

Gens du moi, gens du monde :

Représentations endogènes et gouvernance mondiale

(présenté au Colloque Robert Jaulin, Cité des Sciences, 2004)

Étienne LE ROY

Il n'est pas besoin d'être grand clerc en anthropologie pour reconnaître dans l'intitulé une paraphrase de *Gens du soi, gens de l'autre* de Robert Jaulin. Ce double déplacement du « soi » au « moi » et de « l'autre » au « monde » n'est ni un jeu sur les mots ni un artifice intellectuel mais une cote mal taillée pour tenter de faire cohabiter deux propositions contradictoires mais pourtant complémentaires : à l'époque contemporaine, trente ans après la publication de l'ouvrage de Robert Jaulin, le problème de l'ethnocide est à la fois radicalement nouveau et absolument identique.

Je ne suis pas arrivé à ce paradoxe directement et facilement. L'itinéraire brièvement résumé tient au souhait exprimé par les organisateurs de cette rencontre de réfléchir aux conditions selon lesquelles un anthropologue se situe à l'égard de la recherche appliquée donc tente de concilier les demandes des bailleurs de fonds et autres développeurs avec les exigences de reproduction des sociétés donc du respect des cadres notionnels et institutionnels dans lesquels ces sociétés s'expriment.

Michel Leiris disait ceci un peu avant (chronologiquement) que Robert ne soit chassé du Tchad: « *Nous qui faisons métier de comprendre les sociétés colonisées auxquelles nous sommes attachés pour des motifs souvent étrangers à la stricte curiosité scientifique, il nous revient d'être comme leurs avocats naturels vis-à-vis de la société colonisatrice à laquelle nous appartenons : dans la mesure où il y a pour nous quelque chance d'être écouté, nous devons être constamment en posture de défenseurs de ces sociétés et de leurs aspirations, même si de telles aspirations heurtent des intérêts donnés pour nationaux et sont l'objet de scandale* » ..

J'aime doublement cette formule selon laquelle l'ethnologue est « l'avocat naturel » des sociétés où il intervient parce que tout d'abord les réactions que provoque sa citation constituent toujours des témoignages passionnants.

Mais aussi, en invoquant une fonction juridique dans la posture de l'avocat, on cesse de voir le Droit comme un obstacle pour l'invoquer en tant qu'instrument de protection et de libération.

Anthropologue, je suis aussi juriste et c'est ainsi que je prolongerai une expérience du vécu de l'ethnocide avec Robert Jaulin, lorsque nous introduisons par exemple l'ethnologie dans les lycées, en interrogeant les mutations de nos mythes et de nos institutions. Pour avancer je travaillerai en trois temps.

J'extrais de *Gens de soi, gens de l'autre* quelques notations qui me paraissent les plus caractéristiques de la problématique des années 1970 et je les confronterai à la vision qu'en a Claude Lévi Strauss.

Puis, recourant à quelques figures servant de modèles, j'identifierai en quoi la situation actuelle s'est singulièrement compliquée et quelles conséquences doivent être tirées sous forme de scénarios.

Enfin, je commenterai l'idée qu'il puisse exister une gouvernance mondiale et sur la base d'un pluralisme que j'espère de bon aloi, je tenterai de démontrer que les représentations endogènes ont une place et un avenir si on maîtrise les enjeux de la gouvernementalité.

L'invocation du « soi », de « l'autre » et du « moi », entre présence et absence

Toute démarche anthropologique doit maîtriser les relations entre trois polarités, le soi, l'autre et le moi. Le titre de l'ouvrage que je commente en privilégie deux sans sous-estimer le troisième. Campons le décor puis situons les deux dimensions de la réflexion, les pôles du « soi » et de « l'autre » avant de réfléchir sur la troisième dimension, le « moi », mi-absente, mi-présente chez Robert Jaulin et qu'un extrait de Claude Lévi-Strauss, une fois n'est pas coutume, viendra préciser.

Le « soi » contre « l'autre » chez Robert Jaulin

« Depuis des millénaires, déjà, un mouvement de mort des civilisations, un mouvement de mort va bon train; malgré des îlots, des sursauts, des reculs, des mariages équivoques entre ce mouvement de mort et les civilisations qu'il étreint, en gros, le processus est continu et planétaire. De Dieu au progrès, l'affaire est bien menée, se mène. Le « développement » à la sauce occidentale ne se contente point de prendre pour du sous-développement ce qui lui est différent, il brise et il mine les histoires propres, les « développements » de ces autres, les « sous-développements » multiples; il emprisonne, quel que soit le drapeau qu'il brandisse - réactionnaire ou révolutionnaire. Apparemment, certes, l'on minimiserait la casse en en restant à un moment donné, à un état donné du système -l'attitude traditionnaliste- puisque son extension (révolutionnaire ou fasciste, Est ou Ouest) n'est que celle du mal. » (1973, p. 16).

Avec plus ou moins de violence, d'exemples ou de périphrases, la question de l'ethnocide est ainsi posée comme étant consubstantielle non seulement à l'époque moderne mais à la civilisation occidentale (depuis au moins deux millénaires) et à sa conception du monde qui, dans un raccourci interpellant met en cause 'Dieu et le progrès', l'un comme l'autre, avec toutes les productions qu'ils ont légitimé sont associées au « soi ». Le « soi » est donc la culture dominante, ethnocidaire de « l'autre ». Peut-on sortir de ce face à face ?

Pour situer la discussion, repartons du triangle anthropologique

MOI

anthropos

SOI

AUTRE

Figure 1 triangle anthropologique

NB : On dira par la suite indifféremment ethnographie, ethnologie et anthropologie pour traiter de cette science de l'homme en société, les distinctions étant, somme toutes, surannées.

Pour Robert Jaulin, la conscience que nous avons de ces trois dimensions de l'anthropos est biaisée par un mode d'énonciation dualiste où « nous sommes installés dans "l'effort blanc", la réduction de l'autre à soi. » (1973, p. 21).

Pour en comprendre la portée, revenons à une autre citation :

« L'Occident fait plus souvent état de « l'Autre » dans le secret des spéculations que dans la quotidienneté, nous taisons volontiers ce que nous croyons être une lapalissade. L'autre est l'ennemi, ouvert ou caché, ou bien il n'est rien, il n'est pas. Certes, nous savons à chaque moment son existence, mais à chaque moment nos intentions l'occultent, l'oublient ou le refusent. Ces intentions ne sont pas la réalité, bien sûr, mais elles en constituent une ligne de force, un sens.

Quant au « Soi », et complémentirement, comment en parlerait-on puisque nous le croyons « tout »; ce « tout » est néanmoins multiple, il réfère à des champs divers (...) Assurément, les « tout » pour un homme ou une population données, vont en chaîne, de plus chacun d'eux appelle, par exclusion d'autres qui sont précisément « les Autres »; (...)

Le « Soi » et « l'Autre » sont ainsi appréhendés « absolument », car ils connotent en nous le tout et le rien; ce Rien et de Tout sont toujours « à être », répondent à une dynamique, une prétention et une folie culturelle. Cette folie fabricante de réel, de savoir-faire, et de crime n'aime pas se dire, ou se dit masquée; elle tend à occulter une évidence, à savoir que l'autre et le soi sont multiples, ont des dimensions diverses; le soi ne peut se privilégier impunément au détriment de l'autre, ensemble ils constituent un système dont la complexité fait vie pour chacun d'eux et est, par construction, supérieure à celle de l'un quelconque de ces termes » (1973, p. 20-21).

Mais comment dénouer l'emprise du soi sur l'autre si ce n'est par un déroutement du processus de domination en vue d'un désarmement du système ethnocidaire. Sur ce point, Robert Jaulin est paradoxal, exigeant à la fois un engagement et un effacement, la lutte et une grande modestie. Et c'est là où il construit, « en creux », sa position du « moi » par englobement de son moi dans d'autres « moi », en fait dans un « nous ».

Son engagement s'exprime par une forced'imprécation reposant sur le constat d'une impuissance individuelle, impuissance avec laquelle on doit faire levier collectivement pour changer le sens de l'histoire. Ainsi, il s'interroge :

« Comment donc sortir de l'auberge ? Assurément pas en se planquant dans un recoin illusoire ou une anarchie sentimentale ; force est de se battre ; et l'on se bat nécessairement dans un univers qui par là devient ou est celui de l'adversaire autant que le nôtre (...) le moyen de sortir de la baraque (c'est) de savoir le goût de l'air, de la terre et la chaleur humaine. (...) Je plaide simplement qu'il n'y a pas de coup de baguette magique, et que l'on sort des choses pas à pas. Si on le veut bien, si le vent souffle comme je le souhaite, alors ces pages ne devraient pas être récupérées mais au contraire favoriser une attention nouvelle aux actes et communications d'existence les plus fondamentales et les plus modestes « 1973, p. 17) » .

Quant à la modestie de la posture donc de la construction de son « moi », on peut la reconstituer à partir de deux dernières citations.

D'une part, sa démarche consiste « à favoriser une attention nouvelle aux actes et communications d'existence les plus fondamentales et les plus modestes: ceux qui partagent oulet échangent l'espace, les lieux de résidence, les biens de consommation, les efforts de production, les créations de savoir-faire, les joies et peines amoureuses ou de procréation (...) afin que la vie, au jour le jour, se saisisse et s'invente discrète, ouverte, généreuse, pleine et

légère d'univers et d'autrui » (1973, p. 17-18.) »

Et enfin il énonce ainsi son « ambition » : « (j)'essaie de dissiper un air empuanti et dont j'étouffe en usant de mots –écrits ou parlés-, et je gagne ma vie et celles de qui j'ai la charge, en procédant ainsi. Je sais bien la contradiction entre la « stratégie » dont j'use –la comédie des mots, a fortiori savants- et la valeur du jeu proposé : inventer, vivre, réinventer les discours d'existence. Cette contradiction n'est pas mon seul fait, je la dois au « système », à l'univers occidental. Je ne puis jouer contre elle sans jouer avec elle ; il en est ainsi par construction mais je proteste que nous devons et puissions, pas à pas, y échapper » (1973, p. 18).

Nous voyons ainsi apparaître une construction de la triangulation anthropologique fondée sur un « moi-nous » pour échapper tant au « soi » totalitaire qu'à l'absorption/dissolution dans « l'Autre ».

Ce « moi-nous » sera une des dimensions de l'équation anthropologique contemporaine mais s'était, dès les années soixante-dix, affrontée à une conception plus médiatique et fusionnelle de l'ethnographie.

Le « moi » et « l'autre » chez Claude Lévi-Strauss

À l'occasion du 250^e anniversaire de la naissance de J.-J. Rousseau, Cl. Lévi-Strauss écrit que « Rousseau ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie : il l'a fondée (...) sur un plan théorique, en distinguant, avec une clarté et une concision admirable, l'objet propre de l'ethnologie de celui du moraliste ou de l'historien : " quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés" (Essai sur l'origine des langues, chapitre VIII) » 1973, p. 46-47).

L'auteur indique ensuite, toujours à propos de Rousseau « un double paradoxe : que Rousseau ait pu, simultanément, préconiser l'étude des hommes les plus lointains, mais qu'il se soit surtout adonné à celle de cet homme particulier qui semble le plus proche, c'est-à-dire lui-même ; et que, dans toute son œuvre, la volonté systématique d'identification à l'autre aille de pair avec un refus obstiné d'identification à soi. Car ces deux contradictions apparentes, qui se résolvent en une seule et réciproque implication, toute carrière d'ethnologue doit, à un moment ou l'autre les surmonter » (1973, p. 47).

La question est effectivement bien posée. Comment Cl. Lévi-Strauss croit-il pouvoir résoudre ce paradoxe ?

« Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation ; de toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un soi qui se révèle comme autre au moi qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres soi. Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des "confessions", écrites ou inavouées » (idem, p. 48). *Tristes tropiques* en est effectivement une illustration. Sous réserve de l'usage du terme « soi », tantôt comme un « moi »

dédoublé tantôt comme une catégorie autonome assimilable au pôle du « soi » de notre triangle anthropologique, nous découvrons une démarche plus philosophique qu'ethnologique. Cette démarche est centrée sur le « moi-je » dans sa relation avec « l'autre ». Cette démarche, sans ignorer la difficulté, fait l'économie d'une analyse de la capacité de sa propre civilisation à percevoir, comprendre et respecter « l'autre » dans sa différence culturelle. D'où la position de Sirius qu'on a reproché à l'académicien, en particulier lors de la guerre d'Algérie et de tous les combats politiques dans lesquels d'autres se sont engagés, parfois au risque de leur vie.

Sous cet angle, l'hommage apologétique que lui a rendu Werber Spies lors de la remise du prix Maître Eckhart le 2 décembre 2003 corrobore cette analyse, non sans un certain humour involontaire. Citons seulement cet extrait : « *son œuvre tout entière révèle une temporalité aiguë qui, dans le contexte de la mission qui est celle de l'anthropologue, du sociologue et de l'ethnologue qu'il est, apparaît comme la confession d'un homme qui n'a d'autre choix que d'explorer et de définir son identité dans sa fragilité et dans ses doutes... C'est cette exploration qui seule autorise son exceptionnel intérêt pour l'Autre. Le souci systématique de l'Autre – l'Autre qui s'est éteint ou disparaît - voilà ce qui confère à l'œuvre de Lévi-Strauss son énergie première, totalement neuve et irremplaçable* »

Ces différents textes révèlent une conception « ego-centrique » de l'ethno-anthropologie où la posture de l'anthropologue est construite à partir d'un « moi-je ». Si une telle position est justifiable, donc constitue une des dimensions de l'équation anthropologique, elle ne saurait résumer le point de vue anthropologique, en particulier dans sa prise en compte de la complexité.

De la confrontation des pratiques à l'enrichissement des cadres épistémologiques

Je me propose, dans les lignes suivantes, de revenir au triangle anthropologique (figure N° 1) pour en approfondir la complexité. Mais, pour des raisons d'économie dans l'argumentation, je recourre ici à l'axiomatique, citant un autre des complices de Robert Jaulin lors de la fondation de l'université Paris 7, le logicien André Régnier.

« Mathématiser les sciences de l'homme ? » est un de ces petits bijoux qu'on ne cesse d'admirer et de citer depuis qu'il m'a apporté, sur les conseils de Robert Jaulin, l'armature épistémologique de ma thèse d'ethnologie.

Il nous parle des contraintes propres à la construction des modèles dans la perspective suivante : « *en tant qu'objet abstrait correctement défini, le modèle nous offre toutes les ressources du raisonnement logique* » (1971, p. 20). Or, pour que le modèle réponde à cette exigence, il faut recourir à une démarche axiomatique. « *Lorsqu'elle est possible, la définition axiomatique des termes et des relations permet d'introduire des notions entièrement nouvelles de façon tout à fait rigoureuses et de donner un sens bien déterminé, en les remodelant, à des notions familières ambiguës* » (1971, 20).

Nous allons enrichir chacune des trois notions de notre triangle initial en proposant pour ces développements nouveaux des définitions axiomatiques qui s'inspirent du dictionnaire Le Robert. Examinons successivement les dimensions de « l'Autre », du « Moi » et du « Soi ».

Décomposer L'altérité

Dans la perspective d'une diversité de plus en plus marquée, on peut distinguer les trois positions suivantes, celle du semblable, du différent et de l'étranger.

Le **semblable** est « celui qui ressemble à... » et ressembler est « avoir des traits communs avec, présenter des traits identiques à ». Dans le contexte d'une altérité minimale, le semblable ne diffère que sous certains traits ou sous certains caractères qui, en leur absence, feraient de ce semblable un « même », pour ne pas dire un clone. Mais cette problématique du « même » est intenable car, du fait du capital génétique originale de chaque être humain, nous sommes tous, mais nous l'oublions parfois, des semblables et non des mêmes. Si on est identique, on n'a pas d'identité.

Le **différent** met l'accent sur deux paramètres : les traits comparatifs sont nombreux et les

critères sont explicites. La distinction est donc sinon tranchée au moins identifiable selon des critères qui permettent d'introduire des ressemblances et des différences car nous sommes dans l'entre deux : ni dans le même ni dans l'inconnu mais dans le registre propre de la culture

L'étranger est « celui qui n'appartient pas ou qui est considéré comme n'appartenant pas à un groupe ». On peut être donc étranger sous des angles divers qui ne peuvent être seulement saisis par le droit de la nationalité. Vu le nombre, nécessairement restreint, de groupes auxquels nous appartenons selon tel ou tel critère (consanguinité, affinité, statut politique, religieux, rapports contractuels etc.) et le nombre de groupes coexistant dans une société, nous sommes plus souvent étrangers dans notre propre société que nous ne le croyons. On est donc toujours « l'autre de... » sur le registre d'une exclusion qui peut être d'autant plus difficile à supporter que les relations relèvent de l'intimité et que le critère de discrimination est perçu comme arbitraire.

La figure N° 2 intègre ces informations.

LE SEMBLABLE

L'AUTRE

LE DIFFÉRENT

L'ÉTRANGER

Cette figure met en évidence trois couples susceptibles d'être exploités : semblable/différent, différent/étranger, semblable/étranger.

Dans les situations d'ethnocide au quotidien c'est bien le troisième couple qui est privilégié selon le mode opératoire de ce que Louis Dumont dénomme l'idéologie moderne : le principe de l'englobement du contraire. Schématisons ici un paradigme beaucoup plus élaboré par Louis Dumont . Les sociétés individualistes qui, en affirmant l'idée d'égalité, cherchaient à rompre avec le principe de hiérarchie à la base de toutes les sociétés humaines, n'ont pas pu en réalité s'en abstraire. Elles ont donc dû faire cohabiter deux principes contradictoires : tenir compte du principe d'égalité par l'identification d'un critère d'englobement et d'autre part, en exprimant inconsciemment la supériorité de leur culture, réintroduire l'effet de hiérarchie en traitant ceux qui n'en relèvent pas, « les Autres » donc le solde de l'humanité, comme le contraire de leur propre culture.

Réintroduire la tierce dimension de la différence et du différent puis travailler les conditions d'énonciation des couples semblable/différent et différent/étranger dans chaque construction culturelle sont des chantiers prioritaires de l'anthropologie contemporaine, si on veut échapper au folklore ou à l'exotisme et soumettre nos propres sociétés aux protocoles de recherche expérimentés ailleurs. Mais ce n'est sans doute pas la difficulté majeure de notre exercice.

Décrypter la place du « moi » dans la pratique anthropologique

Nous entendons ici le « moi » comme ce qui constitue l'individualité, la personnalité d'un être humain et plus particulièrement la forme que prend cette personnalité dans le contexte de la pratique de l'anthropologie. Aller plus loin est délicat. On sait qu'il faut des qualités et des défauts particuliers pour s'engager dans la voie de l'anthropologie mais chacun d'entre nous différons sur leur énoncé. De même que la marche se prouve en marchant, seule la pratique de

l'ethno-anthropologie sur le terrain (voir infra) permet d'apprécier la pertinence ou non de la « posture », comme on dit maintenant, de l'anthropologue donc de l'intérêt de sa démarche pour la communauté (scientifique ou non).

Nous avons, dans le premier point, identifié deux de ces postures, celle de Claude Lévi-Strauss valorisant un « moi-je » et celle de Robert Jaulin s'inscrivant dans un « moi-nous ». Un bref rappel nous autorisera à dégager une troisième posture qui me semble caractériser notre pratique contemporaine.

Le « **moi-je** » exprime donc la forme que prend la personnalité dans la tendance à ne considérer que soi-même. C'est, au sens littéral, un ego-centrisme mais son expression individuelle est aussi l'expression de la tradition dans laquelle l'anthropologue s'inscrit, laquelle est « monologique » (à rationalité unique) et, comme l'illustrent les théories évolutionniste et diffusionniste, se considère à la manière de l'omphalos, grec, comme le nombril du monde.

Le « **moi-nous** » est plus fusionnel, à la limite de l'empathie. Michel Maffésoli parlait au sujet des comportements des jeunes de modernes « tribus » entendant par là des collectifs dans lesquels des critères d'identification reposent sur les formes d'homogénéisation langagières, des marques corporelles partagées, des rituels d'agrégation etc. On peut regretter la récupération ou le détournement de la terminologie ethnologique mais l'idée que la pratique de l'ethnologie est plus ou moins directement associée à l'appartenance à des collectifs peu ou non institutionnalisés est assez bien perçue dans nos milieux. Que l'on parle de tribus, de clans, d'écoles, d'écuries, de mafias, de clientèles..., chaque pratique d'anthropologue s'inscrit dans un « nous » qui peut être plus ou moins ouvert, sélectif, hiérarchique... et qui influence, plus ou moins totalement, la manière selon laquelle se posent les questions du chercheur.

Ajoutons que ce qui est grave c'est de sous-estimer ce type de détermination ou de s'y enfermer en ignorant les enjeux politiques ou idéologiques plus globaux, deux reproches qu'on ne pouvait, en aucune manière, adresser à Robert Jaulin.

Mais il me semble pourtant que la pratique actuelle des anthropologues tend à prendre quelque distance avec ces phénomènes collectifs et que cet effet de distanciation conduit à la troisième posture.

Le « **moi-ils** » n'est pas totalement une découverte car la citation de Michel Leiris considérant les ethnographes comme les « avocats naturels » des sociétés dans lesquelles ils travaillent nous avait familiarisé avec cette situation. L'avocat défend une cause en tant que représentant de l'Autre dont il doit avoir compris les motivations et dont il va développer la logique dans les formes techniques du procès. Mais, précisément, c'est par le respect scrupuleux des règles du jeu judiciaire que l'avocat peut espérer faire admettre la pertinence des arguments de son client. En anthropologie, cela veut dire mobiliser une sympathie avec l'autre mais aussi les conditions en fonction desquelles le « soi », donc la culture dominante, pourra le recevoir et l'intégrer dans son dispositif notionnel. En terme judiciaire, une plaidoirie de rupture gagne rarement. En terme anthropologique, si « les Bororo sont des araras » selon la célèbre formule de Claude Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques*, les anthropologues ne peuvent se confondre, même symboliquement, avec ceux avec qui ils partagent la vie quotidienne : « eux c'est eux ». Nous ne sommes que des passeurs de frontières.

Nous pouvons maintenant, à nouveau, associer ces trois postures dans un modèle commun. Mais, dans ce contexte, c'est chaque point qui doit être traité de manière distinctive, pour ce qu'il représente de possibilités de faire ou de contraintes conceptuelles ou techniques.

Remarquons seulement que si la posture du « moi-je » apparaît comme excluant les deux autres,

en raison de son égocentrisme, il n'en va pas ainsi pour les deux autres approches dans la mesure où le « moi-nous » n'est pas contradictoire avec le « moi-ils » car il reflète un phénomène d'agrégation commun à toutes les sociétés et que son caractère nocif n'est associé qu'à la négation de sa présence ou de son incidence.

Figure N° 3

MOI/JE

MOI

MOI/NOUS

MOI/ILS

Un des enjeux actuels dans le développement de nos pratiques est d'approfondir les conditions de l'engagement de l'anthropologue-avocat-naturel, donc d'apprécier comment ce « moi-ils » doit s'inscrire dans ce qu'on appelle, globalement, de « nouvelles cultures citoyennes », loin des spéculations de Sirius mais aussi sensible à l'intervention de l'anthropologue comme acteur de la rencontre et du dialogue des cultures aux échelles locale, nationale et internationale.

Le « soi » entre globalisation et mondialisation

Nous arrivons, avec ce troisième palier de notre réflexion, à l'objet singulier de la communication, la place reconnue aux représentations endogènes dans la gouvernance mondiale. La mondialisation, sorte de « Sésame ouvre-toi » des nouveaux Ali Baba, n'est pas un phénomène original et propre à la période contemporaine. La notion de « monde » doit être associée à la représentation d'un espace topocentrique où s'exerce une puissance ou une influence du centre vers la périphérie. Là, cette force s'annule soit par dépérissement soit en rencontrant une force adverse en un point ou une ligne qu'on appellera une frontière. Les empires chinois, romain, arabo-musulman mais aussi les empires coloniaux (britannique ou français avec l'impérialisme du XIX^e siècle) ou post-coloniaux (Russie soviétique) sont des exemples parmi d'autres de tentatives de contrôler le monde connu et de repousser les frontières de leur civilisation jusque là où cette influence était possible, géographiquement, politiquement ou culturellement.

Ce qui est neuf, c'est la coïncidence entre l'idée de monde et celle de maîtrise de la planète par l'effet conjugué des progrès techniques, des modes de communication et de l'accumulation des connaissances.

Mais, à l'inverse des emplois usuels de la notion de mondialisation, on ne peut se contenter du singulier : il n'y a pas et il ne saurait y avoir à vue humaine un seul monde et ceux qui y font référence, souvent avec insistance, ne le font pas de manière innocente, car c'est là où le nouvel ethnocentrisme trouve ses racines et l'ethnocide ses justifications. J'y reviendrai.

À nouveau, nous pouvons ici rencontrer au moins trois approches du « soi » qui, rappelons-le, n'a dans les usages anthropologiques rien à voir avec des emplois psychologiques, philosophiques ou

psychanalytiques. Le « soi » est ici un ensemble, nécessairement flou et fluctuant, de valeurs, de représentations, d'habitus etc. qui constituent le cadre d'interprétation du rapport des membres d'une société avec leur environnement physique et social. C'est la « culture » au sens de Herriot : « ce qui reste quand on a tout oublié ». Mais cet agrégat de connaissances et de compétences détermine notre être au monde et nos horizons sociaux. La conception du monde, dans une perspective archétypique comme le montrent les travaux de Michel Alliot, peut se construire sur une base unitaire, binaire ou plurale.

Le « **soi unitaire lié à un processus de globalisation** » est historiquement associé aux conceptions monothéistes des trois religions du livre. Il s'agit en fait d'une conception monologique qui n'accepte donc qu'un seul discours, qu'il porte sur Dieu, l'État, le Marché, la Morale, la Culture, la Justice ou le Droit, la majuscule étant de rigueur. Techniquement, il serait judicieux de qualifier le processus actuel de « globalisation » en francisant ainsi la notion centrale de *globalization* des travaux économiques américains. Il s'agit de l'extension à l'ensemble de la planète d'une conception du monde et de la vie en société fondée sur un mode de production, une hégémonie politique et une efficacité économique. Actuellement ce processus est associé à l'empire américain et à *l'américan way of life*.

Mais il est aussi l'horizon de tous les fondamentalismes, comme il fut celui des totalitarismes.

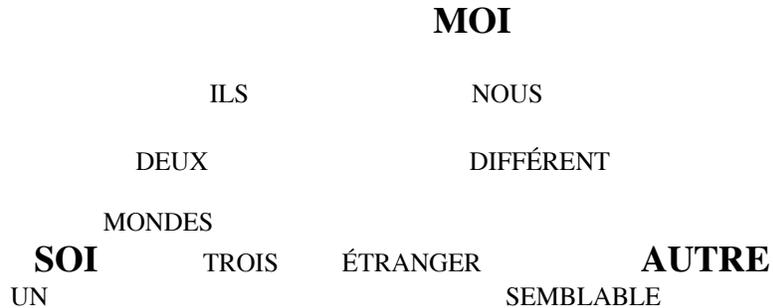
Le « **soi binaire associé à un processus d'identification** » a été expérimenté par la culture confucéenne, sous la forme d'une recherche de l'harmonie et de la complétude par l'autodiscipline et l'apprentissage des rites (*li*) toujours préférés au droit (*fa*). Cette maîtrise de soi a cédé face à la violence individuelle et collective en Chine et ailleurs. De ce fait, le contexte de la construction de ce type de monde ne relève plus d'une morale mais d'une adaptation à de phénomènes de domination et d'exploitation à l'échelle de la planète. Nous nous trouvons ainsi en face de processus de construction des identités qui se déterminent sur un mode binaire, par dédoublement, pour tenter d'associer des référents culturels endogènes à la culture-monde, à prétention unitaire et hégémonique dont nous venons de traiter.

Il s'agit là d'une situation largement observée en Afrique, d'abord chez les élites qui se prétendaient acculturées dans la civilisation occidentale puis chez tous ceux qui doivent s'insérer dans l'économie et la société modernes, ruraux ou urbains. Cette dissociation de la personnalité entre deux mondes, moderne et traditionnel pour simplifier, peut être vécue sur un mode schizophrénique de négation d'une réalité endogène qui continue pourtant à influencer le subconscient ou l'inconscient. C'est là où l'ethnocide est poussé à sa plus grande perversité puisque ce sont les bénéficiaires supposés des transferts de connaissances qui sont les acteurs de la destruction de leur propre identité.

Le « **soi différencié selon la problématique de la pluralité des mondes** » nous est familier à partir de deux types de travaux sans relation directe.

D'un côté le principe de différenciation a été considéré dans la vision théorique de Michel Alliot comme la clef de l'archétype des sociétés animistes et mes travaux personnels en ont largement vérifié la pertinence dans des contextes africains et non africains.

D'autre part, le pluralisme normatif et singulièrement juridique a fait l'objet depuis les années 1930 d'importants travaux sociologiques puis anthropologiques. Citons pour l'approche sociologique Georges Gurvitch et plus récemment Boltanski et Thévenot, le premier parlant de paliers en profondeur et les seconds de pluralité des mondes. Pour l'anthropologie, le collectif surtout anglophone autour du « *Folk Law and Legal Pluralism* » et de John Griffiths capitalise les recherches depuis une trentaine d'années. Enfin, les approches francophones viennent de faire l'objet d'une synthèse qui en illustre toute la fécondité.



Comment gérer les conséquences de la mise en œuvre de ces trois scénarios, en particulier dans la perspective qui est la nôtre ici de la prise en compte des représentations endogènes face à l'émergence possible d'une « gouvernance mondiale » ?

Les enjeux de la gouvernementalité face à la mondialisation de l'ethnocide

Nous avons indiqué, dans l'introduction, qu'en ce début du XXI siècle le problème de l'ethnocide est à la fois radicalement nouveau et absolument identique. Justifions ce paradoxe en analysant les continuités et les ruptures.

La permanence d'une vision impériale de l'Occident

C'est le scénario trois, que nous avons qualifié de « catastrophique », qui prévaut tant dans les relations internationales ou que dans les pratiques scientifiques, même si ces pratiques ne sont plus celles du temps de Robert Jaulin. Ce scénario influe directement sur la démarche de l'anthropologue par l'hyper-individualisme et le consumérisme : pour exister scientifiquement il faut exister médiatiquement. Il faut donc s'inscrire dans un marché en particulier en terme de publicité, concevoir un produit facilement consommable (pour ne pas dire jetable après usage) et gérer un vedettariat qui obligera rapidement à aligner nos pratiques de communication sur celles de la littérature, voire du cinéma, en confiant l'avenir de nos « œuvres » à des agents chargés de les valoriser. Quand nous n'en avons pas le goût, nos maisons d'édition nous y obligent contractuellement, avec « promo » à l'appui.

Ensuite, l'anthropologue travaille dans l'ambivalence, au moins sous un double aspect. D'une part, il sait que les conditions de sa pratique, au moins pour ce qui concerne ses publications comme nous venons de le voir, sont éventuellement contradictoires avec les exigences de l'éthique anthropologique. Disons qu'il doit gérer pour ce qui concerne sa posture le scénario « catastrophe » où il est un « je » en gardant l'idéal du scénario « optimiste » de distanciation en adoptant le statut du « moi-ils ». Par ailleurs, il travaille le plus souvent, même s'il poursuit ses recherches en métropoles ou sur des sociétés « du Nord », avec des interlocuteurs dits « informateurs » qui se situent dans un double référent culturel et comportemental, d'ici et d'ailleurs. Cet « ici » n'est pas toujours familier, par exemple si on travaille sur une 'culture

d'entreprise' ou une administration publique et cet « ailleurs » n'est pas nécessairement exotique mais le produit de métissages qu'on peut saisir par exemple à travers le rap ou le hip-hop mêlant danses et chants sur un registre langagier original. On est aux marges de la dualité et de la pluralité des mondes dans un cadre qui, lui, est unitaire.

Enfin le Monde dans lequel nous avons été formé, dans lequel nous vivons, pour lequel nous travaillons est toujours « monologique ». Je le qualifie personnellement d'unitariste. Sa logique réduit en effet la diversité du social à l'unité imposée d'une instance qui intègre, domine et phagocyte l'ensemble des productions sociales. L'image du Léviathan de Hobbes pour caractériser l'Etat moderne peut s'appliquer aux artéfacts qui, sur le même registre, régulent toutes les dimensions de la vie en société, ce que j'ai déjà brièvement évoqué en associant Dieu, l'État, le Marché, la Morale, la Culture, la Justice ou le Droit, la liste de ces représentations étant naturellement incomplète.

Ces quelques notations peuvent conduire, en revenant aux propos liminaires de Robert Jaulin, à considérer que la machine de la « paix blanche », celle des cimetières, continue son processus inexorable de destruction des cultures et des sociétés avec quelques raffinements supplémentaires lorsque, par exemple, la couverture de l'ensemble du monde par les médias, peut conduire à faire acheter des cacahuètes américains par un paysan sénégalais !

En première approximation, la domination du capitalisme, de la démocratie représentative, d'un culte de la loi-monopole-de-l'État, de la bureaucratie, d'une conception de l'acteur comme personne et bien d'autres inventions de la modernité peuvent conduire effectivement à postuler l'émergence d'une gouvernance mondiale. Chacune de ces inventions étant justifiable dans son domaine par les services qu'elle rend et auxquels nous pouvons être légitimement attachés, la domination de ce modèle « moderne » apparaît dès lors non contestable puisque à ce jour sans alternative crédible pour le plus grand nombre. Si on ajoute en plus que ce modèle est porté par une superpuissance avec des relais dans les organismes tels le Fonds monétaire international et la Banque mondiale, dont la capacité d'influence ou de nuisance est considérable on peut être amené soit à accepter en bloc ce dispositif institutionnel et les enjeux civilisationnels qu'il emporte, en particulier l'ethnocide de tout ce qui le contrecarre, soit à le contester, radicalement .

Le choix est politique, comme le soulignent les altermondistes. Ce qui est vrai. Pourtant les choses ne sont pas si simples parce que la réalité est beaucoup plus complexe et que c'est de cette réalité qu'il convient de repartir si on ne veut pas intervenir de manière brouillonne en dénaturant les bonnes et justes causes qu'on s'est donné pour mission de défendre.

L'invention plurale du quotidien et les nouvelles ethnogénèses

Il est banal de constater que si les cultures peuvent mourir d'autres aussi naissent continûment et toutes évoluent. L'objet de notre recherche ne peut être, sous peine d'être réactionnaires, seulement de protéger les cultures menacées de destruction. C'est une obligation morale, souvent politique, qui peut impliquer des engagements légitimes mais notre démarche et nos combats ne sauraient se limiter à une défense et illustration de ces cultures. La part de créativité qui rend notre époque radicalement originale par rapport à celle que nous avons connue il y a trente ans fait partie, prioritairement à mes yeux, de l'anthropologie actuelle qui est une anthropologie des faits et gestes du quotidien. C'est d'ailleurs l'objectif qu'assignait Robert Jaulin à sa propre approche dans une des citations liminaires. L'altérité, notre objet anthropologique commun, doit se préoccuper des trois registres dégagés ci-dessus, où un même « autre » peut apparaître comme semblable, différent ou étranger selon les contextes où il intervient. Il doit donc inscrire ses interlocuteurs dans leurs mondes donc dans leurs logiques. Semblables dans un monde, nous

serons différents ou étrangers dans d'autres mondes. Quant à la posture du chercheur, l'anthropologue devra adapter sa démarche en étant plus ou moins impliqué selon les contextes. C'est un fait d'expérience partagé par nombre de collègues qu'il n'existe plus, si cela a jamais existé, un mode opératoire unifié et commun à nos pratiques. Les réflexions et publications relatives à la notion même de « terrain », qui est pourtant le trait diacritique de notre approche, sont là pour en témoigner.

Ainsi, si le modèle référentiel dominant est unitaire, nos postures d'anthropologues, le statut de nos interlocuteurs et leurs contextes culturels relèvent tous de la pluralité.

Nous, anthropologues, devons en tirer deux conséquences.

D'une part, cette pluralité déjà inscrite dans les processus de mondialisation devra se refléter dans les modes de gouvernementalité des sociétés ou, au moins, dans la perception que nous en avons. Concrétiser cette exigence et partager la créativité des acteurs associés autour de l'invention de réponses adaptées au quotidien du XXI^e siècle est à mes yeux aussi prioritaire que de défendre les cultures menacées. C'est l'autre face du même problème, celui de l'altérité.

Car, d'autre part, de nouvelles ethnogénèses sont en cours d'émergence, mettant en évidence la dynamique et la plasticité des productions culturelles.

-Sur le premier point, rappelons qu'il n'existe pas « une » mais « des » mondialisation(s). Dans un travail récent, je distinguais quatre mondialisations : financière, écologique, humanitaire et bureaucratique, sans prétendre épuiser la diversité des processus en cours. Chacun de ces processus entraîne des modalités de gouvernementalité (au sens de Foucault) spécifiques en relation avec les enjeux qui les orientent. La préoccupation de rentabilité de la mondialisation financière n'est pas celle de durabilité de la mondialisation écologique, voire se révèle contradictoire. De même en est-il de l'empathie de la mondialisation humanitaire et du souci d'efficacité et de gestion rationnelle de la mondialisation bureaucratique où est apparue initialement la référence à « la bonne gouvernance ». Mais cette approche de la gouvernance n'épuise pas les autres registres où elle pourrait être appliquée, ce qui signifie que, comme pour la mondialisation, il n'existe pas une mais des gouvernance(s).

Sur la base de travaux sur les politiques foncières africaines j'avais proposé la description suivante :

« Quelle que soit l'origine de sa légitimité, une autorité chargée de diriger et d'animer les conduites collectives doit d'une part assumer toutes les responsabilités qui doivent être les siennes, d'autre part élaborer et appliquer sa propre réglementation. La gouvernance, c'est ainsi l'exercice d'une maîtrise sur les choses, l'organisation des prérogatives qui y sont associées et la réglementation des relations de tous ceux qui y sont associés, plus ou moins volontairement, en termes de droits et d'obligations » .

Je n'en dirai pas plus dans la mesure où un nouveau programme de recherche en cours de réalisation au Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris doit renouveler largement les connaissances des années 1990.

Sur le second point, je serai également synthétique car le sujet prête à des développements de grande amplitude.

Tout d'abord il est incontestable pour les chercheurs, au moins africanistes, que les faits de culture pèsent directement sur les maux qui accablent ce continent, en particulier par l'inadéquation du dispositif institutionnel exogène aux conduites endogènes.

Une courte citation de mon collègue angolais José Conçalves résume bien l'opinion commune :

« tous les conflits en Afrique subsaharienne depuis l'indépendance ont la culture comme facteur décisif, qu'ils se manifestent sous les bannières politiques ou religieuses (...) Aussi général qu'il soit, le problème doit être traité de façon transparente, c'est-à-dire qu'il faut avant tout accepter son existence. Pour vivre avec lui il faut lui enlever les prétextes explosifs ».

Par ailleurs, il est également évident que l'Afrique manifeste une créativité dans de multiples domaines. Selon le même auteur, *« Ces faits placent les cultures émergentes, cultures ayant eu moins d'expression ou nouvelles cultures de synthèse, dans une position pas très différente des 'économies émergentes' : la maîtrise de la science et de la technologie est irremplaçable, tant pour ce qui est de l'affirmation des communautés culturelles que pour établir les lignes d'équilibre »* (1997, p. 218). Depuis le milieu des années 1980 j'ai suivi et analysé la place réservée à de nouvelles « cultures communes » dans les pays d'Afrique occidentale. J'ai ainsi fait une relation entre ces États qui, tels le Sénégal, le Mali ou le Burkina, ont trouvé un certain consensus politique et démocratique depuis une dizaine d'années et ceux qui, tels la Côte d'Ivoire ou le Libéria, ont implosé, l'absence de culture commune paraissant alors un facteur déclencheur important.

Ces cultures, produit de multiples échanges politiques, économiques et sociaux, portées par des langues africaines de large diffusion, sont des productions endogènes largement ouvertes sur l'extérieur dont elles intègrent les innovations lexicales, notionnelles, techniques et pour une part idéologiques. Ce sont les creusets des néo-modernités en train d'émerger et il me semble, sous réserve de contre-épreuves, que c'est un phénomène d'ampleur générale dont j'ai été le témoin tant dans nos banlieues qu'en Amérique du Nord.

Conclusion

Au terme d'une analyse bien courte par rapport à l'ampleur des questions sous-jacentes, je tirerai deux conclusions relatives d'une part à la problématique de la mondialisation, d'autre part à l'ethnocide et à la place des représentations endogènes.

Quant à la mondialisation :

- On ne peut comprendre les comportements des « gens du monde » sans se prononcer sur ce qu'on peut entendre par « gens de moi » dans le contexte considéré. Toute mondialisation appelle en même temps une relocalisation. On ne peut avoir la tête dans les nuages sans avoir aussi les pieds sur terre.
- Mais on ne peut lire et comprendre cette relation entre les « gens du monde » et les « gens de moi » que par la problématique de l'altérité donc par l'observation des attitudes des « gens de l'autre ».
- C'est la raison pour laquelle dans les problématiques des sciences humaines et sociales actuelles l'approche anthropologique connaît un tel impact. La connaissance des postures individuelles (*topoi*) et des points de vue ou des visions du monde (*muthoi*) génère un autre discours scientifique marqué par la confrontation entre ces positions individuelles et collectives et une tentative de les dépasser selon des contraintes diatopiques et diamuthiques (Le Roy, 1999).

Quant aux représentations endogènes et à l'ethnocide :

- La question de l'ethnocide n'a pas changé parce que la conception dominante du « soi » reste monologique et ne s'est pas substantiellement modifiée dans les sociétés du Nord puis dans toutes celles qui ont adopté sa vision du monde ou qui la contestent radicalement en inversant son

paradigme.

- Mais la question de l'ethnocide s'est déplacée, enrichie et complexifiée. On reconnaît que toutes les sociétés sont à un degré ou à un autre ethnocentriques, sinon elles acceptent de disparaître. On accepte aussi l'idée que la modernité occidentale n'a pas eu et n'a pas actuellement le monopole de l'ethnocide. La question traverse donc toutes les sociétés, tous les collectifs, voire même tous les individus puisqu'elle pose le problème du statut de l'autre, lequel statut ne peut être que contextuel.

- On ne peut plus, comme le faisait Robert Jaulin il y a trente ans, prononcer des diatribes *ex cathedra* car il n'y a plus de réponses générales où la paix serait « blanche » ou « noire ». Il y a des embryons d'espoir et des déroutes amères, des avancées ici et là des reculs angoissants où les représentations endogènes et les savoirs ancestraux ou locaux sautent comme baril de poudre. Mais ce n'est pas nécessairement la grisaille qui l'emporte car le dialogue au sens du *dia-logoi*, de la rencontre des logiques fondatrices des rapports en société fait des progrès, ne serait-ce que grâce à "la toile".

- Enfin, la référence à la gouvernance, malgré le caractère stéréotypé de son invocation, apparaît maintenant comme une bonne question, un enjeu stratégique déterminant la manière de régler « la bonne vie » au sein de chaque société. Mais pour que cette invocation soit crédible, il faut accepter que ce qui est valable dans un « monde » ou selon un type de mondialisation ne l'est pas ailleurs, donc que la « globalisation » d'une logique dans toutes les sphères de la vie sociale est non seulement impossible mais impensable.

De là naissent des espaces de liberté et de créativité à aménager dans le fil de cette expression de Saint-Exupéry : « Si je diffère de toi, loin de te léser, je t'augmente ».