

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

187-188 | 2008

Miroirs transatlantiques

Des catégories coloniales à l'indigénisme

Heurs et malheurs d'un parcours ethnologique

Robert Deliège



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29349>

DOI : 10.4000/lhomme.29349

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 3 octobre 2008

Pagination : 423-431

ISBN : 978-2-7132-2186-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Robert Deliège, « Des catégories coloniales à l'indigénisme », *L'Homme* [En ligne], 187-188 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29349> ; DOI : 10.4000/lhomme.29349

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_187&ID_ARTICLE=LHOM_187_0423

Des catégories coloniales à l'indigénisme. Heurs et malheurs d'un parcours ethnologique

par Robert DELIÈGE

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2008/3-4 - n° 187-188

ISSN 0439-4216 | ISBN 9782713221866 | pages 423 à 431

Pour citer cet article :

—Deliège R., Des catégories coloniales à l'indigénisme. Heurs et malheurs d'un parcours ethnologique, *L'Homme* 2008/ 3-4, n° 187-188, p. 423-431.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Des catégories coloniales à l'indigénisme

Heurs et malheurs d'un parcours ethnologique

Robert Delière

QUAND UNE CANDIDATE à la présidence de la République française affirme, sans sourciller, que les hommes blancs de soixante ans et plus devraient être interdits de politique pour faire place aux jeunes, aux femmes et aux gens de couleur, elle exprime une dérive qui est devenue tellement banale dans le langage médiatique contemporain qu'il ne se trouve quasiment personne pour s'en offusquer. L'extrême gauche, et, à sa traîne, des pans entiers de la gauche traditionnelle, a même fondé une bonne partie de ses luttes nouvelles sur cette réintroduction des catégories biologiques dans le débat politique. Le dernier ouvrage de Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché*, présente, entre autres mérites, un ensemble de réflexions sur les transformations récentes de la pensée qui sont, au moins en partie, responsables de ce nouveau discours. Ce livre, à la fois informatif et polémique, s'inscrit dans un itinéraire intellectuel d'une cohérence remarquable.

Jean-Loup Amselle occupe une place à part au sein de l'anthropologie, place qui, selon nous, n'a pas toujours été suffisamment reconnue, sans doute en raison du caractère « dérangeant » de cette pensée. En effet, tout au long de son itinéraire, il n'a cessé de remettre en cause les fondements mêmes de la pensée anthropologique, que lui-même appelait alors « la raison ethnologique »¹. On ne peut s'en prendre aux notions de culture, d'ethnie, de relativisme, de système et de structure sans mettre en péril une discipline qui, même quand elle s'en défend, s'est largement construite autour d'elles. Très tôt, Jean-Loup Amselle avait dénoncé les dérives auxquelles un usage inconsidéré de ces notions pouvait conduire. Car si elle est une discipline confidentielle, l'anthropologie n'en demeure pas moins un discours qui a exercé une influence non négligeable sur la pensée du XX^e siècle et qui n'est pas coupé non plus des réalités politiques contemporaines.

1. Voir Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 1999.

_____ À propos de Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008 (« Un ordre d'idées »).

Au cours des premières décennies de son existence, l'anthropologie avait mis en valeur l'idée de progrès, tant matériel que moral, qui avait marqué l'évolution de l'humanité, des sociétés inférieures aux sociétés supérieures dont la Grande-Bretagne représentait le pinacle. *Volens nolens*, l'anthropologie vantait l'avènement de la science et des techniques qui devait résoudre les problèmes de l'humanité et faire accéder tous les hommes à la civilisation, en éliminant l'obscurantisme. Au début des années 1920, avec l'observation participante qui prône un contact étroit avec l'indigène, l'anthropologie allait rompre radicalement avec l'évolutionnisme qui devint très vite synonyme de tout ce qu'il fallait éviter. Les écoles britannique et américaine, deux grands foyers anthropologiques de la première moitié du ^{xx}e siècle, partageaient ce rejet de l'évolution pour (re)découvrir un sauvage quasiment dix-huitémiste dont la proximité n'empêcha pas l'idéalisation. À cette époque, de répugnante, la primitivité devint désirable, dans les arts d'abord, dans la science ensuite. Bien que ce discours ne fût jamais exempt d'ambiguïté et certainement pas mis en pratique, il envahit l'anthropologie en se combinant au relativisme culturel – une idéologie qui allait marquer de son sceau le ^{xx}e siècle tout en entier. Cette forme anthropologique du relativisme prit très vite celle d'une critique culturelle : celui que l'on appelait encore le « primitif » se vit soudain investi des qualités que l'on regrettait de voir disparaître chez soi. Ou du moins feignait-on de le regretter car cette admiration demeura assez formelle dans la mesure où jamais elle ne remit véritablement en cause les fondements mêmes des sociétés industrialisées. Un chercheur aussi influent que Bronislaw Malinowski admirait profondément la société britannique au sein de laquelle il aspirait à se faire une place digne de ses ambitions ; de même, les membres de l'école américaine ne remirent jamais en question les fondements de la société américaine, et l'ethnologue français le plus illustre fut un citoyen somme toute assez conventionnel ; rares, en tout cas, furent les anthropologues « going native », c'est-à-dire qui assumaient, en quelque sorte, les conséquences pratiques d'une admiration, feinte ou non, de la *primitivité*. Leur critique de l'Occident, accouplée à une valorisation des « cultures » locales, a donc pu apparaître comme une espèce de coquetterie intellectuelle, somme toute assez futile. Elle le serait, si elle n'avait été prise au sérieux par les indigènes eux-mêmes, et il me semble que l'on n'a pas fini, aujourd'hui encore, de ressentir les conséquences de cette récupération.

Comme le souligne Jean-Loup Amselle, l'idéologie postcoloniale et subalterniste, qui fait aujourd'hui florès dans certains cercles intellectuels, dérive de sources américaines. Ce n'est pas là le moindre des paradoxes que de voir cette critique de l'Occident liée aussi étroitement au pays qui symbolise le plus la puissance (elle aussi postcoloniale, il est vrai) de ce dernier. Comme chacun sait, les anthropologues américains ont joué un rôle majeur dans cette invention du culturalisme et de son avatar postmoderne, à savoir le multiculturalisme. Comme la plupart de leurs biens de consommation, les Américains ont aussi exporté leurs idées, leur conception du monde et de la société. Le maccarthysme ayant sérieusement limité la force du socialisme en Amérique, les intellectuels progressistes

se sont rabattus sur d'autres combats, qui ne remettaient pas en cause les fondements du système économique, mais associaient la justice sociale à la défense des minorités. Ailleurs aussi, l'évolution des sociétés industrialisées rendit de plus en plus obsolète la notion de classe dès lors qu'il s'agissait de satisfaire le besoin d'identité collective : on se tourna donc vers les notions de « groupes ethniques » et de « cultures » – euphémismes bien plus acceptables que les « races » du passé, mais catégorie avec laquelle ces notions partageaient cependant l'idée d'une appartenance dérivant de la naissance, autrement dit un critère biologique.

Il n'est pas inutile peut-être de rappeler ici le rôle crucial joué par Franz Boas dans cette reconnaissance et dans ce passage de l'étude de la culture à celle des cultures. Le lien entre le romantisme allemand et Boas est sans doute plus profond qu'il n'y paraît, et il n'a pas échappé à Charles Taylor, chantre du multiculturalisme, qui fait de Johann Herder le père philosophique de ce courant. Parmi les étudiants et assistants de Boas, les noms de Margaret Mead et Ruth Benedict purent susciter le mépris hautain de leurs collègues, anglais et européens, mais celles-ci exercèrent un rôle crucial sur un vaste public, qu'aucun autre anthropologue n'avait atteint avant elles. L'anthropologie américaine ouvrait ainsi les portes de la reconnaissance et de l'irréductibilité des cultures, mais elle prenait parfois aussi la voie de la critique culturelle et amorçait l'idée que les savoirs locaux valaient autant, sinon plus, que la science moderne. Comme on l'a vu, le concept même de primitivité prit alors une connotation positive, dans certains cénacles intellectuels où l'on se délectait de l'arriération de l'autre en feignant de la valoriser, mais en se gardant bien de l'imiter. Jean-Loup Amselle dénonce cette dérive qui se retrouve aujourd'hui dans l'apologie des arts désormais qualifiés de « premiers ». Il avait, à l'époque, dirigé une publication aussi remarquable que cinglante, *Le Sauvage à la mode*², ouvrage qui mériterait sans doute une réédition, voire une réactualisation tant il est vrai qu'on est loin d'avoir rompu avec cette idéalisation de la primitivité qui consiste à survaloriser chez l'autre ce que l'on a soi-même abandonné, en dehors de quelques aspects plus ou moins folkloriques. Du *Sauvage à la mode* à *L'Occident décroché*, la continuité intellectuelle est patente, même si les critiques que Jean-Loup Amselle adressait jadis aux intellectuels occidentaux, c'est aux indigènes ayant pris leur relais, qu'il faut maintenant les réserver.

Car tel est peut-être le paradoxe d'une carrière intellectuelle consacrée à montrer la porosité des frontières culturelles et le manque de consistance des entités ethniques que ces frontières sont supposées enfermer. Le travail effectué à cet effet par Jean-Loup Amselle, pendant plusieurs décennies, constitue une entreprise théorique originale, mais aussi déroutante en ce qu'elle vient perturber des idées si répandues parmi nos contemporains. Ce qu'il avait écrit sur l'Afrique permettait d'éclairer les réalités sociales d'autres parties du monde. Mes

2. Voir Jean-Loup Amselle, ed, *Le Sauvage à la mode*, Paris, Le Sycomore, 1979.

premières publications³, qui concernaient les « tribus » bhils de l'Inde centrale, m'amènèrent à m'interroger sur la pertinence des catégories « coloniales » comme celle de tribu. Ayant lu une très vaste littérature et effectué une modeste enquête à leur sujet, j'étais étonné par la difficulté de définir qui était bhil et qui ne l'était pas. En réalité, pour les autochtones, les Bhils semblaient ne pas exister, ils se trouvaient toujours plus loin, dans un autre village ; les Bhils, c'était toujours les autres. Et pourtant les anthropologues comme d'ailleurs l'imagination populaire locale ne cessaient de parler de ce qu'elle qualifiait de « tribu ». Bien des années plus tard, la lecture d'*Au cœur de l'ethnie*⁴, un grand ouvrage qui mérite une place à part dans l'anthropologie contemporaine, m'aida considérablement à comprendre que ce phénomène était loin d'être isolé. Cependant, à force de répéter que les Bhils existent, ils finissent par exister et les indigènes reprennent à leur compte ces catégories dans lesquelles on les a casés.

Certains ont affirmé que les groupes ethniques, les castes et les tribus sont des catégories qui ont été « inventées » par les autorités coloniales. Une telle formulation paraît excessive dans la mesure où elle laisse entendre que l'on a créé des entités à partir de rien. En effet, il existait bien de vagues identités antérieures aux pouvoirs coloniaux ; toutefois ceux-ci leur ont donné une existence institutionnelle et en ont fixé les frontières. S'inspirant d'auteurs comme Fredrik Barth, Eric Hobsbawm et Terence Ranger ou encore Claude Meillassoux, Jean-Loup Amselle fut de ceux qui suivirent Georges Balandier pour faire sortir l'anthropologie du carcan primitiviste où une vision culturaliste du monde l'enfermait forcément. Cette entreprise de « déconstruction » des catégories ethniques revenait aussi à historiciser et à politiser les peuples que l'anthropologie cantonnait dans un passé figé appelé tradition. Dans une large mesure, l'accélération récente du processus de mondialisation n'a fait que renforcer la pertinence de cette analyse en rendant les différences de moins en moins radicales. Mais la marche de l'histoire est peut-être plus rapide que celle des théories et l'on assiste aujourd'hui à une espèce de syndrome de Frankenstein quand la créature que l'on a créée revendique son autonomie. Le paradoxe veut donc que plus les différences culturelles s'estompent, plus certains revendiquent une « culture » et une « identité » *propres*. Les catégories dites « coloniales » ont été réifiées par les indigènes eux-mêmes et leur réalité est devenue postmodernement correcte.

Comme l'a bien souligné Jack Goody⁵, dans sa critique du structuralisme, plus que la « pensée sauvage », c'est la pensée académique qui procède par dichotomisation, et le marxisme n'a pas échappé à cette tendance qui divise le monde en deux. Les termes de cette polarisation du monde et de la société ont changé au fil du temps, mais le schéma est resté le même : il faut impérativement que le mal

3. Voir, par exemple, Robert Deliège, *The Bhils of Western India*, Delhi, National Publishing House, 1985.

4. Jean-Loup Amselle & Elikia M'Bokolo, eds, *Au cœur de l'ethnie. Tribalisme et État en Afrique*, Paris, Payot, 2005.

5. Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 : 8.

s'oppose au bien⁶. Le marxisme, nous l'avons dit, a procédé de la même façon en opposant deux classes antagonistes comme moteur de l'histoire. Un de ses avatars allait accommoder cette tendance originelle à la dichotomisation du monde, avec le culturalisme. C'est bien sûr la théorie de la dépendance, énoncée par Aghiri Emmanuel, Andre Gunder Frank et surtout Samir Amin. De cette théorie, il est largement question dans *l'Occident décroché* dont un chapitre est consacré au CODESRIA dont Samir Amin fut le directeur. Son interprétation « moderne » du marxisme voyait dans l'opposition entre le « centre » et la « périphérie » la contradiction principale du capitalisme moderne. Elle reposait largement sur une essentialisation des deux pôles et comprenait ainsi les germes d'une espèce de « racialisation » ou du moins d'une « ethnicisation » des identités. La classe ouvrière européenne devenait, de ce point de vue, largement associée au capitalisme ; d'autre part, il suffisait, en quelque sorte, d'être indien ou africain pour se voir *de facto* considéré comme opprimé. Cette vision d'un monde constitué d'ensembles clos et opposés allait, petit à petit, s'accommoder du culturalisme américain, mariage qui *a priori* ressemblait pourtant à celui de la carpe et du lapin. En dernière analyse, cette transformation permettait à ses défenseurs de rester du bon côté de la barrière, celui des opprimés, tout en ne remettant pas en question le capitalisme et l'enrichissement relatif des « bourgeoisies nationales » auxquelles ils appartenaient d'une certaine façon. Les penseurs les plus remarquables du CODESRIA s'engagèrent sur cette voie défrichée par les théoriciens de la dépendance, en recherchant un paradigme africain des sciences sociales. De nombreuses nuances apparurent, certains remettant en cause la possibilité même d'une science, d'autres se contentant de contester les savoirs. Les liens qui rattachaient cette théorie au marxisme devenant de plus en plus ténus, il fallait bien qu'ils se brisent, même si certains firent illusion en se réfugiant dans une apologie d'Antonio Gramsci, auteur dont Jean-Loup Amselle nous montre pourtant qu'il ne peut en aucune façon être considéré comme un digne représentant de cette *ethnicisation* du monde, et d'abord parce qu'il ne pouvait concevoir la culture populaire, et d'ailleurs le monde, en dehors des classes et des luttes qui les opposent. À l'époque, la théorie de la dépendance attira de nombreux chercheurs et étudiants occidentaux, déçus par l'embourgeoisement de leur société et qui voyaient dans le « Tiers-Monde » la possibilité de l'avènement d'un romantisme révolutionnaire qu'ils appelaient de leurs vœux. Nous voyons ici que les Américains ne furent pas les seuls responsables de cette évolution de la pensée qui connut des relais partout dans le monde. Quelle que soit l'influence des États-Unis, on ne peut nier la responsabilité de ceux qui revêtent les habits qu'on leur propose, à moins de considérer les ex-colonisés comme des victimes passives. Cependant, il est intéressant de noter que le CODESRIA à Dakar allait de plus en plus se rapprocher des États-Unis, et que la plupart de ses membres influents firent une partie de leur carrière dans ce pays, ce qui est vrai de bon nombre de

6. Voir à ce propos Raymond Boudon, *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, Paris, Odile Jacob, 2004.

théoriciens du postcolonialisme. Cette indéniable omniprésence, que souligne Jean-Loup Amselle (voir par exemple : pp. 133, 194 et 221), n'évite pas toujours une certaine essentialisation, précisément une de ces dérives que l'auteur dénonce très justement par ailleurs. À ce propos, on peut s'interroger aussi sur la pertinence du titre de l'ouvrage qui donne à penser que l'Occident non seulement existe, mais qu'il est aussi homogène, voire monolithique. Il faut d'ailleurs remarquer qu'en dehors de quelques groupuscules sulfureux, il ne se trouve guère de monde pour le défendre aujourd'hui. La pertinence de ces catégories essentialisantes paraît plus limitée que jamais : s'il est très difficile de s'en passer, tant elles ont envahi notre langage, et parfois notre pensée, elles créent autant la réalité qu'elles ne la représentent et elles doivent donc être manipulées avec précaution. Pourtant ce discours anthropologique est sorti des universités et a envahi le monde, notamment celui des médias toujours prompts à mettre en avant la différence culturelle et le respect des identités. De ce point de vue, quelques passages du livre où Jean-Loup Amselle révèlent des écarts pas toujours « amselliens » : ainsi (p. 150) il déplore la difficulté de « penser la communication entre les cultures ». Plus loin, (p. 164), il déplore la tendance des subalternistes à encourager l'idée d'une séparation tranchée entre culture musulmane et culture hindoue, sans s'interroger sur la sémantique même de ces notions. En dernière analyse, on peut se demander si ce ne sont pas les notions mêmes de cultures, d'ethnies, et d'identité⁷ qui devraient être remises en cause. Par bien des aspects, il s'agit de catégories performatives, ainsi que nous l'avons vu.

La critique de l'orientalisme comme forme de domination pourrait bien s'appliquer aux études postcoloniales elles-mêmes. La focalisation sur la période coloniale poursuit plusieurs buts. D'une part, elle constitue un blanc-seing pour les stratégies de domination contemporaine en détournant l'attention vers des événements qui ont marqué un passé de plus en plus lointain et qui est, plus souvent qu'à son tour, présenté de façon caricaturale⁸. On exonère ainsi les victimes coloniales de toute responsabilité dans les transformations contemporaines de leur État et on rend légitimes leurs stratégies de conquête du pouvoir. C'est en quelque sorte dans ces termes que le président de l'Inde justifie aujourd'hui le refus de réduire les émissions de gaz à effets de serre. L'Europe est la principale cible de ce discours qui trouve aux États-Unis une oreille attentive, sinon complaisante. Cette critique occulte aussi les responsabilités indigènes dans l'oppression que subissent les peuples concernés ; elle dédouane, en quelque sorte, les gouvernements indépendants de toute participation à la situation parfois dramatique dans laquelle leur pays se trouve parfois. Elle occulte aussi les différences de

7. Pour une tentative dans ce sens, voir François Laplantine, *Je, nous et les autres*, Paris, Le Pommier, 1999.

8. Pour une critique du discours sur le colonialisme, on se référera aux excellents travaux de Nicholas Thomas, par exemple, *Hors du temps* (Paris, Belin, 1998), et surtout *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Oxford, Polity Press, 1994.

classe qui divisent les sociétés issues de la colonisation présentées comme des victimes homogènes. Après tout, dans un monde du « tout symbolique », la souffrance putative vaut bien celle des véritables opprimés auxquels on s'associe, sans bien sûr partager leur condition matérielle.

Les liens étroits entre les auteurs du courant postcolonial et les États-Unis où, le plus souvent, ils mènent une carrière brillante, ne sont pas fortuits. Pour en revenir aux dimensions politiques de ce discours, il n'est pas sûr qu'il ne soit pas lié à un projet que l'on pourrait qualifier de néo-impérialiste. Le cas indien est probablement assez typique de ce point de vue. Est-ce par hasard, s'il apparaît à un moment où l'Inde quitte le modèle nerhuvien d'une économie mixte, le fameux « modèle indien », qui n'a permis qu'une croissance extrêmement médiocre, pour foncer tête baissée dans un libéralisme avancé, générateur d'une croissance qui frôle les deux chiffres. Le courant subalterne n'a sans doute pas grand-chose à opposer à cette voie nouvelle qui, faut-il le rappeler, est moins indienne que jamais. Or c'est précisément à ce moment qu'il fit valoir son rejet de l'Occident. Rejet plus théorique que pratique d'ailleurs. Car le mode de vie de ses défenseurs ne laisse planer aucun doute à ce sujet. Il s'agit de personnes cultivées et mondialisées, des *jetsetters* particulièrement à l'aise dans les cercles intellectuels occidentaux. Il est tout de même assez paradoxal de constater, comme Jean-Loup Amselle le souligne bien, que la critique la plus radicale de l'Occident soit venue de chercheurs qui s'étaient le mieux bien adaptés à celui-ci, et qui vivaient le plus souvent en parfaite harmonie sur un campus américain. L'origine sociale des penseurs subalternistes et des idéologues du nationalisme hindou n'est sans doute pas bien différente. Les familles d'intellectuels, le plus souvent de haute caste, chantent, chacune à leur manière, la gloire de la culture indienne. Elles disposent de membres sur l'ensemble de la planète, quoique majoritairement dans les pays anglo-saxons. Il n'est pas sûr que ces discours nouveaux ne soient pas une façon politique acceptable de justifier les ambitions de conquête du monde, à peine voilées, que les Indiens échafaudent désormais. La « provincialisation » de l'Europe n'est peut-être pas qu'une entreprise intellectuelle, elle est liée à un projet global qui prend diverses formes et dont la puissance militaire n'est pas exclue ainsi qu'en témoignent, parmi d'autres exemples, les essais récents de missiles à très longue portée.

Les classes populaires, et les castes inférieures en particulier, ne participèrent que tardivement et assez marginalement au mouvement d'indépendance de l'Inde. Longtemps elles se sont montrées « loyales » envers l'autorité britannique et elles voyaient d'un mauvais œil le processus d'indépendance qu'elles considéraient comme un retour de l'ancien régime et de leur exploitation par les hautes castes, largement majoritaires dans le courant nationaliste. À l'opposé, le mouvement subalterniste n'est peut-être pas bien différent, sociologiquement, de cette bourgeoisie nationale qui a conduit le pays à la liberté. Il est lui-même victime de ses propres catégories quand il se voit rejeté par les militants des castes inférieures qui ne font pas confiance aux castes supérieures, quel que soit le discours de ces dernières. Le leader Ambedkar lui-même fondait, en partie au moins, son

rejet du parti communiste, sur le fait qu'il n'était qu'une « bande de Brahmanes ». Le mouvement subalterniste peut donc être historicisé et, en tout cas, replacé dans un contexte plus large. Il faut ajouter à cela que le mouvement des castes inférieures est lui-même tombé dans ce travers d'une espèce de racialisation des catégories sociales. On juge quelqu'un à son appartenance ethnique, non à ses idées : un leader politique fameux exigeait comme préalable à tout meeting politique que les Brahmanes quittent la salle. Peu importe les opinions des uns et des autres, ce qui compte, désormais, c'est l'appartenance au groupe et celle-ci ne s'obtient que par la naissance. On pourrait multiplier les exemples de ces dérives qui prennent parfois des formes extrêmes⁹. Ce sont pourtant ces groupes qui reçoivent des ONG occidentales, en mal de romantisme, une attention qui les exonère de toute responsabilité.

Loin de n'être qu'un pamphlet, *l'Occident décroché* peut être lu par ceux qui souhaitent savoir ce que disent les études postcoloniales, et ils ne manqueront pas d'être séduits par les vertus pédagogiques d'un ouvrage qui propose un très large aperçu de la question. Auteurs et théories sont présentés de façon claire et instructive. Ce voyage intercontinental nous montre qu'il s'agit d'un phénomène planétaire qui dépasse notre discipline pour prendre une dimension politique. Les anthropologues sont très peu présents dans l'ouvrage de Jean-Loup Amselle. Certes, il n'est pas une page qui ne les concerne d'une façon ou d'une autre, mais ils y jouent un peu le rôle de victime passive ; ils assistent à un combat qui les concerne à la façon de ces accusés des procès d'assises qui restent muets sur leur banc en fixant le sol d'un regard de dépit. Si les anthropologues sont peu présents, l'anthropologie est partout, mais là encore un peu malgré elle. Car il est assez remarquable de constater que l'immense majorité des auteurs dont il est ici question ne sont pas des anthropologues. Linguistes, historiens, philosophes, philologues, romanciers jouent ici un rôle bien plus important que les anthropologues qui font souvent figure de seconds couteaux, répétant avec d'autres mots, souvent moins brillants, ce que ces précurseurs avaient mieux dit avant eux.

Les militants des mouvances postcoloniales refusent tout simplement qu'un regard extérieur puisse être porté sur l'Afrique par des non-Africains ou plus récemment par des non-Noirs. De façon similaire, peut-on étudier, et pire comprendre, l'Inde si l'on n'est pas indien, la Chine si l'on n'est pas chinois ? Ce que jadis on appelait la race devient ainsi l'axe central des clivages et des regroupements qui s'opèrent dans le champ politique. Ces postures s'attaquent aux fondements mêmes de la démarche anthropologique puisqu'elles mettent en cause non seulement la capacité, mais aussi la légitimité, d'un discours sur l'autre, c'est-à-dire, en fin de compte, de l'anthropologie telle que nous l'avons pratiquée tout au long du XX^e siècle. Quand elles émanent de quelques militants, elles n'ont peut-être pas beaucoup de portée, mais lorsqu'elles s'érigent en discours influent

9. Voir à ce propos Gérard Heuzé, *Des intouchables aux Dalit. Les errements d'un mouvement d'émancipation dans l'Inde contemporaine*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry/La Courneuve, Aux lieux d'être, 2005.

dans les sociétés qui nous accueillait, elles prennent une dimension nettement plus politique. Que reste-t-il alors de l'anthropologie et de sa prétention à appréhender du dehors *the native's point of view*? A-t-elle encore un avenir? Sans doute n'est-ce pas aux membres de notre génération de répondre à cette question même si nous semblons être à la fois les responsables et les victimes de cette situation. Notre enfer était pourtant pavé de bonnes intentions et certains peuvent avoir l'impression d'être poignardés dans le dos par ce « sauvage » qu'ils voulaient pourtant étreindre au nom d'une humanité commune et se délecter de sa simplicité. Mais alors, il est vrai que nous ne sommes pas tout à fait blancs non plus. Comprenez qui pourra.

Université catholique de Louvain, Belgique
robert.deliege@uclouvain.be

MOTS CLÉS/KEYWORDS : multiculturalisme/*multiculturalism* – études postcoloniales/*post-colonial studies* – ethnicité/*ethnicity* – altérité/*otherness* – culturalisme/*culturalism*.