David Berliner, *Perdre sa culture*

Frederica Toldo

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/34139>

DOI : 10.4000/lhomme.34139

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 13 juin 2019

Pagination : 185-187

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Frederica Toldo, « David Berliner, *Perdre sa culture* », *L'Homme* [En ligne], 230 | 2019, mis en ligne le 13 juin 2019, consulté le 07 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/34139> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.34139>

C'EST SOUS le signe de la nostalgie, définie comme « un sentiment douloureux né du constat que la temporalité humaine est irréversible et que le retour au passé est impossible » (p. 11), que David Berliner s'interroge, dans *Perdre sa culture*, sur la multiplication des « constats de perte », lesquels semblent se mêler à la peur face aux changements contemporains apportés par la mondialisation. Le but déclaré de l'auteur est donc d'examiner les modalités de la perte culturelle et, tout particulièrement, les formes rhétoriques qui y sont associées.

L'une des idées directrices du livre est que la nostalgie peut être complètement dissociée de l'expérience personnelle. En effet, David Berliner établit une distinction entre celles qu'il nomme respectivement l'« endonostalgie » et l'« exonostalgie », et s'intéresse davantage à la seconde, car c'est bien souvent cette nostalgie, détachée de l'expérience directe, qui constitue une force dans les processus patrimoniaux, thème qui parcourt en filigrane tout l'ouvrage. L'auteur s'appuie à la fois sur des matériaux ethnographiques de première main, issus de ses deux terrains (Guinée-Conakry et Laos), ainsi que sur la révision d'une riche littérature anthropologique.

Le premier chapitre (« Transmission impossible en Afrique de l'Ouest ») est consacré à la transmission chez les Bulongic de Guinée-Conakry, parmi lesquels David Berliner a effectué ses recherches ethnographiques entre 1998 et 2002. Chez les Bulongic, « coutume » est le terme employé pour désigner le système religieux local avant l'adoption de l'islam. L'islamisation commencée dès les années 1930 a donné lieu, dans les années 1950, à la destruction des objets et à la profanation des lieux de ce culte préexistant, fondé sur l'existence de génies des lieux et sur des rites initiatiques structurant les catégories sociales.

Avec beaucoup de finesse, David Berliner décrit la perpétuation de l'agencement générationnel (et sexuel) du secret, malgré l'apparente interruption de sa transmission, conséquence de l'arrêt des initiations en 1954. Les jeunes ne sont donc pas « sans mémoire », comme un certain discours et les anciens eux-mêmes voudraient le faire croire. Bien qu'exclus de l'initiation, les jeunes continuent à expérimenter la présence et la force de Mossolo Kombo, le génie marin qui constituait la principale puissance religieuse avant l'islamisation. Malgré la destruction des forêts sacrées, Mossolo Kombo continue à vivre « dans la mangrove » et, surtout, il réussit encore à susciter la crainte. Les hommes âgés, de leur côté, tout en soignant leur image de bons convertis, font tout pour alimenter cette peur-fascination chez les jeunes. L'exclusion de ces derniers du secret contribue ainsi à accroître la force du secret lui-même. Dans le deuxième chapitre (« L'Unesco ou la nostalgie bureaucratique »), David Berliner se penche sur la dynamique patrimoniale à l'œuvre à Luang Prabang, son nouveau terrain depuis 2007. Cette ancienne cité du nord du Laos, marquée depuis le ^{xiv}^e siècle par la succession de dynasties royales et célèbre pour ses monastères bouddhistes, fut délaissée sous le régime socialiste instauré en 1975, en raison de son lien avec la royauté. À Luang Prabang, inscrite sur la liste de l'Unesco en 2005, la patrimonialisation apparaît clairement comme une modalité destinée à « anesthésier » et à édulcorer le passé, en le transformant en bien de consommation. Mêlant influences bouddhistes et influences coloniales françaises, Luang Prabang incarne plusieurs « imaginations passéistes ». Chacun des acteurs engagés dans l'arène patrimoniale (les habitants de Luang Prabang, les Laotiens expatriés, les experts locaux, les

bureaucrates du siège parisien de l'Unesco) semble en effet animé par un type particulier de nostalgie. Leurs expériences, diverses, représentent et composent ce que Berliner appelle une « communauté transnationale de la perte » (p. 77). Ce deuxième chapitre est peut-être le moins stimulant de l'ouvrage ; l'analyse de ces formes nostalgiques n'atteint pas la portée du cas bulgare, ni l'épaisseur réflexive des deux derniers chapitres. Serait-ce là une stratégie narrative de l'auteur pour inclure le lecteur dans cette bureaucratisation ambiante ?

David Berliner s'éloigne du terrain pour se plonger dans le vécu, nostalgique, des anthropologues (chap. III : « Vers la fin des sociétés ? »). Par une relecture des nombreux classiques, l'auteur montre à quel point la nostalgie a représenté un *topos* majeur de l'anthropologie. Un ton catastrophiste, (pré) apocalyptique, la caractérise d'emblée : les fondateurs de la discipline ont transmis le sentiment d'assister à la fin imminente des sociétés qu'ils étudiaient. L'auteur est spécialement convaincant lorsqu'il suggère que cette nostalgie constitutive trouve ses racines dans leur retour de terrain : de nombreux anthropologues éprouvent en effet un sentiment étrange mêlant culpabilité et mélancolie, auquel vient parfois s'ajouter une forme de déception vis-à-vis du terrain lui-même. Dans cette passionnante plongée dans l'expérience, l'auteur nous livre des considérations que les lecteurs n'auront aucun mal à approuver, par exemple : « l'observation participante fonctionne précisément comme une quête nostalgique d'intimité et de sincérité avec les locaux » (p. 94).

Si la nostalgie décliniste est le *topos* des débuts de l'anthropologie, celle-ci a, par la suite, rompu avec le paradigme de la fragilité des cultures pour commencer à examiner leur capacité de résistance, notamment grâce à la contribution des pionniers des études afro-américanistes, comme Melville Herskovits ou Roger Bastide.

Constater la persistance du passé dans le présent n'implique pas pour autant « de sous-estimer l'expérience traumatique et les bouleversements sociaux et culturels massifs

qu'ont connus nombre de ces populations colonisées qu'étudiaient alors les anthropologues » (p. 80), selon David Berliner. Si la nostalgie demeure constitutive de l'anthropologie, le temps l'a dotée d'une portée militante, grâce à l'apport des études postcoloniales.

Dans le quatrième et dernier chapitre (« L'anthropologue plastique »), David Berliner développe les réflexions méthodologiques ouvertes précédemment, composant sans doute l'une des parties les plus réussies de l'ouvrage. Une série de formules brillantes décrivent la singulière « plasticité » qui caractérise l'anthropologue, qui fait de la « capacité humaine de transformation de soi » un métier. La « quête expérientielle » serait ainsi « emblématique de notre discipline », présentée comme « une aventure expérientielle et intellectuelle qui fait intervenir des compétences complexes, celles de l'empathie, de l'imitation et du jeu à être un autre » (p. 98). Telle est la version professionnelle d'une compétence « aussi vieille que les rencontres culturelles ». Si les premiers contacts avec les Amérindiens ont offert des exemples éclatants d'indigénisation, cette éventualité a bientôt été redoutée. Les colonialismes ont toujours été porteurs de recommandations, voire de prescriptions pour l'éviter. Il ne faut donc pas trop se socialiser avec les indigènes et ne pas en adopter les traits, à commencer par les usages vestimentaires, comme si l'imitation conduisait nécessairement au *going native*.

Alors que, dans l'histoire de l'anthropologie, la participation est avant tout une recommandation méthodologique ayant pour but ambitieux de saisir l'autre « de l'intérieur », à partir des années 1970, celle-ci se transforme en un impératif éthique, sous l'influence du postmodernisme américain. Cette transformation épistémologique repose sur – et, à la fois, cultive – des états d'esprits inhérents à la pratique de terrain, en premier lieu desquels une « instabilité » singulière du sens moral de l'anthropologue. Si le terrain, et l'exercice mimétique qui l'accompagne, est une affaire de jeu, et donc

de plaisir, ce désir d'empathie concrétisé par l'imitation représente un double défi. Tout d'abord, parce que l'exercice peut échouer, ensuite parce qu'il ne laisse pas indemne l'anthropologue, qui court le risque que le « faire comme si » devienne une « seconde peau ». L'exercice de désidentité devient ainsi une « hétérotopie stabilisée ». Il s'agit de la dernière illustration de la perte culturelle, celle de l'anthropologue lui-même.

Dans un cheminement de pensée qui semble reproduire les transformations de l'auteur, sur le terrain et au retour de celui-ci, David Berliner esquisse un portrait de l'anthropologue qui « [à] l'image du cannibale qui consomme de l'altérité pour renforcer son identité, [...] joue à être un autre pour devenir encore plus lui-même, et stabiliser

certain aspects de son identité sociale *at home* » (pp. 112-113).

Perdre sa culture est un ouvrage extrêmement fécond, qui vient enrichir et renouveler la réflexion sur la nature de la culture. C'est en particulier sur le thème de la transmission culturelle qu'il constituera un ouvrage de référence. En se demandant si la culture se transmet ou se perd, il s'agira désormais d'étudier les formes mnésiques et transmissives concrètes, d'ethnographier les techniques et les enjeux de l'oubli, de « traquer les médiateurs », parmi lesquels, bien entendu, on trouve les ethnologues eux-mêmes, et leurs dispositifs singuliers de passation.

Frederica Toldo