose « évidente ») contraint l'Occident à désigner ce qui est irrationnel à son avis, puis soit à l'intégrer, soit à l'exclure. Irrévocablement l'irrationnel devient le non-soi, l'autre.

Nous l'avons vu, ces valeurs ne constituent pas un centre positif, mais une série de **cercles vicieux** parce qu'abstraits et définis tautologiquement. C'est l'entrée à l'intérieur de ces cercles vicieux qui détermine « l'intégration sociale », le fait que l'on est admis comme conforme socialement. Tandis que les membres des sociétés industrielles avancées demeurent hypnotisés par les miroitements du kaléidoscope de la production matérielle périodiquement secoué pour obtenir des combinaisons toujours nouvelles attirant les consommateurs comme la flamme les papillons de nuit. Plus grave encore : afin de saisir l'ombre du centre, les « représentants » des sociétés autres lâchent la proie que constituent leurs propres centres culturels. On assiste alors à ce processus de mimétisme à l'échelle planétaire : aux classes dirigeantes les armes les plus sophistiquées, les équipements, les voitures, aux autres les joies du coca-cola, du biberon, du transistor et des films bien souvent débilés.

à la recherche de valeurs autres

Cependant, graduellement, le « désenchantement » (Max Weber) prend le pas sur l'euphorie entretenue par la modernité et la société de consommation. Dans le mythe grec, Prométhée a rendu la modernité accessible aux hommes en volant le feu (la technique) aux dieux. Mais ces derniers lui ont envoyé en punition de son acte un vautour pour lui dévorer perpétuellement le foie. La société industrielle occidentale est probablement entrée dans ce que Roger Bastide appelait l'**ère du vautour** (8), c'est-à-dire le temps où les progrès techniques engendrent des conséquences imprévues et nuisibles, le temps où le vautour fait son œuvre. Naguère, il n'y en avait que pour le feu, source de toutes les transformations de la nature par l'homme. On ne remarquait pas le vautour, oiseau de malheur. Or, précisément, un début de lecture des activités du vautour, la perception des douleurs qu'il inflige (pollution, mais aussi pertes des liens sociaux, isolement croissant des individus dans le travail et dans la consommation, course à l'énergie atomique avec les dangers que cela comporte pour l'avenir) entraîne certaines réactions de rejet de la forme dominante de développement.

Ces réactions et leurs effets sont susceptibles de faire découvrir des instruments pour déchiffrer la logique de la société industrielle, ainsi que pour déceler des embryons de centres porteurs de valeurs de remplacement. Ces centres peuvent se constituer en lieux très concrets de différences tels le féminisme, les régionalismes, les mouvements communautaires. Egalement, des lieux plus troubles (parce que plus réfractaires à une récupération), tels la parole sauvage des poètes, des fous, de l'imaginaire, des historiens de l'histoire des exclus, des enfants, des petits paysans, etc.

(6) Francis PONGE : *Méthodes* (Paris, Gallimard, 1961), p. 268.

(7) Jacques ELLUL : *Trahison de l'Occident* (Paris, Calman-Lévy, 1975), p. 61.

(8) Roger BASTIDE : *Le sacré sauvage* (Paris, Payot, 1975), p. 168.

Ces lieux de parole et d'action ont, en commun, une nature qui est, pour l'idéologie dominante, de l'ordre du déchet. Le fou, l'immigré, le vieillard, souvent la femme, sont des « restes » socialement « non-bio-dégradables ». Lutter, de façon renouvelée, contre l'ethnocentrisme occidental, serait, dans cette perspective, se décentrer en s'appuyant sur des expériences de résistance aux forces centralisatrices et uniformisatrices. Il faut chercher d'abord ce qui est irréductible à la société capitaliste, ce qui ne veut pas lui céder en tous points, à savoir les restes, ce qui à la fois demeure et est pourtant exclu. En Europe, « nos Indiens d'Amérique » ne sont pas toujours dupes des forces et des faiblesses qu'ils représentent : « On se croit un peu sur une île et dans une réserve. Disons un îlot, un des îlots, un reste. C'est avec des objets jetés, détériorés, qu'on peut rêver et construire. (C'est avec des maisons abîmées, avec des quartiers condamnés...) ... Assez bariolés, mais sans plume (on a perdu le contact avec l'aigle, le messenger des cimes), de tous âges mais jeunes, on articule des volontés de ne pas mourir de tous côtés. On ne possède ni les clefs ni les sols, mais on pourrait déjà dire comment vivre au pays, ici ou ailleurs » (9). Ainsi s'exprime une habitante d'un quartier de Genève qui résiste à la démolition. Un tel quartier s'oppose à une société privée de sens, mais qui veut faire croire qu'elle détient toutes les réponses aux problèmes qu'elle choisit de retenir. Ce quartier constitue ainsi un fragment de périphérie active. Ces mini-périphéries sont en danger constant. Si elles veulent conserver leur nature subversive, elles doivent éviter à tout prix d'entrer en situation de compromis où elles seraient gérées de façon démagogique, en tant que restes **re-cyclables**. C'est dire que ces « centres » excentriques à l'intérieur de la culture occidentale sont extrêmement fragiles, constamment tentés par la reconnaissance officielle. On ne saurait confondre ces « périphéries actives » avec ce qu'il est convenu d'appeler des « nouveaux styles de vie » et que certains prônent en guise de solution aux problèmes de la société surdéveloppée occidentale. En effet, en essayant de changer nos styles de vie, on ne s'attaque pas aux racines du système, mais précisément on cherche à en modifier le « style » pour le rendre plus acceptable. On tente, non pas de tuer le vautour, mais de l'appriivoiser. Cela a pour effet une amélioration du fonctionnement du système capitaliste et de son image de marque. Les modifications marginales entraînées par « les nouveaux styles de vie » se soldent par une appropriation, par l'idéologie centrale, de ces effets de style, tout en maintenant intacts les fondements de la société bureaucratique de consommation dirigée. Ce qui n'empêche nullement, si besoin est, d'utiliser les exigences de changement quant aux styles de vie comme alibi à la répression.

Michel Thévoz, dans son livre sur l'art brut, relate comment la production artistique « des enfants, des fous et des primitifs » s'est trouvée d'abord radicalement exclue parce que non conforme à la norme culturelle du moment, puis progressivement assimilée. « Ainsi », dit-il « les trois formes d'expression que nous avons envisagées ont connu des vicissitudes analogues : elles ont été longtemps confondues dans le même mépris par le fait de préjugés académiques,

ethnocentriques et adultocentriques de la culture occidentale. Le changement d'attitude à leur égard ne leur a pas été aussi bénéfique que l'on pourrait le supposer : après avoir été les victimes d'une incompéhension iconoclaste, elles sont devenues l'objet d'une surcompréhension débilatante. » (10).

Foyers de différences, sources d'altérité, les restes de la société capitaliste constituent en quelque sorte le plein par rapport aux creux, à l'abstraction créée par le centre-fiction. Ils servent à indiquer et dénoncer le vice de ce que la société prend pour centre. De ce fait naît leur vulnérabilité. C'est pourquoi il faut savoir puiser à temps, dans ces périphéries précaires et éphémères, les valeurs susceptibles de mettre en cause la logique de production, de consommation et de profit du monde industriel. Mise à l'épreuve du centre-fiction par des valeurs créatrices de « désordre » (par rapport à l'ordre du centre), donc de vie, telles l'incohérence, l'inefficacité, l'activité créative non marchande, la gratuité, la sociabilité non planifiée, le jeu le sacré, etc., qui devrait servir d'abord à décentrer le regard dans un premier temps et à orienter ensuite l'action par rapport à l'Autre « interne » à la société occidentale ou à l'Autre extra-occidental.

« Si la femme, l'immigré, le fou se lèvent, ce n'est nullement pour s'emparer d'un pouvoir assigné par d'autres. Si l'Autre fut jusqu'à aujourd'hui si bien exclu ou assimilé, c'est parce que lui aussi fut séduit par le pouvoir (11) : cette citation montre bien le double élément, c'est-à-dire la présence d'un pouvoir **autre** et la présence **du** pouvoir central qui aime le premier avec ou sans son consentement ou sa conscience.

Ces périphéries ne peuvent être vraiment actives que tant qu'elles ne sont pas repérées par l'Etat. Fragiles, clandestines, mouvantes, éphémères, elles ressemblent à des foyers nomades dans l'espace et dans le temps. Leur richesse n'est pas celle de leur durée ou celle de leur efficacité (même par rapport au projet qu'elles se sont fixés) mais dans leur pluralité et dans le caractère révélateur, subversif de leurs messages ou de leurs actions. Subversif, c'est-à-dire producteur de nouveaux rapports sociaux. Leur sérieux sera jugé, entre autres, à leur façon de redistribuer ou d'éliminer les pouvoirs acquis par la lutte. Il ne s'agira pas simplement d'une sorte de **contre-pouvoir**, un double du pouvoir central, enlisé dans des positions prévisibles et digérées par ce dernier (exemple : les oppositions classiques des partis, les syndicats, etc...). En outre, la volonté des groupes de s'autolibérer par rapport au pouvoir centralisateur n'entraîne pas nécessairement un repli au sein d'un particularisme étroit. C'est pourquoi nous ne partageons pas le mépris affiché par les auteurs de la citation suivante : « ... à la tendance du capitalisme à universaliser, en les contrôlant les différences, les séparations, on oppose une prétendue « révolution moléculaire » qui ne fait que rabattre l'homme abstrait dans la triste réalité de sa

(9) Collectif d'auteurs : **Vivent les Grottes** (Genève : éd. Que faire ? 1979) p. 98-99.

(10) Michel THEVOZ : **L'art brut** (Genève, Skira, 1975), p. 18.

(11) François AFFERGAN : « Loin de l'histoire » in **Traverses** (Paris, Minuit, 1978) p. 123.



« petite communauté », c'est-à-dire dans sa propre petitesse. » (12).

au lieu de conclure

Jusqu'ici nous n'avons fait qu'indiquer l'existence possible de « centres » en gestation s'appuyant sur des valeurs « sauvages » (c'est-à-dire non courantes dans notre « civilisation » occidentale) en opposition à ce que les sociétés industrielles considèrent, elles,

comme vraies valeurs. A ce stade de la discussion, il serait « normal » de tenter de conclure. Tel n'est cependant pas notre propos. Il n'est pas possible ni même souhaitable d'indiquer, de « nommer » le(s) lieu(x) de **notre** identité, de celle de chacun d'entre nous, occidentaux. Ces lieux restent à découvrir. Et parce que nous ne pouvons construire abstraitement une nouvelle identité culturelle où tous puissent se retrouver, nous suggérons plutôt une lecture attentive des formes que prend le centre-fiction dans nos lieux de vie personnelle et sociale, ainsi qu'une pratique de la décentration hors des cercles vicieux évoqués plus haut. En cela, observer comment procèdent les exclus dans leurs opérations de **détournement** peut fournir des indices intéressants : détournement-contournement des rôles établis, des finalités dictées, des ségrégations encouragées, des hiérarchies imposées, des règles aliénantes, des types de domination, tous piliers de ce que nous avons appelé, faute du mieux, le centre-fiction.

Il conviendrait, comme condition préalable, d'apprendre à regarder ces lieux de détournement, ces « envers » de l'Occident officiel. Il ne s'agit pas d'un simple voyeurisme, mais d'une **déculturnation** du regard, dirait Dubuffet. Ce dernier, s'il critique le « regardement », c'est-à-dire le fait de **fixer pour posséder** par la suite, ne dédaigne pas le regard, à trois conditions : celui-ci doit instaurer une activité créatrice, ce qui, littéralement, entraîne une ré-action. Ainsi, face à un détournement, nous ne pouvons y participer que si notre regard est réellement actif. Deuxièmement, le regard devrait être joueur, chercher le côté insolite, nouveau, « il nous met en joie ; il nous fait vivre dans la fête » (13). Il s'agit ici de chasser les obstacles mis devant le regard et qui l'engluent dans une tristesse déjà dénoncée en 1968 sur les murs de Paris « Regardez-vous, vous êtes tristes ». Enfin, le troisième aspect de ce regard est une nature oblique, décentrée « il faut plutôt regarder les choses beaucoup de fois. Et en changeant à chaque fois d'angle, pas deux fois sous le même angle. Les aborder une fois en-dessus, une fois en-dessous, une fois de biais – surtout de biais » (14).

A l'aide de ce regard, il sera peut-être alors possible de déterminer ces valeurs qui, au cœur même du centre-fiction, regroupent les exclus.

A ce stade, l'on ne peut que souhaiter une prolifération de ces lieux où croissent des valeurs sauvages. Il est bien trop tôt pour songer à des liens qui, systématiquement, les maintiendraient en contact. Bien sûr, certains brandiront le spectre de l'anarchie. D'autres, s'ils sont optimistes, imagineront une oscillation entre éclatement, multitude de centres et nivellement, centralisation totale. Le vrai risque cependant continue d'être posé avant tout par le nivellement culturel de type universel, projet de l'Occident pour la planète entière.

Dominique Perrot
Université de Genève

(12) Roland LEW et Yannis THANASSEKOS : « La frénésie culturelle » in *Le Monde diplomatique*, déc. 1979, p. 28.

(13) Gilbert LASCAUT : *Écrits timides sur le visible* (Paris, 10/18, 1979), p. 119.

(14) Jean DUBUFFET : *Prospectus et tous écrits suivants* (Paris, Gallimard, 1967), tome 2, p. 73.