

Francesco Pompeo¹

*Anthropologie, Dynamisme et Francofolies. Un parcours
historique et critique*

ABSTRACT

Cette contribution propose une réinterprétation historico-critique de certains itinéraires intellectuels de l'Anthropologie française. En partant de sa fondation sous le signe de l'éclectisme de Marcel Mauss, puis dans l'opposition entre Marcel Griaule et Michel Leiris, mais surtout par le rayonnement du structuralisme de Claude Lévi-Strauss : l'extraordinaire patrimoine d'une littérature scientifique sur les diversités y apparaît souvent conditionné par son déterminisme anti-historiciste et anti-humaniste. La relecture des textes révèle une spécificité francophone en relation à la littérature et l'analyse de l'écriture ethnographique nous amène à reconsidérer la référence au naturalisme comme stratégie de « désinterlocution » des individus. À rétablir l'équilibre, une grande contribution critique, déjà avec Claude Lefort, puis, et surtout, par George Balandier, Paul Mercier et le dynamisme en tant que pensée anticoloniale. Ainsi l'expérience de recherche au Cameroun devient l'occasion pour réinterroger l'africanisme et ses fantômes coloniaux, condition pour la définition du caractère originaire des relations interculturelles.

MOTS-CLÉS : Histoire de l'Anthropologie, Dynamisme, Africanisme, Anthropologie critique

This contribution offers an historical-critical reinterpretation of certain intellectual itineraries of French anthropology. Starting from its foundation under the sign of the eclecticism of Marcel Mauss, then in the opposition between Marcel Griaule and Michel Leiris, but above all by the influence of the structuralism of Claude Lévi-Strauss: the extraordinary heritage of a scientific literature on diversity appears often conditioned by its anti-historicist and anti-humanist determinism.

The re-reading of the texts reveals this Francophone specificity in relation to literature and the analysis of ethnographic writing leads us to reconsider the reference to naturalism as a strategy in order to disinterlocate individuals. A great critical contribution restoring a balance, already with Claude Lefort, then, and above all, by George Balandier, Paul Mercier and the dynamistic perspective as anti-colonial thought. Finally, the author's research experience in Cameroon is the opportunity to re-examine Africanism and its colonial ghosts, condition for a new definition of the original character of intercultural relationships.

KEYWORDS : History of Anthropology, Dynamism, African studies, Critical Anthropology

La perspective interculturelle ou de l'interculturalisme, sous le regard anthropologique, au-delà de son euphonie éthique, est proposée trop souvent comme domaine et ordre discursif faisant autorité, au risque de devenir le énième méta langage sans contexte. Dans ce sillon, la critique a souligné ses

¹ Université Roma Tre. E-mail : <francesco.pompeo@uniroma3.it>.

contradictions par l'évocation rhétorique du dialogue avec sa dose de moralisme et par l'annulation des conflits de pouvoir². Pourtant, il convient d'en relever le défi, en précisant le sens comme élément d'une vision cosmopolitique axée sur les dynamiques culturelles, mettant en question les limites entre classifications, traditions et champs disciplinaires différents. Cependant, il faudrait aller au-delà du « nationalisme méthodologique³ » qu'affecte les sciences humaines des fondations : au préalable, la recherche doit réaliser l'indispensable travail de déconstruction des multiples stéréotypes et automatismes qui structurent les cultures nationales en civilisations à l'ambition universelle. Cela dit sur le plan général, en référence au questionnement d'une spécificité « francophone » dans l'interculturel, cette contribution essaie de réfléchir à partir de certains itinéraires intellectuels de l'anthropologie française. À cet égard, il y a lieu d'observer que cette littérature scientifique a été un facteur de la construction de l'espace francophone. Toutefois si l'anthropologie a fourni son concours à la mondialisation de la pensée de l'hexagone, son parcours historiquement s'inscrit dans une « vocation impériale » et les échanges avec ses « autres », de près ou de loin, sont passés en conséquence de la domination coloniale.

Bien qu'elle soit née dans cet univers, toutefois, l'anthropologie a été longtemps l'unique discipline qui a pris l'altérité pour objet d'enquête ; en raison de cette vocation, elle a été en première ligne dans la critique du système et dans la défense des raisons indigènes. La même inspiration pour la relecture anthropologique de la Culture en tant que signification sociale ou « forme de vie », universellement distribuée et singulièrement différenciée, avec son corollaire méthodologique du relativisme : cette « créolisation » entre illuminisme français et romantisme allemand, formulée par Edward Burnett Taylor, anthropologue évolutionniste, sujet de la reine Victoria (1871) et antiesclavagiste. Toutefois, si l'humanisme anthropologique prônait l'élargissement des horizons de la connaissance, son ancrage originare dans la pensée occidentale laisse sur le terrain la question des limites de son universalisme, déjà signalées par Immanuel Wallerstein⁴, et le défi de le franchir. En refusant le criticisme stérile qui voit l'impérialisme occidental sans différenciations intérieures, il convient de poursuivre dans l'analyse des différentes postures de relation à l'altérité, par leurs propres dynamiques.

À cet égard nous abordons le champ anthropologique en termes d'un vaste corpus de matériaux descriptifs, analytiques et interprétatifs qui racontent la

² Francesco Pompeo, « Antropologia e interculturalità: dialoghi disciplinari e percorsi critici », dans Donatello Santarone (dir.), *Educare diversamente. Migrazioni differenze interculturali*, Roma, Armando, 2006, p. 167-185 ; Walter Baroni, *Contro l'interculturalità. Retoriche e pornografia dell'incontro*, Verona, Ombre Corte, 2013.

³ Andreas Wimmer ; Nina Glick Schiller, « Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences », *Global Networks*, 2, 4, 2002, p. 301-334.

⁴ Immanuel Wallerstein *L'Universalisme Européen. De la colonisation au droit d'ingérence*, Demopolis, 2008.

pluralité des expériences humaines, témoignant d'une longue histoire, avant tout de contacts et d'échanges, puis d'études et des comparaisons. L'autoréflexivité et l'historiographie disciplinaire aujourd'hui sont des éléments fondateurs du discours anthropologique, tout comme l'analyse de la réalité des dominations. Ce recadrage s'est produit parallèlement au *literary turn* dans le contexte nord-américain. Ainsi Clifford Geertz⁵ développait l'analyse des stratégies d'écriture dans les ouvrages de quelques anthropologues classiques en faisant ressortir les limites et les mythes de l'objectivité ethnographique, tout en contribuant à la déconstruction de l'auteur et de son autorité. Pareillement, James Clifford⁶ relisait des textes et d'analyses élaborés dans la perspective d'une Science de l'homme, sous la lumière d'une comparaison critique et du postmodernisme, pour dévoiler le caractère négocié de l'écriture ethnographique. Sous le même dessein Vincent Debaene⁷ retrace les rapports entre anthropologie et littérature au XX^e siècle, tout en éclaircissant une oscillation particulière dans les pratiques d'écriture entre austérités ethnographiques et narration littéraire, dont nous parlerons plus en détail ci-après, en analysant des aspects de la construction de ses savoirs.

Le moment ethnologique de la culture française : la construction du regard et... des textes

Pour établir le point de départ de la tradition anthropologique française, on assume la référence aux enseignements de Marcel Mauss (1902-1938), et à la fondation, avec Lucien Lévy-Bruhl et Paul Rivet, de L'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, en 1925. Mauss, interprète de la génération post-Dreyfus, et neveu d'Émile Durkheim, a donné son empreinte à la discipline, en formant la première vague des chercheurs (Devereux, Griaule, Leiris, Metraux, Paulme, entre autres) sous une adresse éclectique, en dialogue avec les autres sciences de l'homme : des travaux de *L'Année Sociologique*, pour continuer avec l'histoire, l'archéologie et les langues orientales. En même temps il a défendu l'autonomie de la posture ethnologique et de la méthode ethnographique, stimulant la production d'une excellente littérature descriptive. Celle-ci, selon Parkin, étant caractérisée par une approche essentiellement « anti-théorique », surtout dans les élèves⁸. Pourtant, il y a les remarquables contributions générales de Mauss comme les *Essais sur la Magie*,

⁵ Clifford Geertz, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1992.

⁶ James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX siècle*, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, 1996.

⁷ Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010.

⁸ Robert Parkin, « The French speaking countries », dans Frederik Barth ; Andre Gingrich ; Robert Parkin ; Sydel Silverman, *One discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 158.

le *Don* ou les *Techniques du Corps*⁹, ou les travaux d'Arnold Van Gennep ou Robert Hertz. Sur le plan général, les études ethnologiques se développèrent à Paris en réalisant la connexion entre la vieille tradition des Sociétés savantes et la nouvelle muséographie du Musée de l'Homme. Selon Parkin, à côté de Mauss il faudrait en particulier considérer Marcel Griaule, son élève, en dépit¹⁰ de différences profondes. Ainsi, si le maître était socialiste et en 1918 prônait le projet de la Société des Nations, l'autre Marcel, l'élève, deviendra le protagoniste de la « saison des missions », comme la Dakar-Djibouti (1931-1933) – cette entreprise de collecte sous la tutelle législative et économique des pouvoirs publics¹¹ – puis collaborateur de l'administration coloniale et conseiller de l'Union française, mais surtout auteur de la découverte du « phénomène Dogon »¹² : une société fondée sur une extraordinaire cosmologie reflétée dans l'articulation du pouvoir des *Hogons* et réactualisée par les grandes cérémonies spectaculaires avec des masques. Sur ce terrain il va conduire une enquête en équipe : ainsi la région de Bandiagara, au Mali, devient le champ d'entraînement de toute une école ethnologique, qui s'intéressait aux mythes, rites et symboles, et par médiation de la parole à la littérature orale. Michel Leiris, autre élève de Mauss, embarqué comme « secrétaire-archiviste » dans l'expédition, mais en suite extraordinaire figure d'intellectuel hors-norme, montrera l'arrière de la scène. Au retour en 1934 il publiera *L'Afrique fantôme* : étonnant journal intime dans lequel il témoigne de toutes les contradictions et inquiétudes d'un homme européen dans son rapport avec l'Afrique et l'ethnographie en situation coloniale. Ainsi dans une lettre du 1931 :

Les méthodes employées par l'enquête ressemblent beaucoup plus à des interrogations de juge d'instruction qu'à des conversations sur le plan amical, et [...] les méthodes de collecte des objets sont, neuf fois sur dix, des méthodes d'achat forcé, pour ne pas dire des réquisitions [...] On pille des Nègres sous prétexte d'apprendre aux gens à les connaître et à les aimer, c'est à dire, en fin de compte, à former d'autres ethnographes qui iront eux aussi les 'aimer' et les piller¹³.

Le travail ethnographique de l'école griaulienne, concentré sur l'unicité Dogon, en prônant une image inspirée à un culturalisme intemporel, caractérisera toute une saison de recherche laissant derrière son passage un exotisme populaire. Dans ce sens Griaule « est véritablement l'inventeur d'une

⁹ Voir Michela Fusaschi, « Le 'tecniche del corpo' di una personalità sommersa in un impersonalismo volontario », dans Michela Fusaschi (dir.), *Marcel Mauss - Les techniques du corps*, Pisa, Edizioni ETS, 2017, pp. 2-26.

¹⁰ *Ibid.*, p. 157.

¹¹ Mission ethnographique et linguistique, avec « permis de capture scientifique » d'objets, garantie par la loi du 31 mars 1931 voté à l'unanimité au Parlement.

¹² Gaetano Ciarcia, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Les Cahiers de l'Homme », 2003.

¹³ Lettre du 19 Septembre 1931, dans *Leiris, Miroir de L'Afrique*, recueil de textes établi par Jean Jamin, Paris, Quarto Gallimard, 2003, p. 204.

société dogon dépolitisée, déshistoricisée et désislamisée, telle qu'elle a ensuite été 'vendue' par les promoteurs du tourisme au Mali¹⁴ ».

Si la fondation de l'Institut en 1925 était encore liée aux réseaux et à la réalité coloniale, en même temps elle marquait la rupture avec l'ethnographie des administrateurs. C'était le début de cet extraordinaire parcours historique jusqu'en 1970, que Debaene définit comme « Le moment ethnologique de la culture française » : la littérature ethnologique connaissait une diffusion inédite entre intellectuels, écrivains et poètes, jusqu'à créer un dialogue et des échanges avec les acteurs des avant-gardes artistiques parisiennes. Ainsi, les surréalistes George Bataille et André Breton, avec la fondation du Collège de Sociologie : communauté morale et créatrice, pour étendre l'analyse des sociétés « dites primitives », et du sacré dans la modernité ; ainsi pour Roger Callois, qui reprenait des thématiques ethnologiques comme contribution à la réflexion sur la nature mythologique de l'homme, selon un mode de réception assez partagé à l'époque. Il s'agissait là du prolongement « d'une tradition proprement française qui, de Montaigne à Rousseau en passant par Montesquieu, a toujours mêlé la réflexion philosophique, la curiosité pour l'exotique, le retour sur soi et la méditation sur la nature humaine¹⁵ ». Pourtant, ce panorama intellectuel sera complètement bouleversé par *l'étrange défait*e et l'invasion allemande, puis la collaboration et le régime de Vichy, avec la fin de la mouvance ethnologique et avant-gardiste, la mise à l'écart du vieux Mauss et surtout la tragédie du démantèlement du réseau du Musée de l'homme par l'arrestation et la déportation.

À la reconstruction d'après-guerre l'horizon c'était plutôt en regardant vers l'Atlantique, avec Claude Lévi-Strauss, qui revenait de New York, lieu de sa rencontre avec Roman Jakobson¹⁶, pour réorienter théoriquement l'anthropologie française à partir de la relation privilégiée avec la linguistique : il s'agissait là de la naissance du paradigme du structuralisme, qui bien au-delà de la perspective disciplinaire en tant que mouvement de la pensée et vision des réalités humaines caractériserait pendant vingt ans, soit la période 1960-1980, la culture française. Le structuralisme, selon les magistrales contributions de François Dosse¹⁷, dès son origine se posait en tiers discours, entre science et culture littéraire : la structure devint ce mot-valise qui « s'offre comme une grille de lecture privilégiant le signe aux dépens du sens, l'espace aux dépens du temps, l'objet aux dépens du sujet, la relation aux dépens du contenu, la culture aux dépens de la nature¹⁸ ». Une perspective bien fondée par ces

¹⁴ Jean-Loup Amselle, *Islams africains : la préférence soufie*, Lormont, Les bords de l'eau, 2017, p. 23.

¹⁵ Debaene, *L'Adieu au voyage*, op. cit., p.13

¹⁶ voir Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, *Correspondance 1942-1982*, Paris, Editions du Seuil, 2018 ; Francesco Pompeo « Lévi-Strauss, Métraux e gli altri: l'UNESCO e l'antropologia del primo dopoguerra », dans Luigi Maria Lombardi Satriani (dir.), *Relativamente. Nuovi territori scientifici e prospettive antropologiche*, Roma, Armando, 2010, p. 75-84.

¹⁷ François. Dosse, *La saga des intellectuels français*, vol. 1 e 2, Paris, Gallimard, 2018.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

sciences, qui rêvassent d'un système universel d'intelligibilité des sociétés humaines.

À la base, il y avait du déterminisme à l'ambition universelle, en même temps anti-historiciste et anti-humaniste¹⁹ : Claude Lefort l'avait bien compris dans ses critiques²⁰. C'était le cas de ses observations sur l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss »²¹ où Lefort reprochait à Lévi-Strauss d'avoir remplacé la vision de l'échange et du don de Mauss par un modèle mathématique abstrait. Ainsi, il dénonçait sa « pente scientiste » et cette pensée du survol par la réification de l'action humaine en la reconduisant à des structures conçues comme catégories transcendantales de dérivation kantienne. Une perspective universaliste et une analyse formelle qui observaient sur un même plan spéculatif toutes les sociétés humaines, sans intérêt pour l'individu, agent instrumentalisé, et à l'histoire ; par contre elle rétablissait un rapport de détermination dialectique avec la Nature.

Sur le plan général, le projet de l'anthropologie structurale était celui d'une « science des structures universelles de l'esprit humain » : une vision liée à l'idéalisme rationaliste et à un universalisme qui par le comparatisme, arrivait jusqu'à devenir « infraculturel ». Une interprétation que dans tous les cas mettait au deuxième plan l'historicité. En réaction, avec Lefort se manifestait une vaste critique s'inspirant à l'historicisme : avant tous Jean-Paul Sartre, puis en anthropologie Georges Balandier et Paul Mercier. Ils soutenaient la reconnaissance du caractère universel de l'historicité comme articulation de différents univers socioculturels, à relire en relation aux dimensions du pouvoir sur l'échelle planétaire, comme dans la notion de Tiers-Monde, formulée par Balandier²². Par contre Lévi-Strauss était très critique envers « l'histoire-mythe » de la génération des engagements d'après-guerre, celle de « l'intellectuel prophétique²³ ». De même envers l'idée d'une histoire totale qui, en allant au-delà des délimitations culturelles « se neutraliserait elle-même : son produit serait égal à zéro²⁴ » ; une position insoutenable en relation à l'actualité de la *World History*.

¹⁹ Francesco Pompeo, « Claude Lévi-Strauss, la 'razza' e il paradosso dell'antiumanesimo culturalista », dans Zilda Alice Franceschi (dir.), *Razza, razzismo e antirazzismo Modelli, rappresentazioni e ideologie*, Odoya, Bologna 2011, p. 67-78.

²⁰ Voir respectivement *L'échange et la lutte des hommes* (Les Temps Modernes, 1951), et *Société sans histoire et Historicité* (Cahiers internationaux de Sociologie, 1952) repris dans Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.

²¹ Préface de Claude Lévi-Strauss à Marcel Mauss, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. Ce recueil posthume de l'œuvre du maître était un texte central des sciences sociales de l'après-guerre en France, comme témoin de l'avertissement de Georges Gurvitch.

²² voir Georges Balandier, « Le 'Tiers-Monde'. Sous-développement et développement », *Cahiers de l'Institut national d'études démographiques*, n. 39, Paris, PUF, 1961.

²³ Dosse, *La saga des intellectuels français*, op. cit., p. 14, p. 9-20.

²⁴ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 340.

Des Carnets de notes d'Émile Zola... à Tristes tropiques et au-delà

Au-delà de la diffusion des thématiques ethnologiques et anthropologiques sur la scène des avant-gardes et dans le débat de l'après-guerre, la critique contemporaine a choisi d'analyser l'écriture « sur les autres » en termes de responsabilité et de pouvoir. En partant du texte, maintenant il s'agit de saisir les registres et les tensions entre une autorité ethnographique à l'ambition scientifique et cette partie que, dans l'écriture, relève de l'auteur. Dans ce sillon Éric Chauvier analyse la construction textuelle de l'anthropologie classique française pour y retrouver l'empreinte fondatrice de Marcel Mauss : à l'ethnologue, à son opinion, était requis un talent d'écriture, soit savoir décrire un terrain comme un paysage, suivant un modèle de représentation de la vérité ethnographique qui dérivait directement du roman naturaliste : « Les *Carnets* de notes de Zola constituaient la norme. Tout noter, de la façon la plus précise qui soit, revenait, confusément, mais sûrement, à objectiver la réalité observée²⁵ ». Ce fantasme de l'objectivation de l'expérience du réel, par l'accumulation d'éléments descriptifs inspirés au naturalisme, passe pour la suppression des relations sur le terrain ; donc la pratique de l'écriture ethnographique « s'instaure sur le rejet de tout appariement de consciences, de toute expérience partagée par le biais du texte comme mimesis [...] pour produire une écriture du monde-objet »²⁶. L'expulsion de l'ambiguïté constitutive de l'enquête devient alors la condition pour « profiler » des catégories pleines et closes : figées une fois pour toutes, à partir du carnet de l'ethnologue, à la page de sa monographie, jusqu'à la carte ethnique ; idéales pour l'exercice de la comparaison d'abord et de l'analyse structurale ensuite.

Cette mécanique de production textuelle passait par l'annulation des confrontations, des dialogues, des conflits ou des malentendus, tout en cherchant la garantie scientifique dans une véritable « desinterlocution des individus » donc par le recel en même temps de l'interlocuteur et de la situation de communication. Telle démarche représente un élément de fond, avec une étonnante continuité dans la discipline, bien au-delà des différences entre les écoles nationales. Pourtant, selon Chauvier l'anthropologue et l'écrivain partagent l'invention d'une voix, pour restituer l'incorrigeable polyphonie des mondes vécus, en transgressant des conventions toujours inappropriées et « Dans cette voix de vérité [...] ils partagent une raison littéraire²⁷ ». L'exploration en profondeur de ce partage est l'argument central du travail de Debaene qui retrace les relations tissées dans le dernier siècle entre ethnographie et littérature au nom du voyage et de l'expérience de l'altérité. Ainsi il porte à l'évidence comme une singularité de l'ethnologie classique française la circonstance que

²⁵ Éric Chauvier, *L'anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard*, Paris, Anacharsis, 2017, p. 168.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 176.

« lorsqu'il revient de son 'terrain', l'ethnologue écrit non pas un, mais deux livres, l'un scientifique, l'autre littéraire »²⁸. Interrogeant les raisons de cette « tradition », il en retrouve les traces dans l'intense circulation de textes, objets et images entre anthropologie, littérature et expression artistique du XX^e siècle, qualifiant de fascination réciproque la vision des ethnologues pour la littérature et des écrivains pour les sciences de l'homme : les premiers se veulent savants, mais se réclament de Rousseau et de Montaigne ; les seconds se méfient d'une discipline austère, mais sont troublés par les objets qu'elle rapporte et les questions qu'elle pose. Cet élargissement de la notion de littérature à ces écritures scientifiques suggère l'analyse réciproque des motifs littéraires classiques en termes de « tropes » ; cet effort n'est pas simplement réductible à un simple exercice de déconstruction des rhétoriques prises pour équivalents, néanmoins à une sorte de complaisance littéraire absolue. Plutôt, cette perspective d'investigation contribue fortement à la redéfinition du champ anthropologique, à la mise en question de ses catégories et au développement d'une nouvelle historiographie disciplinaire. Un recadrage indispensable dans le but d'élargir l'horizon de la discussion sur les diversités humaines à la « situation multiculturelle », soit au postcolonial et à l'échelle globale. Cependant, nous pouvons soutenir l'hypothèse d'une dialectique dans l'élaboration et la narration de l'expérience ethnographique en relation à sa légitimation scientifique et académique. La canonisation des textes selon le modèle monographique a fonctionné souvent par ce mécanisme de séparation des matériaux biographiques et relationnels conçus comme résidus ; de cette manière l'écriture « non normalisée » du monde vivant et du vécu restaient dans une autre dimension, en premier lieu dans l'archive du chercheur, en attente d'une « libération biographique » ou littéraire. Sur un autre niveau, il faudrait évaluer le poids et le prestige de la culture littéraire pour l'hexagone et dans la formation de son « citoyen ».

Le texte exemplaire de cette dynamique est *Tristes tropiques* (1955), par définition l'œuvre philosophico-littéraire de Claude Lévi-Strauss : un extraordinaire montage de narrations qui renvoie d'un côté à Joseph Conrad et de l'autre « au récit proustien²⁹ » ou à la manière de J.L. Godard, qui avec des références à la *Nausée* sartrienne, réalise la mise en images de l'expérience du voyage comme témoignage d'une crise. De la mise en question de la supériorité présumée de la civilisation occidentale, par la représentation des méfaits d'une modernité destructrice, qui transforme en marginales les derniers « bons sauvages » Nambikwara ou Bororo, il nous mène dans un itinéraire jusqu'à la dissolution du sujet. « Adieu sauvages ! adieu voyages ! » : dans cette célèbre formule qui clôturait l'œuvre, si la crise et l'adieu au voyage constituent le défi pour repenser notre héritage humaniste, il y a aussi cette conception centrée sur l'opposition irréductible entre modernité et tradition : une mise

²⁸ Debaene, *L'Adieu au voyage*, op. cit., p. 15-16.

²⁹ Debaene, *L'Adieu au voyage*, op. cit., p. 320 et sq.

en scène apocalyptique, ouvertement anti-dynamique et implicitement « occidentalocentrique » : un modelé rhétorique qui caractérisait une partie de sa génération, inspirée par ce « sauvetage des cultures en péril de disparition » ou survivantes, qui dans ses multiples variations locales ira de l'*Urgent Anthropology*, au *folk revival* jusqu'au « patrimoine culturel immatériel ». Sur ce terrain en France se sont produits le passage au discours du patrimoine et l'esthétisation de la diversité dans les « Arts premiers » : une catégorisation ambiguë que sous l'inspiration multiculturaliste réalisait une « artification » proche aux collectionneurs. Une convocation « en métropole » au musée à la dénomination dérangeante, finalement intitulée Quai de Brainly-Jacques Chirac³⁰.

De la « République coloniale »... au dynamisme anthropologique

Marshall Sahlins en 1993 dans son article *Goodbye To Tristes Tropes* célébrait la fin de l'exotisme et reconnaissait à travers la notion d'*historical ethnography*, l'émergence d'un nouveau genre d'anthropologie³¹ qui finalement assumait la relation à l'histoire, en l'intégrant dans l'analyse des structures. En réalité la définition d'une telle démarche, nous l'avons dit, représente la reprise de la perspective de Georges Balandier qui voyait dans l'ethnologie classique et l'anthropologie structuraliste une véritable « dénégation de l'histoire ». En réaction, il s'était engagé avec Paul Mercier dans la redéfinition de l'horizon anthropologique avec le *Dynamisme*³², soit le renversement du point de vue, en passant de l'attention prépondérante à la cohésion et au maintien de l'ordre social, véritable marque de l'institutionnalisation des études, à l'analyse des processus de changement en tant qu'élément essentiel de la vie sociale et non-facteur de sa perturbation. Sur le fond l'intérêt aux mutations dans le contexte bien particulier de la première phase de la décolonisation. Une approche révolutionnaire totalement en contraste avec l'africanisme intemporel de Griaule avec sa vision des sociétés indigènes comme « sans histoire », prolongée dans l'idée de « sociétés froides » du structuralisme : ainsi Balandier retrouvait une temporalité spécifique dans les transformations du continent dominé par excellence, que contrairement aux primitivismes, il renvoyait aux conséquences du colonialisme. En 1951 il publiait *La situation coloniale approche théorique*, essai mémorable dans lequel tout en dialoguant à distance avec *Les situations* de Jean-Paul Sartre, il développait une réflexion sévère en même temps sur la

³⁰ Francesco Pompeo, « Nuovi consumatori, vecchi collezionisti e altre 'comunità' del multiculturalismo museografico », communication dans *Antropologia e Territorio: Musei e politiche comunicative*, IX Congresso Nazionale AISEA, Università Sapienza di Roma, 1-3 Luglio 2004.

³¹ Marshall Sahlins, « Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History », *Journal of Modern History*, Vol. 65, No. 1 (Mar., 1993), p. 1-25.

³² voir Paul Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1966. En dialogue avec l'anthropologie britannique du Social change, l'école de Manchester et Max Glukman.

domination coloniale en tant que détermination générale des sociétés et vers une recherche anthropologique toujours engagée à retrouver des cultures originaires par l'annulation des relations de pouvoir. Cette restitution de l'historicité aux sociétés africaines toutefois passait encore par le moment colonial, comme révélateur des contradictions : une réalité des contrastes et paradoxes, racontés presque littérairement dans son *Afrique Ambiguë* du 1957. Dix ans après il publiera *Antropologie politique* (1967), texte de référence pour l'analyse de la pluralité des formes du politique. À côté de Balandier, dans l'analyse de « la situation coloniale », il faut rappeler Albert Memmi qui, toujours en dialogue avec Sartre, en 1957 dénonçait le colonialisme comme système de relations, basé sur l'usurpation, le paternalisme, l'infériorisation et la déshumanisation du colonisé comme « être de carence³³ ». Une condition d'aliénation, souvent minimisée dans l'idéalisation de la mixité, mais que nous retrouvons dans la catégorie politique de « l'indigénat » : un sujet collectif privé de statut soit de « peuple » (des ethnies), soit de citoyen (des indigènes dominées) comme d'individus (collectivistes).

Pour dresser un bilan de la pensée anticolonialiste française, il faudrait un panoramique bien plus riche³⁴ ; néanmoins on doit aussi remarquer que cette contribution anthropologique est trop souvent oubliée dans le discours postcolonial.

Retour au futur : des Francofolies à l'interculturalité originare

Les « Francofolies » : avec ce mot, dans le jargon des jeunes africanistes³⁵ que je rencontrais dans mes recherches doctorales au Cameroun au début du troisième millénaire³⁶, s'affichait un jugement très critique des relations de la France avec l'Afrique. Au-delà d'une certaine présomption de supériorité de quelques-uns, à travers cette expression, ils voulaient dénoncer les aspects contradictoires de la vision et de la politique vers ce continent, encore caractérisé d'un côté par la logique du « pré carré » colonial, de l'autre par une vision ethnoculturaliste et le déni d'histoire du primitivisme³⁷. Il s'agissait de la énième attestation du caractère problématique et souvent inachevé du parcours de la décolonisation de l'Afrique française, par la prolongation de ses logiques de domination et compromission, soit du néocolonialisme,

³³ Albert Memmi, *Portrait du colonisé précédé de portrait du colonisateur* (1957), dans Albert Memmi, *Portraits*, Édition critique, Paris, CNRS Editions, 2015, p. 141.

³⁴ voir la contribution de Claude Liauzu, en particulier la synthèse en *Histoire de l'anticolonialisme en France*, Paris, Fayard, 2010.

³⁵ Sans aucune référence au festival de musique créé en 1985 à La Rochelle (Charente-maritime).

³⁶ Francesco Pompeo, « L'ethnologue « gênant », ou les vicissitudes du projet de la création du Musée national du Cameroun », *Cahiers d'Études Africaines*, n. 155-156, XXXIX, 1999, p. 815-827.

³⁷ Jean Loup Amselle, *Rétrovolution : Essais sur les primitivismes contemporains*, Editions Stock, 2010.

historiquement dénoncé par les anticoloniaux, réactualisé par le néologisme de la Francafrique.

Dans le débat c'était la dernière confirmation de la crise de l'africanisme français. Un parcours représentable par la transition de la vieille notion d'africanisme – qui identifiait l'Afrique Noire comme champ clos, gardien d'un savoir autoréférentiel, a-disciplinaire,³⁸ s'imposant avec la force d'une fausse évidence³⁹ – aux études africaines, appellation ouverte et décolonisée, finalement neutre et traduisible. Deux travaux peuvent bien le témoigner : *L'Afrique d'une société savante*, publiée en 1993 comme recueil de contributions, rédigé par les membres de la Société des Africanistes en occasion de la célébration du soixantième anniversaire de sa fondation (1930) et *L'Africanisme en question*, publié quatre ans après, soit en 1997, par des jeunes chercheurs de l'EHESS. La publication de la société savante affiche sans complexe le rôle de référence identitaire des « africanistes », qui finalement sont des « aventuriers érudits », selon Geneviève Calame-Griaule ; la société était ce lieu de rencontre, où, à côté des ethnologues, entre d'autres savants il avait aussi « ces 'vieux Africains', comme on appelait alors les militaires de l'armée coloniale, qui à l'époque se sentaient concernés par l'étude des sociétés africaines⁴⁰ ». Dans une stratification d'anachronismes, le volume prônait en même temps la célébration de la société savante et de l'Afrique d'autrefois, pendant qu'il dénonçait le manque de continuité dans la transmission de ces savoirs que la génération héroïque, la première, soit celle des explorateurs, avait si bien illustrés. Une vision passéiste, fondée toujours sur l'idée d'un isolement originaire du sous-continent « Afrique Noire » : elle va avec l'identification entre continuité et profondeur des savoirs indigènes et la vision pessimiste du changement comme perte d'une cohérence culturelle présumée ; la même que la critique anthropologique à bien montrée, le plus souvent manipulée par le concours d'administrateurs, missionnaires et ethnologues. À ce propos l'analyse de la société des Africanistes, aussi par 'ses nostalgies', renvoie à la réflexion sur la manière dont ces savoirs se sont constitués ; un terrain très bien défriché par Emmanuelle Sibeud avec *Une science impériale pour l'Afrique*, essai qui retrace le parcours et l'épistémologie de l'africanisme colonial⁴¹.

La véritable ouverture de la boîte de Pandore dans l'anthropologie française s'était produite en 1985, avec *Au cœur de l'ethnie*⁴² : un collectif qui, sous la

³⁸ Anne Piriou, Emmanuelle Sibeud (dir.), *L'Africanisme en questions*, Paris, Centre d'Études Africaines, Éditions de l'EHESS, 1997 p. 40.

³⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁰ Geneviève Calame-Griaule, *Des aventuriers érudits. Les Africanistes et leur Société*, dans Marie-Paule Ferry (dir.), *L'Afrique d'une société savante*, Paris, Société des Africanistes, Musée de l'Homme, 1993, p. 11.

⁴¹ Emmanuelle Sibeud, *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France 1878-1930*, Paris, éditions de l'EHESS, 2002.

⁴² Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985.

direction de Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, réunissait anthropologues et historiens, dans la remise en cause de l'ethnie. Sa déconstruction est passée à travers deux mouvements : d'un côté par la restitution de sa dimension historique, de l'autre l'évaluation de sa pertinence en relation aux différents « usages et usagers », soit par assignation ou de l'extérieur, en dénonçant les inventions de l'ethnisme colonial, soit par appropriation et revendication de l'intérieur. Il ne s'agissait pas d'un démontage disciplinaire ou d'une négation des groupes par leurs logiques d'identification, soit de définir une « fausse conscience » ethnique ; par contre, sur la base de la recherche, ils voulaient dénaturer le concept, le détacher de ses usages objectivants. Par la restitution de son aspect historique, il y a eu le dévoilement de son caractère de signifiant flottant, avec un pouvoir de mobilisation et une vie politique à étudier. Cette perspective analytique sera encore développée par Amselle en *Logiques métisses*, en 1990⁴³ : à travers la relecture de l'anthropologie politique de l'Afrique, il identifie la permanence d'une « raison ethnologique » comme dispositif épistémologique et classificatoire étroitement lié à l'entreprise coloniale, qui a produit le découpage ethnique de l'Afrique en sous-catégories politiques et sous-espaces distincts. Une logique de séparation qui contredit ouvertement le constat ethnographique :

[les cultures] ne sont pas situées les unes à côté des autres comme des monades leibniziennes sans porte ni fenêtre : elles prennent place dans un ensemble mouvant qui est lui-même un champ structuré des relations [...] la définition d'une culture donnée est en fait la résultante d'un rapport de forces inter culturel : la culture spatialement dominante détient la faculté d'assigner aux autres cultures leur propre place dans les systèmes⁴⁴.

Donc le « champ interculturel » relève des « rapports de force » à leurs tours articulés dans des « chaînes des sociétés ». Cette réorientation contemporaine du regard a mis de côté le déterminisme et le mythe de l'isolement culturel pour analyser les processus d'échange et les syncrétismes comme dimensions originaires. En dépassant la référence biologique de la « mixité » ou du « métissage », il faudrait étudier la « créolisation », soit des phénomènes de créativité culturelle ou de « transculturation », en valorisant la production d'éléments originels en lieu de la quête d'origines fantomatiques.

Enfin si la confrontation avec le « nationalisme méthodologique » est la prémisses indispensable de l'interculturalisme, il faudrait au même titre refuser des narrations idéologiques de la globalisation : à partir de l'illusion du nomadisme à la mode, qui propose à nouveau le cosmopolitisme d'antan, il faudrait continuer avec la tendance anglofage, soit l'appauvrissement

⁴³ Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses, Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 80-81.

communicatif du *globish*, pour terminer avec *l'audit culture*⁴⁵, surtout académique, soit la méritocratie numéro-centriste élevée en valeur absolue que réalise cette *accountability society* inspirée au mot néo-spencerien : *the survival of the fittest*. Encore, dans cette cosmologie, la rhétorique du multiculturalisme : au-delà de la reconnaissance du pluralisme, le risque d'une mosaïque de revendications est la « concurrence des victimes » et la fragmentation de l'espace public. Pour réagir à l'uniformisation culturelle par le marché et la technologie de la communication il faudrait se concentrer sur la dynamique des identités avec ses contradictions, pour mettre l'accent sur les fécondités culturelles comme ressources ouvertes, pour tous et toutes. Le but c'est d'accroître le partage de la signification, de la créativité et de l'imagination : pour être tous et toutes, différemment, voire plus richement humains.

BIBLIOGRAPHIE

- Amselle, Jean-Loup, *Logiques métisses, Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.
- , *Révolutions : Essais sur les primitivismes contemporains*, Éditions Stock, 2010.
- , *Islams africains : la préférence soufie*, Lormont, Les bords de l'eau, 2017.
- Amselle, Jean-Loup ; M'Bokolo, Elikia (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985.
- Balandier, Georges, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, p. 44-79.
- , *Afrique Ambiguë*, Paris, Plon, 1957.
- , « Le 'Tiers-Monde'. Sous-développement et développement », *Cahiers de l'Institut national d'études démographiques*, n. 39, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
- , *Anthropologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- Baroni, Walter, *Contro l'interculturalità. Retorica e pornografia dell'incontro*, Verona, Ombre Corte, 2013.
- Barth, Frederik ; Gingrich, Andre ; Parkin, Robert ; Silverman, Sydel, *One discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- Calame-Griaule, Geneviève, *Des aventuriers érudits. Les Africanistes et leur Société*, dans Marie-Paule Ferry (dir.), *L'Afrique d'une société savante*, Paris, Société des Africanistes, Musée de l'Homme, 1993, p. 11.
- Clifford, James, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX siècle*, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, 1996.
- Ciarcia, Gaetano, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.

⁴⁵ Marilyn Strathern (dir.), *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics, and the Academy*, Routledge, 2000.

- Chauvier, Éric, *L'anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard*, Paris, Anacharsis, 2017.
- Debaene, Vincent, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010.
- Dosse, François, *La saga des intellectuels français*, vol. 1 e 2, Paris, Gallimard, 2018.
- Ferry, Marie-Paule (dir.), *L'Afrique d'une société savante*, Paris, Société des Africanistes, Musée de l'Homme, 1993.
- Fusaschi, Michela, « Le 'tecnico del corpo' di una personalità sommersa in un impersonalismo volontario », in Fusaschi, M. (dir.), *Marcel Mauss - Les techniques du corps*, Pisa, Edizioni ETS, 2017, p. 2-26.
- Geertz, Clifford, *Ici et là-bas. L'anthropologie comme auteur*, Paris, Métailié, 1992.
- Lefort, Claude, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.
- Leiris, Michel, *Leiris, Miroir de L'Afrique*, recueil de textes établi par Jean Jamin, Paris, Quarto Gallimard, 2003.
- Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Jakobson, Roman; Lévi-Strauss, Claude, *Correspondance 1942-1982*, Paris, Éditions du Seuil, 2018.
- Liauzu, Claude, *Histoire de l'anticolonialisme en France*, Paris, Fayard, 2010.
- Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- Mercier, Paul, *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1966.
- Memmi, Albert, *Portraits*, Édition critique, Paris, CNRS Éditions, 2015.
- Piriu, Anne; Sibeud, Emmanuelle, (dir.), *L'Africanisme en questions*, Paris, Centre d'Études Africaines, Éditions de l'EHESS, 1997.
- Pompeo, Francesco, « L'ethnologue « gênant », ou les vicissitudes du projet de la création du Musée national du Cameroun », *Cahiers d'Études Africaines*, n. 155-156, XXXIX, 1999, p. 815-827.
- , « Antropologia e interculturalità: dialoghi disciplinari e percorsi critici », dans Donatello Santarone (dir.), *Educare diversamente. Migrazioni differenze interculturali*, Roma, Armando, 2006, p. 167-185.
- , « Lévi-Strauss, Métraux e gli altri: l'UNESCO e l'antropologia del primo dopoguerra », dans Luigi Maria Lombardi Satriani (dir.), *Relativamente. Nuovi territori scientifici e prospettive antropologiche*, Roma, Armando, 2010, p. 75-84.
- , « Claude Lévi-Strauss, la 'razza' e il paradosso dell'antiumanesimo culturalista », in Franceschi Zeldi Alice (ed.) *Razza, razzismo e antirazzismo Modelli, rappresentazioni e ideologie*, Odoya, Bologna 2011, pp. 67-78.
- Sahlins, Marshall, « Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History », *Journal of Modern History*, Vol. 65, No. 1 (Mar., 1993), p. 1-25.
- Sibeud, Emmanuelle, *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France 1878-1930*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002.

- Strathern, Marilyn (dir.), *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics, and the Academy*, London, Routledge, 2000.
- Wallerstein, Immanuel, *L'Universalisme Européen. De la colonisation au droit d'ingérence*, Demopolis, 2008.
- Wimmer, Andreas ; Glick Schiller, Nina, « Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences », *Global Networks*, 2, 4, 2002, p. 301–334.