Écrire l'histoire

Histoire, Littérature, Esthétique

8 | 2011

Ailleurs (2)

Histoires de l'Ailleurs

Réflexions sur une « anthropologie de l'Occident »

Ugo Fabietti

Traducteur : Riccardo Ciavolella

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elh/544>

DOI : 10.4000/elh.544

ISSN : 2492-7457

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 11 octobre 2011

Pagination : 75-88

ISBN : 978-2-35698-025-0

ISSN : 1967-7499

Référence électronique

Ugo Fabietti, « Histoires de l'Ailleurs », *Écrire l'histoire* [En ligne], 8 | 2011, mis en ligne le 11 octobre 2014, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/elh/544> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.544>

Tous droits réservés

Histoires de l'Ailleurs

Réflexions sur une « anthropologie de l'Occident * »

traduit de l'italien par Riccardo Ciavolella

« The West and the Rest »

INVITER À RÉFLÉCHIR sur un thème comme « l'anthropologie de l'Occident » pourrait sonner comme une provocation. Cela pourrait en effet apparaître comme une gageure dans la mesure où il s'agirait de traiter de catégories que l'anthropologie a développées en dehors du contexte occidental, d'une réalité – « l'Occident » – qui n'est pas, par tradition et par définition, un objet d'étude de cette discipline.

J'entends relever le défi et ainsi parler de « l'anthropologie de l'Occident » pour briser enfin une asymétrie persistante : « *the West and the Rest* », l'Occident et le reste (du monde). Au vu de ce qui « arrive dans le monde », cette asymétrie est dé-

sormais impensable, et presque même insensée pour ce qui est de l'analyse anthropologique. Cette absurdité trouve son origine dans la naissance et le développement même de l'anthropologie, ainsi que dans l'invention, l'élaboration et le perfectionnement d'un appareil méthodologique, conceptuel et lexical relatif à son objet d'étude, c'est-à-dire les cultures du « reste ». Cet objet a été construit par opposition à l'Occident, et à partir de là l'anthropologie s'est constituée comme la science de cet objet. Cela ne veut pas dire forcément que certaines idées, théories et modèles que les anthropologues ont construits dans le temps – à propos par exemple des systèmes de parenté ou des cosmologies des peuples qu'ils ont étudiés – ne dépendent

* Ce texte est la traduction de l'article d'Ugo Fabietti « Storie dell'Altrove. Riflessioni su un'« antropologia dell'Occidente » », paru dans Pietro Scarducci (dir.), *Antropologia dell'Occidente*, Rome, Meltemi, 2003, p. 21-40. Publié avec l'aimable autorisation de l'éditeur.

pas des notions occidentales de « parenté » ou de « système de pensée ». Bien au contraire. Il va sans dire que l'on ne s'approche jamais de quelque chose d'inconnu avec le regard complètement neutre et un esprit entièrement libre.

En pensant à la possibilité d'élaborer une « anthropologie de l'Occident », nous sommes contraint de réfléchir à l'Ailleurs (le fameux « reste »), qui a non seulement justifié l'existence de la discipline anthropologique, mais également constitué en tant que tel un frein au développement d'une véritable « connaissance anthropologique de l'Occident ». Il ne s'agit pas tant de rappeler que l'existence de ce « frein » a incité de nombreux anthropologues (et, dans les pays où leur discipline a une forte tradition, ils constituent le plus grand nombre) à traiter de « choses lointaines ». Il est plutôt question de reconnaître que la majeure partie de notre équipement lexical, méthodologique et conceptuel s'est constituée dans l'interaction avec cet Ailleurs ou, pour être exact, avec plusieurs Ailleurs différents. Par conséquent, nous nous retrouvons souvent démunis de théories, concepts et notions, voire de mots qui auraient été utilisés avec autant d'aisance (surtout dans le passé) pour parler de l'Ailleurs. Je voudrais ici proposer deux points de réflexion susceptibles de préciser ce que l'on pourrait entendre par l'expression « anthropologie de l'Occident ».

Le premier point est que les observations et les recherches conduites sur des cultures « lointaines » peuvent constituer des références utiles pour regarder ou penser l'Occident « comme » le ferait

l'anthropologue. Cela ne revient pas simplement à transposer dans le contexte des sociétés et des cultures « occidentales » des méthodes et théories élaborées en relation avec l'Ailleurs. Le deuxième point est que, dans le monde actuel, nous ne pouvons pas écrire des ethnographies et des analyses culturelles sur des réalités « locales », indépendamment de la proximité ou de la distance de ces réalités. Ces deux points – qui ne constituent certainement pas une nouveauté dans la réflexion anthropologique plus ou moins récente – produisent ce que j'appellerais l'impossibilité de penser l'Occident en tant qu'objet spécifique de l'anthropologie, séparé d'un « *Rest* », qui serait désormais un Ailleurs mythique. Cela signifie, pour en venir au cœur de la question, qu'il n'y a pas de possibilité concrète de penser l'Occident et le Reste dans une perspective anthropologique en dehors de la dimension de *contemporanéité*.

Contemporanéité et hybridation culturelle

Par contemporanéité, on entend normalement le présent, autrement dit l'horizon actuel du monde. Cependant, nous sommes de plus en plus conscients de la vitesse avec laquelle le monde nous atteint, selon l'expression, en « temps réel » (par la télévision, internet ou les bombes...). Dans ce contexte, le « contemporain » acquiert une signification supplémentaire par rapport à celle de « présent » ou « actuel ». Cette signification additionnelle du terme peut être mieux saisie grâce au recours à une perspective phénoménologique. Si l'on se réfère à ce que le philosophe autrichien Schütz écrit à propos de ce

qu'il appelait lui-même la « situation de contemporanéité », on peut entendre par cette expression une condition dans laquelle « l'*alter ego* ne m'est pas donné concrètement et donc dans une immédiateté spatiale et temporelle », mais dans laquelle, « pourtant, je suis conscient de sa co-existence avec moi et de la concomitance de ses vécus de conscience avec les miens » (Schütz 1932¹). On pourrait définir comme « contemporains » les sujets dont nous pouvons concevoir raisonnablement l'existence dans un temps simultané à celui dans lequel nous vivons ; des sujets dont nous imaginons les pensées et les sentiments comme similaires aux nôtres, sans que pourtant nous puissions les toucher et les voir ou communiquer avec eux. La contemporanéité peut donc être entendue comme l'effet de la perception des événements et des images de manière *simultanée*, comme la façon dont ces événements et ces images nous renvoient l'idée d'un monde où tout peut avoir ou a une incidence effective sur tout.

Il ne serait pas exagéré d'affirmer que cette situation de contemporanéité est une caractéristique majeure de notre condition « postmoderne » – et ce, quelle que soit la postmodernité – dans la mesure où la culture occidentale est aujourd'hui en train de vivre des mutations profondes sur le plan cognitif, avec de nouvelles formes d'oralité, de nouvelles perceptions de l'espace et la perte (ou la transformation) du sens historique.

Ainsi explicitée, la notion de contemporanéité (qui se différencie de celle d'actualité) apparaît comme la condition particulière qui fait percevoir le monde comme caractérisé par des processus d'*hybridation culturelle*. La notion d'hybridation mérite une brève précision puisqu'elle est entrée, ces dernières années, dans le vocabulaire socio-anthropologique et qu'elle entretient une relation, quoique pour l'instant non encore évidente, avec la notion de contemporanéité.

Hybridation est une notion assurément ambiguë dès lors qu'on l'applique à l'analyse de la culture : son utilisation pourrait suggérer que, à côté des choses hybrides, il en existe d'autres qui seraient « pures ». Le registre sémantique auquel elle appartient est susceptible d'évoquer un biologisme qui se cale malaisément sur un discours de type « culturel » (Amselle 1996, 2001). Cependant, ainsi utilisé en référence aux cultures, ce terme permet de mettre en exergue le fait que les cultures sont loin de receler des « qualités » ou des « substances » intrinsèques, puisqu'elles sont plutôt le produit d'un processus dynamique d'interpénétration et d'échange à la fois symbolique et pratique. Tout en se produisant dans un contexte de rapports de force, une telle rencontre et un tel échange sont au fondement d'une reformulation constante des identités culturelles. Dans cette perspective, l'hybridation peut constituer un terme utile pour dé-

1. Le passage cité est traduit d'après la version italienne : *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologne, Il Mulino, 1974, p. 257.
[NDT]

sessentialiser les cultures, et peut-être mieux faire comprendre l'intensité et la fréquence du contact culturel. Par hybridation, il ne faudra alors pas entendre une réalité « bâtarde » opposée à une pureté imaginaire.

À titre d'exemple, on pourrait penser à la production artistique des pays que l'on classait autrefois dans la catégorie de « tiers-monde ». Une telle production est souvent définie comme « hybride » puisqu'elle mélange des thèmes et des styles considérés comme « traditionnels » avec d'autres qui sont d'origine occidentale et donc qualifiés de « modernes ». Cette fusion de thèmes et de styles, ces cas d'hybridation culturelle, ne doivent pas être entendus comme le produit statique d'un croisement, mais comme le résultat d'un flux constant qui puise certainement ses racines dans un contexte local, mais dont le sens émerge dans le va-et-vient entre les cultures différentes (García Canclini 1989).

Ainsi, parler de cultures hybrides signifie mettre en évidence le caractère bidirectionnel du processus culturel. En ce sens, l'hybridation peut être une notion utile pour saisir certaines stratégies de reformulation de l'identité, des formes d'appropriation de codes provenant de contextes culturels différents du contexte d'appartenance. Ces codes peuvent de fait être récupérés et utilisés pour redéfinir activement sa propre identité par rapport à ces mêmes contextes culturels différents (Fabietti 2000).

La poursuite de ces stratégies de reformulation identitaire n'est pas une caractéristique exclu-

sive des sociétés actuelles, mais, aujourd'hui, c'est une caractéristique de plus en plus évidente dans le monde contemporain. S'il y a un trait spécifique du monde d'aujourd'hui, il repose justement dans la perception de ces stratégies comme *contemporaines*, dans le sens où on les reconnaît comme simultanées, et par là comme plus diffusées que naguère.

Une fois précisées la signification du terme « contemporanéité » et la notion d'hybridation qui décrit certains de ces effets sur le plan culturel, il est possible de mieux saisir la portée des histoires de l'Ailleurs. De fait, c'est dans la tension entre les idées d'Ailleurs, d'hybridation culturelle et d'hybridation que l'on peut espérer retrouver une possibilité de sens pour l'« anthropologie de l'Occident ».

Histoires exemplaires 1 : depuis l'Afrique occidentale

J'ai choisi trois histoires « exemplaires » parmi les nombreuses histoires que le répertoire ethnographique moderne met à notre disposition. Leur exemplarité repose dans leur capacité à parler de la réalité actuelle de notre monde : « notre » en référence à « nous les Occidentaux », et « notre » dans le sens d'un monde où la diversité est de plus en plus présente, c'est-à-dire un monde traversé par les diversités. Je me servirai de ces histoires de l'Ailleurs pour expliciter ma perspective en relation avec les deux points suivants : l'utilité que ces histoires peuvent avoir pour nous faire com-

prendre des réalités qui nous sont plus familières ; et l'impossibilité de penser l'Occident comme un objet susceptible d'être analysé par l'extension des catégories et des notions anthropologiques.

La première histoire exemplaire nous vient de ces périphéries de la planète où les êtres humains ont subi le traumatisme « déculturant » de la colonisation et ont dû reformuler le sens de leur place dans la société, dans le monde et dans l'histoire.

Les philosophes et les spécialistes des sciences sociales qui ont réfléchi sur notre condition contemporaine n'ont pas manqué de saisir les syndromes qui se sont propagés dans le monde occidental actuel : la difficulté de penser l'histoire comme par le passé ; la sensation que l'espace se réduit entre nous ; l'idée d'une solitude substantielle de l'individu face au monde. Ces « syndromes » s'expriment de façon très concrète dans le développement vertigineux des communications, dans la mondialisation des marchés et dans des facteurs symboliques comme la fin des grandes narrations. Mais nous nous demandons si, après tout, ils ne sont pas essentiellement analogues à ceux qui avaient concerné, à l'époque de la colonisation, les peuples qui se trouvaient sur la route de l'expansion européenne (Todorov 1982). Ces peuples aussi ont fait l'expérience inattendue d'une nouvelle dimension de la temporalité, d'une manière différente d'être dans l'espace physique (géographique) et d'un sentiment d'étrangeté et de fragmentation culturelle. Il s'agissait de peuples auxquels on imposa de couper les liens avec les signes de leur passé (les ancêtres,

les mythes de fondation) ; de cultures qui subirent la présence imprévue et souvent dévastatrice d'humanités en provenance d'ailleurs inconnus ; de communautés qui, en se désintégrant, produisirent auprès des individus la perte du sens de soi, de son propre rôle social et de son propre destin.

Dans l'Afrique des premières décennies du ^{xx}e siècle, l'apparition de cultes « syncrétiques » et de « prophétismes » peut, dans les deux cas, être considérée comme une réponse face à l'intrusion de forces externes, une tentative pour « expliquer » les points de vue et les destins de communautés englobées dans les forces de la mondialisation. Augé a mis en exergue la manière dont les communautés concernées par de tels phénomènes ont expérimenté, bien avant les peuples européens, l'accélération de l'histoire, le rétrécissement de l'espace et l'individualisation des destinées (Augé 1994). Ces trois phénomènes sont respectivement l'effet d'un excès d'événements (qui rend l'histoire difficilement pensable), d'un excès d'images (qui tend à réduire l'espace du monde) et d'un excès de références individuelles (qui se traduit par une « solitude » à laquelle prennent part la sécularisation et la « fin des idéologies »). Ils constitueraient la caractéristique de la « surmodernité » et de la mondialisation. Cette mondialisation dont nous, les Occidentaux, faisons l'expérience aujourd'hui sous forme d'excès d'événements, d'images et de références individuelles, les communautés africaines avaient commencé à la connaître avec le colonialisme. Les prophètes africains n'étaient pas des devins : leur

fonction n'était pas de prédire le futur, mais de représenter un monde inconnu. Ils parlaient du futur de manière « mimétique » : « dans sept ans, les Noirs seront comme les Blancs », proclamait Harris, l'un des plus célèbres prophètes africains des années 1930. Leur discours ne constituait pas tant (et ne constitue toujours pas) l'auspice d'un « futur heureux » dans lequel les Africains auraient été comme les Européens qu'une tentative pour donner forme à un avenir qui aurait pu être compris comme la conséquence de forces accablantes.

Tous les peuples de la terre n'ont pas fait l'expérience de bouleversements spatio-temporels de la même manière. Mais nous pouvons soutenir qu'il y a quelque chose de « structurellement similaire » entre la condition actuelle de nombre d'Occidentaux et celle des peuples colonisés, qui, paradoxalement, ont subi bien avant nous les effets de la « surmodernité ». Nous devons prêter une attention et un intérêt particuliers à ces histoires de déculturation et de perte des repères spatio-temporels qui ont touché les autres, puisque certainement des processus analogues sont en train de se manifester, dans notre Occident, comme des faits de portée historique sur le plan anthropologique.

La deuxième et la troisième histoire que je voudrais raconter nous parviennent de ces lieux où l'humanité tente de conserver les bases de la sociabilité menacées par l'invasion de modèles productifs nouveaux, ou du moins différents de ceux qui sont en vigueur, qui risquent d'altérer les relations sociales et le rapport même des commu-

nautés avec la nature et ses ressources. Nonobstant la désorientation, les transformations et les conflits provoqués par l'arrivée de tels modèles, le rapport de l'homme avec les ressources et les activités productives doit pouvoir être pensé. La nouvelle situation exige que les nouvelles configurations pratiques soient alors soumises à un travail de reformulation conceptuelle. Je ferai ici référence à deux cas, concernant l'un des communautés paysannes de l'Inde méridionale, l'autre des communautés de mineurs de Bolivie.

Les recherches effectuées dans ces contextes ont mis en lumière le fait que, face à l'introduction de nouvelles logiques productives, ces communautés ont tenté de « se défendre » en insérant les nouveautés qui les concernent à l'intérieur de schémas et paradigmes rituels déjà connus. Ces schémas et paradigmes rituels se sont révélés utiles en permettant aux membres de ces communautés de repenser leur propre condition et, si possible, de « résister » sur le plan conceptuel aux forces perturbatrices au moment même où, sur le plan économique et social, ils devaient s'y soumettre.

Histoires exemplaires 2 : en Inde du Sud

Les paysans de Bijâpur (Inde méridionale) pratiquent l'agriculture dans le cadre de séquences rituelles qui ont la terre comme référent. Les cultures sont effectuées dans le respect d'un certain nombre d'éléments dont la combinaison serait en mesure, pensent ces agriculteurs, de garantir les récoltes dont ils ont besoin. Ces éléments sont, dirons-nous,

condensés en trois concepts fondamentaux : *guna*, ou la qualité du sol ; *hada*, l'ensemble des opérations qui, selon le type de sol, la quantité d'eau disponible, la saison, le type de semences, etc., doivent être accomplies d'une manière « adéquate » ; et, enfin, *hulighe*, ou l'« abondance octroyée », qui désigne les récoltes offertes par la terre.

À Bijâpur cependant, des changements majeurs ont eu lieu au cours des années 1980. À la suite de la diffusion de la culture de certains types de riz ², grâce au creusement de puits et à l'installation de pompes à moteur, le concept de *hulighe* a commencé à être remplacé par celui du *utpati* (de l'anglais *output*, « rendement »), à savoir la capacité productive calculée en termes purement quantitatifs. Le riz est en effet destiné au marché et sa culture a un objectif de rentabilité monétaire. Ceux qui s'y consacrent sont de plus en plus nombreux. Les agriculteurs, toutefois, savent que ce type de production a introduit une nouvelle dynamique et de nouvelles significations dans leurs relations sociales et dans leur rapport à la terre. L'idée de *hada* (« l'adéquation » des opérations) est en train de disparaître rapidement au profit de celle de *sistam*,

système – un terme dérivant également de l'anglais –, qui a été introduite par les ingénieurs et les agronomes indiens et qui est liée à la culture de nouvelles semences. Parmi les paysans de Bijâpur, l'idée de *sistam* caractérise un nouvel état d'esprit qui vise de nouveaux objectifs et l'adoption de méthodes qui leur soient adaptées. Le changement induit par les techniciens indiens a produit, en quelque sorte, l'incorporation de la rhétorique du *sistam* dans l'image que les paysans souhaitent donner d'eux-mêmes aux autorités et aux experts indiens.

Malgré la croissance de la production et la possibilité d'avoir de l'argent comptant, les paysans semblent dévaloriser les semences « hybrides » (qu'ils opposent aux « pures », ou *jivari*) fournies par le ministère de l'Agriculture indien ³. Les paysans parlent désormais de leur présent comme d'un « temps hybride », ou *hibred kala*, et d'eux-mêmes comme de *hibred mandi*, ou « gens hybrides ». Ils parlent donc d'eux-mêmes comme de gens délicats, faibles et vulnérables aux maladies, à l'instar des semences introduites récemment, pareillement délicates, faibles et exposées aux maladies. Ils parlent du moment qu'ils sont en train de vivre com-

2. Il s'agit d'une variété de riz obtenue par sélection et croisement et non pas par modification génétique.
3. Comme nous l'avons remarqué ailleurs (Fabietti, Malighetti, Matera 2000), pour ces paysans, l'idée de pureté et celle d'hybridité des semences s'opposent comme s'opposent pour nous « Occidentaux » les notions de « culture pure » et de « culture hybride ». Ces deux conceptions ne tiennent pas toujours compte de la relativité de la « pureté ». De fait, les semences « biologiques », « pures », « non hybrides » (*jivari*) des paysans de Bijâpur constituent le résultat d'un processus millénaire de domestication des espèces végétales par l'homme qui a altéré, par croisements (« hybridation »), la nature des espèces sauvages. Les cultures ne sont pas plus « pures », mais « hybrides » : chacune est le résultat non seulement d'un processus propre de construction et modification, mais aussi de processus sélectifs et de méliages avec les autres cultures.

me d'un « temps » qui présente les mêmes caractères d'instabilité et de précarité que les cultures insuffisamment intégrées au *sistam*. Pour ceux qui ont analysé ce cas, ces affirmations seraient deux manières d'exprimer une condition et un moment perçus par les paysans comme le résultat de la pression sur le monde local de forces hégémoniques provenant de l'extérieur (Vasavi 1994).

Les paysans de Bijâpur semblent être conscients de ce que l'introduction de nouvelles semences, liées à une nouvelle manière de produire et de mettre sur le marché les produits, a signifié en termes de relations sociales : la perte des liens moraux et sociaux liés à une représentation de la production comme un facteur dépendant de la force (*thakat*) de la terre. Les individus savent qu'ils ne sont plus liés entre eux par des processus productifs capables d'instaurer des prestations fondées sur la réciprocité et sanctionnées de manière rituelle. Ils vivent au contraire « chacun pour soi », sur la base de la logique de l'*ulpati*, de l'effort orienté vers la production quantitative. Pour cette raison, le caractère hybride des semences est mis en relation avec la nature hybride de leur condition actuelle (*hibred mandi*), avec leur dépendance, leur faiblesse et leur vulnérabilité aux maladies qui, évidemment, sont non seulement et non pas tant physiques que, aussi et surtout, « morales ».

La mutation de l'orientation agricole semble avoir produit une transformation de l'attitude globale des paysans de Bijâpur par rapport à leur univers rituel : de la « sainteté des cultures », découlant de la

générosité de la terre, on est passé à la dévalorisation des semences hybrides. A également eu lieu un glissement des rites propitiatoires : alors qu'auparavant c'était la terre qui constituait l'objet de ces rites, c'est désormais aux puits et aux pompes à moteur que l'on offre des primeurs, et ce sont eux que l'on orne pour les fêtes. Ce n'est plus à la terre que ces paysans indiens rendent hommage par leurs offrandes rituelles, comme c'était le cas auparavant, mais aux symboles des nouvelles technologies. La manière de produire a changé, de même que la manière de voir les choses. Mais les changements sont perçus par les sujets à l'intérieur du même « paradigme rituel », ce qui rend pensables tant la dimension du changement que celle de la continuité.

Dans cette manière d'ordonner les rapports structurels entre des éléments qui réarticulent la nouvelle situation productive à l'intérieur du paradigme rituel connu, nous retrouvons des similarités surprenantes avec ce qui nous concerne de très près. C'est ce qui est arrivé dans nos campagnes dans les années 1950-1960, lorsque les nouvelles machines agricoles, issues d'une production industrielle à large échelle, ont progressivement remplacé les bœufs (ou les chevaux), qui, à l'époque, étaient la principale source d'énergie (si ce n'est la seule) dans ce secteur productif. Ceux qui gardent en mémoire ces années et ce « monde » se souviendront certainement qu'à la bénédiction rituelle des animaux par les prêtres de campagne était associée celle des différents moyens mécaniques (tracteurs, batteuses, etc.).

Histoires exemplaires 3 : dans les Andes boliviennes

Quittons l'Inde subtropicale et dirigeons-nous vers les hauts plateaux froids de la Bolivie. Il paraît qu'en ces lieux certaines communautés qui extraient du minerai d'étain ont construit une représentation démoniaque des rapports de production. Bien que christianisés, ils adorent aussi bien les « divinités » (saints) chrétiennes que les esprits de la fertilité et les divinités *clonie* de l'ancienne religion précoloniale. Dispensatrices aux êtres humains tant de la vie que de la mort, de l'abondance que de la misère, elles demeurent sous terre. L'une d'entre elles, Tio (« oncle » en espagnol), fait l'objet d'une attention particulière de la part des mineurs. Tio est de fait un esprit masculin qui contrôle les ressources du sous-sol, à savoir cet étain que les mineurs extraient si difficilement des entrailles de la terre. Les anthropologues qui ont étudié la vie rituelle de ces mineurs (Nash 1979 ; Taussig 1980) ont remarqué que Tio est pour les mineurs le point de médiation et de passage conceptuel entre, d'une part, les représentations du renouveau cyclique des fruits de la nature et, de l'autre, l'irruption d'une logique particulière d'exploitation des ressources naturelles. Les deux termes, entre lesquels se situe Tio comme médiateur symbolique, se présentent de fait comme antithétiques, puisque la nature, qui constitue un domaine auto-renouvelable, est menacée par un modèle d'exploitation qui n'en permet pas le renouvellement. La figure de Tio est parfois gravée sur un morceau d'étain, parfois peinte sur

des tablettes de bois, ou encore modelée en forme de statuette, et elle est placée par les mineurs à l'entrée des galeries des mines. Les mineurs lui sacrifient de petits animaux domestiques et lui adressent des prières pour qu'il les aide à trouver de l'étain. Surveillant les mines « avec les yeux assoiffés de sang », le sang des mineurs, Tio semble rendre pensable le traumatisme de la rencontre entre une logique économique « précapitaliste » et une logique capitaliste, entre l'économie locale et une économie imposée de l'extérieur, cette dernière étant dominée par un modèle d'exploitation infinie de la nature et des hommes.

Les mineurs qui adressent leurs prières à Tio et qui font des sacrifices en son honneur semblent conscients de la position ambiguë dans laquelle eux-mêmes se trouvent. De fait, ils sont d'une part contraints, pour vivre, de prendre part à la destruction des ressources, et de l'autre conscients qu'ils doivent se soumettre à une logique d'exploitation qui met en danger ces mêmes ressources et, avec elles, leur propre vie. Afin de pouvoir survivre, les mineurs doivent s'incliner devant des forces responsables de leur possible destruction.

Tio est donc une figure qui « sert » à accomplir un passage entre ces deux aspects de la réalité vécue par les mineurs, et entre la réalité locale et les forces qui pèsent sur leurs existences. Il est significatif que, pendant l'époque coloniale, Tio ait eu l'apparence d'un inquisiteur espagnol ; pendant les années 1980, au contraire, il était souvent représenté sous les apparences d'un homme blanc avec

les cornes du diable et un chapeau de cow-boy sur la tête.

Ces « résistances dans l'imaginaire » n'ont pas seulement été mises en lumière par des chercheurs étudiant les histoires d'un ailleurs plus ou moins exotique (Gruzinski 1988). Les recherches centrées sur les cultures paysannes européennes – exemplaires sont à cet égard celles qu'ont menées certains chercheurs dans le Midi de l'Italie (tel Ernesto de Martino 1959, 1961, 2002) – avaient déjà mis en évidence, dans les années précédentes, des formes de résistance et d'opposition fondées sur le syncrétisme et le mimétisme face à des cultures dominantes. Il ne fait aucun doute que ces études peuvent fournir des ébauches théoriques et analytiques importantes pour la compréhension de réalités distantes au niveau spatial mais proches sur le plan temporel, tout comme il est fort probable que les histoires de l'Ailleurs puissent apporter un éclairage sur certains aspects de nos réalités locales. Il s'agirait, dans ce cas, d'un enrichissement à double sens, puisque aujourd'hui la dimension locale acquiert partout de nouvelles significations sous la pression de facteurs qui ont une capacité d'influence de portée globale.

Anthropologie de l'Occident ou anthropologie de la contemporanéité ?

Comment ne pas reconnaître en Afrique, en Inde, en Bolivie et Dieu sait où encore dans le monde les signes d'une trame inextricable de relations, dépendances, causalités et configurations qui lient

ces réalités *entre* elles ? Comment ignorer les effets de plus en plus significatifs que ce mélange de phénomènes a sur notre vie ? Ceci est le deuxième point de mon argumentation : nous ne pouvons plus conduire nos ethnographies et nos analyses culturelles en termes de « local », qu'il s'agisse d'un local étranger ou d'un local proche. Les cas cités des paysans indiens et des mineurs boliviens doivent nous faire comprendre que les configurations de sens qui prennent forme dans les deux contextes sont inséparables des forces globales : la technologie, le marché, les rapports de production capitalistes (avec tout ce qui accompagne ces éléments sur le plan de la représentation que les intéressés en ont).

De fait, des configurations de sens analogues à celles que l'on vient de citer sont connues des anthropologues depuis plusieurs décennies. Les danses « mimétiques » des Noirs urbanisés de la Copperbelt constituent un exemple de la manière dont les Noirs exprimaient, entre les années 1930 et 1950, le rêve d'« être comme » les colonisateurs blancs (Mitchell 1956), au moment même où ils manifestaient la volonté de reconquérir une identité propre qui pût les distinguer de leurs dominateurs. En même temps, d'ailleurs, la dynamique des mutations structurelles des sociétés africaines, mise en lumière dans les années 1960 comme produit d'une « dialectique » entre institutions locales et pressions pour le changement en provenance de l'extérieur, constitua l'une des premières représentations ethnographiques capables de saisir, dans une perspective assez novatrice (puisque différente

de celle de l'équilibre socio-structurel), la réalité des sociétés étudiées par l'anthropologie (Balandier 1971). On ne peut pourtant pas nier le saut quantitatif et qualitatif qui s'est produit en environ un demi-siècle en termes d'intensification des rapports entre sociétés, économies, idéologies et tout ce qui fait partie de ce que l'on appelle « cultures ». Si la *contemporanéité* peut être conçue comme l'effet d'une manière de percevoir des événements et des images de l'Ailleurs de manière *simultanée*, ces événements et images nous poussent à nous approprier l'idée d'un monde dans lequel tout peut avoir, et a, de plus en plus, une incidence réelle sur tout le reste. Il n'est pas inutile alors de rappeler les tentatives que, sur le plan épistémologique, on a accomplies afin de rendre pensable cette dimension de contemporanéité dans laquelle il nous arrive de vivre.

D'abord, nous savons désormais que penser les cultures comme localisées et localisables n'est pas une stratégie épistémologiquement « neutre », mais, surtout, n'est plus aussi productif que par le passé. Les notions d'origine et d'autochtonie ou les métaphores comme celles de « mosaïque culturelle » ou de « mosaïque ethnique » sont de moins en moins capables de rendre compte de la réalité contemporaine dans sa « complexité », au point que leur utilisation ou leur évocation implicite ont suscité de nombreuses critiques (Clifford 1986).

Les dimensions du mouvement, du voyage, de la délocalisation influencent de plus en plus nos ethnographies (Clifford 1988, 1997), au point de nous rendre perplexes face à certaines fictions séduisantes

d'îles et de mondes lointains où vivraient de sages indigènes dépositaires d'une culture « non contaminée » (Scoditti 2001). Cependant, ce qui nous fascine et semble assouvir notre désir de puiser une « authenticité culturelle » ne s'accorde pas avec les « raisons du monde » (Fabietti 1998). Ce n'est pas pour autant qu'il faut renoncer à une division du travail anthropologique entre ceux qui s'intéressent aux réalités qu'ils vivent eux-mêmes (*ici*) et ceux qui préfèrent se consacrer à ce qui arrive loin de leur lieu de résidence habituel (*là-bas*). Personnellement, j'ai choisi cette deuxième option et je la maintiens, bien que pour de tout autres raisons que celles des débuts (les « raisons inconfessables » de Claude Lévi-Strauss, 1955 : « pulsion pour l'évasion, désir de voyager, etc. »). Ces raisons sont aujourd'hui liées au fait que le futur planétaire semble se jouer de plus en plus dans ces « périphéries » où par le passé nous ne voyions que des humanités désespérées dans des îles, des déserts et des jungles.

Un effort significatif a été accompli ces dernières années au sein de l'anthropologie pour produire de nouveaux horizons conceptuels à l'intérieur desquels placer les configurations de la contemporanéité. Apadurai a proposé la notion d'*ethnoscape* comme la mieux à même de nous prédisposer intellectuellement à la compréhension du monde présent :

Par *ethnoscape*, j'entends le paysage formé par les individus qui constituent le monde mouvant dans lequel nous vivons : touristes, immigrants, réfugiés, exilés, travailleurs invités et d'autres groupes et individus mouvants [...] à mesure que davantage de personnes et de groupes affrontent

tent les réalités du déplacement par la contrainte ou le fantasme du désir de déplacement. (Appadurai 1996 ⁴)

Hannerz a essayé pour sa part d'« adapter » la notion de *culture* à la complexité de la réalité planétaire actuelle : une « structure de signification qui voyage sur des réseaux de communication non localisés dans des territoires individuels » (Hannerz 1992, p. 32).

L'idée d'*ethnoscape* avancée par Appadurai et la définition de « culture » proposée par Hannerz sont très éloignées de l'image de la culture essentialisée et réifiée fondée sur l'équation « tradition (culture) - territoire - identité ».

L'importance de ces propositions réside dans leur coïncidence avec les tentatives pour rendre pensable le présent, puisqu'elles visent à représenter théoriquement les dimensions du flux, du déplacement, de la rencontre. Elles ne sont pas aveugles au désir d'avoir un lieu où ancrer sa propre identité et être reconnu, désir qui n'a rien d'obsolète. De fait, nous savons très bien combien la diaspora et la délocalisation culturelle peuvent constituer des facteurs puissants de renforcement du désir d'identité et de la conviction que cette identité, pour être reconnue, a besoin d'un *lieu*.

Bien au contraire, c'est justement cette présence du lieu, qu'il soit imaginaire ou réel, qui constitue l'un des éléments qui caractérisent le plus la réalité anthropologique de notre monde présent. Il s'agit de lieux culturellement et peut-être même histori-

quement inédits : outre les lieux d'origine pensés par ceux qui vivent ailleurs (transfigurés bien souvent par la nostalgie individuelle et la mémoire collective), il y a des lieux que l'on possède déjà, mais que l'on considère comme menacés, souvent de manière assez vague, instinctive, et pour cette raison plus dramatique encore. Toutefois, ces lieux inédits de la contemporanéité sont également ceux qui sont loin de là où nous vivons, des lieux dans lesquels il n'est pas question de retourner, mais d'aller, quand bien même cette volonté est parfois produite par la nécessité et la contrainte plus que par un choix libre et consensuel. Le « langage des lieux » est aujourd'hui surtout un « langage du mouvement », au point que ce mouvement est autant physique qu'imaginaire. Les lieux deviennent proches ou lointains à raison non seulement de la distance géographique qui les sépare des sujets, mais aussi de la « valeur représentationnelle » qu'ils ont pour les différents sujets (Urry 2002). On peut penser que, dans un monde de plus en plus dominé par les moyens de communication, un lieu spatialement lointain peut devenir, par imagination, plus proche que de nombreux autres lieux pourtant géographiquement moins distants.

Ainsi pouvons-nous peut-être apercevoir une autre caractéristique du monde contemporain : la scission entre la réalité et l'imaginaire de ceux qui, grâce aux moyens de communication actuels, sont en mesure, beaucoup plus que par le passé, de se

4. Cité d'après la version française, p. 71-72. [NDT]

sentir réciproquement « contemporains », et ainsi de se référer collectivement à des mémoires, des histoires et des identités chaque fois différentes et souvent en conflit entre elles.

Si j'ai parlé de *contemporanéité*, c'est parce que je préférerais employer ce terme plutôt que celui d'*Occident*. « Occident » est une expression encore trop liée à une vision dichotomique de l'humanité et de l'histoire, et susceptible d'utilisations imprudentes dans les discours tenus dans le cadre de la politique internationale, avec pour résultat la production de formules évoquant des oppositions radicales : « l'Occident et l'Islam », « le choc des civilisations », etc.

Mais ce n'est pas uniquement pour ces raisons que je préférerais parler de monde contemporain plutôt que de monde occidental, comme pour exorciser les risques de la grande césure (nous et les autres). Ce qui me pousse à préférer la contemporanéité à l'« occidentalité » comme objet d'étude possible de l'anthropologie, c'est qu'au travers de la première catégorie nous pouvons espérer acquérir une perception diverse des problèmes qui investissent la « manière anthropologique » de regarder l'Occident même. Il n'est pas pensable – sauf à le dissoudre en le dispersant dans tous les lieux où il se reproduit lui-même, selon le modèle qui lui est propre (Latouche 1989) –, d'envisager l'Occident comme une réalité « séparée » d'un « ailleurs » dont les expériences influencent de plus en plus notre vie (et ces dernières années, je pense, ont été les témoins les plus cruels de ce fait).

Peut-être faudrait-il parler, plutôt que d'histoires, d'enseignements de l'ailleurs, puisque c'est justement à partir de ces histoires que nous pourrions espérer affiner quelque peu notre vision anthropologique du monde contemporain, dans un rapport de tension créative (et, je l'espère, pas seulement pour nous les anthropologues) entre l'ici et l'ailleurs.

Bibliographie

- Amselle, Jean-Loup, 1996, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Aubier.
- Amselle, Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion.
- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press ; en français : *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* [2001], Payot et Rivages, 2005.
- Augé, Marc, 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier.
- Balandier, Georges, 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Presses universitaires de France.
- Clifford, James, 1986, « On ethnographic allegory », dans Clifford, James, Marcus, George E., *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Clifford, James, 1988, *The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature, and art*, Cambridge, Harvard University Press ; en français : *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littéra-*

- ture et l'art au *xx^e siècle*, École nationale supérieure des beaux-arts, 1996.
- Clifford, James, 1997, *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, Harvard University Press.
- De Martino, Ernesto, 1959, *Sud e magia*, Milan, Feltrinelli ; en français : *Italie du Sud et magie*, Gallimard, 1963.
- De Martino, Ernesto, 1961, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milan, Il Saggiatore ; en français : *La Terre du remords*, Gallimard, 1966.
- De Martino, Ernesto, 2002, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Turin, Einaudi.
- Fabietti, Ugo, 1998 (1995), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Rome, Carocci.
- Fabietti, Ugo, 2000, *Il traffico delle culture*, dans Fabietti, Malighetti, Matera 2000.
- Fabietti, Ugo, Malighetti, Roberto, Matera, Vincenzo, 2000, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Milan, B. Mondadori.
- García Canclini, Néstor, 1989, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Mexico, Grijalbo.
- Gruzinski, Serge, 1988, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol : xvi^e-xviii^e siècle*, Gallimard.
- Hannerz, Ulf, 1992, *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning*, New York, Columbia University Press ; en français : *La complexité culturelle. Études de l'organisation sociale de la signification*, À la croisée, 2011.
- Latouche, Serge, 1989, *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte.
- Lévi-Strauss, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Plon.
- Mitchell, J. Clyde, 1956, *The Kalela Dance. Aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester University Press.
- Nash, June C., 1979, *We eat the Mines and the Mines eat Us. Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*, New York, Columbia University Press.
- Schütz, Alfred, 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Vienne, Springer.
- Scoditti, Giancarlo M. G., 2001, *La memoria dell'isola*, Turin, Bollati Boringhieri.
- Taussig, Michael T., 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Todorov, Tzvetan, 1982, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éd. du Seuil.
- Urry, John, 2002, *Do Tourists Consume Places ?*, communication au colloque « The Tourists' Gaze and the Sense of Place », Riva del Garda.
- Vasavi, A. R., 1994, « "Hybrid times, hybrid people": culture and agriculture in South India », *Man*, vol. 29, n° 2, p. 283-300.