
Mangeon, Anthony (dir.). *Anthropolitiques. Jean-Loup Amselle, une pensée sans concessions*

Paris, Karthala ; Montpellier, MSH-M, 2015

Anne Mélice



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18412>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.18412](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.18412)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Anne Mélice, « Mangeon, Anthony (dir.). *Anthropolitiques. Jean-Loup Amselle, une pensée sans concessions* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 224 | 2016, mis en ligne le 01 janvier 2016, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18412> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.18412>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Cahiers d'Études africaines

Mangeon, Anthony (dir.). *Anthropolitiques. Jean-Loup Amselle, une pensée sans concessions*

Paris, Karthala ; Montpellier, MSH-M, 2015

Anne Mélice

MANGEON, Anthony (dir.). – *Anthropolitiques. Jean-Loup Amselle, une pensée sans concessions*. Paris, Karthala ; Montpellier, MSH-M, 2015, 368 p.

- 1 L'Introduction d'Anthony Mangeon à cette « lecture collective » de la pensée de Jean-Loup Amselle commence par prendre acte du foisonnement de son œuvre. C'est pour constater aussitôt que ce foisonnement n'équivaut nullement à une disparate. Brève, mais allant à l'essentiel, elle dégage, en veillant à ne pas la figer, la cohérence mais aussi le dynamisme qui animent cette pensée. « Parce que cette œuvre met en relief des dialogues et les appelle, dans une large mesure, il nous importe », écrit Mangeon, « de poursuivre les multiples pistes de recherche qu'elle a ouvertes dans l'histoire des idées et des disciplines, et notamment celle de l'anthropologie, ou dans la critique des littératures et des arts de l'Afrique ou de ses diasporas » (p. 8).
- 2 La diversité des textes réunis est à l'image de l'œuvre qu'ils envisagent : de l'œuvre d'Amselle à l'ouvrage qui lui est consacré, la conséquence est bonne. Analyses critiques, généalogies, soulignements d'airs de familles avec d'autres contemporains, prolongements du travail d'Amselle, de ses concepts marquants (ceux, parmi d'autres, de *fiche*, de *branchements*, de *chaînes de sociétés*) ou de ses déconstructions de concepts (dont, on s'en doute, celui d'*ethnie*) : le livre est organisé en quatre parties, qui en indiquent les axes et les points cardinaux. L'ensemble bénéficie d'interventions de Jean-Loup Amselle lui-même, qui consistent en quatre articles et en une participation aux débats franche, sans réticences et très volontiers teintée d'humour.

- 3 La première partie, « Textes et contextes », regroupe des contributions d'Anthony Mangeon en collaboration avec, d'une part, Yannick-Martial Ndong Ndong (« Sur quelques séquences autobiographiques dans l'œuvre de Jean-Loup Amselle ») et avec, d'autre part, Bernard Traimond (sur les rapports contrastés d'Amselle à Sartre et à Lévi-Strauss). Non moins que son Introduction, ces articles s'appuient sur une connaissance et une maîtrise remarquables de la pensée qu'ils analysent. Ils y manifestent le poids considérable de la pensée de Sartre, sensible jusque dans la méthode progressive-régressive qui commande les réflexions autobiographiques sur sa situation, sur son inscription dans le monde juif, qui confère son sens « à son empathie avec le monde noir ainsi qu'à ses orientations intellectuelles dans la recherche africaniste » (p. 26). Anne Doquet relève la présence du concept de « chaînes de sociétés » dans *Les Négociants de la savane*, publié en 1977, où se lisent non seulement le rayonnement de l'héritage de Georges Balandier, mais aussi, déjà, l'impulsion à rompre avec l'anthropologie africaniste classique. Elle suit — jusqu'à l'oubli où la recherche africaniste française semble l'avoir plongé — le cheminement de ce concept : son opposition au « fétichisme ethnique » colonial (pp. 41-42), en 1985, dans l'ouvrage co-dirigé avec Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie*, puis, cinq ans après, en 1990, sa place dans *Logiques métisses*, où l'analyse des identités bambara, peules ou malinkés — dans l'histoire précoloniale, « des Peuls pouvaient devenir bambaras puis malinkés et inversement » — « prouve que les ethnicités sont largement convertibles et que la reconstitution de l'articulation des “chaînes de sociétés” permet de saisir les dynamiques de leurs transformations » (p. 42). Claudine Raynaud se penche sur le rapport aux intellectuels afro-américains, à commencer par Henry Louis Gates Jr, en invoquant notamment les concepts amselliens de « rétrovolution » et de « retournement du stigmaté ». De son côté, Cécile Canut (« De l'ethnie comme de la langue ? ») met en lumière les ressources de cette anthropologie politique pour la linguistique, et plus précisément, la voie qu'elle contribue à dégager pour une sociolinguistique de l'événement de parole centrée sur les pratiques langagières, sur les sujets parlants « faisant et défaisant la parole » (p. 121). Où un culturalisme qui discerne langues et cultures comme des identités closes et homogènes, assigne « des langues à des cultures, des communautés, des ethnies ou des identités supposées closes ou substantielles » (p. 116), une « translinguistique » permet de comprendre la fluctuation des pratiques langagières, et, sans succomber au fantasme « de la disparition supposée des langues en danger » (p. 119), scrute leur perpétuelle reconfiguration et leur malléabilité. Le texte de François Warin (« Lumière d'ailleurs ») s'emploie à expliciter la philosophie à laquelle l'anthropologie d'Amselle est « implicitement adossée », ainsi que l'idéologie contre laquelle elle est « dressée » (pp. 125-126).
- 4 Si la deuxième partie, « Pratiques et terrains », gravite en particulier autour des réflexions sur l'art, elle s'ouvre toutefois sur un texte, très informé, de Michela Fusaschi et Francesco Pompeo, « L'“ethnie ambiguë” : variations italiennes », qui prend pour départ les discussions passionnées, mais largement infondées, suscitées par la parution d'*Au cœur de l'ethnie*, et se termine sur l'apport de la réflexion menée par Amselle sur le paradigme identitaire du génocide. On y retrouvera le trouble que suscita la critique amsellienne de la raison ethnologique — de la croyance en l'existence d'essences culturelles — et celui qu'il introduisit au sein d'une anthropologie italienne restée souvent éloignée de la leçon décisive de Balandier sur le dynamisme foncier des sociétés africaines. Au cours du débat qui suit cet exposé, Amselle se dit notamment

intéressé par les allusions qui y sont faites à Gramsci (pp. 144, 150), et il les commente en soulignant que la médiation par les *cultural studies* américaines entraîne une culturalisation de la pensée de Gramsci alors que celui-ci « propose d'abord une histoire politique et intellectuelle de la conscience nationale identitaire italienne » : marquée par l'historicisme, par Croce et son hégélianisme, cette pensée, estime-t-il, « n'a donc rien à voir avec la théorie du fragment » (pp. 157-158). La contribution de Valérie Arrault (« Du kitsch et du trash ») manifeste l'efficace du concept amsellien de « friche ». En dépit de leurs caractères apparemment antithétiques — le premier, qu'Abraham Moles définissait comme « l'art du bonheur », se situant aux antipodes du second, qui désigne ce qui procède du détritrus —, le kitsch et le trash ne sont pas exempts de convergence. Ainsi l'auteure pose-t-elle qu'ils « relèveraient, dans une certaine mesure, de ce que Jean-Loup Amselle appelle “la friche” en insistant bien sur l'ambivalence de ce terme, qui sert à désigner tout à la fois un lieu à l'abandon, et le site d'une possible régénération artistique — s'avérant ainsi un véritable espace de “recyclage” des déchets industriels et des artefacts culturels en de nouvelles productions artistiques » (p. 164). À la stimulante intervention d'Éric Villagordo (« Jean-Loup Amselle et la sociologie de l'art »), Amselle apporte une réponse circonstanciée (« La marchandisation des fétiches »). C'est sur un article de celui-ci, intitulé « Temporalités et espaces du musée », que cette deuxième partie s'achève. Amselle y défend l'idée que, si les notions de musée et de contemporanéité semblent antinomiques, « ce n'est pas le musée qui est une chambre d'enregistrement du contemporain et qui doit s'en faire l'écho mais plutôt, de façon paradoxale, que c'est bien le musée qui fait, qui crée le contemporain » (p. 225). Affronter ce paradoxe demande de constater que le musée « est le contemporain de la question contemporaine par excellence, celle des identités et des mémoires, qui a détrôné celle des luttes sociales », pour conclure en réintroduisant franchement le concept, si décrié il y a quelques décennies, d'aliénation : « Au sein du musée, le public vient en effet célébrer le spectacle de sa propre aliénation en tant que sujet social agissant » (p. 228).

- 5 Entamée par une incisive réflexion d'Amselle, intitulée « Comment “Nous” sommes devenus “Blancs” ! », sur la société raciale vers laquelle incline désormais la France (« Les formes classiques de racisme et d'antisémitisme certes perdurent, mais apparaissent concomitamment de nouvelles formes de stigmatisation liées à la nouvelle problématique multiculturaliste et post-coloniale et aux lois mémorielles qui lui sont associées », p. 233), la troisième partie s'inscrit au milieu du débat sur le postcolonialisme. C'est à confronter les positions de Jean-Loup Amselle aux positions d'Achille Mbembe et à celles d'Édouard Glissant que s'emploient respectivement les communications de Sylvère Mbondobari, et celle d'Anthony Mangeon et de Brice Herbert Ngouangui. Pour Mbondobari, si l'intention qui anime Mbembe et Amselle est « à première vue » (p. 238) dissemblable, il resterait qu'en commun, l'un et l'autre partagent à la fois le rejet de « toute forme d'essentialisme et de déterminisme » et celui des « paradigmes de “l'ethnie” et de “la race” » (pp. 250-251). La mise en regard de Glissant et d'Amselle par Mangeon et Ngouangui pose notamment avec précision l'accent sur leur même souci d'« illustrer l'“universalité” de toutes les cultures qui tient d'abord à leurs relations en réseau » (p. 270), de défendre les contacts entre les cultures et de critiquer les identités ; elle conclut néanmoins que leurs réflexions procèdent de paradigmes différents. Elle offre à Amselle l'occasion de préciser combien il admire en Glissant le poète tout en demeurant plus réservé à l'égard du penseur, lequel ne lui

paraît pas s'être tout à fait dépris « d'un certain culturalisme et d'un certain essentialisme » (p. 275).

- 6 Intitulée « D'autres horizons », la quatrième (et dernière) partie est constituée d'exposés de Maxime Del Fiol, de Carmen Salazar-Soler, et de celui — nullement conclusif, est-il besoin de le préciser ? — d'Amselle sur « Le tourisme chamanique en Amazonie ». Pour Maxime Del Fiol (« Tahtâwî, *L'Or de Paris* et la *Nahda* : un branchement de l'Islam sur l'Occident ? »), l'examen de *L'Or de Paris*, écrit en 1831 par l'Égyptien Rifâ'a al-Tahtâwi dans la perspective d'une synthèse entre la tradition égyptienne et la modernité française, corrobore la problématique des « branchements » : « [...] En l'occurrence, s'opère ici un branchement dans les limites de la religion de l'Islam sur l'Europe, comme dérivation de “signifiés particularistes” musulmans “par rapport à un réseau de signifiants planétaires” européens, en vue de régénérer l'Islam » (p. 288). C'est également du caractère opératoire des concepts thématiques amselliens — « chaînes de société », « branchements » — ainsi que de ses réflexions critiques sur l'ethnie, sur la notion de métissage et sur l'ethnisation des rapports sociaux, que se réclament les recherches de Carmen Salazar-Soler relatives à la construction de la catégorie d'Indien et aux processus de construction des catégories sociales. Elle présente d'ailleurs sa contribution (« Le retour de l'Indien dans le Pérou andin. Réflexions anthropologiques sur une catégorie sociale ») comme « une étude de cas dans une perspective amsellienne » (p. 306).
- 7 Resserrée autour de sa problématique la plus obsédante, ramenée à la préoccupation anthropologique majeure qui y préside sans discontinuer, l'œuvre d'Amselle s'emploie, comme le souligne fortement Mangeon, à « penser d'abord et avant tout les rapports de forces au sein des sociétés » (p. 11). Cette sensibilité jamais démentie à la différence des forces, ne va pas, remarquerai-je, sans déranger la complicité de la forme et de la clôture. Et j'ajouterai qu'en dévoilant que la différence des forces coïncide, dans les sociétés, à des rapports de forces, le projet anthropologique de Jean-Loup Amselle est, en un sens élargi, celui d'une anthropologie politique. D'où la justesse et le bonheur de la notion plurielle d'« anthropolitiques » dans l'acception extensive qui fait le titre de l'ouvrage. Parler de cette pensée comme d'« une pensée sans concessions », c'est aussi faire signe vers son extension en même temps que vers la fidélité aux principes dont elle entend ne pas se départir : une pensée qui, tout uniment, ne se restreint pas à un champ disciplinaire et se conserve intransigeante sur les principes dont elle se soutient.
- 8 Dépris des notions ethnologiques héritées, telles que l'ethnie et la race, le travail d'Amselle reste, de bout en bout, depuis que Claude Meillassoux lui rendit possible l'accès à la recherche africaniste, rigoureusement anthropologique par l'ambition et le mode de questionnement qui l'animent. Critique à l'égard de l'ethnologie coloniale, mais aussi des théories postcoloniales, il s'inscrit, comme l'écrit Mangeon, dans « la meilleure tradition anthropologique » : celle à qui rien d'humain n'est étranger. Sa méthode — qu'à propos du « tourisme chamanique centré sur l'ayahuasca », Amselle distingue de la « participation observante » (p. 352) — est celle, expressément, de l'observation participante. Mais il faut ajouter que le mot qui exprime avec insistance son obstination est sans doute le mot de « critique » : « Je suis un africaniste critique » (p. 255).
- 9 Tout en se défendant quelquefois de « formuler une interrogation philosophique [...] » (cité par Mangeon et Traimond, p. 63), Amselle entretient le dialogue avec les

philosophes. La contribution de François Warin rapproche de Derrida, mais sans aucunement les confondre, la déconstruction opérée par Amselle. « Je ne suis ni postmoderne, ni un déconstructeur derridien » (p. 54), déclare du reste sans ambages Amselle lui-même. Il n'est cependant pas négligeable que, comme la déconstruction derridienne des vieux philosophèmes, la déconstruction qu'il opère des concepts de l'anthropologie s'avère « profondément politique » (p. 127). Et que, de même que Derrida rappelait, dans *Spectres de Marx*, à « l'indéconstructibilité d'une certaine idée de la justice », Amselle fasse indéfectiblement droit à l'indestructibilité des principes et des options qui guident ses démarches d'anthropologue critique.

- 10 Plutôt que Derrida, plutôt que Deleuze — Amselle prend ses distances à l'égard des « identités rhizomatiques » (p. 102) —, ou encore plutôt que Foucault — il se dit (p. 258) très critique à l'égard, du moins, de *l'Histoire de la sexualité* —, c'est la figure tutélaire de Sartre qui n'aura cessé de l'accompagner. Exemplairement, l'engagement au sens sartrien s'impose à l'anthropologue qui doit « s'impliquer lui-même » (p. 35). La contribution d'Anthony Mangeon et Bernard Traimond met en évidence chez Sartre, depuis la phénoménologie de l'émotion des années 1930 jusqu'aux *Questions de méthode*, à la fin des années 1950, un souci de la situation qui mène « avec évidence à l'enquête anthropologique » en tant qu'il s'agit de part et d'autre d'« enregistrer, transcrire et critiquer les propos des locuteurs, acteurs et/ou témoins » (p. 64). Rappelant que la querelle fameuse entre Lévi-Strauss et Sartre portait sur de nombreux « points essentiels pour les anthropologues », Mangeon et Traimond constatent chez Amselle le choix, au moins implicite, de la position sartrienne. Sa volonté de se mettre à l'écoute des locuteurs, son attention aux mots qu'ils emploient, l'écartent de la référence à la linguistique structurale qui orientait Lévi-Strauss. Comme le souligne Cécile Canut, si l'anthropologie politique qui apparaît en France dans le sillage de Georges Balandier restait discrète sur les questions de langage, il appartient à Jean-Loup Amselle d'avoir su leur faire une place déterminante. Rompant avec « le modèle grammairien de la langue » en faisant écho à la théorie du *speech act* d'Austin, Amselle opte décidément en faveur « d'un modèle interactionniste et surtout pragmatique » (p. 105). La principale, sinon la seule réserve d'Amselle à l'égard de Sartre n'est, il est vrai, nullement dérisoire, puisqu'elle porte sur l'opposition, que Sartre conserve de Lévi-Strauss, entre sociétés froides et sociétés chaudes (p. 77). Il reste surtout que, lorsqu'il évoque sa proximité à l'ancrage phénoménologique de la philosophie de Mudimbe, en même temps qu'il exprime sa dette à l'égard de l'anthropologie dynamiste de Balandier, il les relie tous les deux à Sartre, pour déclarer quant à lui sans ambages : « Sartre a toujours été pour moi un modèle » (p. 77). De ce qu'il est convenu de désigner comme l'anthropologie sartrienne (p. 73), Amselle aura conservé la conviction, confortée par ses expériences de terrain, que les sujets sont « en quelque sorte » porteurs d'« un libre arbitre » (p. 69).
- 11 S'agissant de la sociologie, Amselle tend ici à marquer davantage la distance. Dans le sillage probable du Post-scriptum à *La Distinction* relatif à la *Critique de la faculté de juger*, Éric Villagordo suspecte Amselle de paraître « regretter la perte des repères universels et kantien du beau » (p. 194). Il ne serait pas insignifiant, s'il s'agissait de mesurer le poids dont pèsent dans cette anthropologie la sociologie et la philosophie, de relever que, tandis qu'Éric Villagordo pose ici que « le beau kantien n'a théoriquement pas d'incidence concrète en sciences humaines » (p. 193), de son côté, depuis longtemps, Jacques Rancière témoigne, et en particulier contre Bourdieu, que, tout au contraire, il demeure crucial pour la philosophie, même politique. Au diagnostic, d'« un certain

rendez-vous manqué entre son anthropologie et la sociologie de l'art » (p. 194) formulé par Villagordo, Amselle répond en tout cas n'avoir guère trouvé de « secours » dans la sociologie de Bourdieu. En dépit de la proximité que le commentateur décèle entre sa démarche et *La Distinction*, il estime que « Bourdieu ne s'est jamais engagé dans une analyse des rapports entre les différents continents géopolitiques du domaine culturel ou artistique. En effet, pour lui, le domaine de l'ethnologie (la société kabyle d'Algérie) et de la sociologie (la société française) sont nettement séparés, même si la première (la société kabyle) lui a fourni une conception particulièrement “primitiviste” et figée de la “reproduction” de la seconde » (p. 212). À Amselle, la pensée de Bourdieu, quelque peu suspicieuse à l'égard de l'égalitarisme et de l'universalisme, ne paraît pas convenir à ce que *Branchements* désigne comme « l'anthropologie de l'universalité des cultures » et à l'hypothèse qui la guide, « d'une universalité première, c'est-à-dire de la possibilité d'une communication entre cultures éloignées » (p. 212).

- 12 Le profil épistémologique que dessine cette œuvre, il pourrait être tentant de le rapprocher de la figure d'Hermès qu'avait réactivée Michel Serres. Mais tandis que celle-ci s'inscrivait aux carrefours et aux embranchements, c'est la contamination originaire des pratiques et des savoirs qu'une pensée des *branchements* s'emploie à faire entendre et à faire voir. Rendre raison de l'aporétique inoriginarité originaire exige ce pas de plus, la déconstruction, qu'accomplit Amselle¹². Sans concessions à l'égard de l'anthropologie, dont elle ne craint pas de suspendre la conceptualité ; sans concessions à l'égard de ses propres traces, sur lesquelles elle revient, tantôt pour les creuser, tantôt pour les effacer sans ménagement, cette pensée semble échapper à la synthèse par son ouverture constante « à de nouveaux horizons et objets de recherche » (p. 7). En en multipliant les angles d'approche, en s'interdisant méthodiquement d'adopter sur elle un point de vue de survol, ce livre choisit de comprendre, sans l'arrêter, l'œuvre en marche de Jean-Loup Amselle.

NOTES

12. Je me permets de renvoyer à mon article, A. MÉLICE, « Un concept lévi-straussien déconstruit : le “bricolage” », *Les Temps Modernes*, nov.-déc. 2006, pp. 83-98, qui met en perspective Claude Lévi-Strauss, André Mary et Jean-Loup Amselle.