

2M11.2855.9

Université de Montréal

L'anthropologie et les théories post-coloniales: du critique au politique.

par

Francis Delfour

Département d'Anthropologie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître ès sciences (M.Sc.)

en Anthropologie

Août, 2000

©Francis Delfour, 2000



2011.08.22.11

Université de Montréal

Le microfilm et les livres sont-ils disponibles en critique au public?

EN  
4  
W54  
2001  
v.014



Mémoire présenté à la maîtrise des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître en sciences (M.Sc.)

en bibliothécaire

par

Etienne Dubois, B.A.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

L'anthropologie et les théories post-coloniales: du critique au politique.

présenté par:

Francis Delfour

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Bernard Bernier: président-rapporteur

Mariella Pandolfi: directeur de recherche

Gilles Bibeau: membre du jury

mémoire accepté le:

## SOMMAIRE

Un des aspects les plus significatifs de l'anthropologie contemporaine, du bouleversement que connaît la discipline, est l'émergence de débats quant à son statut politique. Ma recherche porte justement sur la situation politique de l'anthropologie, en tant que discipline et tradition intellectuelle, dans le cadre général des relations culturelles entre monde occidental et monde non-occidental. Le travail repose sur l'étude de textes critiques et s'articule en cinq chapitres. Le premier s'intéresse aux critiques "post-modernes" du début des années 1980 à l'intérieur même de la discipline. Il y sera d'abord question du post-modernisme dans son ensemble. Un historique des courants critiques, politiques ou autres, de la discipline suivra avant d'aborder le post-modernisme en anthropologie à travers trois ouvrages: *Anthropology as Cultural Critique*, *Writing Cultures* et *Works and Lives*. En rendant compte des critiques post-modernes on verra combien celles-ci restent au niveau de la déconstruction poétique sans jamais vraiment aborder le politique. Les deuxième, troisième et quatrième chapitres s'intéressent au mouvement des "Post-colonial Studies" qui, né au début des années 1990, se compose principalement d'intellectuels non-occidentaux provenant de plusieurs champs d'études. Ceux-ci apportent une réflexion originale et différente à propos du regard académique occidental sur le reste du monde. Le deuxième chapitre est une brève présentation du mouvement post-colonial. On parlera de sa naissance et des caractéristiques qui le distinguent des autres mouvements critiques. En guise d'introduction au reste du travail, on étudiera aussi en détail *Orientalism*, ouvrage-phare pour tout ce qui va suivre. Le troisième chapitre s'intéressera au rapport entre le pouvoir et le savoir. On y abordera les thèses de Michel Foucault sur les liens qui existent entre ces deux concepts, pour ensuite comprendre leur fonctionnement dans le colonialisme, le néo-colonialisme et surtout l'anthropologie. Dans le quatrième chapitre, on étudiera la question de la représentation

de l'altérité. Les rapports entre altérité et identité seront abordés, suivis d'une réflexion sur les formes que prennent les représentations de l'altérité: stéréotypes, exotisme, imaginaire, primitivisme. On verra combien notre imaginaire est lui aussi traversé par des forces politiques. Le cinquième chapitre s'intéressera à la réponse de l'anthropologie à ces critiques politiques. On verra comment, en réaction aux critiques post-coloniales et autres, l'anthropologie se transforme. Divers auteurs contemporains seront abordés en montrant les nouvelles problématiques et méthodologies, les nouveaux objets d'étude, qu'ils développent. On conclura sur le besoin, aujourd'hui, de recommencer "à faire" de l'anthropologie. On établira aussi combien il est difficile, malgré les critiques, de se libérer des visions du monde construites à partir de nos représentations.

## TABLE DES MATIERES

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
<b>CHAPITRE 1. Le post-modernisme et l'anthropologie.....</b>	<b>7</b>
<i>Le post-modernisme: ma définition.....</i>	<i>7</i>
<i>Un héritage critique.....</i>	<i>10</i>
<i>La critique post-moderne en anthropologie.....</i>	<i>19</i>
<i>(Poétique et) Politique de l'anthropologie ???.....</i>	<i>22</i>
<b>CHAPITRE 2. La critique post-coloniale: genèse.....</b>	<b>27</b>
<i>La "post-colonialité".....</i>	<i>27</i>
<i>L'Orientalisme.....</i>	<i>30</i>
<i>Anthropologie et Orientalisme.....</i>	<i>34</i>
<b>CHAPITRE 3. La critique post-coloniale: pouvoir/savoir post-colonial.....</b>	<b>36</b>
<i>Généalogie, Archéologie et Orientalisme.....</i>	<i>36</i>
<i>Pouvoir et savoir: nouvelles définitions.....</i>	<i>39</i>
<i>Pouvoir et savoir: du colonialisme au néo-colonialisme.....</i>	<i>43</i>
<i>Pouvoir et savoir de l'anthropologie.....</i>	<i>45</i>
<i>Vérité et autorité de l'anthropologie.....</i>	<i>48</i>
<b>CHAPITRE 4. La critique post-coloniale et la représentation de l'Autre.....</b>	<b>57</b>
<i>Altérité et identité.....</i>	<i>57</i>
<i>De l'imaginaire et de l'exotisme.....</i>	<i>60</i>
<i>Le monde en tant qu'objet.....</i>	<i>66</i>
<i>Stéréotype.....</i>	<i>69</i>
<i>Le primitivisme et ses mystères.....</i>	<i>73</i>
<i>L'altérité dans la géopolitique contemporaine.....</i>	<i>75</i>
<b>CHAPITRE 5. Une anthropologie en mouvement.....</b>	<b>79</b>
<i>Taussig et le colonialisme: le regard d'un anthropologue.....</i>	<i>79</i>
<i>Gupta, Ferguson et l'espace: identité et territoire.....</i>	<i>80</i>
<i>Les Comaroff et le pouvoir: hégémonie, idéologie et culture.....</i>	<i>81</i>
<i>Hannertz et la globalisation: les images de l'Autre.....</i>	<i>83</i>
<i>Appadurai et l'imagination: les nouvelles formes d'identités.....</i>	<i>84</i>
<i>Appadurai et l'espace: après le primordialisme, le patriotisme et la localité.....</i>	<i>85</i>
<i>Marcus et l'étude de terrain: "multi-sided fieldwork" et nouveaux objets d'étude.....</i>	<i>86</i>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>88</b>
<i>Un dernier mot sur la critique post-coloniale.....</i>	<i>89</i>
<i>En conclusion.....</i>	<i>91</i>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>94</b>

## Remerciements.

J'aimerais remercier Mariella Pandolfi pour son support, sa perspicacité, et surtout pour m'avoir ouvert la porte de l'anthropologie contemporaine. J'aimerais également remercier André-J. Bélanger, Bernard Bernier et Robert Richard pour leur enseignement et les échanges que nous avons eus. Enfin, j'aimerais remercier toute une série de personnes qui, par leur seule présence au cours des deux dernières années, ont rendu *tout ça* possible: Laure Balbaud, Geneviève Billette, Véronique Billette, Vincent Charron, Véronique Clusiau, Guillaume Delfour, Marie-Claude Giroux, Jean-François Jouanne, Olivier Kemeid, Simon Lachance, Médéric Lansard, Frédéric Loisier, Guillaume Lonergan, Bruno Marcil, Marc Maudit, Marc Novakoff, Stéphane Potvin, Cloé Rodrigue, Pascal Tesson, Sébastien Tétrault et Xavier Thibaud.

*à mon père*



*“If radical alterity did not exist, it would be anthropology’s project to invent it”*

*-Roger Keesing*

## INTRODUCTION<sup>1</sup>

“*This is only training*” déclarait George Marcus alors qu’il prenait la parole au 98ième congrès annuel de l’*American Anthropological Association* à Chicago en novembre 1999. Marcus participait à une discussion dans le cadre du colloque “*Ethnography beyond critique and counter critique: theorizing fieldwork*” qui présentait quelques interventions critiques sur l’anthropologie menées par des étudiants au doctorat. Bien que le titre du séminaire laissait présager la présentation de nouvelles avenues pour l’étude de terrain, le contenu des interventions restait au niveau critique de la déconstruction. “*This is only training*”, répétait Marcus aux étudiants, en référence à leurs propos critiques sur l’anthropologie. Ces propos reprenaient dans leur ensemble les mêmes critiques qu’il avait adressées avec d’autres, quelque quatorze années plus tôt, dans *Anthropology as Cultural Critique* et *Writing Cultures*. Ce “*This is only training*” a un double sens. D’abord, il sous-entend qu’élaborer une critique de la discipline est devenu un apprentissage nécessaire à tout anthropologue en devenir. Il montre peut-être

---

<sup>1</sup> Dans ce travail des termes comme “Occident”, “Orient”, “non-occidentaux”, l’“Autre”, “le reste du monde”, seront souvent utilisés. Ces termes, comme tels, ne veulent presque rien dire. Qu’est-ce que l’“Occident”, qu’est-ce que l’“Autre”? Quand on parle d’Occident, il faudrait chaque fois spécifier clairement le groupe concerné. Même chose lorsqu’on mentionne une culture “non-occidentale”. Quand on parle de discours colonial, il faudrait spécifier dans chaque cas que le colonialisme n’a pas été monolithique; des variations dans la domination ont existé entre puissances coloniales. Même chose pour l’impérialisme ou l’hégémonie culturelle actuelle. Au cours de la période coloniale, la France a agit sous le couvert de l’égalité et des idéaux des Lumières, suivant une volonté d’assimilation. L’Angleterre a fonctionné selon des postulats de différence et d’inégalités plus marqués qui diffèrent de l’impérialisme américain actuel centré sur des peurs ou des données géopolitiques.

Pourtant ces termes réducteurs et essentialistes que sont “Occident” ou “non-occidentaux” seront largement utilisés pour simplifier l’argumentation d’une critique qui dénonce... les réductionnismes et les essentialismes. J’aimerais simplement spécifier que j’ai écrit ce travail en étant parfaitement conscient des problèmes posés par l’emploi de ces mots et de ces concepts. J’aimerais aussi ajouter que aucun des auteurs rencontrés dans ma recherche n’a pu, plus que moi, en faire abstraction dans sa réflexion sur les différentes problématiques que nous allons aborder.

aussi la fatigue de Marcus, et de bien d'autres, avec cette même critique. Dans *Anthropology as Cultural Critique*, Marcus et Fischer avançaient que l'anthropologie des années 1970-1980 traversait une grande période critique, semblable par son ampleur à celle des années 1920-1930. Or, cette période critique a perduré tout au long des années 1990 et jusqu'à aujourd'hui. Bien des colloques à l'*American Anthropological Association* de novembre 1999, concluaient par une déclaration du genre; "*now, anthropology must change*"; constat similaire à celui de 1986, alors qu'on pensait être arrivé à la fin d'un mouvement critique et à l'essor d'une anthropologie différente.

En anthropologie, la critique de la discipline se conjugue sous toutes les formes. Certains la refusent ou l'ignorent, mais peu y sont indifférents. Ceux-ci n'en font l'affaire que d'un article ou d'une brève réflexion, d'autres l'intègrent à leur travail, d'autres enfin en font une carrière. Ici, la critique fera l'objet d'un mémoire. Mais c'est un genre de critique précis qui occupe les pages qui vont suivre. Ce travail s'intéresse en fait au *politique* de l'anthropologie. Non pas l'anthropologie politique qui est une branche spécialisée de la discipline et qui étudie les différentes organisations du pouvoir chez les peuples observés, mais bien *le* politique de la discipline. C'est à dire son statut politique dans le cadre plus général, disons, des relations culturelles entre l'Occident et le reste du monde. C'est donc aux critiques politiques de l'anthropologie qu'on va s'intéresser. Quel est son statut, son rôle, en tant que porte de savoir sur les Autres? Quelles relations de pouvoir traînent-elle dans sa pratique? Quels mécanismes régissent son fonctionnement? Quelle est sa place, coincée entre les deux, dans les rapports qu'entretiennent l'Occident et le monde?

Certains anthropologues ont déjà réfléchi sur le rôle politique de leur champ de savoir. Durant les années 1960, les critiques marxistes des relations entre l'anthropologie et le pouvoir colonial ont fait fureur. On découvrait à l'anthropologie, cette "fille du colonialisme" comme aimait dire Lévi-Strauss, un lourd passé politique. On se questionnait aussi sur les recherches financées par les gouvernements. La décolonisation terminée, les réflexions critiques qui ont suivi se sont bornées à poursuivre la critique

selon les mêmes schémas et les mêmes conceptions du pouvoir. Il fallait un nouveau cadre théorique pour amener la critique ailleurs; vers une conception nouvelle des rapports de pouvoir. Le courant post-structuraliste français va remplir ce rôle en ouvrant la réflexion sur le pouvoir à des domaines jusque là considérés comme a-politique. En anthropologie, l'influence post-structurale va produire, au cours des années 1980, des ouvrages critiques post-modernes comme *Anthropology as Cultural Critique* et *Writing Culture*, qui se sont voulu critiques tant au niveau esthétique que politique. Mais la face politique de la critique post-moderne est restée bien mince, plus ou moins occultée par les réflexions textuelles.

Les nouvelles critiques politiques vont venir d'ailleurs; d'intellectuels provenant, d'abord d'autres disciplines, mais aussi des peuples étudiés par l'ethnographe. Ces critiques politiques vont venir d'intellectuels non-occidentaux, la plupart conscients que, malgré la décolonisation de leur culture, quelque chose des anciens rapports de pouvoir perdure et fausse les relations qu'entretiennent leur monde et l'Occident. Un des principaux atouts de ces intellectuels non-occidentaux va être d'apporter un regard extérieur<sup>2</sup> au savoir occidental. Ce regard extérieur, essentiel à toute critique, va se coupler à l'utilisation d'un cadre théorique inspiré des idées post-structuralistes. Les conceptions du pouvoir, les relations entre pouvoir et savoir, et la notion de discours, telles que décrites par le philosophe français Michel Foucault, vont être fondamentales à Edward Saïd, pionniers de ces intellectuels post-coloniaux, qui rédige en 1978 *Orientalism*, ouvrage-clé du mouvement. Celui-ci ne prendra vraiment de l'ampleur qu'à partir du début des années 1990.

Avec *Orientalism*, Saïd avait abordé le colonialisme d'une nouvelle façon; les post-coloniaux vont continuer à décortiquer ce moment de l'histoire et la perpétuation de certains de ses mécanismes jusqu'à aujourd'hui: «colonialism that is still with us is

---

<sup>2</sup> L'aptitude à ce regard extérieur ne veut pas dire que seul un non-occidental en est capable, au contraire. Il ne faut pas comprendre cette aptitude comme un déterminisme intellectuel, mais comme un champ d'intérêt qu'ont surtout développé des non-occidentaux, tout comme, par exemple, une majorité de femme s'intéresse aux "feminists studies".

expressed in a plethora of crude and more subtle acts, nasty jokes and pervasive inequities, but is perhaps most conspicuous in the frequent military assaults against Third World states or groups within them, acts that aim to preserve sphere of influence» (Thomas, 1994, p.1). On ne peut ignorer aujourd'hui que tout citoyen occidental vit et profite de la domination qu'exerce encore notre partie du monde sur les autres pays. La division internationale du travail nous est encore largement favorable et l'hégémonie culturelle de l'Occident à travers la mode, le roman, le divertissement, la nourriture assure cette domination; «the [new] colonialism seeks to convert "newly industrialized" or "less developed" economies, rather than pagan souls, it nevertheless retains the intrusive character that missionary interventions always possessed» (Thomas, 1994, p.170).

Ce ne sont pourtant pas les mécanismes de domination économique ou politico-économique que le mouvement post-colonial va étudier, mais ceux qui concernent le savoir et la culture. L'Occident a toujours considéré son savoir comme neutre, objectif et universel. Cette certitude va être ébranlée d'abord par les attaques post-structuralistes puis par les post-coloniales. Le savoir se dit neutre et détaché, mais il est politique, c'est à dire influencé par des relations de pouvoir. La vérité qui émane de ce savoir est «liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent.» (Foucault, (1977) 1994, p.160). Les post-coloniaux vont donc étudier comment le savoir occidental a été et est encore utilisé comme mécanisme de domination sur le reste du monde. Ce savoir sur les peuples et cultures du monde produit des représentations de l'Autre, elles aussi politiquement déformées. Ces représentations de l'Autre à travers l'imaginaire, l'exotisme, les stéréotypes vont être un des sujets critiques de prédilection des auteurs post-coloniaux. Et l'anthropologie? Certains y font seulement référence, d'autres y consacrent des ouvrages ou des articles entiers, mais une chose est sûre: l'anthropologie est *la* discipline chargée de produire des représentations de l'Autre, l'anthropologie représente *le* regard académique occidental sur le reste du monde, l'anthropologie se pratique hier sur le terrain colonial et aujourd'hui post-colonial, l'anthropologie constitue un champ de savoir

institutionnalisé où se jouent des relations de pouvoir. Elle va donc être au coeur des débats post-coloniaux.

Le monde non-occidental, qui est en somme l'objet d'étude de l'ethnologue, fait entendre sa voix. Cette prise de parole semble porteuse de réflexion nouvelle pour l'anthropologie, si, tout au moins, on lui porte attention: «"history" has too often been defined by public events and political pasts, domains of experience from which subaltern groups have typically been excluded.» (Dirks, 1992, p.11). La représentation de l'Autre s'est toujours faite en l'absence d'un des deux protagonistes de la relation "nous"- "eux". C'est une chance unique pour l'anthropologie d'avoir accès aux réflexions de ces "eux". Il est donc important d'écouter leurs critiques et de rendre compte de leur vision d'une discipline, l'anthropologie, qui les concerne autant que "nous".

Le premier chapitre, "Le post-modernisme et l'anthropologie", s'intéresse au courant critique post-moderne en anthropologie. Il y sera d'abord question du post-modernisme dans son ensemble. Un historique des courants critiques, politiques ou autres, en anthropologie suivra avant d'aborder le post-modernisme en anthropologie à travers trois ouvrages; *Anthropology as Cultural Critique*, *Writing Cultures* et *Works and Lives*. En rendant compte des critiques post-modernes on verra combien celles-ci restent au niveau de la déconstruction poétique sans jamais vraiment aborder le politique. Le deuxième chapitre, "La critique post-coloniale: Genèse" est une brève présentation du mouvement post-colonial. On parlera de sa naissance et des caractéristiques qui le distinguent des autres mouvements critiques. En guise d'introduction au reste du travail, on étudiera aussi en détail *Orientalism*, ouvrage-phare pour tout ce qui va suivre. Le troisième chapitre, "La critique post-coloniale: pouvoir/savoir post-colonial", s'intéressera au rapport entre le pouvoir et le savoir. On y abordera les thèses de Michel Foucault sur les liens qui existent entre ces deux concepts, pour ensuite comprendre leurs fonctionnement dans le colonialisme, le néo-colonialisme et surtout l'anthropologie. Toute la question de l'autorité de l'anthropologue y sera discutée. On verra que «if certain

knowledges of “Man” are able to serve a technological function in the domination of people, this is not so much thanks to their capacity to establish a reign of ideological mystification as to their ability to define a certain field of empirical truth.» (Gordon, 1980, p.237). Dans le quatrième chapitre, “La critique post-coloniale: la représentation de l’Autre”, on étudiera la question de la représentation de l’altérité. Les rapports entre altérité et identité seront abordés, suivi d’une réflexion sur les formes que prennent les représentations de l’altérité: stéréotypes, exotisme, imaginaire, primitivisme. On verra combien notre imaginaire est lui aussi traversé par des forces politiques; ce qui va à l’encontre du «traditional Western liberal humanist perspective wich conceives of the aesthetic sphere as “beyond” political afflictions» (Moore-Gilbert, Stanton & Maley, 1997, p.22). Le cinquième chapitre s’intéressera à la réponse de l’anthropologie à ces critiques politiques. On verra comment, en réaction aux critiques post-coloniales et autres, l’anthropologie se transforme. Divers auteurs contemporains seront abordés en montrant les nouvelles problématiques et méthodologies, les nouveaux objets d’étude, qu’ils développent. Ces auteurs ont tous un point commun; plutôt que de prolonger le débat critique autour de l’anthropologie, ils proposent de nouvelles avenues pour la discipline et de nouveaux rôles pour l’anthropologue.

## CHAPITRE 1

### Le post-modernisme et l'anthropologie

*«I treat ethnography as a performance»*

*-James Clifford*

#### *Le post-modernisme: ma définition<sup>3</sup>*

Le post-modernisme est avant tout une étiquette. Bien des intellectuels classés "post-modernes" ne se définissent pas ainsi. Encore mieux, les figures fondatrices du courant ne s'en réclament pas. Pourtant le post-modernisme existe bel et bien et son influence se fait aujourd'hui sentir sur presque toutes les sphères de savoir. S'il faut lui trouver un lieu de naissance, c'est vers les Etats-Unis qu'il faut se tourner. S'il faut lui donner une date de naissance, il faut parler des années 1970. S'il faut trouver ses géniteurs, la réponse est moins simple et nécessite quelques développements. Certes, c'est à l'influence de toute une vague d'intellectuels français sur leurs collègues américains qu'ont dû l'apparition de ce type de pensée. Mais c'est en Allemagne qu'on doit en chercher les pères fondateurs. Le post-modernisme est d'ailleurs considéré par plusieurs comme une des victoires de la philosophie continentale européenne sur la philosophie anglo-saxonne.

Tout commence avec Nietzsche, bien sûr, mais aussi Heidegger et Gadamer. Nietzsche, dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, s'attaque aux fondements du savoir européen; le rationalisme grec. Il condamne un savoir devenu trop institutionnel et établi «un projet de délégitimation [du savoir] qui a pour moteur l'exigence de légitimation» (Lyotard, 1979, p.65). Heidegger et Gadamer viennent plus tard et adoptent une approche herméneutique. Ils avancent qu'aucun individu ne peut prétendre à un savoir qui n'est pas influencé par sa propre perspective. Gadamer, par exemple, écrira que «the sciences did not allow

---

<sup>3</sup> Ce titre est bien sûr ironiquement placé pour rappeler au lecteur qu'il n'existe pas, par la nature même de ce courant intellectuel, de consensus sur la définition du post-modernisme.



humans to see beyond their culturally shaped contexts.» (Applebaum, 1987, p.486). Le post-modernisme est donc avant tout une critique des règles et des critères du savoir.

Cette remise en question du savoir va inspirer toute une génération d'intellectuels français provenant de différents champs de spécialisation. C'est sous la bannière du "post-structuralisme" que vont se regrouper ces derniers. Derrida sera le premier à utiliser cette approche en critiquant le structuralisme de Lévi-Strauss. Il propose une "déconstruction" du concept de structure, fondement des théories structuralistes de l'ethnologue français. Suivront Kristeva et Lacan en psychanalyse, Foucault et de Certeau en histoire, Deleuze et Lyotard en critique littéraire et culturelle, et Barthes en linguistique; élargissant le débat à presque toutes les sphères de savoir. C'est vers la fin des années 1960 que le débat se transporte en Amérique du Nord, grâce à quelques conférences de Derrida et à un séjour prolongé de Foucault. Aux Etats-Unis, l'appellation "post-modernisme" apparaîtra officiellement en 1971 dans un article d'Ihab Hassan et servira d'étiquette aux intellectuels américains influencés par la vague française.

La critique post-moderniste et post-structuraliste se rejoignent donc sur bien des points. D'abord il y a le refus du caractère objectif du savoir; pour les post-modernes il n'existe pas de savoir "pur" ou neutre. Tout savoir est en fait un discours local (euro-américain par exemple), ancré dans un espace et un temps précis. Tout savoir présuppose un sujet qui l'énonce et ce sujet est un produit culturel et social de son propre univers de sens. Ceci amène donc les post-modernes à proclamer la mort du sujet (la mort de l'Homme<sup>4</sup> annoncée dans *Les mots et les choses* de Foucault en 1966), auquel ils nient, d'abord toute unité, toute essence, mais surtout toute possibilité de contrôle ou d'initiative. Le sujet devient un objet déterminé par les discours qui le pénètrent jusqu'au corps. Les post-modernes vont critiquer la raison, l'empirisme, l'universel, la causalité mécanique, le déterminisme, la fixation du sens, la permanence, les oppositions binaires, la régularité et l'unité du temps et de l'espace. A tout cet outillage du savoir établi, ils opposent l'imagination, les sentiments, la métaphysique, le sacré, le déviant, le jeu du

---

<sup>4</sup> «... alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.» (p.398)

sens, l'exception et l'insolite (Rosenau, 1992). Ils critiquent également l'insularisation des différentes disciplines académiques qui institutionalise et isole le savoir dans l'hermétisme de leurs propres conceptions. Ils lui opposent la pluridisciplinarité, donc l'échange et la collaboration de toutes les sphères du savoir. Le langage, finalement, tient une place très importante dans l'analyse post-moderne des pratiques (texte, discours, lecture).

En somme, comme l'écrivait Lyotard en 1979, le post-modernisme c'est essentiellement «l'incrédulité à l'égard des métarécits» (Lyotard, 1979, p.7). Les visées totalisantes des grandes théories qui jadis légitimaient et structuraient les règles du savoir sont toutes remises en question. L'heure est alors aux "post-paradigmes" de toute sorte.

En anthropologie, trois livres cristallisent cette tendance post-moderne et reste, encore aujourd'hui, les témoins de cette époque. Le premier est *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences*, qui paraît en 1986. Ses auteurs, George Marcus et Michael Fischer, conscients des bouleversements que vivait la discipline, de ce "experimental moment", étaient surtout désireux de les mettre en perspective et de proposer une sorte de bilan. C'est pourquoi *Anthropology as Cultural Critique* comporte deux volets. Tout d'abord, une rétrospective des débats théoriques qu'a connus l'anthropologie (et particulièrement le texte ethnographique) depuis sa création jusqu'à la décennie 1980. Ensuite, un plaidoyer en faveur de nouvelles avenues pour la discipline.

Parallèlement à cet ouvrage, et la même année, paraît *Writing Cultures: The poetics and Politics of Ethnography*. Le livre est édité par James Clifford et George Marcus, et plusieurs chercheurs collaborent à l'ouvrage, dont Michael Fischer. *Writing Cultures* contient une série d'articles inspirés d'un séminaire tenu à Santa Fe portant sur "the making of ethnographic texts". Ici, on parle aussi essentiellement d'écriture ethnographique mais de façon beaucoup plus critique, parfois même virulente. Les alternatives proposées pour relancer l'anthropologie sont disparates et souvent bien

minces, si ce n'est absentes. On se contente de mener à terme une déconstruction de l'écriture ethnographique qui sur bien des plans semble sonner le glas de la discipline.

Le troisième ouvrage marquant de la période post-moderne en anthropologie est *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, et on ne peut comprendre son impact sans parler tout d'abord de son auteur; Clifford Geertz. Bien que publié en 1988, *Works and Lives* se compose de textes de conférences données par l'auteur en 1983. Geertz est sans aucun doute le précurseur du post-modernisme en anthropologie. Il est le principal instigateur de l'anthropologie interprétative et un des premiers à s'interroger sur l'écriture ethnographique. Dans *Works and Lives*, Geertz, en plus de nous livrer ses réflexions sur le texte ethnographique, procède à une relecture critique de quatre auteurs classiques: Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski et Benedict.

### *Un héritage critique*

La critique post-moderne est ressentie par plusieurs en anthropologie comme un tournant historique; une grande remise en question qui déstabilise l'héritage transmis par des décennies de chercheurs. Tout semble être à revoir et à repenser tellement la charge est puissante et soutenue. Une question même se dessine au loin; comment la discipline pourra survivre à un mouvement critique qui renverse jusqu'à sa plus fondamentale base; l'ethnographie. C'est peut-être par son ampleur, sa présence dans presque toutes les sciences sociales, que la critique post-moderne apparaît aux acteurs d'aujourd'hui comme une révolution du tout au tout. C'est peut-être aussi qu'elle se vit parallèlement à un changement tout aussi fondamental dans nos valeurs, nos repères et nos perceptions du temps et de l'espace que les penseurs contemporains ont également nommé "ère post-moderne".

A toutes ces remarques, Marcus et Fischer dans *Anthropology as Cultural Critique* répondent de la manière la plus lucide qui soit: il s'agit tout simplement de mettre cette crise en perspective dans l'histoire de la discipline. Marcus et Fischer cherchent donc à relativiser le moment post-moderne. Pour mieux l'analyser, il nous faut

d'abord faire nous aussi une rétrospective des mouvements critiques qui ont abondamment secoué les fondements théoriques de l'anthropologie. Les auteurs de *Anthropology as Cultural Critique* ironisent: «the intellectual historian must have a sense of déjà vu in contemplating these recent developments, for they recapture issues debated in other periods» (Marcus et Fischer, 1986, p.9). Marcus et Fischer relèvent qu'une période similaire d'agitation critique s'est déroulée au cours des années 1920 et 1930. Si on y regarde de plus près on est bien obligé d'admettre que l'anthropologie n'a cessé de connaître des débats critiques et des renversements théoriques. Les polémiques autour de l'écriture ethnographique et du rôle politique de l'anthropologue ne sont pas non plus de nouvelles venues.

Au XIX<sup>ème</sup> siècle règne l'évolutionisme, marqué par le paradigme du "destin ascendant de la civilisation". Ses principaux défenseurs et bâtisseurs sont Spencer, Tylor, et Morgan sans oublier Freud et son *Totem et Tabou*. Ces penseurs évolutionnistes ont reçu en héritage théorique le *On the Origin of Species* de Darwin et le "transformatisme" de Lamarck. Le mouvement diffusionniste leur succède avec Kroeber, Sapir, Wissler mais surtout Boas. Boas va être le premier anthropologue à faire une critique politique de sa discipline. Il va attaquer l'anthropologie évolutionniste de son époque, dénoncer le racisme en général, les gouvernements, et la façon dont les Amérindiens sont traités. Les diffusionnistes vont se pencher sur la distribution géographique des traits culturels; ils adoptent donc non plus une optique verticale (historique) dans l'étude des cultures mais une optique horizontale (géographique). Ces deux courants majeurs de l'anthropologie bien que différents sur plusieurs aspects et souvent opposés l'un à l'autre se ressemblent sur un point: l'écriture. En effet, en passant de l'évolutionisme au diffusionnisme rien dans le texte ethnographique (mais on ne l'appelle pas encore comme ça) n'a varié. C'est avec le même style, dans le même format et avec la même structure argumentative qu'on présente au lecteur ses réflexions. Ce modèle a été développé et répond à un but très précis: «a quest of reason battling through centuries of superstition» (Marcus et Fischer,

1986, p.13). Le meilleur exemple en serait *The Golden Bough* de James Frazer; titanesque effort de rationalisation. On a souvent raillé ces trop fameux “arm-chair anthropologists” (certains comme Boas faisaient déjà du terrain), mais il existe entre eux et leurs successeurs des années 1920 et 1930 une différence qu’il est important de souligner car elle passe souvent inaperçue. L’enquête de terrain qui va apparaître sous peu ne va pas seulement transformer les méthodes de recherche et d’investigation de l’anthropologue, elle va surtout révolutionner sa façon de partager son savoir, donc de décrire et d’écrire son sujet.

Bronislaw Malinowski est reconnu aujourd’hui par toutes les écoles de pensée comme le véritable instigateur de la méthode ethnographique. Paru en 1922 son ouvrage *Argonauts of the Western Pacific* s’ouvre sur une introduction “*Sujet, méthode et but de cette enquête*” qui explique et démontre la supériorité scientifique de l’enquête de terrain, l’observation-participante, et de son compte-rendu: l’ethnographie. Une nouvelle méthode qui selon l’auteur pourrait, entre autres, s’appeler «la méthode de la documentation statistique par l’exemple concret.» (Malinowski, [1963] 1989, p.73). Nous aurons amplement le temps de revenir sur l’apport de Malinowski et ses Argonautes à l’anthropologie dans le prochain chapitre. Son oeuvre nous intéresse ici du point de vue de l’écriture. En effet, *Argonauts of the Western Pacific* est plus que la première ethnographie moderne et l’ouvrage fondateur du fonctionnalisme; il est le pivot autour duquel toute l’anthropologie de l’époque va tourner pour jeter les bases d’une nouvelle forme d’écriture.

L’ethnographie sera donc différente des récits de voyages et des réflexions abstraites des “arm-chair anthropologists”. Elle va s’imposer très vite comme la forme acceptée de présentation et d’organisation des résultats. Tellement qu’aujourd’hui encore «the reading and teaching of exemplary ethnographic texts have been the major means of conveying to students what anthropologists do and what they know.» (Marcus et Fischer, 1986, p.21). Parce que l’enquête ethnographique isole le chercheur, celui-ci se découvre aussi une très grande autonomie. En effet, il accomplira le travail de terrain seul;

jamais personne ne saura comment s'est déroulé en pratique son séjour "là-bas". Il écrira également seul le compte-rendu de cette expérience. Voilà pourquoi l'ethnographie, en plus de constituer un nouveau genre d'écriture (nous ne dirons pas tout de suite "un nouveau genre littéraire"), va aussi agir en tant que rite d'initiation à la carrière d'anthropologue (Marcus et Fischer, 1986).

Le fonctionnalisme restera par contre un mouvement plus britannique que nord-américain. Aux Etats-Unis, dans les années 1920-1930, c'est l'école de *Culture and Personality* qui va regrouper le plus de disciples enthousiastes; Kardiner, Benedict, Bateson et surtout Margaret Mead. Le culturalisme va s'intéresser, dans une optique plus psychologique, à la formation de la "personnalité culturelle" de l'individu. Au niveau théorique, il va surtout introduire le concept de relativisme culturel, qui va bien vite déborder les limites de la discipline. Bien que distinct du fonctionnalisme britannique, les culturalistes vont en adopter l'élément fondateur: la méthode ethnographique. Sur l'apport à l'écriture ethnographique, les culturalistes américains vont toutefois jouer un rôle plus important que leur collègues outre-atlantique. Cet effet proviendra de la combinaison de l'ethnographie et du relativisme culturel. En effet, les culturalistes, avec le relativisme culturel, vont donner à l'anthropologie une nouvelle dimension: le point de vue comparatif. A partir des données recueillies sur un terrain éloigné, chez un peuple ayant des valeurs et des modes de vie étrangers aux nôtres, l'anthropologue va tourner son regard de "critique culturelle" vers les sociétés occidentales. Pour être en mesure d'accomplir cette nouvelle tâche, il faudra à l'anthropologue culturaliste une connaissance totale (du moins en donner l'apparence) de la société indigène afin de justifier les comparaisons et parallèles qu'il ne manquera pas de faire avec sa propre société, qui, elle, est connue et partagée par son lecteur. Avec le fonctionnalisme et le culturalisme, «the nineteenth-century tendency to make sweeping global statements was rescaled. As an ethnographer, the anthropologist [now] focuses his efforts on a different kind of holism: not to make universally valid statements, but to represent a particular way of life as fully as possible.» (Marcus et Fischer, 1986, p.22). Toute l'anthropologie se réorganise donc selon la rhétorique de l'ethnographie et devient une discipline spécialisée.

Le texte ethnographique va adopter une forme distincte, dictée par certaines conventions, pour devenir ce que Marcus et Cushman (1982) appelle “le réalisme ethnographique”. Les deux auteurs réfèrent bien sûr au réalisme en littérature, c’est à dire à «a mode of writing that seeks to represent the reality of a whole world or form of life.» (Marcus et Fischer, 1986, p.23) Quels sont les éléments primordiaux que l’anthropologue doit insérer dans son texte pour rendre son récit réaliste? Il faut tout d’abord qu’il démontre qu’il a effectivement été sur le terrain, chez les indigènes. L’ethnographie doit faire comprendre au lecteur, à travers les descriptions et autres détails, que l’anthropologue a bel et bien partagé le quotidien de ces étrangers. Pour conserver la touche réaliste, il faut surtout écrire «to allude to a whole by means of parts or foci of analytical attention which constantly evoke a social and cultural totality.» (Marcus et Fischer, 1986, p.23). Ces deux éléments servent avant tout à bâtir l’autorité et la crédibilité de l’ethnographe face à son lecteur. Mais ce qui nous intéresse ici, c’est le fait que ce sont ces mêmes éléments qui vont contribuer à façonner la rhétorique du texte ethnographique. Celui-ci va donc développer son propre style; voisin des récits de voyages et des grands textes philosophiques du XIX<sup>ème</sup> siècle, mais distinct de par sa volonté de compte-rendu scientifique; donc dépourvu d’imaginaire et d’exotisme ou de conclusion philosophique à longue portée. A partir de cette époque l’ethnographie se moule dans un genre «tied to the dominant historic narrative motifs in which it has been framed.» (Marcus et Fischer, 1986, p.24).

On a vu qu’avec le *cultural critique* des culturalistes, l’anthropologie a ajouté une corde à son arc. Mais cette critique culturelle de sa propre société va irrémédiablement placer l’anthropologue au coeur de certains débats politiques. La plupart de ces débats seront d’ailleurs provoqués par l’anthropologue lui-même. Tout d’abord la critique du colonialisme; elle va surtout émaner des anthropologues américains, les chercheurs européens étant coincés par leur relations à l’Etat et par le statut de colonisé de leur objet d’étude. Les culturalistes, avec leur mission d’ouvrir le public américain à la diversité culturelle humaine, vont être amenés à défendre les primitifs contre l’influence

occidentale. Témoin de l'occidentalisation, parfois forcée, de leurs objets d'étude, les anthropologues culturalistes vont tout faire pour conserver la trace de cette diversité culturelle: «the ethnographer would capture in writing the authenticity of changing cultures, so they could be entered into the record for the great comparative project of anthropology» (Marcus et Fischer, 1986, p.24).

Par le fait même d'accomplir cette tâche, ce témoignage écrit d'un monde en plein bouleversement, l'anthropologue va inévitablement se ranger du côté de ces cultures en voie de disparition; donc du côté des "faibles". Le voilà donc dans un rôle politique de premier plan en ce qui concerne les comportements et les attitudes de sa propre société vis-à-vis de toute autre société étrangère. Certains, comme Margaret Mead, vont aller jusqu'à prendre publiquement la parole pour dénoncer certaines situations. Mead continuera d'ailleurs son combat à l'intérieur de la société américaine en se rangeant encore une fois du côté des "oubliés du pouvoir" par son engagement dans le mouvement féministe. La critique culturelle des sociétés occidentales se trouve donc doublée d'un volet politique. En se servant d'un objet de comparaison étranger, l'anthropologue dénonce les inégalités sociales et force le lecteur à réexaminer les relations de pouvoir qui ont cours dans sa propre société. A partir des années 1930, poétique et politique du métier d'anthropologue sont clairement définis et solidement installés dans les conventions académiques.

Durant les années 1940 et 1950, les nouvelles conventions ethnographiques vont être renforcées, surtout après la Seconde Guerre mondiale, par l'influente sociologie de Parsons qui gagne presque toutes les sciences sociales. Avec l'après-guerre, les Etats-Unis deviennent la super-puissance économique et politique; l'optimisme et l'assurance règne, le doute est enterré. La sociologie a-historique et a-politique de Parsons est basée «on his synthesis of the major systems of nineteenth-century social theory (including Weber and Durkheim, but excluding Marx), Parsons provided a comprehensive, abstract vision of the social system, and its relationship to the separate systems of culture and personality.» (Marcus et Fischer, 1986, p.10). Le caractère empirique de l'anthropologie



se trouve ainsi consolidé. La confiance en la scientificité de la discipline (on parle beaucoup d'équilibre de système et de fonctions sociales) est au plus haut. C'est l'époque des travaux de Kardiner sur les personnalités de base et le caractère national. C'est aussi l'époque où, aux Etats-Unis, les recherches ethnologiques sont financés par les Affaires Etrangères ou la Défense. Les ethnographies se multiplient et acquièrent leurs lettres de noblesse tandis que les anthropologues laissent plus ou moins de côté leur rôle de critique politique.

Il faut attendre les années 1960 pour que le politique revienne en force, avec le courant marxiste, bien entendu. Le marxisme a l'avantage d'être à la fois une grande théorie sociologique héritée du XIX<sup>ème</sup> siècle (comme la sociologie de Parsons), et une base d'action politique. Il va donc tout naturellement concurrencer les adeptes des théories de Parsons, d'autant plus que lui aussi prône une démarche scientifique et une analyse de la société proche des sciences naturelles. Les anthropologues marxistes vont politiquement prendre position contre le colonialisme et l'impérialisme occidental. Ils se rangent du côté des peuples qu'ils étudient, véritable prolétariat mondial exploité pour leur main-d'oeuvre et les ressources naturelles de leurs pays par les puissances occidentales, coloniales ou non (c'est à dire Amérique incluse). Avant sa mort, Marx caressait l'idée de mener à bien l'analyse du colonialisme et de l'exploitation au niveau international de ce sous-prolétariat que formaient les peuples colonisés. Un des buts avoués des anthropologues marxistes va donc être de compléter l'oeuvre du grand maître<sup>5</sup>. Extrêmement politisés, ils vont aussi se poser en porte-parole des cultures

---

<sup>5</sup> On est en droit de sérieusement se questionner sur ce que ce dernier grand projet de Marx aurait eu comme résultat. En effet, bien que dénonçant la cruauté du système colonial, Marx soutient que la destruction de l'organisation sociale et culturelle des sociétés indigènes est nécessaire pour rendre possible la révolution prolétaire. Marx, dans *Surveys from Exile*, écrit: «England has to fulfill a double mission in India: one destructive, the other regenerating- the annihilation of the Asiatic society, and the laying of material foundations of Western society in Asia.» (p.320). Tout ça est en accord avec la théorie marxiste de l'évolution de la civilisation. Les "barbares" devront d'abord connaître la phase capitaliste pour par la suite embrasser le communisme. Marx considère que les Indiens de l'époque en sont encore au despotisme, les Anglais ne font donc qu'accélérer leur cheminement vers le communisme. Malgré son implication sociale, sa compassion pour les opprimés et sa grande lucidité vis-à-vis des relations de

menacées ou exploitées par un impérialisme occidental. Les ouvrages de Eric Wolf, June Nash *We eat the Mines and the Mines Eat Us*, William Roseberry *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*, etc... vont tous porter sur ces conflits de pouvoir. D'ailleurs, le courant marxiste connaît son essor parallèlement à la grande période de décolonisation qui vient chambouler la carte politique du monde. Plusieurs intellectuels non-occidentaux et anti-coloniaux vont être initiés au marxisme lors de leur séjour dans les milieux universitaires européens; nous y reviendrons. La critique marxiste du système colonial va surtout concerner la collaboration directe qui a existé entre l'anthropologie et l'administration coloniale.

Les années 1960 correspondent à une multiplication des courants théoriques; anthropologie cognitive, écologie culturelle, anthropologie symbolique, mais surtout structuralisme. Ce dernier, avec la sociologie de Parsons et le marxisme, représente le dernier grand paradigme théorique à avoir fait date en anthropologie. Lévi-Strauss et sa volonté de définir une grammaire ou syntaxe universelle valide pour tous les systèmes culturels va être le dernier grand penseur "holiste". A partir du début des années 1970, le compte à rebours de l'arrivée du post-modernisme commence.

Pour Marcus et Fischer, il existe en anthropologie deux grandes périodes de bouleversement. Celle qui eut lieu dans les années 1920 et 1930, qui vit la naissance de l'ethnographie et de la discipline en tant que science sociale distincte, et celle que vivait les deux auteurs lors de la rédaction de *Anthropology as Cultural Critique*, c'est à dire les années 1970 et 1980. Le coup d'envoi de cette seconde étape fut donné dans les années 1970 par Clifford Geertz et l'anthropologie interprétative. C'est grâce à plusieurs explosions théoriques que Geertz va développer une toute nouvelle façon de faire de l'anthropologie. Influencé par la phénoménologie, le structuralisme, la linguistique structurelle et transformative, la sémiotique, les théories critiques de l'école de Francfort et l'herméneutique, l'anthropologie interprétative présente la culture comme une vaste

---

pouvoir, Karl Marx demeure un homme de son époque, pétri de stéréotypes et d'images faussées de tout ce qui est exotique ou étranger, traînant un racisme et un mépris affiché pour les cultures non-européennes.

collection de systèmes symboliques. Pour Geertz, la culture ne réside pas à l'intérieur de l'individu; «whatever sense we have of how things stand with someone else's inner life, we gain it through their expressions, not through some magical intrusion into their consciousness.» (Geertz, 1986a, p.373). Il s'agit aussi d'abord de comprendre comment le peuple étudié comprend et interprète sa propre culture. Geertz veut également que l'anthropologue adopte une nouvelle optique d'étude: «il faut tenter de produire «une interprétation de la façon dont un peuple vit qui ne soit ni emprisonnée dans leur horizon mental, une ethnographie de la sorcellerie écrite par un sorcier, ni systématiquement sourde aux tonalités distinctes de leur existence, une ethnographie de la sorcellerie telle que l'écrirait un géomètre.» (Geertz, 1986b , p.73-74).

Avec Geertz c'est le début du «shift [...] from behavior and social structure, undergirded by the goal of “a natural science of society” to meaning, symbols, and language, and to a renewed recognition, central to the human sciences, that social life must fundamentally be conceived as the *negotiation of meanings*<sup>6</sup>.» (Marcus et Fischer, 1986, p.26). Geertz est le premier à postuler que l'anthropologue n'analyse pas les cultures qu'il étudie; il les construit, les *interprète* à partir de son bagage culturel et théorique, tout comme les individus qui composent cette culture peuvent le faire selon leurs propres conceptions. L'anthropologie interprétative voit la culture comme un texte, “une entité stylistique et expressive”, qui peut être “lu” et interprété comme si il s'agissait d'un texte écrit. Cette vision du social va inévitablement amener Geertz à toute une série de questionnements critiques sur la pratique même de l'ethnographie. Il va proposer l'idée que l'anthropologue doit être présent dans le texte, avec l'emploi de la première personne dans la rédaction. Il sera aussi le premier à separer l'expérience de terrain, “experience-near”, donc le dialogue entre le chercheur et ses informateurs indigènes, et l'expérience de l'écriture de l'ethnographie, “experience-far”, le dialogue entre le chercheur et un public qui partage le même univers de référence que le sien. Cette séparation amène Geertz à déduire que l'essentiel du travail de l'ethnographe se trouve dans son

---

<sup>6</sup> Les italiques sont de moi.

interprétation, son habileté à construire une traduction d'une expérience à l'autre. Finalement, l'anthropologie interprétative, en soulignant l'équivalence, en termes de véracité, des interprétations de l'indigène et de l'anthropologue, adopte une position de relativisme culturel qui reprend en l'accentuant les positions culturalistes.

### *La critique post-moderne en anthropologie*

Geertz se questionne aussi sur le processus de rédaction d'une ethnographie. Le titre de son livre *Works and Lives*, veut justement nous faire réfléchir sur le rapport qui existe, pour l'anthropologue-ethnographe, entre sa vie et son travail sur le terrain (qui durant cette "expérience near" devient aussi sa vie). Le sous-titre de l'ouvrage, *The anthropologist as Author*, pose la question du statut de l'anthropologue en tant que producteur d'un texte. Dans la rédaction de l'ethnographie, le protocole d'écriture classique exige du chercheur une distanciation toute scientifique. Pour conserver l'objectivité qui sied à un texte de science, l'anthropologue se doit de décrire la culture étudiée à la troisième personne comme si l'ethnographie s'était écrite d'elle-même: "Le nuer fait paître son troupeau sur..."<sup>7</sup>. Geertz avance que l'anthropologue est un *auteur*, au même titre, s'entend, qu'un auteur de fiction. Un texte de style réaliste, comme est l'ethnographie, n'est pas garant d'objectivité: «the inadequacy of words to experience, and their tendency to lead off only into other words, has been something both poets and mathematicians long have known; but it is rather a new discovery so far as ethnographers are concerned» (Geertz, 1988, p.138). L'ethnologue est donc un auteur, un écrivain, avec toute une dimension subjective qui se cache derrière la troisième personne<sup>8</sup>; tout comme Gustave Flaubert se cache derrière *Madame Bovary* ("Madame Bovary, c'est moi" avait d'ailleurs déclaré le romancier). Geertz dénonce les codes d'écritures imposés par la discipline et appelle au changement: «A hundred and fifteen

<sup>7</sup> Les stratégies d'autorité créées par l'ethnographie seront étudiées en détail dans le troisième chapitre.

<sup>8</sup> Seules quelques bribes de subjectivité sont permises: «personnal narrative is still conventionally found, either in the separate personal volumes or in vestigial form at the beginning of book, setting the stage for what follows.» (Pratt, 1986, p.35)

years (if we date our profession, as conventionally, from Tylor) of asseverational prose and literacy innocence is long enough.» (Geertz, 1988, p.24). L'inspiration d'une critique textuelle de l'anthropologie lui vient, bien sûr, de tout l'appareil théorique post-moderne, mais aussi du changement qui s'est produit sur le terrain depuis, dit-il, la décolonisation, la guerre du Viêt-Nam, celle d'Algérie... L'anthropologue ne possède déjà plus le rôle de représenter les peuples "sans voix" depuis que ces peuples ont pris la parole et sont devenus physiquement accessibles en moins d'une journée de voyage (depuis aussi que ces peuples sont visités et appuyés par des vedettes de tout acabit, comme Sting et les Indiens d'Amazonie). L'anthropologue entretient aussi une relation faussée avec un terrain sur lequel se sont jouées des relations de pouvoir non équitables entre Blancs et "peuples de couleurs" qui sont maintenant tous deux pris dans les turbulences politiques du monde post-moderne. Conscient de ces changements, Geertz conclut: «Something new having emerged both in "the field" and in "the academy", something new must appear on the page.» (Geertz, 1988, p.148).

Les critiques post-modernes du séminaire de Santa Fe et celles de Marcus et Fischer portent aussi sur l'écriture. L'écriture classique de l'ethnographie, «writing reduced to method: keeping good field notes, making accurate maps, "writing up" results» (Clifford, 1986a, p.2), est durement attaquée. Eux aussi critiquent la volonté d'objectivité, le ton de l'ethnographie (sa "studied modesty") et l'invisibilité de l'auteur qui domine la fabrication du texte ethnographique. La façon qu'a l'anthropologie de parler de l'Autre en tant qu'objet va aussi être visée: «Ethnographic writings can properly be called fictions in the sense of "something made or fashioned", [...] but also of making up, of inventing things not actually real. [...] Interpretive social scientists have recently come to view good ethnographies as "true fictions"» (Clifford, 1986b, p.6). L'anthropologie faisant partie de ces grands "méta-récits" de connaissance, «ethnography is a superordinate discourse» (Tyler, 1986, p.122), elle va subir sensiblement les mêmes critiques que les autres champs de savoir. Ainsi l'anthropologue est vu comme un produit culturel et social; son savoir n'est ni neutre, ni universel mais local (euro-américain): «his "disinterest", his objectivity, his neutrality are in fact undercut by his self-interest -his

need to constitute his authority, to establish a bond with his readers, or, more accurately, his interlocutors, and to create an appropriate distance between himself and the “foreign” events he witnesses.» (Crapanzano, 1986, p.53).

La fixation de sens qu’impose l’anthropologue à travers son produit écrit est vivement dénoncé. Les anthropologues post-modernes vont plutôt avancer qu’il existe plusieurs façons de lire une ethnographie et aussi plusieurs façons d’en écrire. Ils veulent introduire une conscience littéraire à la pratique de l’anthropologie: «the work of the seminar was to unfix, by literary therapy, the narrow frames in which ethnographies have typically been read.» (Marcus, 1986, p.266). Pour eux, une ethnographie doit être sujette à de multiples interprétations, son sens ne doit pas être unique ou contrôlé. Elle peut prendre plusieurs aspects: “dialogic”, “cooperative text”, “polyphony”, “ethnographic novel”, “dramatic incident”, “life cycle”, “life history”, “rituals”, etc... qui montrent tous un côté dynamique de l’écriture anthropologique et qui condamnent une forme pré-déterminée de compte-rendu. Une idée revient avec force; qu’il n’y ait plus désormais un seul observateur, un seul producteur de texte, que l’ethnographie et le crédit de la recherche soient partagés entre l’anthropologue et ses informateurs indigènes. En somme qu’ils collaborent et participent à l’étude de la société. L’ethnographie post-moderne veut se fonder sur le dialogue (en opposition au monologue de l’ethnographe), en mettant sur pied des études polyphoniques où «none of whose participants would have the final word in the form of framing story or encompassing synthesis» (Tyler, 1986, p.126). Les anthropologues post-modernes essayent de ne pas s’enfermer dans un discours et de laisser le lecteur faire ses propres conclusions à partir des informations qu’ils recueillent sur le terrain. En somme, «a post-modern ethnography is a cooperatively evolved text consisting of fragments of discourse intended to evoke in the minds of both reader and writer an emergent fantasy of a possible world of commonsense reality, and thus provoke an aesthetic integration that will have a therapeutic effect. It is in a word, poetry» (Tyler, 1986, p.125). Qu’est ce que l’ethnographie post-moderne; de l’art, de la science, du réalisme ou de la fiction? C’est plutôt un mélange, un “blurred genre” comme l’écrit

Geertz, un texte complexe qui mêle les styles et les auteurs mais qui reste ouvert.

Une autre préoccupation des post-modernes est le retour à une des tâches fondatrices de l'anthropologie moderne: le fameux "cultural critique" des culturalistes américains. Marcus et Fischer veulent redonner à cette mission mal aimée de l'ethnologue une place importante. La critique culturelle n'a jamais intéressé qu'une minorité de chercheurs, plus préoccupés par l'étude de l'Autre que par l'idée de porter leur regard aiguisé à l'observation culturelle sur nos sociétés. Marcus et Fischer proposent en fait «an ethnographic project pursued within a domestic context that from its inception has a substantive relationship to some body of ethnography elsewhere [...] The latter serves to give the former a framework or strategy of analysis that would not otherwise be achieved. [...] [it would be] a repatriated project of ethnography from the fieldwork through to a text of cultural criticism [...] but may not be in any conventional sense simply an ethnography.» (Marcus & Fischer, 1986, p.162). Ce qui serait plus enrichissant et pour l'étude des peuples éloignés et pour l'étude de la société d'origine de l'ethnologue.

*(Poétique et) Politique de l'anthropologie ???*

*Poetics and Politics of Ethnography* est le sous-titre de *Writing Cultures*. Pourtant, les chercheurs qui ont collaboré à cet ouvrage se sont beaucoup plus préoccupés de la poétique que de la politique de leur discipline. Malgré une volonté politique, les critiques post-modernes se limitent essentiellement à l'écriture. Certains, comme Rabinow et Rosaldo, utilisent quelques concepts de Foucault mais sans jamais pousser l'analyse politique de l'anthropologie jusqu'au bout. Pourtant, même si des mouvements critiques comme les post-coloniaux n'étaient pas encore en place, en tant que tels, l'anthropologie faisait déjà face à plusieurs attaques politiques qu'il était important de relever. *Orientalism* (1978) d'Edward Said, *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973) de Talal Asad et *Time and the Other: How anthropology makes Its Object* (1983) de Johannes Fabian étaient tous déjà publiés à la sortie de

*Writing Cultures* et de *Anthropology as Cultural Critique*. Ces ouvrages présentaient des pistes politiques pour la critique de la discipline. Marcus, Fischer, et les autres répondent pourtant à ces critiques en faisant glisser le débat vers autre chose, vers les stratégies textuelles, vers l'esthétique et la poétique de l'anthropologie; «poetics being a good deal easier to talk about than politics» (Said, 1989, p.220-221). Les solutions à la crise que vit l'anthropologie au début des années 1980 résident d'abord, pour eux, dans un changement au niveau de l'écriture. L'autre fuite face à une réelle investigation de la politique de l'anthropologie est la concentration sur le travail de terrain, sur la pratique, en tant que deuxième solution aux critiques qui visent la discipline; «as if practice were a domain of actuality unencumbered by agents, interests, and contentions, political as well as philosophical.» (Said, 1989, p.211).

Par sa volonté a-objective, l'anthropologie post-moderne se détache de l'histoire. Ce faisant elle vise une certaine “depolitization of knowledge”. Il est facile pour des critiques extérieurs de l'anthropologie de s'en prendre à la discipline en son entier, à ses règles, ses traditions et ses savoir-faire. Les anthropologues post-modernes se disent détachés du méta-récit que constitue leur discipline par le simple fait qu'ils transforment l'écriture de l'ethnographie. Ainsi, ils croient abandonner toute responsabilité envers leur champ de savoir. Il est beaucoup plus difficile, pour un critique extérieur, de s'attaquer à la subjectivité d'une démarche. L'anthropologue post-moderne s'y réfugie comme les anthropologues avant lui se cachaient derrière le réalisme objectif. Il fuit les étiquettes, laisse son texte ouvert et peut même se camoufler derrière la fiction. En somme il n'a plus de compte à rendre aux grands discours comme le colonialisme ou l'impérialisme, puisqu'il considère son savoir comme détaché de la tradition, donc a-politique. Par ce procédé, il croit se libérer des stratégies d'autorité sur lesquelles était basée l'anthropologie moderne. Pourtant l'anthropologue post-moderne poursuit ses recherches dans les mêmes contextes, provient et appartient aux mêmes institutions, et participe aux mêmes mécanismes qui régissent les relations entre pouvoir et savoir<sup>9</sup> que ses

---

<sup>9</sup> Voir chapitre suivant



prédécesseurs.

Pour ce qui est de la place des informateurs et des cultures étudiés dans l'ethnographie, le moins qu'on puisse dire est qu'il n'est pas trop tôt. Dans *Works and Lives*, on jurerait que pour Geertz, ces problèmes viennent seulement de survenir, alors qu'ils grondent depuis longtemps. La préoccupation envers les informateurs et les interlocuteurs de l'anthropologue, et les propositions visant à leur accorder plus de place et plus de crédit dans la recherche, est en réalité une réponse tardive à la prise de parole et de pouvoir qu'ont acquis certains non-occidentaux (comme Saïd et Asad): «It was only when the subaltern figures like women, Orientals, blacks, and other “natives” made enough noise that they were paid attention to, and asked in so to speak. Before that they were more or less ignored, like the servants in nineteenth century English novels» (Saïd, 1989, p.210).

Mais attention; certains participants au séminaire de Santa Fe ont conscience d'enjeux politiques importants. Talal Asad, par exemple, postule que l'anthropologue travaillant sur des sociétés souvent illettrées, ou ne parlant pas une langue européenne, produit leur réalité dans une langue européenne et pour un public européen. Ceci encourageant une certaine tendance: «the tendency to read the *implicit* in alien cultures.» (Asad, 1986, p.160). Voilà une forme de prise de pouvoir sur les cultures étrangères; on crée le sens de cette culture, on leur dit ce qu'ils sont en leur révélant ce qu'ils ne savent pas sur eux et que l'anthropologue a découvert: l'implicite, l'inconscient. Tout en demeurant dans l'analyse textuelle, Asad propose une critique politique du langage. Il expose les inégalités de pouvoir qui s'y jouent: «because the languages of Third World societies -including, of course, the societies that social anthropologists have traditionally studied- are “weaker” in relation to Western languages (and today, especially to English), they are more likely to submit to forcible transformation in the translation process than the other way around.» (Asad, 1986, p.158) Asad donne l'exemple de l'arabe moderne qui depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle et sous l'influence des traductions de textes scientifiques, littéraires, historiques, philosophiques, etc... a subi une transformation grammaticale,

lexicale et sémantique; «a transformation that has pushed it to approximate to [european languages] more closely than in the past. Such transformations signal inequalities in the power (i.e., in the *capacities*) of the respective languages in relation to the *dominant* forms of discourses that have been and are still being translated» (Asad, 1986, p.158). James Clifford est également conscient du statut politique de l'anthropologie<sup>10</sup>. Il est également conscient que *Writing Cultures*, dont il est le co-éditeur contient des lacunes, dans son introduction, il remarque; «The book gives relatively little attention to new ethnographic possibilities emerging from the non-Western experience and from feminist theory and politics» (Clifford, 1986, p.19). Deux pleines pages suivent pour expliquer la faible présence féminine<sup>11</sup> au séminaire de Santa Fe mais pas un mot ne vient justifier l'absence d'anthropologue non-occidentaux.

Une dernière critique de ces critiques post-modernes porte sur les modes de distinction que dénoncent et appuient en même temps les anthropologues de ce mouvement. En effet, «interpretive modes of anthropology require radical otherness more than ever, in a world where such boundaries as there ever were are dissolving by the day. To show that conceptions of personhood, of emotions, of agency, of gender, of the body are culturally constructed demands that Difference be demonstrated and celebrated, that “cultures” be put in separate compartments and characterized in essentialist terms» (Keesing, 1994, p.302). Les anthropologues post-modernes ne transforment pas la relation et les termes d'opposition "nous"- "eux". Le modèle classique de l'ethnographie reste plus ou moins en place. On parle toujours selon ce que “nous” pouvons changer dans nos méthodes de représentation pour rendre celles-ci plus exactes et plus interactives. Ils ne remettent jamais en question la relation elle-même. Ils ne remettent jamais en question le fait que peu importe le style textuel, polyphonique ou autre, utilisé pour construire l'ethnographie, il s'agira toujours d'un mécanisme de savoir orchestré par des disciplines occidentales concernant d'autres sociétés. Il s'agit donc plutôt d'une auto-

---

<sup>10</sup> Les réflexions de James Clifford sur l'autorité de l'anthropologue nous seront très utiles dans le chapitre suivant.

<sup>11</sup> Il est bon de rappeler que les milieux académiques des années 1980 étaient très sensibles à cette question.

analyse d'anthropologues occidentaux sur leur travail. La réflexion restant au niveau déconstructiviste de la poétique et de l'esthétique: «textual strategies can call attention to the politics of representation, but the issue of otherness itself is not really addressed by the devices of polyphonic textual construction or collaboration with informant-writers» (Gupta & Ferguson, 1992, p.17). Cette réflexion textuelle a d'ailleurs bloqué certains aspects de l'anthropologie (surtout l'écriture), plutôt que de lui insuffler un nouvel élan ou de poser de nouvelles bases à la discipline. Pour ce qui est de la critique politique, l'absence du regard extérieur, celui de non-occidental ou celui d'externe à la discipline (qu'ont pourtant apporté Talal Asad et James Clifford) a sûrement nuit à son élaboration.

La phrase de Geertz citée plus haut, «Something new having emerged both in “the field” and in “the academy”, something new must appear on the page» est symptomatique de l'erreur des post-modernes; ce n'est justement pas sur le papier que les choses doivent changer mais bien “in the field” et bien “in the academy” là où Geertz signale lui-même qu'il y a eu des modifications.

## CHAPITRE 2

### La critique post-coloniale: genèse

#### *La "post-colonialité"*

Le mouvement post-colonial naît au début des années 1990, quelques dix ans après la parution du très influent *Orientalism* d'Edward Saïd. Ce mouvement est surtout constitué d'intellectuels non-occidentaux provenant de plusieurs champs de spécialisation (littérature, histoire, sociologie, science politique, anthropologie...) et travaillant, pour la plupart, dans les milieux académiques d'Europe ou d'Amérique du Nord. Tous s'intéressent à la construction du discours colonial et à ses répercussions. Leur plus farouche conviction est qu'il existe une continuité informelle entre un passé colonial et la période contemporaine. Nous sommes tous conscients de l'asymétrie économique et politique qui divise la planète entre l'Occident et le reste du monde. Mais les post-coloniaux ont découvert des inégalités de pouvoir dans bien d'autres domaines. Ils mettent à jour des relations de domination, moins visibles, qui se sont perpétuées, peut-être pas chez les individus, mais dans les mécanismes de nos rapports culturels et intellectuels. Ils travaillent à une critique politique du regard académique occidental sur le reste du monde et laissent entendre qu'aujourd'hui sur certains aspects, l'anthropologie est piégée ou limitée par sa propre histoire.

Le mouvement post-colonial est, avant tout, distinct du mouvement anti-colonial qui battit pavillon au cours des années 1960 et 1970. La différence doit être faite pour bien comprendre le contexte et l'héritage post-colonial. Le mouvement anti-colonial est celui de la décolonisation puis de la ligue des pays non-alignés, créée en 1955 à la conférence de Bandung. Les leaders du Tiers-Monde sont autant politiques (Nehru, Nasser, Soekarno) que littéraires et intellectuels (Léopold Senghor, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Gandhi). Le projet anti-colonial a vu le jour, poussé par la volonté d'un

renversement du pouvoir des métropoles. Son but avoué était donc la promotion de la souveraineté politique et culturelle des colonies. Dans le discours anti-colonial, «colonial power had been understood principally in the register of a social, economic, and political force blocking the path to freedom and self-determination of the colonized» (Scott, 1999, p.11). Les colonisés s'étaient fait déposséder de leur terre, de leur histoire et de leur identité; le discours anti-colonial s'attachait donc à la restauration de ce qu'on leur avait arraché par la force. Ses instigateurs ont réclamé le pouvoir de s'auto-représenter; de restaurer une relation authentique entre la représentation et la réalité (Scott, 1999).

En fait, ce que demandait ce mouvement extrêmement politisé était une base politique d'action. Mais, quand on y regarde attentivement, il existe une dépendance de ces nationalismes anti-coloniaux à certains postulats épistémologiques occidentaux par rapport à la culture, la classe, la subjectivité, l'histoire et le savoir. Les anti-coloniaux qui voulaient combattre les essentialismes colonisateur/colonisé se sont retrouvés à défendre d'autres formes d'essentialismes concernant l'identité, la nation, le peuple et le territoire suggérées par les concepts même qu'ils utilisaient. En fait, «what was not theorized in this space of anticoloniality [...] was the whole question of the *decolonization of representation* itself» (Scott, 1999, p.12). C'est à dire, «the decolonization of the conceptual apparatus through which their political objectives were thought out». (Scott, 1999, p.12).

La plupart des penseurs de ce mouvement ont puisé leurs idéaux anti-coloniaux à l'extérieur de leur espace colonisé et dans l'espace colonisateur. Avant de devenir des leaders dans leur pays d'origine ils ont bien souvent été de brillants étudiants formés en Occident. Il y a donc eu circulation entre les frontières et contamination à une époque où des limites extrêmement rigides existaient. Ces intellectuels non-occidentaux sont partis chercher des outils dans un autre espace pour revenir appliquer le savoir acquis dans leur espace initial. A leur retour, ils adoptent donc eux aussi un discours essentialiste basé sur la distinction "nous-eux", un discours d'Etat-nation et de nationalisme à l'européenne où l'étranger et le citoyen sont clairement définis.

Prenons l'exemple de la "Négritude". Ce mouvement qui naît d'une "entité" non-occidentale se place lui-même dans la catégorie de l'objet. En effet, il se constitue à partir de catégories occidentales. Ces catégories existent car l'"aliénation identitaire" est le produit des deux conceptions: de l'europpéenne et de l'Autre. Ce dernier étant réduit le plus souvent à un Autre exotique qui devient à travers cette relation un "exotique pour lui-même" (Richardson, 1988). Cette image de soi qui persiste chez les non-occidentaux ne peut être vaincue que par une crise d'identité particulièrement violente. Le mouvement de Négritude mis en place par Aimé Césaire et Léopold Senghor repose sur des catégories occidentales (le nom même de négritude), ce n'est qu'un «justificatif d'apparence progressiste [...] à la faveur duquel l'impérialisme manipule la petite bourgeoisie indigène pour assurer, au-delà de l'indépendance, la continuité d'une mentalité néo-coloniale» (Richardson, 1988, p.16). Car c'est bien les Occidentaux qui ont "inventé" la notion de nègre, rassemblant ainsi toutes les populations noires d'Afrique et des Caraïbes en leur imposant une identité commune basée sur un seul critère: la couleur de la peau. Cette définition «résultait seulement d'une expérience commune: le colonialisme» (Richardson, 1988, p.17). En reprenant les mêmes catégories que leurs colonisateurs, les acteurs du mouvement Négritude ne faisaient que se redéfinir à partir des instruments même qui avaient participé à leur domination.

Arrivé après le déclin du discours Tiers-Mondiste, le mouvement post-colonial va se pencher différemment sur les effets du système colonial; non pas en tant que structure d'exploitation matérielle et de profits mais en tant que «structure of organized authoritative knowledge (a formation, an archive) that operated discursively to produce effects of Truth about the colonized [or ex-colonized].» (Scott, 1998, p.12). Les auteurs post-coloniaux comprennent que ce qui oppressait les peuples colonisés et continue de nos jours provient des "effets de vérité" produits dans l'espace colonial et autorisés par des complexes de représentation propre à la relation colonie/métropole. Les moyens à adopter pour comprendre et contrer ces effets sont donc tout à fait différents d'un choix

politique entre telle ou telle ligne idéologique comme le marxisme ou le libéralisme. Il faudra d'abord décoloniser les représentations et toutes les théories occidentales sur le monde non-occidental. Plutôt que de la voir en termes nationalistes, les post-coloniaux propose de comprendre la relation colonie/metropole en termes de pouvoir et de savoir.

Comme l'anti-colonial, le mouvement post-colonial se compose d'intellectuels originaire du Tiers-Monde qui se sont exilés en Occident ou qui font partie d'une diaspora. Mais il existe une différence bien particulière; ces intellectuels, plutôt que de retourner dans leur pays d'origine une fois leur formation complétée, se sont établis en Occident et plus particulièrement dans les milieux universitaires où ils profitent d'une tribune de choix pour faire entendre leur voix<sup>12</sup>. Ils ont donc mis sur pied un mouvement qui tente de prendre sa place dans un contexte global d'une instabilité et d'une incertitude considérable. Au moment où les paradigmes conceptuels établis et les projets politiques ne semblent plus adéquats face aux demandes du présent (autant les référence au marxisme, qu'au nationalisme culturel et autres), les critiques post-coloniales sont une réponse naturelle à cette période de transition.

### *L'Orientalisme*

La crise de conscience que vivent les milieux intellectuels occidentaux au moment où Saïd écrit *Orientalism* (1978), qu'elle soit au niveau de l'écriture, du discours ou de la colonisation, est avant tout une crise de représentation. Cette crise a pris une ampleur inattendue après les travaux de Michel Foucault sur la supposée transparence des mots. Dès lors, la neutralité même du mot ne cesse d'être remise en question. Plusieurs concepts de base relatifs à tout travail intellectuel (l'auteur, les mots, le texte, l'objet, le sujet...) sont soudainement appelés à être repensés et corrigés. Une dizaine d'années après *Orientalism* et les derniers travaux de Foucault, Saïd ironisait: représenter quelque'un ou quelque chose «has now become an endeavor as complex and problematic as an asymptote» (Saïd, 1989, p.206).

---

<sup>12</sup> On verra plus tard les avantages de cette position.

En 1978, Edward Saïd s'inspirait de la notion de discours que Michel Foucault développa dans *Surveiller et Punir* et *L'Archéologie du Savoir*. Pour ce dernier, le discours est une forme de savoir (peu importe sur quoi) qui avec le temps s'ancre dans la tradition d'une société, y acquère prestige et autorité, s'institutionnalise, pour finalement arriver à produire lui-même la réalité de l'objet étudié. Dans la foulée de Foucault, Saïd conclut que le regard académique occidental sur les autres cultures produit le colonisé ou l'ex-colonisé en tant que réalité sociale. Cette réalité est donc à la fois une entité complètement étrangère à l'observateur et en même temps, un objet entièrement connaissable et visible. Tout le paradoxe de la représentation et de ses limites se joue sur cette relation. Ce qui ressemble à un système de connaissance objectif sur une société humaine est en fait une forme de discours où «the productivity and circulation of subjects and signs are bound in a reformed and recognizable totality» (Bhabha, 1994, p.71). Reste que ce système de connaissance et l'autorité qui le soutient considèrent ces représentations comme des réalités sociales et les présentent comme telle. Le discours, comme l'écrit Tzvetan Todorov, n'est pas seulement déterminé par son sujet, il fait partie d'un grand ensemble d'idées et d'attitudes qui sont partagées par une collectivité dont l'ensemble des discours constitue l'idéologie d'une société. Celle-ci influence implicitement ou non toute production intellectuelle, scientifique ou politique de la société. Dans *Orientalism*, Edward Saïd étudie justement un type de discours occidental, celui qu'il tient sur l'Autre extérieur, exotique: l'Orientalisme.

L'"Orient"; le mot comporte déjà un caractère réductionniste presque trop frappant. Le processus par lequel nous sommes arrivés à réduire autant de peuples et de cultures à ce seul terme est stupéfiant. Certes, nous utilisons aussi abondamment le terme "Occident" pour parler de l'ensemble formé par les pays d'Europe de l'Ouest et de l'Amérique du Nord. Mais nous est-il seulement venu à l'esprit de fonder une discipline universitaire appelée "Occidentalisme" et dont la tâche serait d'étudier toutes les cultures occidentales? Non, nous avons créé toute une batterie de disciplines (sociologie, criminologie, démographie, anthropologie, science politique...) avec une tendance à sur-



subdiviser les académies de savoir afin de raffiner nos connaissances. Pourtant, l'orientalisme existe tel quel; une tradition académique, une discipline universitaire encore bien vivante qui sous la même étiquette regroupe un nombre indéterminé (les limites de l'Orient n'ayant jamais été clairement définies) de sociétés. Depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, les orientalistes étudient l'Orient sous toutes ses coutures; textes, légendes, coutumes, arts... Mais leur principale focalisation porte sur ce qui est exotique. A la différence des anthropologues (du moins depuis les années 1920 et Malinowski), les orientalistes mènent rarement des enquêtes sur le terrain. Ils travaillent essentiellement sur des textes ou des récits orientaux et plus précisément sur les grandes civilisations classiques du passé: Egypte pharaonique, Babylone, Carthage, Inde des maharadjas, Orient des mille et une nuit... Saïd remarque que l'attitude dominante chez les orientalistes se résume à considérer qu'aujourd'hui les peuples héritiers de ces grandes civilisations (tant admirées et étudiées par l'Occident) n'ont pas réussi à conserver l'ombre de la grandeur de leurs ancêtres. En somme, il y aurait eu, en Orient, déclin, dégradation et décadence. Pour les Occidentaux, l'égyptien, le syrien, le babylonien, le carthagénois ont tous été remplacés par "l'Arabe". L'autre réflexion courante des orientalistes est de laisser entendre que l'Islam a certainement un rôle à jouer dans cette déchéance depuis l'âge classique.

Saïd utilise le terme "Orientalisme" en tant que discours sur l'Autre étranger, différent, exotique, non-occidental... Pour lui, l'Orientalisme est avant tout un discours basé sur une «distinction ontologique et épistémologique faite entre "Orient" et "Occident"» (Saïd, 1980, p.2). *Orientalism* c'est donc l'analyse d'un discours et les positions d'autorité historique qui en découlent. Ce système d'idées a été «capable de se maintenir comme sagesse transmissible (par les académies, les livres, les congrès, les universités, les bureaux des Affaires étrangères)» (Saïd, 1980, p.19) depuis les années 1840 à aujourd'hui. L'Orientalisme est une doctrine, une institution, enracinée dans l'esprit des occidentaux par des décennies de travaux intellectuels et de représentations populaires. Il est étroitement lié aux rapports sociaux, économiques, politiques et intellectuels qu'entretiennent les sociétés occidentales et non-occidentales. Ce qui confère

sa force à l'Orientalisme, c'est sa présence dans le temps, sa lente construction historique.

Sous prétexte de connaissance de l'Orient et validé par l'hégémonie occidentale, les sciences humaines et sociales ont connu un essor formidable sous la période coloniale. C'est durant cette période que l'Orientalisme s'est adapté aux études académiques et scientifiques, qu'il s'est institutionnalisé en s'enracinant dans la tradition intellectuelle. Avant la colonisation, les représentations de l'orient tenaient déjà d'images conformes à certaines idées générales sur l'Orient. C'est ce qu'on pourrait appeler la "vision orientaliste latente". Celle-ci repose sur l'héritage de tout une série de pionniers de l'Orient: des savants comme Ernest Renan de l'expédition napoléonienne en Egypte et son volumineux *Description de L'Egypte*, Sylvestre de Sacy ou H.A.R. Gibb, des écrivains, poètes et voyageurs, comme Nerval, Flaubert ou Chateaubriand. Ce "premier" Orientalisme a surtout construit un Orient romantique et mystérieux avec ses parfums, ses marchés grouillants, sa magie, ses femmes sensuelles... Cette vision de l'Orient va tout au long du XIXième siècle céder le pas «à une logique détaillée gouvernée non seulement par la réalité empirique, mais par toute une batterie de désirs, de répressions, d'investissements et de projections.» (Saïd, 1980, p.20). Mais cet Orientalisme latent continuera d'influencer toutes descriptions *naturelles* de l'Orient mystérieux.

Malgré la mission scientifique et objective que s'était donnée les orientalistes européens, la relation entre Occident et Orient n'a jamais comporté de réciprocité. Depuis des siècles, l'Occident produit des représentations de l'Orient sans véritables liens avec lui. Ainsi, la relation de l'occidental à l'Autre est «une relation de pouvoir où le sujet impose sa propre réalité sur l'objet qu'il étudie sans se préoccuper de celle qu'il pourrait lui imposer.» (Richardson, 1988, p.14). La position de pouvoir la plus "efficace" qu'un peuple dominant peut avoir sur son vis-à-vis réside surtout dans des rapports d'énonciation qu'il entretient avec celui-ci: «le maître du discours sera le maître tout court.» (Todorov *In* Saïd, 1980, p.8). L'Orientalisme souligne donc constamment, on

l'a vu plus haut, la dichotomie Orient/Occident. Il se perpétue alors en creusant une différence toujours plus profonde entre le "nous" et le "eux". Pour ce faire l'Orientalisme doit inévitablement ôter à cet Autre exotique ou étranger une part de sa réalité et de sa complexité pour n'en garder qu'une image simple; une représentation. L'Orientalisme reflète enfin «the paternalist privileges unhesitatingly assumed by Western writers who "speak for" a mute Orient or reconstitute its decayed or dismembered "truth", who lament the passing of its authenticity, and who know more than its mere natives ever can.» (Clifford, 1988, p.258).

L'Orientalisme constitue une vision du monde bien ancrée et difficilement supprimable qui a des impacts politiques majeurs. Cette doctrine, élaborée au plus fort de l'impérialisme européen, est non seulement le reflet d'un Occident dominant, mais également une idéologie partisane. L'Orientalisme représente d'un côté un sujet de connaissances, de découvertes et de pratiques, de l'autre un lieu de rêves, d'images, de mythes, d'obsessions, de besoins et de fantasmes. C'est un système statique «of "synchronic essentialism", a knowledge of "signifiers of stability" such as the lexicographic and the encyclopaedic» (Bhabha, 1994, p.71). Des critiques semblables peuvent être adressées à l'anthropologie en ce qui a trait aux signifiants de stabilité et quant à la volonté de constituer un véritable catalogue des peuples et des cultures.

### *Anthropologie et Orientalisme*

L'anthropologie est un domaine clé pour comprendre l'Orientalisme et ses effets sur la pensée occidentale moderne. En effet, elle est *la* discipline qui s'intéresse fondamentalement aux contacts entre l'observateur occidental et l'indigène. En ce sens elle occupe une place de choix dans la compréhension de l'Orientalisme "moderne". Comme science sociale, l'anthropologie s'est construite dans un contexte colonial. Mais, comme on l'a vu, l'Orientalisme est apparu bien avant la naissance du colonialisme de masse et de l'anthropologie.

On assiste au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle à la transformation de l'être humain en

objet d'analyse scientifique. Les nouveaux paradigmes occidentaux exigent un traitement scientifique pour toute recherche concernant l'homme. L'Orientalisme se transforme alors «d'une discipline fondamentalement philologique et d'une appréhension vague et générale de l'Orient en une science sociale spécialisée.» (Saïd, 1980, p.324). L'orientaliste possède maintenant une formation universitaire en sciences sociales lui permettant d'appliquer avec méthode son intellect à son objet d'étude: l'Orient ou tout autre culture. Les premières ethnographies, en faisant l'étude des sociétés indigènes, les ont transformées inévitablement en cultures exotiques. En fait, l'anthropologie, à ses débuts, «n'a jamais entrepris la description objective et désintéressée qu'elle prétend, recherchant au départ la présence d'une valeur subjective dans des sociétés qu'elle réduisait ensuite à un dénominateur commun (la soi-disant "pensée primitive")» (Richardson, 1988, p.18). Anthropologues et orientalistes faisaient somme toute le même métier: offrir «à leur société des images de l'Orient [ou des autres cultures], un savoir [les] concernant, et des idées sur [celles-ci]» (Saïd, 1980, p.305). L'ethnologue recherche lui aussi l'Autre "exotique" pour en donner des représentations. L'esprit de l'Orientalisme est lié à la naissance de l'anthropologie. Rien de surprenant toutefois si on comprend qu'à cette époque ce discours dominait le mode de pensée occidental tant artistique, littéraire que scientifique.

### CHAPITRE 3

#### La critique post-coloniale: pouvoir/savoir post-colonial

##### *Généalogie, Archéologie et Orientalisme*

«Nous, chercheurs de la connaissance, nous sommes nous-mêmes pour nous mêmes des inconnus, -pour la bonne raison que nous ne nous sommes jamais cherchés...» (Nietzsche, (1887) 1971, p.7), voilà comment Nietzsche amorce *La généalogie de la morale*, affirmation lancée comme un défi aux penseurs de son temps. On peut déjà déchiffrer dans ces mots une volonté très nette d'introspection et de rétrospection. Nietzsche veut comprendre l'origine des valeurs et des préjugés moraux tout en fondant un nouveau type de généalogie en tout point différent des méthodes d'investigation utilisées dans l'histoire des idées ou des sciences de son époque. Ce bilan historique a pour fin de comprendre, au bout du compte, qu'est ce que la morale qui régit les actions de l'Homme lui a apporté au cours de son histoire? Est ce qu'elle le fait grandir ou est ce qu'elle le fait ramper? Pour mener à bien cette nouvelle forme d'étude critique "à rebours", Nietzsche prescrit qu' «*il faut commencer par mettre en question la valeur même de ces valeurs*, et des circonstances de leur naissance, de leur développement, de leur modification» (Nietzsche, (1887) 1971, p.14). Suivant sa méthode généalogique, le philosophe allemand veut retourner aux sources de notre morale, espérant ainsi donner à voir une nouvelle perspective sur le sens de nos préjugés moraux. Nos jugements de tous les jours dépendent de notions qu'on nous a inculquées, mais d'où nous viennent celles-ci? Pour Nietzsche, il s'agit justement de démasquer, de mettre à nu, ce qui se cache derrière ce qu'on nous a appris, «car on a considéré la *valeur* de ces "valeurs" comme donnée, comme réelle, comme au-delà de toute mise en question» (Nietzsche, (1887) 1971, p.14). Nietzsche veut surtout aller *Par-delà bien et mal*, c'est à dire qu'il veut d'abord comprendre les notions de bien, de mal et de vrai, et pourquoi nous appelons certaines choses bien, d'autres mal et d'autres vraies. Quelle est

l'origine de ces concepts qui régissent notre vie et notre perception du monde? Ces questionnements vont mener Nietzsche d'une déconstruction de la morale à la remise en question de nos fondements cognitifs jusqu'à l'inévitable: le procès de l'Occident et du savoir occidental (raison, universalisme...)

Quelques décennies plus tard, c'est Michel Foucault qui va renouveler cette quête généalogique avec le plus de brio, ou du moins avec le plus d'attention. Comme Nietzsche, toute la réflexion de Foucault débute par un scepticisme éthique et ontologique vis-à-vis de nos valeurs et de nos conceptions du monde. Le philosophe français se penche alors sur l'étude généalogique de toute une série de sujets qu'il aborde dans leur réalité de construit historique: la folie dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, la naissance des sciences humaines dans *Les mots et les choses*, celle de la prison et du système scientifico-judiciaire dans *Surveiller et punir*, la sexualité dans *Histoire de la sexualité...* En bref, Foucault, comme Nietzsche, cherche à disséquer les bases du savoir occidental. Il veut rendre visible, dans leur contexte historique, les mécanismes de production de ce savoir. Pour ce faire, il raffine la méthode d'investigation; passant de la généalogie à une archéologie du savoir:

«Une telle analyse [...] ne relève pas de l'histoire des idées ou des sciences: c'est plutôt une étude qui s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir [...] ce qu'on voudrait mettre à jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leur condition de possibilité. [...] Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit plutôt d'une "archéologie".» (Foucault, 1966, p.13)

L'étude des "conditions de possibilité" du savoir par Foucault, et celle "de la naissance, du développement et de la modification" de celui-ci par Nietzsche, participent donc de la même volonté de comprendre comment se sont fabriqués nos schèmes de pensées en

poussant l'analyse jusque *derrière* l'histoire. La question fondamentale n'est plus: comment ce savoir est arrivé jusqu'à nous? Mais bien; comment en sommes-nous arrivés à ce savoir?

Découvrir l'envers du décor, comprendre les conditions historiques et épistémologiques complexes qui mettent en place un champ de savoir, qui le scellent dans une tradition; voilà la démarche qui va donner à l'étude du colonialisme et du néo-colonialisme un nouvel angle d'approche. De par sa durée et sa relation complexe avec différents niveaux de savoir et de production textuelle (littéraire, scientifique...), le colonialisme dans son ensemble se prête parfaitement à cette rétrospection critique nouveau genre. Il faut ajouter qu'à l'heure de *Orientalism*, l'étude du colonialisme et du néo-colonialisme tournait plus ou moins à vide. Si Nietzsche voulait s'en prendre au "long texte hiéroglyphique, difficile à déchiffrer, du passé de la morale humaine", le mouvement post-colonial, Edward Saïd en tête, va s'en prendre justement aux soi-disant "découvreurs" et "traducteurs" de hiéroglyphes: les colonisateurs. Dans *Orientalism*, Saïd va clairement opter pour une étude généalogique du colonialisme; c'est ce qui constitua l'impact véritablement révolutionnaire de son ouvrage. Cette nouvelle manière d'aborder un sujet débattu et rabattu va ouvrir aux milieux intellectuels un champ, resté vierge, d'analyse critique tout en fournissant de nouveaux outils pour mener à bien ce genre de réflexion. *Orientalism* et son utilisation des thèses et de l'archéologie de Foucault dans une optique d'analyse culturelle va surtout séduire toute une génération d'intellectuels non-occidentaux; les post-coloniaux.

Il faut revenir brièvement à la distinction établie plus haut entre ces post-coloniaux et les anti-coloniaux. On a vu que déjà leur positionnement dans l'espace était très différent. Les intellectuels anti-coloniaux se sont déplacés dans l'espace sur une courte période; ils ont quitté un espace colonisé pour l'espace occidental où ils ont acquis un savoir et des idées pour finalement revenir dans leur espace originaire d'où ils ont fait entendre leur voix et collaboré activement au renversement du pouvoir colonial qui

oppressait leur peuple. Les intellectuels post-coloniaux ont aussi quitté un espace non-occidental pour venir dans l'espace occidental, avec la différence suivante: au lieu de seulement le traverser, ils s'y sont installés et ont fait entendre leur voix à partir de celui-ci. Mais ce n'est pas au niveau du déplacement dans l'espace que réside la différence fondamentale; elle provient plutôt du fait que, suivant l'exemple pionnier de Saïd, les intellectuels post-coloniaux se sont déplacés *dans le temps*. Ils ont fouillé les archives, les comptes-rendus, les récits, les rapports, les romans, les discours, etc... bref tous les *textes* les concernant eux, leur culture, leur pays et surtout... leur passé. Ils avaient soudain accès à l'envers du décor, ils possédaient enfin le regard interne, le *inside look* qui manquait à la génération précédente pour comprendre les mécanismes du pouvoir colonial qui les contrôlaient et les raisons de sa perpétuation jusqu'au présent. C'est ce qui constitue la tâche la plus importante des études post-coloniales; plonger dans l'histoire coloniale en s'appuyant sur ce qui s'est dit sur eux pendant des décennies, donc sur ce qui constitue une part importante de leur histoire et à laquelle ils n'ont jamais eu accès. Pour les intellectuels post-coloniaux, le déclic qu'a opéré Saïd, ce déplacement dans le temps, a mis à jour un immense pan du colonialisme (la colonisation de la représentation) qui pesait encore sur les ex-colonisés et qui échappait à leurs critiques. L'ennemi enfin identifié, les post-coloniaux vont s'armer de nouveaux outils conceptuels pour aborder et dénoncer ce qui a été et ce qui demeure du colonialisme.

#### *Pouvoir et savoir: nouvelles définitions*

Encore une fois, c'est dans l'oeuvre de Michel Foucault que Saïd et les post-coloniaux vont puiser leur appareillage théorique. Au long de ses travaux, Foucault s'est surtout penché sur l'étude du pouvoir. Suivant Nietzsche, il a voulu analyser le pouvoir par-delà le bien et le mal. C'est dire qu'il veut l'étudier hors des perceptions conventionnelles du pouvoir, avec une approche qui diffère de la pensée politique moderne. Il existe traditionnellement deux conceptions du pouvoir. L'une l'étudie en tant que modèle sociologique (assurant la vie en communauté) de la normalité, du consensus, de la cohésion sociale. L'autre se préoccupe de l'image du pouvoir dans ce qu'il a de



répressif et de violent: l'état, la police, l'armée. Il est bien évident que les pouvoirs comme la police existent, et qu'il existe aussi un pouvoir qui gère la cohésion sociale, mais c'est une autre forme de pouvoir qui régit ces deux là et les rend possibles. Foucault veut justement démontrer que cette autre forme de pouvoir est bien réelle et qu'il est tout simple de s'en rendre compte: «Si le pouvoir n'était jamais que répressif, s'il ne faisait jamais rien d'autre que de dire non, est-ce que vous croyez vraiment qu'on arriverait à lui obéir? Ce qui fait que le pouvoir tient, qu'on l'accepte, mais c'est tout simplement qu'il ne pèse pas seulement comme une puissance qui dit non, mais qu'il traverse, il produit des choses, il induit du plaisir, il forme du savoir, il produit du discours.» (Foucault, (1977) 1994, p.148-149). Voilà le genre de pouvoir qui va induire des discours comme celui de l'Orientalisme. C'est à dire toute une série de stéréotypes et d'images romancés de l'Autre, car le pouvoir est aussi là pour rassurer et faire rêver. C'est donc un pouvoir qui *produit* plus qu'il ne *détruit* des images ou des concepts. La deuxième grande critique de Foucault concernant nos perceptions du pouvoir et la manière dont il est étudié, part du fait que la plupart des intellectuels pense le pouvoir comme substantiel alors que pour le philosophe français, il est essentiellement relationnel. A propos du pouvoir, Foucault écrit qu'

«Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le "privilège" acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques [...] Ce qui veut dire que ces relations descendent loin dans l'épaisseur de la société, qu'elles ne se localisent pas dans les relations de l'Etat aux citoyens ou à la frontière des classes [...] Le renversement de ces "micropouvoirs" n'obéit donc pas à la loi du tout ou rien; il n'est pas acquis une fois pour toutes par un nouveau contrôle des appareils ni par un nouveau fonctionnement ou une destruction des institutions»  
(Foucault, 1975, p.35-36)

L'originalité d'une conception du pouvoir comme relationnel réside dans le fait qu'on peut dorénavant concevoir celui-ci comme pratiqué par chacun. Certes, le pouvoir est

dans les mains d'une classe dominante, mais il est impossible pour celle-ci (ou pour quiconque d'ailleurs) d'influencer ou de contrôler le champ social dans tous ses détails. La plupart des relations de dominance se vivent en fait sur de multiples micro-niveaux (famille, travail...) qui forment la base de tout le corps social, et sur lesquels le pouvoir s'appuie pour s'exercer. Ainsi, l'influence reste diffuse et discrète en même temps que profondément enracinée à tous les niveaux de la société. Ces "micropouvoirs" de la vie quotidienne sont donc à la base de toute forme d'ordre et de consensus dans la société et ils s'y maintiennent par toute une série de mécanismes simples: obligation, responsabilisation, punition, examen, exercice, sanction, grille d'analyse... Pour Foucault, le pouvoir a une forme "capillaire", il s'enfonce jusqu'au grain le plus fin du corps social, non pas au niveau des institutions, et à peine au niveau individuel dont on vient pourtant de parler, mais essentiellement au niveau sub-individuel et trans-individuel: relationnel. En somme, il n'existe pas de quartier général ou de salle de contrôle de ce pouvoir, tout le monde le pratique et tout le monde le subit; il est omniprésent dans le corps social par sa nature relationnelle et se trouve intimement lié à toutes nos actions sociales. C'est ce genre de nouvel outil théorique qui va permettre à Saïd de mieux comprendre comment une forme de pouvoir comme le colonialisme a pu avoir une telle force: la domination coloniale étant exercée non seulement par les forces colonialistes dirigeantes comme l'administration et l'armée (disons sous une forme directe) mais aussi par toute la population de la métropole par toute une série de "micropouvoirs" du quotidien: dans leurs idées, leurs ragôts, leurs représentations... En identifiant des formes de pouvoir à l'extérieur des champs d'études des analyses politiques traditionnelles, Foucault fonde une nouvelle critique politique que Saïd sera le premier à utiliser pour comprendre une problématique culturelle.

Mais Foucault n'en restera pas là dans son étude du pouvoir, et c'est la suite qui va surtout intéresser Saïd et les post-coloniaux. Lors de l'étude du système carcéral dans *Surveiller et Punir* le philosophe français a mis à jour la relation qui, pour lui, existe

entre le pouvoir d'une part et le savoir de l'autre: «Il faut [...] admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile); que pouvoir et savoir s'impliquent l'un et l'autre; qu'il n'y pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir.» (Foucault, 1975, p.36). Pour Foucault, c'est cette relation entre pouvoir et savoir qui détermine dans un contexte donné les formes et domaines possibles de connaissance. C'est donc en se penchant sur les mécanismes du système carcéral (surveillance constante des prisonniers, rapports fréquents sur leurs moindres faits et gestes... bref, connaissance) que Foucault va mettre à jour cette relation. Il va l'étendre à toute la société en observant comment le même mécanisme fonctionne dans les écoles, les casernes, les ateliers, les hôpitaux... Cette société carcérale est basée sur le modèle du *Panopticon* (figure architecturale développée par Bentham) qui permet de “voir sans être vu”, mieux; “*tout* voir sans être vu”, et puis au bout du compte “savoir sans être vu”. De nouveaux champs de savoir vont se développer à mesure que la population s'accroît et que la société s'élargit, afin de garder un contrôle relatif. Ainsi des disciplines comme la sociologie et la démographie vont apparaître au XIX<sup>ème</sup> siècle en Occident alors que la société se complexifie et que la population urbaine grimpe en flèche. Il faut bien comprendre que ces champs de savoir n'émanent pas directement du pouvoir, ils ne sont pas établis ou commandés par lui, ils se constituent ailleurs; à travers la relation complexe qui lie pouvoir et savoir. Il faut comprendre qu' «il s'agit de savoir non pas quel est le pouvoir qui pèse de l'extérieur sur la science, mais quels effets de pouvoir circulent entre les énoncés scientifiques; quel est en quelque sorte leur régime intérieur de pouvoir; comment et pourquoi, à certains moments, il se modifie de façon globale.» (Foucault, (1977) 1994, p.143-144).

Au XIX<sup>ème</sup> siècle, la société s'élargit, et elle s'élargit également outremer par l'expansion coloniale. La population qui passe sous contrôle des puissances coloniales est parfois le double ou le triple de celle de la métropole. Il faut donc du savoir de toute

urgence. Le colonialisme va créer des champs de savoir extrêmement dynamiques. La conquête d'un territoire, son annexion et sa colonisation nécessitent, certes, une force militaire considérable, mais également tout un appareil administratif et intellectuel. Comme on l'a vu avec Foucault, maintenir le contrôle sur une population sans devoir requérir constamment une force armée nécessite une connaissance approfondie de cette population afin de prévoir et d'anticiper ses réactions. Le savoir sur les peuples colonisés, le "savoir colonial", aura toutes les caractéristiques de la société carcérale; le même regard total, panoptique et encyclopédique, sur les individus et la même appropriation de la liberté. Donc le pouvoir produit; «il produit du réel; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité» (Foucault, 1975, p.227). Et c'est à cette époque, en plein coeur de l'expansion coloniale, qu'un nouveau "domaine d'objets" apparaît: l'anthropologie.

*Pouvoir et savoir: du colonialisme au néo-colonialisme*

Au fur et à mesure que les européens découvrent et conquièrent le monde, le besoin d'y donner un sens se fait de plus en plus pressant. Les nouveaux maîtres devront nommer, délimiter, classifier, essentialiser, trouver des concepts pour séparer, les races, les langues, l'histoire, l'espace, la culture... Bref, le savoir sur ces nouveaux univers est considéré comme une priorité et une condition à de nouvelles expéditions. La période coloniale est déjà amorcée. Les débuts du colonialisme se vivent dans la foulée du projet des Lumières qui alliaient raison et découverte. C'est donc sous la bannière de la science et de l'objectivisme que va se développer le colonialisme. C'est par la découverte de «new regions that science itself could open new territories of conquest: cartography, geography, botany, and anthropology were all colonial enterprises.» (Dirks, 1992, p.6). Tout d'abord, il faut bien identifier le nouveau territoire et ses occupants: «before places and peoples could be colonized, they had to be marked as "foreign", as "other", as "colonizable".» (Dirks, 1992, p.6). En créant ainsi de nouvelles catégories d'identité, on re-crée aussi l'Occident<sup>13</sup> en le glorifiant et le confirmant dans sa supériorité (en terme

de “progrès”): «Cultural forms in newly classified “traditional” societies were reconstructed and transformed by and through colonial technologies of conquest and rule, which created new categories and oppositions between colonizers and colonized, European and Asian, modern and traditional, West and East, even male and female.» (Dirks, 1992, p.3). L’Occident va connaître sa plus grande période de progrès au même moment où le reste du monde est frappé par un net déclin: ressources exploitées, populations exploitées et parfois prises en esclavage, héritage pillé, générations aliénées...

Il faut comprendre le colonialisme comme un projet culturel alliant pouvoir et savoir. Le colonialisme a été, avant tout, un projet culturel de contrôle: «Colonial knowledge both enabled colonial conquest and was produced by it; in certain important ways, culture was what colonialism was all about.» (Dirks, 1992, p.3). Le pouvoir colonial savait précisément que son pouvoir dépendait directement de son savoir mais il n’était peut-être pas complètement conscient que son savoir était aussi du pouvoir. Voilà un point capital martelé par la plupart des critiques post-coloniaux: comprendre que l’oppression coloniale était exercée, dans les faits, plus par le savoir (les idées et les représentations qui en découlaient) que par une force militaire omniprésente et répressive. Le savoir est donc un instrument “non-armé” du pouvoir. Ecrire des comptes-rendus de savoir est une pratique politique, ceci «emphasized the ways in which seemingly impartial, objective academic disciplines had in fact colluded with, and indeed been instrumental in, the production of actual forms of colonial subjugation and administration.» (Young, 1995, p.160). Le savoir est donc politique et toujours déterminé par notre propre histoire culturelle et politique; ici, le passé colonial et sa perpétuation dans nos rapports entre cultures. Dans ce contexte, l’Orientalisme «is not just a nineteenth century instance of some general historical problem of how one culture portrays another, nor just an aspect of colonial domination, but part of a method of order and truth essential to the peculiar nature of the modern world.» (Mitchell, 1992, pp. 313-

---

<sup>13</sup> On approfondira cette relation entre *altérité et identité* dans le chapitre suivant .

314). La recherche de connaissance sur les autres peuples ne peut-être désintéressée surtout dans un contexte où la relation entre les peuples concernés est inégale.

Ce qui servait directement les intérêts du pouvoir colonial de l'époque contribue implicitement au maintien de la domination impérialiste occidentale et de son hégémonie culturelle actuelle: «consistency of Western regimes of knowledge and their associated will to power, across very diverse historical periods, cultures of origin and disciplinary and aesthetic domains [...], more than anything else, gives Orientalism its extraordinary power.» (Moore-Gilbert, Stanton & Maley, 1997, p.24). Des décennies après les grands mouvements de décolonisation, l'Occident conserve un pouvoir (militaire, économique, politique...) sur le reste du monde. Des décennies après la décolonisation, l'Occident est également demeuré le pourvoyeur de savoir sur le reste du monde. Du colonialisme au néo-colonialisme, rien n'est venu basculer profondément la relation qu'entretient le Premier-Monde et le Tiers-Monde à travers "pouvoir et savoir". Le maître du discours existe toujours. Des changements dans la forme (on ne parle plus de nègre ou d'indien) sont certes survenus, mais les mêmes mécanismes sont en place, validant scientifiquement les conclusions de nos chercheurs à travers les mêmes institutions de savoir. La critique des discours orientalistes ne peut être faite qu'en exposant et en creusant leur contingence et leur transformation historique.

### *Pouvoir et savoir de l'anthropologie*

Comme on l'a vu plus haut, le nouveau champ de savoir, ou domaine d'objet, qui va prendre forme pour répondre aux besoins grandissants de connaissances du pouvoir colonial sera l'anthropologie. Durant la période coloniale, et même si les chercheurs se voulaient détachés du contrôle de l'Etat, la volonté de savoir des anthropologues et leur «cultural intervention and influence were not antidotes to the brutality of domination but extensions of it.» (Dirks, 1992, p.4). L'anthropologie se trouve mêlée aux mêmes rapports de pouvoir que tout champ de savoir. Sous couverts de philanthropie, de curiosité humaine, d'objectivité, et de scientificité, l'anthropologie est un discours

moderne «that has subsumed humanity to the grand narratives and analogies of natural history. Even when anthropology has apparently been a project of hermeneutics rather than the science of man, particular peoples (or races, or cultures) have been seen, like species, as the bearers of particular characters, physiques, dispositions, systems of meaning and forms of social and political organization» (Thomas, 1994, p.6-7)

Le savoir de l'anthropologue comme tout champ de savoir a également évolué dans sa forme. On ne discute plus de race, de moeurs ou de coutume, mais bien de culture, un concept voulu neutre et scientifiquement valable. Le discours fonctionne pourtant essentiellement de la même façon; il s'agit de regrouper, en les englobant, et de placer sous un vocable, un groupe de gens différents de l'observateur mais aux comportements semblables. Le concept même de culture, en tant qu'objet de connaissance a été lui aussi formé par l'histoire coloniale: «The anthropological concept of culture might never have been invented without a colonial theater that both necessitated the knowledge of culture (for the purposes of control and regulation) and provided a colonized constituency that was particularly amenable to "culture"» (Dirks, 1992, p.3). Le concept de culture doit être compris en tant que construit historique, produit du contexte géo-politique européen de la fin du XIXième siècle et du début du XXIème siècle, où exultaient les nationalismes et les patriotismes de toute sorte. On va donc coller aux peuples colonisés les mêmes étiquettes (type Etat-nation) avec lesquelles l'Europe de l'époque fonctionnait. Dans ce contexte, «culture became fundamental to the formation of class society, the naturalization of gender divisions in western bourgeois society, and to the developing discourses of race, biology, and nationality.» (Dirks, 1992, p.4). Les bases cognitives du savoir anthropologique après ou pendant la colonisation demeurent les mêmes; que ce soit la culture, le système de pensée ou la race, «cette totalité systématique rassemble le plus souvent les réponses partielles des informateurs (analyse, exégèses et commentaires plus ou moins suscités par les questions) et les interprétations de l'ethnologue» (Augé, 1994, p.28).

Parler au niveau du discours et des relations sous-terraines entre pouvoir et savoir

ne signifie pas que des relations directes et explicites n'existent pas entre le pouvoir et le savoir. Le cas de Samuel Huntington en est peut-être l'exemple contemporain le plus frappant et il mérite d'être brièvement envisagé avant de retourner à des considérations plus anthropologiques. L'auteur du *Choc des civilisations* a été expert auprès du conseil national américain de sécurité sous l'administration Carter. Ses liens avec le pouvoir sont connus. Pourtant, les critiques américaines de son ouvrage (largement publicisé) ont été peu entendues. Sa volonté d'imposer une nouvelle géopolitique (conforme au "New World Order" des Etats-Unis) et d'identifier les nouveaux ennemis de l'Occident se fait à travers des mécanismes de savoir (statistiques, objectivisme, cartes, tableaux...) <sup>14</sup>. En anthropologie, les mêmes rapports directs entre pouvoir et savoir ont existé et continuent d'exister. Les recherches (subventionnées directement par l'Etat) de Ruth Benedict sur le Japon, de Margaret Mead et Geoffrey Gorer sur la Russie au moment où ces deux pays étaient pour les Etats-Unis de puissants ennemis, sont des exemples frappants d'association entre anthropologue et pouvoir. Il faudrait aussi citer Leach en Birmanie et Leiris et Griaule en Afrique, mais la liste serait trop longue. Aujourd'hui, des anthropologues travaillent encore directement pour "le pouvoir" au niveau militaire, politique ou idéologique. Saïd cite un rapport du "Defense Science Board":

«In recent years the Department of Defense has been confronted with many problems which require support from the behavioral and social sciences [...] The Armed Forces are no longer engaged solely in warfare. Their missions now include pacification, assistance, "the battle of ideas", etc. [...] For many countries throughout the world, *we need more knowledge* <sup>15</sup> about their beliefs, values, and motivations; their political, religious and economic organizations; and the impact of various changes on innovations upon their socio-cultural patterns [...] *Priority Research Undertakings*: (1) methods, theories and training in the social and

<sup>14</sup> Plusieurs choses encore méritent d'être dites à propos de M. Huntington et du *choc des civilisations*. On y reviendra dans le prochain chapitre.

<sup>15</sup> Les italiques sont de moi.



behaviorial sciences in foreign countries [...] (4) social science tasks to be conducted by major U.S. graduate studies in centers in foreign areas [...] (7) ... data collected for special purpose can be utilized for many additional purposes... (8)... provide continuing access of Departement of Defense personnel to academic and intellectual ressources of the “free world”» (Defense Science Board, 1987)

Le fait que l’Occident domine le monde est fortement redevable du rayonnement de sa culture, de ses savants, de sa production intellectuelle et culturelle, et de toute l’industrie du savoir qui y existe. A travers celle-ci, s’organise l’hégémonie culturelle et intellectuelle: la diffusion de sa littérature, sa vision du monde, de ses textes, et de sa manière de voir le texte. La circulation du savoir, depuis les lieux dit neutres (l’académie, l’université, les groupes de recherches...) jusqu’à sa réutilisation par certaines instances du pouvoir est souvent bien involontaire et même dénoncée par les anthropologues. Mais peu importe leur volonté, les anthropologues doivent prendre en compte que «to practice anthropology in the United States is therefore not just to be doing scholarly work investigating “otherness” and “difference” in a large country; it is to be discussing them in an enormously influential and powerful state whose global role is that of a superpower.» (Said, 1989, p.213). Ils ne pourront pas plus endiguer un autre phénomène de récupération; «the recirculation of rigourous ethnographic representations as public images that reinforce policy» (Said, 1989, p.218)

### *Vérité et autorité de l’anthropologie*

Avant d’aborder les mécanismes conférant son autorité à l’anthropologue, c’est à dire la manière dont est constitué et validé son savoir et les façons dont celui-ci est lié à un certain pouvoir, il faut d’abord comprendre ce qui en jeu quand on parle de vérité:

«[la vérité n’est pas] la récompense des esprits libres, l’enfant des longues solitudes, le privilège de ceux qui ont su s’affranchir. La vérité est de ce monde; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa

politique générale de la vérité: c'est à dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité; *le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai*<sup>16</sup>.» (Foucault, (1977) 1994, p.158)

Ces individus chargés d'énoncer ce qui est considéré comme vrai sont les professionnels des différents champs de savoir. Leurs discours supposent tout d'abord qu'ils possèdent un savoir à propos des objets ou des concepts concernés. Leur statut de "spécialiste" dessine les règles et les lois sur ce qui peut être dit et su à propos de l'objet en question. Le discours est donc associé avec un champ de savoir: discours médical, discours humanitaire, discours politique, discours économique... Prenons ce dernier pour exemple; un économiste énonçant ses conclusions sur, disons, la dette nationale détient un pouvoir appelé autorité. Il est donc le *détenteur de toute vérité* concernant ce champ de savoir. Cette autorité, la possession et le pouvoir d'énoncer des vérités, lui est reconnue par les membres de sa société. Son savoir est approuvé et considéré comme *vrai* par toute une série d'entendement implicite (on suppose que l'économiste est allé à l'université, qu'il a acquis des capacités d'analyse et des connaissances, que ses données sont à jour, que ses recommandations sont les plus valables...). Les mêmes mécanismes fonctionnent en ce qui concerne l'anthropologie. Pour nos sociétés, elle est *la* science qui nous renseigne sur les autres cultures, elle est *la* référence savante sur les peuples non-occidentaux. La vérité est donc produite et transmise à travers les institutions dominantes du savoir (université, académie...) puis relayée et légitimée par les médias ou la littérature jusqu'à la sphère publique. Elle est toujours déterminée par la personne qui l'énonce, par son origine sociale et son parcours intellectuel, par le point de vue qu'elle sert, l'institution duquelle elle provient, etc...

«Il y a un combat pour la vérité, ou du moins autour de la vérité -étant

---

<sup>16</sup> Les italiques sont de moi.

entendu encore une fois que par vérité je ne veux pas dire l'ensemble des choses vraies qu'il y a à découvrir ou à faire accepter, mais l'ensemble des règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir; étant entendu aussi qu'il ne s'agit pas d'un combat en faveur de la vérité, mais autour du statut de la vérité et du rôle économique-politique qu'elle joue.» (Foucault, (1977) 1994, p.159)

La vérité et l'autorité sont donc invariablement liées à un rapport entre pouvoir et savoir. L'autorité du savant se construit par un savoir exclusif sur l'objet qui devient un champ de spécialisation. Mais une fois son autorité établie, le savant peut, à toute fin pratique, produire de faux énoncés. L'autorité s'institutionnalisant, la relation pouvoir/savoir bascule: alors qu'une discipline nécessite une forte dose de savoir pour s'édifier (pour acquérir du pouvoir), une fois ce pouvoir acquis, une fois la reconnaissance obtenue, la question du savoir est éclipsée. Elle ne se verra plus autant discutée ou remise en question; c'est le deuxième terme de la relation, le pouvoir, qui fonctionnera désormais et assurera aux énoncés le statut de vérité.

Dans la partie qui suit, la tâche n'est donc pas d'arriver à séparer la vérité sur les autres cultures des discours idéologiques construits par l'anthropologie, mais de faire l'étude des conditions de vérité de son discours.

L'autorité de l'anthropologue se met en place à partir des années 1920 et 1930 sous la pression de travaux comme *Argonauts of the Western Pacific* (1922) de Malinowski et *The Nuer* (1937) d'Evans-Pritchard. C'est lors de cette période que débudent aussi les grandes missions scientifiques d'ethnographie comme l'expédition Dakar-Djibouti (1932) à laquelle Michel Leiris et Marcel Griaule participent. L'expérience scientifique et intensive du terrain va devenir la base de l'autorité anthropologique. Dans un premier temps il a d'abord fallu éliminer toute concurrence dans la production de savoir sur les peuples exotiques. L'anthropologie va s'appropriier le droit exclusif de fournir des représentations sur les autres sociétés en faisant appel à la science. Cette stratégie d'autorité va fonctionner. A la différence des missionnaires, administrateurs

coloniaux, voyageurs ou marchands qui « [were] not informed by the best scientific hypotheses or a sufficient neutrality» (Clifford, 1988, p.27), l'anthropologue dit se rendre sur le terrain en professionnel, avec une formation scientifique et intellectuelle, et une technique de recherche: l'observation-participante. Sa mission n'est pas administrative ou religieuse, son premier mandat n'est pas de gérer ou de convertir, mais d'étudier ces peuples étrangers. L'importance accordée à l'expérience de terrain va révolutionner toute la discipline. Il faut dire qu'avant *Les Argonautes du Pacifique occidental*, l'anthropologue et l'ethnographe étaient deux personnes différentes. Malinowski conjugue les deux en un seul métier; imposant dorénavant à tout aspirant au titre d'anthropologue ou d'ethnologue l'expérience de terrain, autour de laquelle va d'ailleurs rapidement se créer un mythe (véritable rite de passage de l'amateur au professionnel). En moussant leur longue expérience de terrain, Malinowski et ses disciples vont fonder un type de justification qui va longtemps être reprise<sup>17</sup>. L'expérience de terrain de l'ethnographe est sa principale source d'autorité, son *effective guarantee* pour la validité de ses descriptions et conclusions. Le "*I was there*"<sup>18</sup> est devenu loi et «a distinct primacy was accorded to the visual: interpretation was tied to description.» (Clifford, 1988, p.31).

Comme le signale James Clifford, la tâche de ces premiers anthropologues modernes consistait à fonder une nouvelle discipline. Pour ce faire, ils vont devoir aussi convaincre les différentes académies de savoir en démontrant l'utilité, la supériorité et la scientificité de leur "création". D'où l'abondance d'exemples pratiques, de réflexions théoriques et de démonstration, et la création d'un nouveau genre de compte-rendu scientifique: l'ethnographie. Celle-ci va être planifiée dans le but avoué de convaincre le lecteur de la véracité des arguments avancés par l'ethnologue: «facts can only be selected

<sup>17</sup> Un exemple typique; G. Lienhardt dans *Divinity and Experience*: «This book is based upon two years' work among the Dinka, spread over the period of 1947-1950» (1961, p.vii)

<sup>18</sup> Le "I was there" fonctionne toujours aujourd'hui comme stratégie d'autorité. Ignacio Ramonet a récemment étudié ce genre de justification dans les médias. Dans son livre *La tyrannie de la communication*, il montre comment l'équation "Être là c'est comprendre" constitue une stratégie d'autorité. Il donne pour exemple la présence de correspondants à l'étranger des chaînes de télévision.

and arranged in the light of theory. [...] If I am accused of describing facts as exemplifications of my theory, I have been understood» (Evans-Pritchard, 1969, p.261) L'anthropologie impose alors «an unquestioned claim to appear as the purveyor of truth in the text» (Clifford, 1988, p.25). Les livres de Malinowski et Evans-Pritchard sont bourrés d'argument et de justification de leur méthode. A leur époque, le discours anthropologique est dans sa première phase, constitutive d'autorité; il lui faut donc une forte dose de savoir (les 600 pages de *Les Argonautes du Pacifique occidental*). Pourquoi tant d'effort pour imposer le métier d'ethnologue? Peut-être parce que Malinowski savait combien le travail sur le terrain comportait de subjectivité, combien il était déformé par la propre expérience du savant, et surtout combien il était chargé en émotions<sup>19</sup>. Avec les années l'anthropologie a développé des stratégies d'autorité en réponse justement à la subjectivité de l'expérience de terrain, une « authority both scientifically validated and based on a unique personal experience» (Clifford, 1988, p.26).

Pour masquer cette subjectivité, l'anthropologie va développer une autre stratégie d'autorité. L'ethnographie ne sera pas écrite "à compte d'auteur", en tant qu'homme ou femme ayant vécu cette expérience, mais à la troisième personne, comme tout bon compte-rendu scientifique. Comme l'écrit James Clifford, l'anthropologue a eu besoin d'inventer un "general author"; comme si la culture elle-même parlait et se racontait. Des titres comme *The Nuer*, *We the Tikopia*, *Les Bambara*, des concepts comme "la perception de l'espace du trobriandais", des phrases telles "le Nuer fait ci ou ça" prouvent bien la façon qu'a l'anthropologue de *s'effacer* du texte, de construire une objectivité à partir d'une expérience subjective en appuyant ses observations sur des paroles "vraies", celles des informateurs indigènes, dans un étrange rapport de domination et de dialogue. Le travail de l'anthropologue prend donc une forme bizarre: «un genre d'accumulation de

---

<sup>19</sup> Malinowski a rédigé un journal de bord lors de son séjour aux îles Trobriands. Paru quelques années après sa mort, *A Diary in the strict Sense of the Term*, nous fait découvrir, combien l'expérience de terrain du fondateur de l'anthropologie moderne a été éprouvante tant émotionnellement, moralement que physiquement.

bon sens et un sens du style des peuples ou de l'endroit.» (Clifford, 1988, p.35)

Une fois l'ethnographie rédigée et approuvée, un fait tout simple va venir sceller l'autorité de l'anthropologue. Par rapport à ses collègues sociologues ou démographes, l'objet d'étude de l'anthropologue se trouve bien souvent à des kilomètres de son pays d'origine; dans des jungles infestées de moustiques et de malaria, des déserts où règnent la soif, des archipels difficilement accessibles... L'anthropologue se trouve donc dans une situation particulière; celui qui voudrait mettre en doute son exposé devrait lui aussi retourner sur le terrain, partir "là-bas" et revenir avec ses propres conclusions<sup>20</sup>. En résumé, à mesure que l'anthropologue rédige l'ethnographie, il *efface* la culture qu'il a étudié, car «in modern and modernizing societies, inscribed records have a greater power to shape, to reform selves and institutions than folk memories do» (Asad, 1986, p.163). Lorsque l'étudiant, le curieux, le néophyte ou le professionnel veut se renseigner sur tel ou tel peuple, il ne peut aller sur place et observer (comme il ferait d'une question sociologique), il ne peut renvoyer à des exemples personnels (comme il ferait d'une question psychologique), il n'a qu'un choix: ouvrir l'ethnographie et lire. Par le seul fait de l'éloignement, l'autorité de l'anthropologue se base sur des conventions rhétoriques. L'anthropologue a bâti son autorité sur le produit écrit final, rendant "superflue" la réalité même de l'Autre pour le lecteur (Clifford, 1988). C'est pourquoi il pourra parler aussi allègrement de "son" peuple et de "son" expérience<sup>21</sup>.

Comme l'Orientalisme, l'anthropologie s'est façonnée une langue et une méthode et s'y est enfermée: les «massed discourses, codes, and practical traditions of anthropology, with its authorities, disciplinary rigors, genealogical maps, systems of patronage and accreditation have been accumulated into various modes of *being anthropological* [...] the customary way of doing things both narcotizes and insulates the guild member» (Saïd, 1989, p.213). Il en résulte inévitablement que «the data of

<sup>20</sup> C'est pourquoi, les débats sur des faits ethnographiques sont plus rares. C'est plutôt sur les modèles théoriques que les anthropologues s'affrontent. Mais certaines études et polémiques se sont créées autour des données ethnographiques, notamment sur les îles Trobriands.

<sup>21</sup> B. Malinowski dans son *A Diary in the strict Sense of the Term*: «Eureka! [...] Feeling of ownership: It is I who will describe them [...] [I who will] create them» (*sic*)(p.150)

ethnography make sense only within patterned arrangements and narratives, and these are conventional, political, and meaningful in a more than referential sense.» (Clifford, 1986b, p.119). Des notions aussi fondamentale que l' "Autre" se trouve être enlassées dans tout un réseau de définitions et de conceptions historiquement construites par les anthropologues. Le terme même, "l'Autre", peut épistémologiquement difficilement être distingué de ce fameux "Autre exotique" de l' Orientalisme, un Autre abstrait, étranger et a-historique: *le Nuer, le Trobriandais*. L' anthropologie, peu importe où elle se pratique, est "intimement liée" à celle de l' occident impérialiste par la seule utilisation du même langage ou des mêmes codes. Son langage est devenu un système codé et organisé dont le rôle est de présenter la réalité, mais qui, dans les faits, ne fait que la re-présenter.

On ne peut ignorer l' image du pouvoir qui colle aux anthropologues occidentaux d' aujourd' hui; «there is [...] some (justified) fear that today' s anthropologists can no longer go to the postcolonial field with quite the same ease as in former times. This of course is a political challenge to ethnography» (Saïd, 1989, p.209). La représentation est toujours aussi politique et, même des années après la décolonisation, on est en présence de deux êtres (l' ethnologue et l' indigène) qui sont loin d' être égaux sur le plan des rapports de pouvoir. On ne peut ignorer non plus les effets du capitalisme global, de la domination de l' économie politique «that continues to drain wealth out of the Third World countries and hold them bounded in debt, pauperizes hinterland communities, and generates ecological devastation» (Keesing, 1994, p.307). On ne peut ignorer que nos richesses et notre capacité d' étudier les autres peuples dépendent de cette relation de pouvoir. Quel qu' il soit, le savant est indétachable de la société dans laquelle il a été formé. Cette idéologie collective pèse «sur son activité professionnelle, même si ses recherches et leurs fruits s' efforcent tout naturellement d' atteindre une relative liberté par rapport aux inhibitions et aux restrictions imposées par la réalité quotidienne brute.» (Saïd, 1980, p.22). Il existe implicitement un lien très étroit, quoi qu' on en dise, entre l' intellectuel et l' Etat. C' est cet impérialisme politique implicite et inévitable qui agit

comme contrainte interne sur les hommes de sciences. Même si l'intellectuel se veut neutre et détaché, voire même opposé à toute forme d'impérialisme (ce qui est le cas de la majorité des anthropologues), les *mécanismes* à l'intérieur desquels il pense et produit du savoir sont politiques. La production du savoir occidental sur l'Autre est soumise à une limitation, à une structure de pensée implicite historiquement construite. Les anthropologues font donc face à une crise de conscience aiguë. Ils ne peuvent échapper aux dichotomies Est/Ouest, riches/pauvres ou Blancs/peuples de couleur, et leur rôle n'est surtout pas de les nier, ce qui serait peut être pire.

La colonisation a marqué d'une tache indélébile les peuples colonisés. Leur expérience comme "dépendants, subalternes, et sujets de l'Ouest" est resté gravée dans leur passé et leur corps. Cette expérience, ils la vivent encore aujourd'hui face au pouvoir qu'ont conservé les occidentaux sur leurs destinées. Les maîtres ne portent plus le casque colonial, mais ils en ont conservé les avantages. Que peut-on dire de l'anthropologie en période post-coloniale? On ne peut nier qu'elle s'est appuyée par le passé sur les pouvoirs qui étaient à sa disposition sur le terrain. S'appuie-elle aujourd'hui sur les vestiges de ces rapports de domination? La question est épineuse. Il existe bel et bien un «genuine malaise about the sociopolitical status of anthropology as a whole» (Saïd, 1989, p.209). Chercher quel est le statut social, politique et culturel de l'anthropologue contemporain (bref l'image qu'il projette à ses interlocuteurs indigènes) lorsqu'il se retrouve sur un "terrain post-colonial" tient de l'énigme. L'anthropologie qu'elle le veuille ou non traîne dans ses filets cette relation inégale entre un «outside Western ethnographer-observer and a primitive, or at least different but certainly weaker and less developed, non-Western society» (Saïd, 1989, p.217). La discipline doit jongler avec l'actualité politico-économique actuelle; d'une part, les rapports inégaux établis entre sociétés occidentales et sociétés non-occidentales, et d'autre part sa quête intellectuelle et humaine de comprendre l'"Autre". Pour les intellectuels post-coloniaux, le premier pas pour mener cette quête à bien est pour l'anthropologue de reconnaître clairement ce facteur "envahissant et



inévitables" qu'est l'impérialisme. Il n'existe aucun moyen d'appréhender une autre culture «from within our culture (a culture by the way with a whole history of exterminism and incorporation behind it) without also apprehending the imperial context itself» (Saïd, 1989, p.217). Car c'est de tout ce passé culturel occidental dont nous avons hérité nos conceptions de l'altérité et de la différence. L'anthropologie ne peut être vue comme détachée de tout le contexte historique dans lequel elle est née.

## CHAPITRE 4

### La critique post-coloniale et la représentation de l'Autre

#### *Altérité et identité*

Claude Lévi-Strauss a montré que bien que traversée par toutes sortes de désirs, de peurs et d'images, la pensée humaine cherche de façon continue à donner un sens, une place définie et une fonction à tout ce qui l'entoure: «La vraie question n'est pas de savoir si le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents, mais s'il est possible, d'un certain point de vue, de faire "aller ensemble" le bec de pic et la dent de l'homme [...] et, par le moyen de ces groupements de choses et d'êtres, d'introduire un début d'ordre dans l'univers; le classement quel qu'il soit possédant une vertu propre par rapport à l'absence de classement.» (Lévi-Strauss, 1962, p.16). C'est ce que l'ethnologue français a appelé la "science du concret". L'ordre est ainsi composé en conférant aux composantes de l'univers environnant des rôles bien précis. Que ce classement soit fondé sur un ordre rationnel, des propriétés sensibles ou des perceptions, peu importe; le fait est que «cette exigence d'ordre est à la base de la pensée que nous appelons primitive, mais seulement pour autant qu'elle est à la base de toute pensée: car c'est sous l'angle des propriétés communes que nous accédons plus facilement aux formes de pensée qui nous semblent très étrangères» (Lévi-Strauss, 1962, p.17).

A l'inverse de Lévi-Strauss, Edward Saïd avance que cette nécessité de classification, bien qu'universellement présente dans toutes les sociétés humaines, n'est pas universellement régie de la même manière: «the rules of the logic by which a green fern in one society is a symbol of grace and in another is considered maleficent are neither predictably rational nor universal» (Saïd, 1979, pp.53-54). Ces représentations se jouent plutôt à un niveau purement arbitraire, où se mêlent culture, valeurs et histoire. Il est donc possible «for many objects or places or times to be assigned roles and given meanings that acquire objective validity only *after* the assignments are made.» (Saïd, 1979, p.54). Il semble donc que ces objets (des représentations de l'Autre par exemple)

acquièrent, dans un premiers temps, une réalité plutôt fictive qu'objective: «as a principle of identification, the Other bestows a degree of objectivity, but its representation -be it [a] social process or [a] psychic process [...] - is always ambivalent, disclosing a lack.» (Bhabha, 1994, p.52)

Saïd explique comment, dans l'abstrait, un petit groupe d'individus habitant une parcelle de terre va automatiquement délimiter son territoire (donc ce qui est connu) et poser des frontières entre son monde et celui des étrangers. On peut facilement avancer que tout groupe humain depuis la préhistoire a agi de la sorte. S'il faut prendre un cas plus documenté, il n'y a qu'à se tourner vers l'exemple classique des Grecs de l'Antiquité, fixant à travers les récits d'Homère, les limites de leur territoire et de celui des barbares. C'est dire que, dans les faits, ces relations avec l'Autre se construisent uniquement au niveau de l'esprit (culturellement influencé bien entendu), exemptes par là, du moins dans la plupart des cas, de toute donnée empirique. La pratique universelle «of designating in one's mind a familiar space which is "ours" and an unfamiliar space beyond "ours" which is "theirs" is a way of making geographical distinctions that *can be* entirely arbitrary.» (Saïd, 1979, p.54). En effet, ce qui est constant dans tous ces cas est l'absence, concernant la distinction drastique établie, de toute considération du point de vue de l'étranger ou du "barbare". C'est dire que la relation nous/eux ou moi/autre fonctionne toujours d'une manière asymétrique, privant un des deux pôles de toute prise de parole le concernant.

Toute société a besoin d'altérité, d'une "altérité radicale" comme l'écrit Keesing, pour vivre et se développer. Toute société a besoin qu'il existe quelque part une autre société, une autre culture par rapport à laquelle elle peut se comparer, et ce toujours dans un même but: mieux se définir soi-même. Cette altérité remplit un vide; pour nos sociétés européennes ou nord-américaines par exemple, le "savage slot", la case du primitif, du non-civilisé, l'anti-thèse de l'homme moderne à l'occidental. On peut, en reprenant l'exemple des Grecs de l'Antiquité, voir comment ceux-ci définissaient les autres

peuples, les barbares, en utilisant des notions qui du même coup se trouvaient à les qualifier eux-mêmes: non-rationnel, anti-démocratique, nomade ( $\neq$  citadin)... Une définition de soi reste beaucoup plus claire quand on peut la comparer à une autre forme d'identité, préférablement aux antipodes de la nôtre. Que l'anthropologie, en tant que discipline occidentale, se soit penchée sur l'étude de peuples primitifs, constitue un indice frappant de cette quête d'altérité. Voilà une civilisation, la nôtre, qui part à la recherche, non pas tant de l'Autre, mais d'elle-même.

Toutefois, pour mieux se définir, donc se comprendre et se *fixer* une identité, il faut inévitablement, au cours du processus, aussi *fixer* son objet de comparaison. Si toute société a besoin d'un Autre pour s'identifier, elle a surtout besoin d'un Autre fixe, stable. Voilà le point de départ des stéréotypes ou du moins de l'essentialisation et de la généralisation de l'étranger. Tout d'abord, on fixe l'autre dans sa géographie. L'anthropologie s'est longtemps attardée à l'élaboration d'aires culturelles, véritable topographie des cultures, inspirée par les travaux de Wissler. Fixer l'Autre dans sa géographie, c'est aussi retrouver les réflexes primaires, que nous avons élaborés plus haut. C'est à dire envisager tout ce qui fait partie de notre territoire comme le "nous" et ce qui est à l'extérieur comme le "eux". En fait, pour la plupart des sociétés, «The geographic boundaries accompany the social, ethnic, and cultural ones in expected ways.» (Saïd, 1979, p.54). La meilleure façon de se savoir partie intégrante du "nous" c'est d'habiter sur son territoire. A ce sujet, le philosophe Gaston Bachelard parle de "la poétique de l'espace", c'est à dire le fait que l'espace familial procure toujours un sentiment de sécurité, d'intimité, de réel, tandis que l'espace extérieur est un endroit où se jouent les suppositions, les représentations, les dangers et les fictions.

C'est donc par tout un travail psychologique que l'Autre se trouve figé dans sa géographie. Mais le même procédé se répète quant à sa temporalité. Voilà notre sujet déjà limité à un espace précis et connu (donc "surveillable et punissable" dirait Michel Foucault), le voilà aussi figé dans une temporalité précise, dans une histoire, une tradition, un continuum. En faisant des sociétés primitives des sociétés a-temporelles,

l'anthropologie a privé celles-ci d'histoire, de changement et donc de toutes formes de... menace. Aujourd'hui, plus qu'à sa création, on comprend que «the radical otherness anthropologists have sought has not existed, at least for very many millennia.» et que le monde primitif où les anthropologues ont placé l'altérité radicale «was [...] anthropological invention» (Keesing, 1994, p.301). La culture a été le concept-clé, l'univers contrôlable, pour créer, enfermer, durcir et évoquer l'altérité radicale; une structure fixée dans le temps et la tradition. Un concept qui, par son fonctionnement, essentialise des collectivités, en ne parlant plus d'un Bambara ou de quelques Bambara, mais de la figure abstraite qu'est devenu *le* Bambara. Dans les études ethnographiques contemporaines, on continue «to overstate Difference, in search for the exotic and for the radical Otherness Western philosophy, and Western cravings for alternatives, demand.» (Keesing, 1994, p.301). On a distingué puis essentialisé les identités de deux mondes à travers un système dichotomique de représentation, avec pour but de rendre rigide la différence entre les deux. Se met alors en place des histoires “imaginaires” et des géographies “imaginaires” qui «help the mind to intensify its own sense of itself» (Saïd, 1979, p.55).

### *De l'imaginaire et de l'exotisme*

Le film commence. Nous sommes dans la jungle. Une petite cohorte d'individus se fraye un chemin à travers lianes et fougères. L'un d'eux porte un chapeau de feutre et une veste de cuir, c'est un blanc, les autres sont des autochtones. On comprend que nous sommes quelque part en Amérique du Sud; loin. L'homme blanc dévoile l'entrée d'un temple, camouflé par un enchevêtrement de lierre tropical. Il y pénètre accompagné d'un des autochtones, progresse avec précaution dans un dédale de pièces et de couloirs jonché de squelettes humains. Il arrive enfin dans une pièce illuminée où trône une idole qui, par ses reflets, laisse deviner dans quel métal on l'a travaillé; l'or! L'homme blanc s'approche lentement. Il substitue un sac de sable à la statuette dorée. La tension est à son comble. Soudain le mécanisme se met en marche; fléchettes, épieux, trappes, gigantesque rocher, les pièges les plus machiavéliques se multiplient pour bloquer la sortie précipitée de notre

héros qui triomphe pourtant de tous les obstacles. Il réussit à sortir indemne du temple pour tomber sur une meute d'indigènes armés de lances, d'arcs et de sarbacanes, qui, furieux de se voir déposséder de leur idole, se mettent à la poursuite du héros dans le but manifeste d'orner leur village de sa tête rétrécie. Notre héros court, rejoint une rivière, saute dans un hydravion et décolle dans le soleil couchant qui colore le ciel amazonien. Il est sauvé. Le héros s'appelle Indiana Jones, le film *Raiders of the lost Arch*. Nous venons d'assister à un pillage.

Les pièges dressés par les égyptiens dans les tombeaux de leurs pharaons devaient remplir un but précis; celui de protéger les restes sacrés de leurs rois des avides pillards qui ne manqueraient pas, un jour, de tenter de s'approprier ces richesses. Or, vers la fin du XIXième siècle et le début du XXIème siècle, ces avides pillards, tant redoutés, ont bien souvent été de respectables hommes blancs. Ceux-ci d'ailleurs ne se considéraient jamais comme des pillards, mais jugeaient comme tel tout individu (bien souvent égyptien) qui s'occupait à des tâches semblables. Le but ici n'est pas de critiquer l'archéologie (qui a bien changé), mais de montrer, en guise d'introduction à cette partie, combien la relation entre l'explorateur ou l'archéologue blanc et les artefacts exotiques est soumise à toute une série de représentations inscrites dans notre imaginaire. Pourquoi sommes-nous soulagés de voir Indiana Jones se tirer des pièges de ce temple? N'est-il pas dans son tort? N'est-il pas profanateur de quelque chose de sacré (mais qui n'a pas de statut sacré pour lui ou pour nous)? N'est-il pas voleur? Pourquoi sommes-nous soulagés de le voir se tirer des griffes de ces féroces indigènes? Cette idole dorée représentait peut-être un dieu ou un ancêtre fondateur, bref un élément de sens essentiel à la tradition et au mode de vie de ces gens. Ne serait-ce pas l'élémentaire justice de voir ce voleur rattrapé et corrigé? N'agirions-nous pas de la même manière si un de ces farouches sauvages venait dérober *La Joconde*? Pourtant la situation mise en scène au début de ce film ne suscite jamais de questionnement ou d'indignation. Quelque chose d'implicite est admis par tous: l'homme blanc, en homme de science, fait le tour du monde pour ramener dans nos musées les plus belles pièces d'art et d'histoire qu'il découvre sur son chemin. Celles-ci

sont à nous, c'est, on pourrait croire, un contrat passé avec les autres peuples de la terre. Tous ça semble dans l'ordre naturel des choses. Il semble bien que cette relation entre "eux" et "nous", pourtant loin d'être équitable, est bel et bien acceptée et même enracinée dans notre imaginaire.

L'imagination est le produit social des représentations, acceptées ou acquises, des peuples étrangers. Elle constitue donc une base importante de l'esthétique sociale et ainsi joue un rôle important dans la construction et la consolidation de la société: «Imagination is the selecting out and rearrangement of "facts" in order to provide coherence, framework and seeming unity between ideas and action, or more precisely to provide a basis for the direction of social relationships and the social creation of categories» (O'Callaghan, 1995, p.22). Comme l'explique Deleuze et Guattari, dans *L'anti-Oedipe*, l'imagination est un produit social et non pas individuel. C'est dire que l'individu ou l'artiste qui pense ou crée à partir de son imaginaire n'est pas un agent libre de sa création. Les limites sociales de l'imagination existent, et c'est à l'intérieur de celles-ci qu'un discours ou une oeuvre peut être compris puisqu'il ou elle évoque des représentations et des images partagées par tous. L'imagination suit étroitement l'évolution des structures sociales, elle est constamment renouvelée et restructurée par l'actualité. Elle est liée à l'histoire où elle puise sa grande stabilité: «It is the present with its crises, and its deliberate ambiguities that resurrects nostalgia for a past that, for most, never existed and for all is, at least in part, more fictitious than fiction» (O'Callaghan, 1995, p.24)

L'imagination est aussi un vecteur d'analyse politique. A travers elle, certaines relations de pouvoir qui courent dans la société deviennent visibles. L'image peut, en effet, être facilement utilisée par des instances de pouvoir, en la connectant sur des représentations ancrées dans l'imaginaire populaire: «Images function as signals and markers in constituting boundaries between self and other, us and them, normal and abnormal, etc.» (Pieterse & Parekh, 1995, p.5). L'imagination est donc aussi politique

ou liée au politique. Les images créent par ces séries de représentation, chacune d'elles clamant sa réalité, décrivant un Autre qui n'existe pas, existent uniquement par le poids politique qui lie domination et imagination. L'imagination, par son ancrage dans l'histoire, est la base de toute représentation, et c'est sur elle que les «Europeans began to organize the representation of the world, from museums and world exhibitions to architecture, schooling, tourism, the fashion industry, and the commodification of everyday life.» (Mitchell, 1992, p.289). Aujourd'hui encore, les références à l'imaginaire, à un monde de sens partagé, agissent bien souvent en rapport avec le pouvoir. Il faut aussi remarquer que l'image (photos, films et caricatures) a un beaucoup plus grand impact sur l'imagination que l'écrit. Elle renforce d'autant plus les vieux stéréotypes. Les caricatures, particulièrement celles d'hommes politiques étrangers hostiles comme Hussein, Khomeini, Arafat, Khaddafi, font, par l'humour, accepter une vision de la réalité qui provoque le rire, donc qui est socialement convenue. Aujourd'hui plus que jamais auparavant, «mass politics and media politics think in pictures [...] The turning point we hear about, as well as the turbulent events [...] belong to a system of images (collective symbols), from which our political fantasy -or our lack of political fantasy- nourishes itself» (Link, 1991, p.38). L'ordre des choses, nos visions de l'Autre (comment il agit et réagit), est donc imposé aux individus d'une société par leur propre imagination qui plonge loin dans leur histoire. C'est pourquoi (on y reviendra sous peu), certaines idées ou croyances sur l'Autre ont la vie dure. Mais ces images ou ces informations qui constituent notre imaginaire, nous viennent bien de quelque part. Elles nous proviennent, en partie, de recherches menées par des orientalistes, des géographes ou des anthropologues sur des peuples étrangers. Mais il faut bien dire en partie, car elles ne sont pas entièrement produites par le savant; «How the anthropologist represents his or her disciplinary situation is, on one level, of course, a matter of local, personal, or professional moment. But it is in fact part of a totality, one's society, whose shape and tendency depend on the cummulatively affirmative or deterrent and oppositional weight made by a whole series of such choices.» (Saïd, 1989, p.224).



L'anthropologue produit des représentations, mais celles-ci ne sont pas libres; elles sont conformes à un certain imaginaire, à certains codes implicites, qu'il partage avec les membres de sa société (son public, ses lecteurs) et qu'il ne peut complètement transgresser.

Cet imaginaire collectif a été créé par bon nombre de représentations et d'idées vagues dérivées de comptes-rendus scientifiques. Ces références imaginaires sur l'étranger ont aussi un univers propre à leurs fantasmes: l'exotisme. Le pays ou le peuple exotique se doit tout d'abord d'être géographiquement éloigné. Encore plus que géographiquement éloigné, l'exotique est avant tout *ailleurs*. Dans un ailleurs indéfini, vaguement repérable sur le globe terrestre; comme les monstres marins au bout des cartes du moyen-âge. Sauvages, cannibales, primitifs, despotes, femmes enivrantes, insulaires tatoués, fanatiques islamistes et tant d'autres images sont toutes, de l'antiquité à aujourd'hui, «evident distortions that reveal more about the interests and motivations of observers than they do about whoever is notionally represented» (Thomas, 1994, p.22). Ainsi, l'espace exotique, l'espace de l'altérité, est un espace de danger et de terreur, de nature hostile où rôdent les bêtes féroces et les coupeurs de têtes. L'ailleurs exotique est sans ordre, ni sens; sauvage et pur. Bref, tout le contraire de l'espace domestique occidental où les rares parcelles de nature sont domestiquées ou préservées par des lois. Ces peuples étranges, sans histoire, vivant au milieu de paradis terrestre depuis, suppose t'on, le début des temps, nous fascinent. Le savoir populaire sur ces peuples a longtemps été faussé, et l'est encore, par cette fascination. On sait aujourd'hui combien tout savoir est *self-generating*, qu'il peut très bien s'engendrer lui-même et avoir très peu à voir avec la réalité de son objet d'étude. L'exotisme n'est pas une forme de savoir, c'est un aspect esthétique de notre imaginaire. Mais le savoir académique (surtout durant la période coloniale) peut se trouver piégé par l'exotisme et rapporter «not accounts of different peoples and societies, but a projection of European fears and desires masquerading as scientific/"objective" knowledge.» (Ashcroft, Griffiths & Tiffin, 1995, p.85).

L'exotisme n'est qu'une projection de l'imagination, des fantasmes, une invention qui met en scène «the polar opposite of the west (passive rather than active, static rather than mobile, emotional rather than rational, chaotic rather than ordered) [...] marked by a series of absence (of movement, reason, order, meaning, and so on)» (Mitchell, 1992, p.289). On pourrait ajouter; parfois matriarchal et matrilineaire, et surtout sans histoire alors que nous en sommes chargés (existe-t-il là aussi un fantasme?). Malgré des études à caractère objectif comme l'ethnographie qui veut comprendre ce qui se trouve derrière l'image exotique, l'exotisme se porte bien et sa commercialisation va bon train. Pour s'en apercevoir, il n'y a qu'à regarder les vitrines des librairies où des livres illustrés comme *Sensual Africa* ou *Geisha* sont parmi les meilleurs vendeurs<sup>22</sup>. Il n'y a qu'à considérer les films tournés en Asie, en Afrique ou en Océanie ces dernières années; *Indochine*, *Out of Africa*, *The Thin Red Line*, etc... Il n'y a qu'à pousser la porte d'une agence de voyage et jeter un coup d'oeil sur les affiches qui nous entourent. Il n'y a qu'à considérer la liste des différents festivals de musique, de danse et de film. Il n'y a qu'à comprendre les motivations de beaucoup d'étudiants qui s'inscrivent en anthropologie à l'université.

Cet exotisme requiert une autre caractéristique pour être considéré comme appartenant à un ailleurs; l'absence de toute présence ou influence occidentale ou "moderne". En effet, il ne faut pas *déranger* l'exotisme, il faut que ces peuples si sauvages demeurent sauvages, "naturels", et combien sont déçus lorsqu'on nous montre des images d'eux arborant des vêtements à l'occidentale ou buvant un Coca-Cola. Tout le paradoxe réside là; on veut consommer les images de l'exotisme sans que celles-ci perdent de leur *authenticité*. On tente donc de capturer le plus fidèlement possible leur réalité sans la transformer: «to establish the objectness of the Orient, as a picture-reality containing no sign of the increasingly pervasive European presence, required that the presence itself, ideally, become invisible.» (Mitchell, 1992, p.306). Autant le scientifique, l'écrivain orientaliste, que le touriste visitant l'île de Bali, ne veulent troubler ce qu'ils observent. Ils veulent participer à cette réalité, vivre l'immersion culturelle, (en un mot faire de l'observation-participante) sans que leur présence modifie quoi que ce soit

<sup>22</sup> Librairie Renaud-Bray à Montréal, succursale avenue du Parc, Été 2000.

à cet univers. Voilà le genre d'attitude qui a aussi contribué à l'invisibilité de l'auteur dans le texte ethnographique, à l'utilisation de la troisième personne. Détaché et objectif, l'ethnographe capture la réalité d'un peuple en éliminant sa présence. Cette position, on l'a vu, est avantageuse; «the ability to see without being seen confirmed one's separation from the world, and constituted at the same time a position of power.» (Mitchell, 1992, p.306). Par leur volonté de voir sans être vu, le scientifique et le touriste contribuent à faire de ces cultures des objets; des objets statiques, invariables dans le temps, confinés à un espace, et qui existent pour le simple plaisir d'être vus ou la tâche d'être étudié.

### *Le monde en tant qu'objet*

Par sa propre définition, «l'objectivisme constitue le monde social comme un spectacle offert à un observateur qui prend “un point de vue” sur l'action et qui, important dans l'objet les principes de sa relation à l'objet, fait comme s'il était destiné à la seule *connaissance*<sup>23</sup>» (Bourdieu, 1980, p.87). On transfère souvent dans l'objet étudié les principes de la relation qu'on entretient avec celui-ci. Avec un point de vue objectif, le monde est inévitablement saisi en distinguant l'objet de son sens. L'objet est analysé sans comprendre les liens historiques qui le relie à ce qui fait son sens. Le chercheur qui adopte un point de vue objectif, a-historique, ne peut donc pas comprendre le sens de l'objet et il est obligé de le représenter, c'est à dire de lui conférer un sens provenant de son propre univers sémantique. Bien souvent, c'est ce sens construit par le chercheur qui va pourtant faire figure d'autorité. Il semble donc difficile de voir ou comprendre le monde autrement que par des représentations. Autrement donc que par ce point de vue objectif «d'où le monde social se donne comme une représentation -au sens de la philosophie idéaliste mais aussi de la peinture et du théâtre- et d'où les rôles ne sont que rôles de théâtres, exécutions de partitions ou applications de plans» (Bourdieu, 1980, p.87).

“*To see is to know*”; cette phrase était l'introduction au catalogue du *World's*

---

<sup>23</sup> Les italiques sont de moi.

*Columbian Exposition* de 1893 à Londres. Du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle au début du XX<sup>ème</sup>, les expositions coloniales se sont multipliées dans les métropoles et les grandes villes occidentales: *Colonial and Indian Exhibition* de 1924-1925, l'*Exposition Coloniale* de Paris en 1931, la *British Exhibition* à Wembley en 1924, la *Great Exhibition* de 1851, la *Saint Louis World's Fair* de 1904 (Etats-Unis), etc... Les expositions coloniales étaient là pour offrir le modèle, la référence rassurante, le classement, l'ordre et la validité de cet ordre. On y voyait des bâtiments, des outils, on y entendait des chants et de la musique, mais surtout, des "spécimens vivants" étaient présents. Tout ça était organisé comme un microcosme, un véritable musée vivant. Ces expositions coloniales étaient le point de référence pour tous ces peuples flous et mal définis qui faisaient partie de l'empire. La mission de ces expositions était avant tout didactique. Il s'agissait de ramener l'exotique à la maison, de le simplifier et de l'expliquer à la population de la métropole. Ces expositions coloniales étaient constituées comme de véritable *object-world*. Le catalogue de l'exposition universelle de Paris de 1889, parlait de la visite comme "constituant une leçon de choses". Ces événements (et le savoir qui y était transmis) étaient conçus, disposés et arrangés de toute pièce par les autorités en place; «the condition that programmatic knowledge must satisfy is that it renders reality in the form of an object which is *programmable*» (Gordon, 1980, p.248). Thomas Cook en 1851 organisait des excursions en train pour visiter la première exposition universelle au Crystal Palace. Il annonçait la visite non pas d'une *exposition* sur l'Orient mais la vantait comme "East itself" (Mitchell, 1992). Un ambitieux projet fut même imaginé par James Augustus St. John pour éduquer les citoyens britanniques et leur faire connaître les cultures étrangères. Il s'agissait d'une sorte de gigantesque zoo ethnologique, avec de larges terrains délimités où on aurait réuni de façon permanente

«specimens in pairs of various races [...] [they] should construct their own dwelling according to the architectural ideas of their several countries; their [...] mode of life should be their own. The forms of industry prevalent in their nation or tribe they should be required to

practise; and their ideas, opinions, habits, and superstitions should be permitted to perpetuate themselves [...] To go from one division of this establishment to another would be like travelling into a new country.»

(St. John, 1858, p.82-83)

Les expositions coloniales participaient à la superstructure de représentation basée essentiellement sur une relation entre le pouvoir et le savoir. On les considérait, bien entendu, comme détachées de toute réalité politique, mises en places dans un but strictement pédagogique. Comme l'écrit Robert Young, le pouvoir colonial ne détruisait pas la culture, il tentait plutôt d'en faire quelque chose de fixe et de contrôlable, un objet: «Persons from the tribal cultures, on show in the West, were commodified, labelled, scripted, objectified, essentialized, decontextualized, aestheticized, fetishized» (Corbey, 1995, p.76).

Aujourd'hui, les expositions coloniales n'existent plus, mais le monde continue à être ordonné et exposé dans les différentes expositions universelles qui ont pris le relais des coloniales. Les expositions universelles continuent d'être des réservoirs à stéréotypes; les pays participants se pliant souvent à l'image qu'ils savent avoir auprès des autres<sup>24</sup>. Plus encore que les expositions universelles, le relai de l'observation objective et fascinée des autres peuples a surtout été repris par des «ethnographic films and numerous scientific, semi-scientific, and pseudo-scientific anthropological treatises, abundantly illustrated with photographs» (Corbey, 1995, p.70). On représente encore les cultures étrangères sous la forme d'objets ou tout simplement par leurs objets. «Venez voir l'Afrique» clamait une publicité du musée du Québec en 1998 pour une exposition de sculptures et de masques africains. Observer les éléments physiques d'une culture semble souvent suffisant pour la comprendre dans son ensemble. Mais l'exposition d'objet n'est pas le seul mécanisme de savoir, hérité des expositions coloniales, qui a perduré dans le temps. A l'exposition *Te Maori* à New York en 1984, des maoris portant pagne et arborant tatouages étaient présents, amenés là, comme aux expositions coloniales de

---

<sup>24</sup> Le salon du livre de Paris en 1999, où le Québec était à l'honneur, a eu sa forêt et son castor empaillé.

l'époque. Même chose à l'exposition Toradja au London Museum of Mankind dans les années 1980 où des Toradjas en habits cérémoniels ont bâti un grenier à riz.

Des années après la décolonisation, le regard omniscient et panoptique (celui de l'architecture de Bentham) de l'Occident, ce voyeurisme<sup>25</sup>, est toujours braqué sur les peuples exotiques. Les expositions coloniales, les comptes-rendus scientifiques, les ethnographies et aujourd'hui les innumérables photographies prises<sup>26</sup> par les touristes et ramenées (avec leur exotisme) à la maison, contribuent tous à la construction d'un monde en tant qu'objet: «looking, taking pictures, narrating -are perspectivistic, not only in a literal sense, as in the case of looking or photographing, but also cognitively, emotionally and ideologically. External reality is constructed from and around a central position, that of the onlooker, the photographer, the narrator- and also of the citizen roaming the world fair» (Corbey, 1995, p.74).

### *Stéréotype*

En figeant l'Autre dans une réalité objective et artificielle, on le transforme en ce que Devray a appelé, "le sujet indéfini d'une culture": le Nuer, le Yanomamo, l'Oriental, le colonisé, le sauvage... Cette généralisation excessive participe, comme on l'a vu, à l'élaboration des stéréotypes. Dans cette partie, il s'agit de comprendre comment s'activent les mécanismes du stéréotype. Il s'agit aussi d'analyser son rôle en tant qu'élément politique de représentation dans le discours colonial et contemporain. Le stéréotype est un symbole collectif, culturellement ancré dans les visions du monde d'une société. Son rôle principal est de constituer le premier élément de savoir, la donnée générale et acceptée sur le monde extérieur. Par ses lacunes évidentes et son manque de connaissance réelle de l'objet concerné; le stéréotype est un mode de représentation complexe, ambivalent et surtout contradictoire. Dans le discours colonial par exemple;

---

<sup>25</sup> L'équation "Voir c'est comprendre" est également dénoncée par Ignacio Ramonet comme une autre stratégie d'autorité des médias. Johannes Fabian dans *Time and the Other: How anthropology makes its object* critique aussi l'obsession des anthropologues pour les cartes et les schémas de parenté, les tables et les diagrammes, ainsi que celle du visuel en tant que mode cognitif.

<sup>26</sup> Qu'est ce que la photographie sinon transformer le monde observé en objet figé.

«The black is both savage (cannibal) and yet the most obedient and dignified of servants (the bearer of food); he is the embodiment of rampant sexuality and yet innocent as a child; he is mystical, primitive, simple-minded and yet the most wordly and accomplished liar, and manipulator of social forces.» (Bhabha, 1994, p.82)

Le stéréotype n'est pas «a simplification because it is a false representation of a given reality. It is a simplification because it is an arrested, fixated form of representation that, [denies] the play of difference (which the negation of the Other permits)» (Bhabha, 1994, p.75). Un sujet colonial, fixé par le stéréotype, facilite grandement la prise de pouvoir sur lui par un personnage dominant. S'installe alors un discours efficace de distinction raciale et culturelle compatible avec les termes mêmes du pouvoir colonial. En tant que forme de croyance multiple et divisée (savoir, pouvoir, imaginaire, plaisir, répulsion...), le stéréotype «requires, for its successful signification, a continual and repetitive chain of other stereotypes.» (Bhabha, 1994, p.77). C'est donc dans la répétition, jusqu'à la période contemporaine et post-coloniale, de ces *same old stories* (plaisanteries ou remarques racistes sur la passivité des Noirs, l'avarice des Juifs...), que le stéréotype conserve ses qualités fantasmatiques et fixatives, qu'il reste gravé dans le répertoire imaginaire d'une culture en s'adaptant aux préjugés de l'époque. Un cas frappant est l'image de "l'Arabe" dans les films hollywoodiens; du mystérieux prince oriental, "il" est passé à l'ennemi fanatique et sanguinaire. La répétition des stéréotypes font leur force. Pendant la guerre du golfe, les médias nous ont abondamment diffusé les images de ce jeune garçon blanc, fils d'ambassadeur, auquel Hussein parlait en caressant la petite tête blonde. L'ennemi était montré comme sadique, tortionnaire et sanguinaire, ce qui nécessitait une intervention tout aussi sauvage.

Le stéréotype correspond toujours à un contexte (le contexte colonial par exemple) où tout un système de sens, de signes et de codes fonctionne d'une manière informelle ou inconsciemment légitimée. L'individu, quelle que soit sa culture, rencontre dès son jeune âge toute sorte de stéréotypes qui évoluent dans l'imaginaire de sa culture. L'enfant prend connaissance des stéréotypes culturels et racistes dans la littérature jeunesse où les héros

blancs et les démons noirs sont placés comme pôles de référence identitaire. L'imagination est «the transformation that takes place in the subject at the formative mirror phase, when it assumes a *discrete* image, which allows it to postulate a series of equivalences, sameness, identities, between the objects of the surrounding world.» (Bhabha, 1994, p.77). A travers les représentations présentes dans l'imagerie populaire, l'individu se forme une image de lui-même et de sa place vis-à-vis de l'Autre, de l'étranger. L'aspect narcissique d'identification, le héros blanc, est renforcée par les notions d'agressivité envers l'objet de comparaison, le démon noir. (Bhabha, 1994)

Cette connaissance de l'Autre qui circule à travers le stéréotype contraint le monde extérieur à des formes limitées et bien définies d'altérité. Le stéréotype agit donc comme mécanisme de répression de la différence. Ceci a pour conséquence que «the recognition of difference is produced in an innocence, as a “nature”; recognition is contrived as primary cognition, spontaneous effect of the “evidence of the visible”.» (Abbot, 1979, p.15-16). Une fois que ces images de l'Autre sont acceptées comme naturelles, elles ne sont plus perçues comme une représentation, ou une donnée imaginaire dont on pourrait retracer l'origine. Le stéréotype fait partie d'un savoir mais il doit être aussi au-delà du savoir; autorisé par des formes de savoir qui ne peuvent pas concrètement être évaluées, pour ne pas qu'on puisse le réfuter ou l'attaquer par des raisonnements logiques. Ces formes de savoir sont de la catégorie du *common sense*, du "allant de soi", passant ainsi du domaine de l'idéologie à celui, bien plus pernicieux, de l'hégémonie<sup>27</sup>.

Mais les aspects pernicieux du stéréotype ne s'arrêtent pas là. Ces images de l'Autre sont aussi vues et enregistrées par l'Autre lui-même. Renvoyer des images stéréotypées au sujet colonisé, et donc poser l'équivalence entre l'image et l'identité, voilà qui contribue à dérégler sérieusement toute quête d'identité:

«a continued agony rather than a total disappearance of the pre-existing culture. The culture once living and open to the future, becomes closed,

---

<sup>27</sup> En termes gramscien (voir chapitre cinq).



fixed in the colonial status, caught in the yolk of oppression. Both present and mummified, it testifies against its members [...] The cultural mummification leads to a mummification of individual thinking.» (Fanon, 1970, p.44)

Durant la période coloniale, l'identité et le pouvoir du colonisé ont été affaiblis par ce "retour du stéréotype", tandis que «European culture gained in strenght and identity by setting itself off against the Orient as a sort of surrogate and even underground self.» (Saïd, 1979, p.3). Dans la production académique occidentale, puis dans l'imaginaire populaire, l'objet de l'anthropologue ou de l'orientaliste cède ainsi peu à peu sa place aux images qu'on construit de lui. Il devient graduellement invisible, bientôt submergé par tout un discours le concernant. Un discours qui s'appuie sur un système de références et de significations commun à tout un monde dont on l'exclut et sur lequel il n'a aucune prise, aucun pouvoir. Même aujourd'hui, soulagé de la poigne de fer du pouvoir colonial, mais face à l'oeil invisible du pouvoir néo-colonial, "celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir; il les fait jouer spontanément sur lui-même; il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue simultanément les deux rôles; il devient le principe de son propre assujettissement." (Foucault, 1975, p.236). Le stéréotype ne présente pas seulement un danger lorsqu'il se trouve appliqué dans son contexte d'origine; son utilisation, tel quel, dans d'autres temps et dans d'autres espaces rend sa réfutation infiniment plus complexe: «The adoption of Western stereotypes about the South in the South carries consequences for policy-making, e.g. in adoption of Western development models, and for South-South relations. For instance, Western stereotypes about Africa and blacks have been common in Japan and Asian countries» (Pieterse & Parekh, 1995, p.4). Le concept anthropologique de culture en entrant dans la culture populaire a aussi adopté le ton du stéréotype. Il s'est trouvé appliqué à toute société et non plus seulement aux sociétés primitives: "la culture américaine", "la culture japonaise", "la culture balinaise" sont des expressions employées couramment aujourd'hui.

*Le primitivisme et ses mystères*

D'une époque à l'autre, on dénonce les stéréotypes du passé. Tout le monde est d'accord aujourd'hui pour condamner les stéréotypes coloniaux. Mais cette condamnation vient surtout du fait que plus personne ne considère ces images comme *vraies*. Elles ne sont également plus validées par un discours scientifique ou semi-scientifique de savants ou d'observateurs. Mais si on comprend aujourd'hui les stéréotypes d'hier, il est temps de découvrir ceux qu'on développe peut-être tous les jours à travers nos descriptions et nos commentaires, nos représentations, nos nouvelles formes d'écriture ethnographique, etc... Il ne faut jamais cesser d'étudier les forces politiques en jeu dans les nouvelles façons d'organiser le savoir car, «stereotyping the Other can be seen to accompany social asymmetries in any epoch, and in some form or another it no doubt does» (Thomas, 1994, p.32)

Aujourd'hui nos stéréotypes et notre exotisme ont changé. L'Orient mystérieux et sensuel de Flaubert est devenu un espace peuplé de fanatiques et de déraison au coeur duquel complotent dorénavant les ennemis jurés de l'Occident. Par contre, les peuples autochtones et aborigènes d'Amérique, d'Australie et de Nouvelle-Zélande, après avoir été longtemps étiquetés comme brutaux, sauvages et assoiffés de scalp, après avoir été chassés, tués et parqués dans des réserves sont désormais au goût du jour. Leur musique, leur spiritualité, leur vêtement, leur tatouage, et bien d'autres aspects des cultures autochtones et aborigènes sont idéalisés. Ils sont admirés comme des êtres vivants en harmonie avec la nature, fidèles aux choses ancestrales et élémentaires. L'autochtone est noble et courageux, mais c'est surtout sa spiritualité qui lui est enviée. Une spiritualité qui, dans notre imaginaire, s'étend de manière entendue à tous les peuples primitifs, «frequently evoked as a homogeneous essence, that Africans, native Americans and Australians share» (Thomas, 1994, p.28). Ces images des peuples primitifs sont évidemment produites, comme les images coloniales, dans le but de les opposer aux cultures occidentales. Mais aujourd'hui, les stéréotypes sont renversés.

L'opposition manichéenne entre blancs et non-blancs persiste, mais les rôles sont inversés. Avant l'homme blanc était l'entité enviable de la relation; rationnel et civilisé, sa supériorité était confortablement renforcée par la comparaison. Aujourd'hui la place de l'homme blanc est peu enviable; en complète crise de sens, déconnecté des forces de la nature, il ne vit plus en harmonie avec elles et ne sait pas gérer son expansion. La culture populaire abonde d'exemples, comme le film *Dances with Wolves* qui ont véritablement «ennobles Sioux in opposition to the wholly brutal and degenerate frontier whites» (Thomas, 1994, p.28). On n'hésite plus aujourd'hui à donner le mauvais rôle aux blancs.

Les mécanismes du primitivisme sont les mêmes que l'exotisme, et, tout comme pendant le colonialisme, on renvoie ces images stéréotypées vers les peuples primitifs: «the celebration of authentic Aborigenes or Navajo fixes the proper identity of those peoples in their preservation and display of a folkloric and primitivized culture and denigrates and marginalizes urbanized or apparently acculturated members of these populations» (Thomas, 1994, p.30). Ceux d'entre eux qui ne s'habillent pas de pagne, qui vivent hors des réserves et des forêts, ou qui ont "trahi" leur "belle spiritualité de sauvage" essuient des reproches sur leur manque d'authenticité. Comme avec l'exotisme, le touriste croisant un aborigène habillé en jeans ou gilet occidental sera déçu. A l'exposition *Te Maori* à New York en 1984, où comme on l'a vu plus haut, des maoris en pagne étaient présents comme aux expositions coloniales, les objets d'art et les outlils présentés dataient, pour la plupart, d'une collection ethnographique du XIXième siècle. On présentait donc une image de ce peuple, une identité et un art, qui ne choquait pas les représentations admises. L'authenticité primitive dans ce genre d'évènement est souvent recherchée à tout prix; quelque chose de stable, d'archaïque, quelque chose que "nous" aurions perdu, quelque chose d'une spiritualité qui nous proviendrait intact de la nuit des temps. Les seules formes d'art montrées dans ces expositions sont celles qui se rapprochent le plus de la tradition, comme le tissage ou la sculpture. Rares sont les endroits où l'on peut voir les formes d'art modernes ou post-modernes de ces peuples (vidéo, peinture, photographie, musique, théâtre, graffiti...) beaucoup plus "authentique"

et représentatif de leur réalité que ces typifications essentialistes. L'anthropologue peut aussi se prendre au jeu de l'authenticité: «If we arrive in New Guinea or Amazonian community and find people listening to transistor radios or watching videos [...] -and if what we came to study was their conception of Personhood or their cultural constructions of space and time- then we have to believe that their essential culturalness lives on despite the outward changes in their lives» (Keesing, 1994, p.303)

Le primitivisme n'est qu'un exemple des reformulations et des réévaluations du discours sur l'Autre, selon le contexte culturel, historique et politique: «contemporary primitivisms possess a good deal in common with earlier reifications and fetishizations of notionally simple ways of life, but have a distinctive character that derives from the politics of identity in the present.» (Thomas, 1994, p.171). Tout comme l'exotisme (qui a, bien sûr, encore la cote), le primitivisme est diffusé par la société de consommation (film, musique, mode, décoration...). Les symboles primitifs (dans la mode, la décoration et le tatouage) sont d'ailleurs tous plus ou moins considérés comme homogènes et interchangeables. On peut ainsi combiner des formes et des styles sans aucune référence au contexte et au sens qui y sont rattachés. Les symboles, privés de leur signification originelle, sont croisés selon un esthétisme tout occidental.

### *L'altérité dans la géopolitique contemporaine*

Toute culture a donc profondément besoin qu'il existe d'autres cultures, différentes, "alter ego". Mais quelle que ce soit la société considérée, la construction de son identité, «while obviously a repository of distinct collective experiences, is finally a construction [...] -involving the construction of opposites and "others" whose actuality is always subject to the continuous interpretation and re-interpretation of their differences from "us"» (Saïd, 1979, p.332). Il va sans dire que ce procédé est éminemment dynamique, mais il reste que certaines relations et images instituées conservent leur tranchant discriminatoire dans l'imaginaire des représentations. L'identité culturelle est un processus historique, social, intellectuel et politique. Peu importe la manière dont elle est

exprimée, elle est loin d'être statique. On le constate aujourd'hui plus que jamais à travers les nouveaux cas de réfugiés, de nationalisme, d'immigration et de mondialisation. Les catégories du "moi" et de l'"autre" sont constamment chamboulées, du moins d'une manière beaucoup plus perceptible qu'avant. Mais peu importe l'époque considérée, l'identité humaine n'a jamais été un processus naturel et stable; elle implique plutôt une construction et une ré-invention constante. Il serait naïf, comme l'écrit Saïd, de croire encore à une certaine positivité, à une histoire continue de l'identité, que ce soit pour un individu, une culture ou une identité nationale, même si «in the first place no one finds it easy to live uncomplainingly and fearlessly with the thesis that human reality is constantly being made and unmade, and that anything like a stable essence is constantly under threat.» (Saïd, 1979, p.333). Chaque individu a besoin d'une base solide pour fonder son identité, la question est de savoir à quel point notre formulation de cette solidité est muable.

Malgré nombre de travaux, comme ceux de Saïd et du mouvement post-colonial, il semble bien qu'une conception dynamique de l'identité humaine reste difficile à accepter pour plusieurs. A preuve, le *Jihad versus McWorld* de Benjamin Barber ou le livre de Samuel Huntington, professeur à Havard University et directeur du John M. Oslin Institute for Strategic Studies, *Le Choc des Civilisations*. Ce dernier présente, en quelque sorte, la dernière mise à jour quant à la perception des rapports culturels et identitaires entre Occident/non-Occident.

Avec la chute du bloc soviétique, nous dit Huntington, c'est aussi la fin du monde bipolaire et de l'opposition idéologique de la planète entre capitalisme et communisme. Mais, ce n'est pas pour autant l'avènement d'un monde unipolaire, bien au contraire. La fin de la grande dichotomie Est/Ouest a entraîné une multipolarisation du monde. Pour lui, la politique globale de l'après-guerre froide est multicivilisationnelle. L'équilibre du monde dépendant désormais de neuf civilisations: occidentale, latino-américaine, africaine, islamique, chinoise, hindoue, orthodoxe, bouddhiste et japonaise. Désormais, les grandes divisions qui compartimentent l'humanité ne sont plus économiques ou

idéologiques, elles sont culturelles. Huntington soutient que c'est l'identité culturelle fondée sur un héritage, une langue et une religion communes qui définit pour chacun la place de l'ami et de l'ennemi. A l'aube du XXI<sup>ème</sup> siècle, les peuples tendent de répondre à la question fondamentale de l'humanité, " Qui sommes-nous?", en se référant à ce qui compte le plus pour eux: le lignage, la religion, la langue, l'histoire, les valeurs, les habitudes et les institutions. La civilisation présente donc «le mode le plus élevé de regroupement et le niveau le plus haut d'identité culturelle» (Huntington, 1997, p.40). Pour Huntington nous vivons dans un monde où la culture et «les identités culturelles qui, à un niveau grossier, sont des identités de civilisation, déterminent les structures de cohésion, de désintégration et de conflits dans le monde d'après la guerre froide» (Huntington, 1997, p.16). A preuve, les associations comme l'ASEAN, l'OTAN, le MERCOSUR, l'UE, l'OCE... qui regroupent des pays appartenant aux mêmes civilisations. Donc à la vieille question d'avant 1989 "De quel côté êtes- vous?" s'est substituée celle-ci: "Qui êtes-vous" ou "Qui n'êtes-vous pas?" mais surtout "Contre qui êtes-vous?". Aujourd'hui la politique n'est plus utilisée pour promouvoir des intérêts diplomatiques ou nationaux, mais pour définir son identité.

En fait, Huntington remplace l'opposition Occident/Orient par l'opposition Occident/huit civilisations. Il ne fait que nuancer l'Orientalisme, en daignant accorder un petit espace de jeu pour tous ceux qui sont casés dans la catégorie "non-occidental". Il va même jusqu'à se vanter que sa théorie implique «au moins qu'il existe plusieurs façons de ne pas être occidental» (*sic*) (Huntington, 1997, p.28); maigre compensation. En fait sa conception de l'identité non-occidentale est d'opposer à l'identité englobante de l'oriental (comble d'un impérialisme qu'il dénonce) un éventail d'identités (le chinois, le musulman, l'africain...) plus diversifié mais tout aussi déterministe. Huntington nous décrit d'ailleurs ces identités non-occidentales avec un essentialisme navrant. Il construit de véritables stéréotypes de chaque civilisation : la Chine est autoritaire, la Russie despotique, l'Islam agité et sanglant, les Japonais sont suivistes, etc... *Le Choc des Civilisations* est un exemple frappant de la tenacité d'une vision du monde qui repose

encore sur des distinctions radicales, nous/eux, en jouant encore une fois la carte de l'essentialisme. Huntington "créé" les civilisations comme, avant lui, on a "créé" le concept de race. Sa théorie rejoint tous les discours de la droite nationaliste, fondés sur la destinée et les différences "naturelles" (le sang, la parenté, la race et la terre) entre peuples. Cette persistance est d'autant plus révoltante que «one of the great advances in modern cultural theory is the realization, almost universally acknowledged, that cultures are hybrid and heterogenous [and that they are] so interrelated and interdependent as to beggar any unitary or simply delineated description of their individuality» (Saïd, 1979, p.347).

Mais «one of the aspect of the electronic, postmodern world is that there has been a reinforcement of the stereotypes by which the Orient is viewed» (Saïd, 1979, p.26). Le monde devenant de plus en plus accessible et proche pour le citoyen occidental de la mondialisation, cet Autre exotique (l'oriental ou le primitif) nécessite des catégorisations de plus en plus drastiques afin de fixer les repères d'une altérité effarante en diversité et à laquelle il est de plus en plus confronté. Les médias comme la télévision et le cinéma forcent de plus en plus l'information vers des moules standardisés de représentation. Construites sur la base des stéréotypes et de l'imaginaire du XIX<sup>ème</sup> siècle, les représentations culturelles actuelles poussent peut-être encore plus loin la fixation de l'Autre.

## CHAPITRE 5

### Une anthropologie en mouvement

Comment réagit l'anthropologie à toutes ces attaques? Critiquée quant à son statut politique certains post-coloniaux, comme Saïd, jugent sévèrement son avenir: «Perhaps anthropology as we have known it can only continue on one side of the imperial divide, there to remain as a partner in domination and hegemony» (Saïd, 1989, p.225). D'autres encore doutent de la possibilité même de changement, car à leurs yeux, «western scholarship has consistently been part of the problem rather than the solution.» (Dirks, 1992, p.9). Pourtant l'anthropologie change; face aux critiques épistémologiques et méthodologiques qui leur ont été adressées, divers anthropologues contemporains proposent de nouvelles avenues pour la discipline et de nouveaux rôles pour l'anthropologue. Ils abordent les sujets dits "classiques" avec un nouveau regard, développent de nouvelles problématiques et méthodologies, ou encore de nouveaux objets d'étude. Dans ce chapitre, on verra quelques exemples de cette anthropologie en évolution en montrant différentes pistes proposées par des anthropologues contemporains.

#### *Taussig et le colonialisme: le regard d'un anthropologue*

L'influence des auteurs post-coloniaux sur les anthropologues est diverse. Michael Taussig dans son livre *Mimesis and Alterity*, s'empare, en tant qu'anthropologue, de l'objet même d'étude des intellectuels post-coloniaux: le colonialisme. Il y discute, comme son titre l'indique, des rapports existants entre le mimétisme, donc l'imitation, et l'altérité, donc la différence; avec pour constat de départ cette réflexion fondamentale: «the very mimicry corrodes the alterity» (Taussig, 1993, p.8). C'est à dire que la volonté même d'imiter l'Autre participe au renoncement et à la négation de la différence. Taussig étudie l'influence esthétique et idéologique des colons blancs sur les peuples colonisés en posant que «colonial history [...] must be understood



as a spiritual politics in which image-power is an exceedingly valuable resource» (Taussig, 1994, p.177). Taussig va donc étudier les rapports qui ont existé entre le colonisé et le colonisateur à travers des instruments tels la photographie, le phonographe (qui sont tous deux des “mimetically capacious machines”), à travers l’apparence (l’adoption du vêtement à l’occidental), à travers le sport (l’engouement pour le cricket par exemple), etc... Il analyse la soi-disante fascination des colonisés pour ces instruments ou ces possessions européennes et les rapports de pouvoir qui se déploient à travers elle. Taussig en déduit que l’exhortation à l’imitation a été (et continue sûrement d’être) un puissant outil de domination. Les rapports entre mimétisme et altérité sont complexes et jouent à la fois sur le désir d’être comme l’Autre et le désir d’être différent de l’Autre. Taussig conclut: «The search for identity through the many circuits of mimesis and alterity ends at this point in our history with the conclusion that finally, although there is no such things as identity in any grand sense [...] nevertheless the masks of appearance do more than suffice. They are an absolute necessity» (Taussig, 1994, p.254).

*Gupta, Ferguson et l’espace: identité et territoire*

Akhil Gupta et James Ferguson ont eux aussi remis en question le concept même de culture pour interroger les relations entre espace et identité dans un article qui a fait date en anthropologie: *Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference*. Se basant eux aussi sur la vague théorique post-structuraliste (Foucault, Derrida et autres) ils proposent de réévaluer le concept anthropologique de culture et d’essayer de voir *beyond culture*, au-delà de la culture, les modes de représentation alternatifs. Leur réflexion porte sur l’espace et s’appuie sur le fait que «people have undoubtedly always been more mobile and identities less fixed than the static and typologizing approaches of classical anthropology would suggest.» (Gupta & Ferguson, 1992, p.9). Ils montrent combien l’espace, en science sociale, est un concept structurant: «space itself becomes a kind of neutral grid on which cultural differences, historical memory, and societal organization

are inscribed» (Gupta & Ferguson, 1992, p.7). L'anthropologie, et d'autres disciplines, a contribué à faire accepter le lien obligé qui existe entre territoire et identité. Qu'en est-il alors de l'identité des habitants des frontières, des réfugiés, des migrants, des exilés, des expatriés, de la main d'oeuvre trans-nationale? Qu'en est-il des localités, des territoires multiculturels, où vivent et interagissent différentes cultures et sous-cultures? Qu'en est-il des espaces post-coloniaux où des cultures hybrides se sont formées? Comment le concept anthropologique de culture, trop associé à un seul espace, peut rendre fidèlement compte de ces identités déterritorialisées? Gupta et Ferguson considèrent «that spaces have *always* been hierarchically interconnected, instead of naturally disconnected, [...] cultural and social change becomes not a matter of cultural contact and articulation but one of rethinking difference *through* connection» (Gupta & Ferguson, 1992, p.8). Les auteurs reconnaissent également que la connection entre territoire et identité est une construction socio-politique qui elle-même produit des images de la localité concernée. Images qui circulent à l'intérieur et hors des frontières et qui peuvent être modifiées par des événements autant internes qu'externes. L'anthropologie doit donc «pay particular attention to the way spaces and places are made, imagined, contested, and enforced.» (Gupta & Ferguson, 1992, p.18). Les identités ne doivent pas être considérées pour autant comme complètement séparées de l'espace; il s'agit plutôt de concevoir «that connection and contiguity -more generally the representation of territory- vary considerably by factors such as class, gender, race, and sexuality, and are differentially available to those in different locations in the field of power.» (Gupta & Ferguson, 1992, p.20).

#### *Les Comaroff et le pouvoir: hégémonie, idéologie et culture*

Dans *Of Revelation and Revolution*, Jean et John Comaroff abordent leur réflexion en réfléchissant sur la (ou les) manière de rédiger une ethnographie après que la vague post-moderne et post-coloniale de critiques ait déferlé sur la discipline: «does that lead us inexorably to a vision of meaning and action that denies the possibility of any

kind of social science?» (Comaroff & Comaroff, 1991, p.14). Les Comaroff reconnaissent la nécessité de cette critique, et, s'intéressant aux effets du colonialisme en Afrique du Sud, en retiennent certaines leçons quant à la représentation (sa poétique et sa politique) et à

«(1) the need to address the *indeterminacies* of meaning and action [...] (2) the admonition to regard culture not as an *overdetermining* closed system of signs but a set of polyvalent practices, texts, and images [...] (3) to see power as a many sided, often elusive and diffuse force which is always implicated in culture, consciousness, and representation; (4) [...] treating the writing of histories as a generic mode of making both the past and the present.» (Comaroff & Comaroff, 1991, p.17)

Conscients donc des rapports étroits qui se jouent entre pouvoir et représentation, entre culture et domination, les Comaroff ne vont toutefois pas opter pour les outils théoriques proprement post-modernes dans leur travail. Reprenant les thèses (mises au goût du jour par des auteurs comme Stuart Hall et Raymond Williams) de Antonio Gramsci<sup>28</sup> sur l'hégémonie et l'idéologie, ils appliquent celles-ci à l'analyse culturelle. L'idéologie est considérée comme l'application directe et visible du pouvoir (l'objet d'étude de l'anthropologie politique). L'hégémonie est la forme implicite du pouvoir, celle qui se joue sur l'horizon des "taken-for-granted", dans les relations de la vie quotidienne; «sometimes ascribed to transcendental, suprahistorical forces (gods or ancestors, nature or physics, biological instincts or probability), these forms are not easily questioned, Being "natural" and "ineffable", they seem to be beyond human agency» (Comaroff & Comaroff, 1991, p.22). Pour leur étude du colonialisme en Afrique du Sud (ou de tout autre contexte), les Comaroff vont se servir de ce cadre théorique liant hégémonie,

---

<sup>28</sup> Saïd, dans *Orientalism*, se réclame, en plus de Foucault, également de Gramsci dans son analyse des rapports "hégémoniques" entre colonisé et colonisateur. J'ai préféré me concentrer sur le cadre théorique foucauldien, puisque c'est principalement lui qui, repris par la plupart des intellectuels post-coloniaux, constitue la base des critiques politiques du mouvement. On reproche d'ailleurs souvent à Saïd l'utilisation et de Foucault et de Gramsci, les positions des deux auteurs étant, sur plusieurs points, philosophiquement incompatibles

idéologie et culture, pour expliquer les problèmes liés aux modes de représentation, à la conscience et à la prise de conscience (“awareness”), et, plus généralement, au pouvoir. Celui-ci, sous sa forme hégémonique, est au coeur de toute leur discussion. Les Comaroff concluent leur réflexion en proposant que «modes of representation, and the diverse forms they take, are *part* of culture and consciousness, hegemony and ideology, not merely their vehicles. “Reading” them, then, is the primary methodological act of any historical anthropology.» (Comaroff & Comaroff, 1991, p.30).

*Hannertz et la globalisation: les images de l'Autre*

Dans *Transnational Connections*, Ulf Hannertz remarque que la globalisation, c'est aussi l'accélération de l'interconnection par delà les distances, surtout entre les cultures. Les images des autres cultures voyagent: l'Autre est aujourd'hui arrivé dans nos foyers “jouant du coude” comme l'écrit Hannertz avec nos propres conceptions et nos propres valeurs. L'expansion des médias de masse, le développement d'une télévision globale et des voyages, ont rendu, partout sur la planète, les gens plus conscients des autres lieux et des autres cultures. Auparavant «we could live in ignorance of most of the combined cultural inventory of the world, in the global ecumene each one of us now, somehow, has access to more of it -or, conversely, more of it has access to us, making claims on our senses and minds.» (Hannertz, 1996, p.25). L'accès à la culture de l'Autre se fait essentiellement par l'image. A l'aube de l'humanité, c'est par le langage que se faisait la distinction culturelle ou sociale et la formation de communauté, puis ce fut par l'écriture. Aujourd'hui, pour Hannertz, ce serait au tour de l'image de former la plus grande communauté imaginaire: le monde entier. En fait toutes ces représentations du monde ou de la communauté ne sont que ce que Anderson a appelé des “imagined communities”. Mais que ce soit le langage, le mot ou l'image, chacune de ces représentations conditionne la façon dont chaque individu conçoit les frontières culturelles. Il n'y a donc aucun doute que le monde global est apparu avec l'image. Faute d'une rencontre face-à-face avec l'Autre, on se retrouve à l'approcher par son image et

non plus par sa parole. Comme l'écrit Hannerz, le village global est l'ultime communauté imaginaire. Ce monde global est «a place of music video and of simultaneous news images everywhere» (Hannerz, 1996, p.21). Les images locales proviennent généralement d'une tradition ayant son propre vocabulaire et sa propre logique, mais, projetées dans le monde global, elles adoptent sa logique propre, afin d'y devenir intelligibles. Elles sont donc profondément dé-authentifiées; renvoyant à un Autre absent et déformé.

*Appadurai et l'imagination: Les nouvelles formes d'identités.*

Dans *Modernity at Large*, Appadurai remarque que l'imagination a pris une très grande place dans la vie sociale. Elle a acquis un nouveau pouvoir sur la vie des individus et sur les collectivités. Comme il le précise, l'imagination a toujours eu un rôle à jouer dans le processus identitaire, à travers les mythes, les chansons, les rêves... Le changement c'est qu'aujourd'hui «more persons in more parts of the world consider a wider set of *possible* lives [...], some of which enter the lived imaginations of ordinary people more successfully than others» (Appadurai, 1996, p.53). La fantaisie est devenue une "pratique sociale" qui entre en compte dans la fabrication et la reproduction d'identité au niveau de l'individu. Les médias mettent en contact l'individu avec toute une série de modèles d'identité et de "news and rumors about others". L'individu est donc de plus en plus amené à considérer sa vie non plus comme quelque chose de donné et d'irréversible, «but often as the ironic compromise between what they could imagine and what social life will permit» (Appadurai, 1996, p.54). Les images, les idées et les modèles qui circulent, véhiculés par les médias, font, d'après Appadurai, que la vie quotidienne est aujourd'hui envisagée comme un modèle particulièrement plastique, cerné de possibilité: «Culture does imply difference, but the differences now are no longer taxonomic; they are interactive and refractive» (Appadurai, 1996, p.60)

*Appadurai et l'espace: après le primordialisme, le patriotisme et la localité*

Toujours dans *Modernity at Large*, Appadurai veut amener l'anthropologie "beyond the nation", au-delà de la localité ou de la communauté. Le but qu'il fixe aux intellectuels qui réfléchissent aujourd'hui sur la question de l'espace est «to identify the current crisis of the nation and in identifying it to provide part of the apparatus of recognition for post-national social forms.» (Appadurai, 1996, p.158). Comme Gupta et Ferguson, Appadurai fustige la relation entendue qui existe entre territoire et identité. Il procède à la critique de trois notions intimement liées à cette relation: primordialisme, patriotisme et localité. D'abord le primordialisme, c'est à dire les liens émotifs, "blood, soil, or language"; pour Appadurai ces solidarités de premier niveau ne tiennent plus et ont laissé place à de nouvelles consciences identitaires. Migrations, diasporas, mobilisations trans-frontalières, identités et solidarités trans-nationales sont également en train d'avoir raison du patriotisme. Les loyautés sociales et culturelles se séparent du lien qui les unissait à une localité pour s'associer à des mouvements qui existent sur de plus grande échelle. Il est bien évident que dans le monde global que décrit Appadurai, le sens même de localité, donc d'un espace lié à une culture, explose. Les nouvelles identités et loyautés culturelles se jouent au niveau de l'imagination collective; «the new ethnonationalisms are complex, large-scale, highly coordinated acts of mobilization, reliant on news, logistical flows, and propaganda across state borders.» (Appadurai, 1996, p.163). Selon cette analyse, le concept même de localité se transforme, passant de quelque chose de spatial à quelque chose «constituted by a series of links between the sense of social immediacy, the technologies of interactivity, and the relativity of contexts.» (Appadurai, 1996, p.178). Pour Appadurai, le local n'est pas figé ou fixé à une culture; il est constamment en transformation, influencé par des facteurs externes, et produisant et reproduisant sa propre idée de la localité, son propre temps et son propre espace. Les anthropologues, aujourd'hui, doivent donc étudier la localité dans ses transformations et dans ses relations avec les cultures et les identités trans-nationales. Pour ce faire, «we need to construct a theory of large-scale ethnic mobilization that

explicitly recognizes and interprets its postnational properties.» (Appadurai, 1996, p.164)

*Marcus et l'étude de terrain: "multi-sided fieldwork" et nouveaux objets d'étude.*

La plupart des réflexions critiques ou théoriques de George Marcus portent, depuis *Anthropology as Cultural Critique* sur l'étude de terrain; nerf de la guerre en anthropologie. Après les questionnements post-modernes des années 1980, Marcus s'est demandé comment continuer à faire de l'ethnographie dans un monde où, comme on vient de le voir, les lieux et les cultures sont envahis par toute sorte de flux culturels globaux. Pour mener à bien cette nouvelle tâche de l'anthropologue, Marcus propose un nouveau genre d'étude de terrain; le "multi-sited fieldwork". Plutôt que d'étudier intensivement un lieu, le "multi-sited fieldwork" «moves out from the single sites and local situations of conventional ethnographic research designs to examine the circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space.» (Marcus, 1998, p.79). Comment faire autrement, pour comprendre les différentes logiques culturelles et identitaires, que d'étudier à partir de quelles influences globales celles-ci se forment. Le "multi-sited fieldwork" développe donc «a strategy or design of research that acknowledges macrotheoretical concepts and narratives of the world systems but does not rely on them for the contextual architecture framing a set of subjects.» (Marcus, 1998, p.80). Ce "multi-sited fieldwork" que développent Marcus et d'autres, propose un nouvel angle d'approche pour l'étude des objets traditionnels de l'anthropologie. Il s'intéresse aussi nécessairement à de nouveaux objets d'étude; les médias, les institutions (ces cadres de savoir où se jouent les relations entre pouvoir et savoir), la science et la technologie, les biotechnologies, la communication internet, les discours, la culture publique... Les façons de mener à bien un "multi-sited fieldwork" sont multiples, l'anthropologue peut suivre les individus (mouvement de population), un objet (un objet d'art africain par exemple), la métaphore (lorsque l'objet mouvant a la forme d'un discours), l'allégorie, la biographie, le conflit... L'ethnographie prend alors une forme différente: «[it] becomes diffused into many possible alternative forms of writing and reporting required by the

relations and receptions involved in a multi-sited design of fieldwork. [...] In this way, we can break the hold of the stereotypic external receptions of anthropological knowledge as mere case studies» (Marcus, 2000, à paraître). Cette anthropologie du mouvement et en mouvement se lie inévitablement à d'autres disciplines dans le cadre de ses recherches et réflexions. A travers cette dimension interdisciplinaire, Marcus souligne spécifiquement «the influence of postcolonial studies which has been the primary non-Western, theoretically sophisticated, and institutionally enduring product [...] It has served to keep the classic ethnographic paradigm of practice and traditional objects of study in place in new and interesting ways.» (Marcus, 2000, à paraître).

L'anthropologie contemporaine revoit les bases même du concept de culture. Les études récentes tentent de situer historiquement les objets considérés, d'accorder plus d'importance à la production et répartition des formes et des significations culturelles, et aux relations de pouvoir qui s'y jouent. Tous les auteurs considérés dans ce chapitre cherchent à étudier *le politique* des formes identitaires et culturelles. Tous les auteurs considérés dans ce chapitre font également éclater, par leurs différentes propositions, la relation entre identité et territoire qui constituait la base même du concept de culture. Ils proposent de voir la culture comme un mécanisme plus dynamique, sensible aux influences, interpénétrations, fusions, hybridités, surimpositions, transferts, etc... Ces anthropologues tentent de comprendre la dimension politique de l'identité. Pour ce faire ils n'ont plus peur de s'associer à d'autres disciplines, de suivre le mouvement de leur objet d'étude, de proposer de nouveaux objets d'études, d'étudier des problématiques culturelles au niveau global ( $\neq$ microsocial), ou d'analyser les conditions de production des discours.



## CONCLUSION

Je hais les critiques et les contre-critiques. Et voilà que j'en ai rédigé quelques dizaines de pages. Pourtant, je trouve parfois pesant, même frustrant, ce va et vient épistémologique qui a cours aujourd'hui en anthropologie. Depuis Saïd à la fin des années 1970, depuis la critique post-moderne du milieu des années 1980, la crise existentielle de l'anthropologie ne semble plus vouloir finir, et la critique ne semble plus vouloir finir de critiquer. En 1986, Marcus et Fischer se faisaient rassurants; la crise que traverse l'anthropologie des années 1970-1980 est un moment normal dans l'histoire de toute discipline académique. Quelque quinze ans plus tard, la critique bat toujours son plein, suivie de près par toute une série de contre-critique, se mordant souvent la queue dans le processus. Que je me fasse bien comprendre; je ne dis pas qu'il faut arrêter toute critique sous prétexte que tout ça a déjà été débattu ou que ces réflexions appartiennent aux décennies 1970 et 1980. Je ne dis pas non plus qu'il ne faut plus se questionner sur les critiques mêmes sous prétexte que seul leur caractère polémique nous importe. Ce que je veux dire, c'est qu'il faut simplement réaliser que plusieurs attaques épistémologiques sont néfastes et vaines, s'enfermant «in discourses so abstracted from their putative object that their wheels can but spin, solipsistically, on their own axes.» (Comaroff & Comaroff, 1991, p.14). En réfléchissant à l'intérieur de cercles épistémologiques fermés, certaines critiques bloquent la discipline (surtout au niveau de l'écriture et du travail de terrain) plutôt que de l'aider à se sortir de la crise qu'elle traverse.

Comme je le signalais dans l'introduction de ce travail, de trop nombreuses présentations à l'*American Anthropological Association* de Chicago en Novembre 1999 se terminaient encore par un timide "*anthropology must change*". C'est pourquoi le dernier chapitre de ce mémoire est, pour moi, d'une importance capitale, bien qu'il ne constitue pas le coeur du travail. J'ai voulu *absolument* montrer ce que des anthropologues contemporains (conscients des critiques) proposent. *Proposer* de

nouvelles approches ou de nouveaux cadres théoriques, c'est dire qu'il existe des avenues à explorer avant de retourner, vite fait bien fait, aux grandes remises en question.

*Un dernier mot sur la critique post-coloniale*

Les penseurs qui forment le mouvement post-colonial ont souvent migré en Occident pour s'installer dans le milieu académique. Mais est-ce que leurs préoccupations envers des questions comme la représentation ou les nouvelles manières d'envisager l'appartenance et la culture ne serait pas en partie influencées par la crise d'identité que vivent ces intellectuels diasporiques? Pris entre deux univers de référence, peuvent-ils «properly appreciate or understand the places they have left behind, or those to which they have never belonged?» (Moore-Gilbert, Stanton & Maley, 1997, p.5). Ces intellectuels post-coloniaux insistent sur la contextualisation du savoir, il est donc intéressant de comprendre dans quel contexte leur savoir et leurs critiques apparaissent. Une autre remarque cruciale à ce raisonnement serait de se demander si l'utilisation, par les post-coloniaux, des théories de Foucault, Gramsci, Derrida ou Williams n'est pas une nouvelle forme de domination occidentale? Ces auteurs sont en effet tous occidentaux et leurs réflexions se font surtout sur des problématiques occidentales. Est-ce que leur récupération par des intellectuels non-occidentaux ne participerait pas, une fois de plus, au rayonnement et à la domination des schèmes de savoir occidental sur le reste du monde? Il faut aussi constater que ces critiques politiques post-coloniales proviennent d'intellectuels qui eux-mêmes fonctionnent à l'intérieur d'un cadre académique et universitaire. Ce cadre même où se joue les relations dénoncées entre pouvoir et savoir. Il faut, pour finir, ne pas oublier que ces intellectuels, souvent originaires de pays ex-colonisés, écrivent tous dans la langue coloniale qu'a été l'anglais.

Mais, ces remarques pertinentes toujours en tête, «postcolonialism can be used to provide alternative understandings of “cultural production”» (Moore-Gilbert, Stanton & Maley, 1997, p.4). De par leur position dans l'espace et leur double identité, les intellectuels post-coloniaux peuvent peut-être mener une critique plus juste sur certaines

de nos conceptions. En prenant la parole à partir d'un espace "entre deux", ils éclairent nécessairement de nouvelles facettes du rapport entre Occident et non-Occident. La plupart d'entre eux sont conscients que leurs conclusions sont partielles, qu'ils ne possèdent pas la vérité sur le colonialisme, l'impérialisme ou le post-colonialisme, et que «if there was a politics in what we were writing about, there was certainly a politics in how we were writing about it.» (Dirks, 1992, p.15). La critique post-coloniale ne veut pas se fixer, ni canoniser ses figures dominantes. Saïd est constamment sous attaque par ses collègues et le mouvement maintient volontairement "a sense of destabilizing differences"; leur projet étant justement de décentraliser les discours et de démanteler les oppositions binaires entre centre/marge, occident/reste du monde, metropole/colonie. Ils se considèrent évidemment en position de résistance, mais, en fait, leur place se situerait plutôt entre la résistance et le pouvoir et entre l'académie et la critique.

L'effort révisionniste des études post-coloniales est louable. Détachées des discours du colonialisme et de l'impérialisme, la tradition, la culture et l'histoire peuvent aujourd'hui être mieux comprises. Réussir à prendre les rênes du discours concernant sa propre culture et son propre peuple, voilà aussi une formidable prise de pouvoir. A partir de là, on peut concevoir un partage plus équitable dans l'élaboration des discours concernant les cultures étrangères. Longtemps, l'intellectuel du Tiers-Monde a été apprécié, lui aussi, pour son caractère exotique. Au bout du compte il tenait plus ou moins le rôle d'un informateur indigène, se voyant imposer «the manufacture of alterity as [his] principal role.» (Appiah, 1991, p.356). Aujourd'hui, quoi qu'on en dise, les intellectuels non-occidentaux font entendre leur voix plus fort que jamais et leur critique est «rooted in a discursive energy that had clearly penetrated and unsettled the normal concerns of the western academy» (Dirks, 1992, p.13). En ce sens elle s'inscrit en continuité avec les changements qui se déroulent à l'échelle mondiale. Dans le contexte global et trans-national actuel, où l'espace a été réduit à la taille d'un fruit, tout communique; les voix d'un peu partout se font de plus en plus entendre. Le mutisme qu'a imposé le colonialisme et l'impérialisme se fissure peu à peu et de nouvelles façons de

comprendre le monde émergent. Aujourd'hui, l'Occident va vers les peuples les plus reculés pour les intégrer à son système de consommation. C'est nous qui les voulons à notre portée, qui voulont qu'ils achètent nos produits, qui voulons les contrôler économiquement et politiquement dans la mesure de nos moyens. Il est normal qu'une fois en contact avec nos systèmes et nos procédures, certains d'entre eux s'attèlent à la tâche d'en faire une critique virulente.

“Le colonisé” doit être compris dans un sens plus large comme l'étiquette englobant toute forme de subordination politique: femme, classe sociale, minorité ethnique, homosexuel... Les intellectuels post-coloniaux se rangent donc du côté des dominés, des “subalternes”. Voilà une manière de remettre en question «many of the assumptions of traditional “mainstream” [...] cultural configurations and their pedagogical politics.» (Moore-Gilbert, Stanton & Maley, 1997, p.62).

### *En conclusion*

Nous avons besoin d'altérité. Nous avons besoin de tout simplement croire que quelque part existe encore des gens à moitié-nus arpentant des jungles colorées. Nous avons besoin de croire que la vie de ces indigènes, se nourrissant de chasse et de cueillette, se déroule dans un univers diamétralement opposé au nôtre. Voilà peut-être pourquoi, la panique s'empare de nous lorsqu'on apprend que des hectares entiers de la forêt amazonienne partent en fumée. Ces espaces vierges où, dit-on, l'homme se confond avec la nature, représentent, dans notre imaginaire, le dernier bastion d'un monde fidèle à ce qu'il était avant que l'homme moderne ne le déforme. Nous avons besoin d'altérité. Si aujourd'hui toute celle qui existe sur la planète est de plus en plus “connue”, répertoriée et filmée (donc apprivoisée); la recherche ou l'invention d'altérité continue. Qu'elle prenne la forme de micro-organismes fossilisés il y a des milliards d'années sur une planète rouge ou de petits êtres venus de l'espace, l'altérité joue un rôle fondamental en répondant au besoin de pouvoir imaginer la vie autrement.

Huntington a raison quand il écrit que «Toute civilisation se considère comme le centre du monde et écrit son histoire comme si c'était le drame central de l'histoire de l'humanité» (Huntington, 1997, p.54). C'est pourquoi, cette année encore, des millions de petits écoliers d'Europe et d'Amérique du Nord apprendront que l'imprimerie, la houe, les étriers, le parachute, la boussole, le gouvernail et bien d'autres inventions ont d'abord été développés par des savants occidentaux, alors que ces découvertes avaient fait leur apparition parfois deux cent ans auparavant en Chine. C'est aussi pourquoi ces mêmes écoliers apprendront les noms des explorateurs européens (et non ceux de leurs guides ou de leurs sherpas) qui ont "découvert" le monde sans qu'on leur enseigne que les gens qui habitaient ces espaces dits vierges (!) avaient eux aussi une histoire avant que celle de l'Occident ne les recouvre. Peut-on réellement voir ou comprendre le monde autrement que par des représentations? Il serait «illogical to expect a Western photographer or narrator to construct another culture in terms that had no relation to some sort of Western agenda [...] Postcoloniality cannot privilege a chimera of some radical alterity that can be represented by "Westerners" or by others in "Western" contexts, but that magically eludes some "Western" inflection» (Thomas, 1994, p.194) Peut-être vivrons-nous toujours dans un monde de représentations. Mais ce que le mouvement post-colonial nous a au moins appris, c'est de ne pas être dupe de ces représentations. Tout comme le post-modernisme nous avait appris à cesser de nous mentir sur notre objectivité. Une chose est sûre, si un changement est nécessaire au niveau de nos représentations, la solution au problème doit être cherchée dans la révision des appareils et mécanismes qui produisent ces représentations. Car «le problème n'est pas de changer la conscience des gens ou ce qu'ils ont dans la tête, mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité. [Il s'agirait] de détacher le pouvoir de la vérité des formes d'hégémonie (sociales, économiques, culturelles) à l'intérieur desquelles pour l'instant elle fonctionne.» (Foucault, (1977), 1994, p.160).

L'anthropologie s'inscrit dans le prolongement des grandes quêtes philosophiques européennes. Mais les voyageurs et explorateurs philosophes (qui ont été

les premiers ethnologues) se sont trop souvent astreints, comme beaucoup de leurs successeurs, à peindre le bizarre, l'inusité, l'étrange, l'incroyable, bref à plaquer le plus d'altérité possible à l'Autre sans se soucier du nombre de détails par lesquels il nous ressemble. A trop vouloir chercher l'altérité, «nous avons pu courir le risque d'ôter toute substance à la réalité des autres, d'ignorer que leurs questions sont aussi nos questions (et inversement) et qu'en conséquence leurs réponses ne relèvent pas d'un arbitraire ou d'un exotisme qui nous les rendrait à tout jamais étrangères ou dérisoires.» (Augé, 1994, p.59).

## BIBLIOGRAPHIE

- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press. 1996.
- APPIAH, Anthony K. "Is the Post- in Postmodernism the Post in postcolonial?" In *Critical Inquiry* 17 .1991.
- APPIAH, Kwame A. *In my Father's House*. New York: Oxford University Press. 1992.
- APPLEBAUM, Herbert. *Perspectives in Cultural Anthropology*. Albany: University of New York Press. 1987.
- ASAD, Talal. "The Concept of Cultural Translation" In James Clifford & George Marcus (eds). *Writing Cultures: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1986.
- AUGE, Marc. *Le sens des autres*. Librairie Arthème Fayard. 1994.
- BARKER, Francis, HULME, Peter & IVERSEN, Margaret (eds). *Colonial Discourse/ postcolonial theory*. Manchester and New York: Manchester University Press. 1994.
- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. London & New York: Routledge. 1994.
- BOIVERT, Yves (ed). *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*. Liber. 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Les éditions de minuit. 1980.
- CHILDERS, Joseph & HENTZI, Gary. *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*. New York: Columbia University Press. 1995.
- CLIFFORD, James. "Introduction: Partial Truths". In James Clifford & George Marcus (eds). *Writing Cultures: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1986a.
- CLIFFORD, James. "On Ethnographic Allegory". In James Clifford & George Marcus (eds). *Writing Cultures: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley:

- University of California Press. 1986b.
- CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture*. Harvard University Press. 1988.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol 1. Chicago & London: University of Chicago Press. 1991.
- CORBET, Raymond. "Ethnographic showcases, 1870-1930" In *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*. Jan Nederveen Pieterse & Bhikhu Parekh (eds). London & New Jersey: Zed Books Ltd. 1995.
- DEFENSE SCIENCE BOARD. *Report of the Panel on Defense: Social and Behavioral Sciences* (Williamstown, Mass. 1967)
- DIRKS, Nicholas B. "Introduction: Colonialism and culture" In *Colonialism and Culture*. (ed.) Nicholas Dirks. University of Michigan Press. 1992.
- EVANS-PRITCHARD. *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press. (1937) 1969.
- FANON, Frantz. *Peau Noire masques blancs*. Editions du Seuil. 1952.
- FANON, Frantz. "Racism and Culture". In *Toward the African Revolution*. London: Pelican. 1970.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Editions Gallimard. 1966.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Editions Gallimard. 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon (ed). New York: Pantheon Books. 1980.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. Tome III 1976-1979. Editions Gallimard. 1994.
- GEERTZ, Clifford. "Making Experience Authoring Selves." In *The Anthropology of Experience*. Victor Turner & Edward Bruner (eds). Urbana: University of Illinois Press. 1986a.
- GEERTZ, Clifford. *Savoir local, savoir global- Les lieux du savoir*. Paris. PUF.



1986b.

- GEERTZ, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. 1988.
- GORDON, Colin. "Afterword" In Michel Foucault. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon (ed). New York: Pantheon Books. 1980.
- GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference." In *Cultural Anthropology* vol.7 no.1. 1992.
- HANNERZ, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge. 1996.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Le Choc des Civilisations*. Odile Jacob. 1997.
- JAMIN, Jean. "Le texte ethnographique. Argument." In *Etudes rurales* janv-juin 1985.
- JENCKS, Charles. *The Post-modern Reader*. London: Academy Editions. 1991.
- KEESING, Roger M. "Theories of Culture Revisited" In *Assessing Cultural Anthropology*. Robert Borofsky (ed). McGraw-Hill, Inc. 1994.
- LIENHARDT, Godfrey. *Divinity and Experience: The religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press. 1961.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Librairie Plon. 1962.
- LINK, Jürgen. "Fanatics, fundamentalists, lunatics, and drug traffickers -the new Southern enemy image" In *Cultural Critique*, 19. 1991.
- LOOMBA, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London & New York: Routledge. 1998.
- LYOTARD, Jean-François. *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les éditions de minuit. 1979.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *A Diary in the strict Sense of the Term*. New York: Brce & World Inc.1967.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Les Argonautes du Pacifique Occidental*. Gallimard. 1989.
- MARCUS, George & CUSHMAN, Dick. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* II: 25-69. 1982.

- MARCUS, George & FISCHER, Michael. *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: university of Chicago Press. 1986.
- MARCUS, George. "Afterword: Ethnographic writing and Anthropological Careers" In James Clifford & George Marcus (eds). *Writing Cultures: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1986.
- MARCUS, George. *Ethnography through thick and thin*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1998.
- MARCUS, George. "Beyond Malinowski and After Writing Culture: On the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography". A paraître. 2000.
- MARX, Karl. *Surveys from Exile*. (ed.) David Fernbach (London: Pelican Books). 1973.
- MARX, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New-York: International Publishers. 1963
- MCGEE, Jon & WARMS, Richard. *Anthropological Theory: an introductory history*. Mayfield Publishing Company. 1996.
- MEMMI, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press books. 1991.
- MITCHELL, Timothy, "Orientalism and the Exhibitionary Oder" In *Colonialism and Culture*. (ed.) Nicholas Dirks. University of Michigan Press. 1992.
- MOORE-GILBERT, Bart, STANTON, Gareth & MALEY, Willy. "Introduction" In *Postcolonial Criticism*. Bart Moore-Gilbert, Gareth Stanton & Willy Maley (eds). London & New York: Addison Wesley Longman Limited. 1997.
- MOORE-GILBERT, Bart. *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. London & New York: Verso. 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La généalogie de la morale*. Editions Gallimard. (1887) 1971.
- O'CALLAGHAN, Marion. "Continuities in imagination" In *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*. Jan Nederveen Pieterse & Bhikhu Parekh (eds). London & New Jersey: Zed Books Ltd. 1995.

- PIETERSE, Jan Nederveen & PAREKH, Bhikhu. "Shifting imaginaries: decolonization, internal decolonization, postcoloniality" In *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*. Jan Nederveen Pieterse & Bhikhu Parekh (eds). London & New Jersey: Zed Books Ltd. 1995.
- PRATT, Mary Louise. "Fieldwork in Common Places". In James Clifford & George Marcus (eds). *Writing Cultures: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1986.
- RAMONET, Ignacio. *La tyrannie de la communication*. Editions Gallilé. 1999.
- RICHARDSON, Michael. "Orientalisme et négritude. De la réciprocité en anthropologie". In *Gradhiva*, no5, hiver 1988.
- ROSENAU, Pauline Marie. *Post-Modernism and the Social Sciences: insights, inroads, and intrusions*. Princeton: Princeton University Press. 1992.
- SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage books. 1978.
- SAID, Edward. *L'Orientalisme: L'Orient crée par l'Occident*. Seuil. 1980.
- SAID, Edward. "Representing the colonized: Anthropology's Interlocutors". In *Critical Inquiry*, 15 (winter 1989). 1989.
- SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage books. 1993.
- SAID, Edward. *Des intellectuels et du Pouvoir*. Editions du Seuil. 1994.
- SAID, Edward. "Orientalism Reconsidered", In *Postcolonial Criticism*. (eds) BartMoore-Gilbert, Gareth Stanton & Willy Maley. New York & London: Addison Wesley Longman Limited. 1997.
- SCOTT, David. *Refashioning Futures. Criticism after Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press. 1999.
- ST. JOHN, James Augustus. *The Education of the People*. London: Chaperman and Hall. 1858.
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New-York and London: Routledge. 1994.
- THOMAS, Nicholas. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*.

Princeton University Press. 1994.

TIFFIN, Helen. "Post-Colonial Literatures and Counter-Discourse" In *Kunapipi* 9 (3).  
1987.

TRIVERDI, Harish & MUKHERJEE, Meenakshi (eds). *Interrogating Post-colonialism. Theory, Text and Context*. Indian Intitute of Advanced Study. 1996.

TYLER, Stephen A. "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". In James Clifford & George Marcus (eds). *Writing Cultures: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1986.

YOUNG, Robert J. C. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London & New York: Routledge. 1995.