

Présence et Action Culturelles

Points de vue

Série 2008

Exploration de la question de la culture

Article 6

La culture et l'anthropologie, sources de partages (XVIII° au XXI°s)

Christian Ruby *

La deuxième exploration concerne le statut (le déni) de l'autre dans ce paradigme de l'élévation qui affirme que la culture constituerait un rempart contre la barbarie, que la barbarie menace la culture, ou que la culture représente un stade supérieur par rapport à la barbarie.

Joignant des notions anthropologiques à des objectifs culturels et politiques, cette Europe conquérante, entre les XVIII° et XIX°s, en s'instituant au centre du monde, trace des frontières spécifiques entre les humains à partir d'une certaine image de l'homme et de la culture, et divise la terre entière à son profit, sous l'égide d'une certaine idée de la démocratie. Elle transforme l'univers connu en une extension de l'Europe. Elle confine fort précisément à ce qu'on appelle l'ethnocentrisme occidental, qui constitue surtout un mode de justification particulier du traitement infligé aux « autres ».

Le principe recteur en est le suivant : l'homme étant posé, la construction du monde procède de son « moi », prétendument assuré de lui-même, qui n'envisage l'autre que comme borne. Il n'y a donc pas de difficulté à saisir que, pour que le moi maintienne son « identité », l'autre doit être

péjoré, au mieux en « autrui ». Car, l'autre risque, par comparaison, d'imposer au « moi » de se modifier. En un mot, une logique de la subordination est requise.

Touchant ici à la source de partages imposés au monde par tout un pan de la conception de la culture élaborée par les Européens, nous pouvons maintenant relever le rôle joué en eux par les notions de « sauvage » et de « primitif ». Dans ces notions, l'autre est constamment objet de peur, réduit, soumis, différencié par péjoration, exclu. Le « moi » européen s'est fabriqué un « autrui » diminué.

Qu'on partage l'indignation, désormais assez commune, contre les discriminations, n'interdit pour autant ni de tenter l'analyse des modes historiques de partage et d'exclusion ni de chercher à comprendre comment on a pu justifier, par le recours à la culture, le plus violent des rejets de l'autre afin de maintenir ou renforcer une domination. Or tenter cette analyse, c'est d'abord entrevoir une variation subtile, que peu commentent : l'autre qui est ainsi mis en jeu ou en joue a un double profil. Il prête à la fois à une figure « intérieure » - l'étranger à l'intérieur du

« moi » (individu ou nation) que l'on veut maîtriser ou exclure (le fou, le délinquant, le prolétaire, la femme, l'immigré, le traître, la victime expiatoire) - et une figure « extérieure » - l'étranger extérieur au « moi » (individu ou nation), qu'on veut contenir en dehors de l'espace identitaire. Un couple de notions s'ensuit : cohésion (identité)-exclusion (autre). Comme quoi cette figure de l'autre péjoré sert manifestement à renforcer l'idéal d'une cohésion intérieure du « moi » quelle qu'en soit l'échelle. Dès lors, chercher à comprendre les justifications utilisées pour tracer le portrait de l'autre péjoré, nous reconduit à la question de la violence justifiée par le discours anthropologique devenu comparatiste en se fortifiant d'un universalisme, ou d'un universel abstrait devenu extensif.

En l'occurrence, l'Europe dispose d'un langage politique tout préparé pour parler des « autres » cultures, celui de la logique politique du philosophe grec Aristote – logique dont se sert largement Sepulveda, lors de la *Controverse de Valladolid* -, laquelle affirme, sous la forme d'un principe, qu'il y a des maîtres et des esclaves par nature. Mais, il y a plus. Dans un grand nombre de cas, l'Européen soupçonne en l'autre une incarnation du mal. Elle est parfois réfléchie à partir du corps de l'autre. Le caractère accidentel de la couleur de peau ou de la physionomie passe pour un fait organisé et aboutit à ces lieux communs de l'anthropométrie à partir desquels se précisent des classements. Des explorateurs comme Abel Hovelacque, Léon Figuier, dans les années 1880, un écrivain comme Pierre Loti, notamment dans son *Roman d'un Spahi* (1881), multiplient les descriptions du corps de l'autre et ne cessent de composer à cette aune des tableaux d'évaluation. L'anthropologie comparatiste dessine et impose une imagerie du meurtre de l'autre, une fantasmagorie de la déficience, qui passe par une relation immédiatement avalisée entre un physique « laid » et une vie culturelle « mauvaise ». Sans compter, de surcroît, sur le rapport entre le physique et la nature, rapprochement qui autorise la fixation d'un déterminisme physico-psychologique, dont la conséquence est la hiérarchisation de l'humanité.

Si la procédure de discrimination repose sur un exercice de classification qui s'attache à des traits aisément identifiables et impose une version stéréotypée du corps, elle n'est pas sans fonctionner, insistons-y, pour chaque nation, sur le plan intérieur et sur le plan extérieur à la fois. Honoré de Balzac met fortement l'accent sur ce trait, lorsque, dans la *Préface* de la *Comédie humaine*, il indique qu'il y a autant de « barbares » à l'extérieur des nations qu'à l'intérieur (prolétaires, aliénés, sorcières,...), justifiant presque par avance la haine des « Apaches » proliférant dans les années 1900 (puis celle des bandes de jeunes « des quartiers »). Voilà qui permet de comprendre pourquoi les dénominations discriminantes prolifèrent aisément, allant des noms génériques de « barbare » (terme maintenu depuis les Grecs), « sauvage » ou « primitif », nous y arrivons maintenant, à des catégories qu'il faut ici prononcer aussi sous guillemets : « le noir », « l'indien », « le juif », « le gitan », « la prostituée », voire « le prolétaire ».

Approfondissons l'une des figures dominante de ces classifications, la figure du « sauvage » - sachant que le terme provient du latin *sylvestris*, qui signifie « forêt » -. Encore convient-il de préciser que la condamnation rétrospective, et légitime, que nous pouvons imposer à la figure du « sauvage » ne doit pas masquer un usage diversifié et parfois contradictoire de celle-ci. On ne peut se déprendre d'une histoire si on n'en parcourt pas les ressources complètes.

Tout se joue autour des comptes-rendus, journaux et récits de voyages rapportés par les marchands, les marins, les soldats et les missionnaires. Les peuples réputés « sauvages » sont d'abord cités comme témoins. Leur réalité importe assez peu. Leurs traits originaux ne sont pas approfondis. En vérité, ils donnent avant tout l'occasion de trouver des solutions pour les problèmes européens. Ils permettent ainsi de mieux définir le statut du « civilisé ». Bref, ils sont « objets » pour le « civilisé ».

Toutefois, c'est à ce niveau qu'il faut raffiner l'analyse. Le « sauvage », dont on peut moduler les traits d'une façon ou d'une autre, favorise dans certains cas l'opposition entre « sa »

barbarie et la vertu de l'Européen, tandis que dans d'autres cas il donne l'occasion d'une opposition entre la vertu sauvage, la vertu d'un état de nature, et la corruption européenne, sa servitude à l'égard des besoins luxueux. Bref, le rapport peut être réciproquement inversé. Parfois encore, ainsi que le rapportent les prêtres missionnaires, les peuples « sauvages » « prouvent » la réalité d'un Dieu caché, puisqu'ils connaissent la différence entre bien et mal ! Parfois enfin, pour les libertins notamment, ces femmes et ces hommes qui vivent sans rois, sans prêtres, sans propriété privée, prouvent la supériorité d'une morale naturelle : on pourrait donc adopter une conduite morale et distinguer le bien du mal sans les lumières de la religion !

Supposons qu'on veuille organiser ces discours dont nous observons qu'ils ne sont pas univoques. Alors il est possible de dessiner un modèle d'analyse à plusieurs entrées. Ce modèle montre que si chacun parle dans les mêmes termes, chacun traite tout de même ces termes dans des rapports différents et sous des valeurs différentes.

Résumons les formules utilisées en un tableau :

Bienfaits de l'homme civil	Bonheur de l'homme sauvage
(Opposition interne)	(Opposition interne)
Barbarie des civilisés	Misère de la vie sauvage

Tracez toutes les flèches reliant les pôles entre eux. Lisez le résultat : de « barbarie des civilisés » à « bonheur de l'homme sauvage », il y a un rapport de modèle utilisable ; de « bienfaits de l'homme civil » à « misère de la vie sauvage », il y a un repoussoir. Le sauvage peut être « bon sauvage » (sensible, pur, libre) ou « barbare » (mauvais sauvage : rival, jaloux, sensuel, défiant envers le prochain, ignorant),... Cela se combine évidemment avec une triple appréhension : le sauvage peut exister hors de soi, il est alors étranger ; mais il peut exister en soi (l'enfant ou la folie en nous) ; et il peut être chez soi (le prolétaire).

D'une certaine façon, avec cette notion de « sauvage », nous aboutissons à un paradoxe. Sa figure est largement stigmatisante. Elle discrimine, elle contribue à définir un opérateur de classification. Oui mais, le « sauvage » n'existe, en réalité, que pour éclairer le statut du « civilisé ». Il offre au « civilisé » soit l'image de son passé, soit l'image d'un présent encore enténébré. Aussi, l'existence du « sauvage » bascule-t-elle bientôt du côté de l'idée d'une perfectibilité de l'humain. La notion de « sauvage » en définitive hésite entre la définition d'un état et la définition d'un moment. Cette contradiction préside à sa transformation rapide en figure du « primitif ».

Le « sauvage » n'est donc pas tout à fait le « primitif ». Cette seconde figure se construit de façon moins topographique (vie dans la forêt *versus* vie en ville) qu'historique, d'ailleurs en un sens particulier du terme « histoire » (linéaire et continu). Le « primitif » est placé sur une échelle des êtres et des valeurs culturelles dont l'Européen occupe le sommet. Par rapport au « sauvage », la métamorphose consiste à construire un être historique, un premier palier ou un premier élément dans une évolution, un début dont l'homme blanc européen représente la fin. Le « primitif » ne présente pas autre chose qu'une forme étrange d'humanité placée en bas d'une échelle (l'enfance de l'humanité), celle d'une histoire qui est orientée vers le « supérieur ».

Sous cette nouvelle forme, « l'autre » change de registre et de statut. Mais il est aussi très vite absorbé dans des pratiques économiques et politiques. Loin qu'il s'agisse de l'observer ou d'en faire le témoin des activités européennes, le « primitif » doit avoir une fonction dans une économie en plein développement : une place d'esclave ou une place de prolétaire. En tout cas, il est réellement dépossédé, et non pas seulement conceptuellement dépossédé.

Pour presque tous, le « primitif » doit être mis effectivement au service de la « civilisation ». Il devient l'objet direct d'une expérience civilisatrice. Le « civilisé » ne se contente plus d'être ou de se savoir « civilisé », il veut civiliser les « autres », de manière « désintéressée ». À cette fin, il prétend leur apporter la « civilisation », cette civilisation qui

est ordonnée à la marche de ses progrès, qui lui prescrit sa vitesse et lui donne un terme.

Ce qui est marquant, en ce point, c'est l'articulation tragique des paramètres, et notamment l'articulation au *Code noir* qui demeure une clef des mentalités. On ne peut douter des effets provoqués par cette articulation. Ils peuvent aller des massacres perpétrés sur les personnes réelles aux renouvellements des classifications des peuples placés sur la nouvelle échelle des valeurs culturelles. Ainsi seraient donc certains peuples : paresseux, fourbes... Le blanc, fertile en critères, terriblement variable dans les applications de ceux-ci, trompeur et se trompant, évalue, classe, hiérarchise, et discrimine : ceux qui sont « bien faits, les plus aisés à discipliner, les plus propres au service domestique ». Osons les mots de l'époque : le « bon nègre » et le « mauvais »,...

Au demeurant, remarquons que le terme « primitif » se constitue et se répand sur la base de quatre significations. Tout d'abord, un point de vue chronologique : le « primitif » est premier dans le temps, avant lui il n'y a rien qui puisse être connu, il est le représentant type du « sans » : sans-culture, sans-patrie, sans-identité,... (on a le même résultat avec les expressions « pré-histoire », « pré-logique »). Ensuite, un point de vue qualitatif : ce qui est primitif est une mentalité simple, la plus élémentaire, que la mentalité « complexe » (« supérieure ») surmonte. Un point de vue politique : le « primitif » occupe la place de l'inférieur. Enfin, un point de vue culturel : au sein duquel la construction des catégories d'« ethnies » et de mentalités incommensurables sera décisive, puisque, dans les pays soumis à la colonisation occidentale, elle permettra de prendre appui sur des différences biologiques pour expliquer les différentes manifestations du comportement social.

Pour abandonner cette perspective – encore l'opinion s'y conforte-t-elle toujours - il faudra à la fois les luttes de reconnaissance des peuples, la compréhension des rapports d'altérité, la réinterrogation de l'idéal démocratique uniforme et la construction d'un nouveau paradigme de la culture par les sciences sociales (psychanalyse, sociologie, histoire,...), notamment par

l'ethnologie pour laquelle la culture va bientôt se penser en termes de structure. Dans cet autre paradigme de la culture, la culture se définit comme ordre de la loi qui dissocie et relie, dans des conditions et des histoires spécifiques.

Bibliographie.

- Amselle Jean-Loup et M'Bokolo Elikia, *Au cœur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et Etats en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985.
- Boas Franz, *The Mind of Primitive Man*, 1911, Londres.
- Dagen Philippe, *Le peintre, le poète et le sauvage* (Essai sur le primitivisme dans l'art français), Paris, Flammarion, 1998.
- Denieul Pierre-Noël, *Le sauvage et le civilisé au siècle des Lumières, Essai sur les origines de la culture matérielle*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1969.
- Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1998.
- Tzvetan Todorov, *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991.
- Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989.
- Amin Maalouf, *Les croisades vues par les Arabes*, Paris, Lattès, 1983.

* L'auteur : Christian Ruby, Docteur en philosophie, enseignant (Paris). Derniers ouvrages publiés : *Devenir contemporain ? La couleur du temps au prisme de l'art*, Paris, Editions Le Félin, 2007 ; *L'âge du public et du spectateur, Essai sur les dispositions esthétiques et politiques du public moderne*, Bruxelles, La Lettre volée, 2006 ; *Schiller ou l'esthétique culturelle. Apostille aux Nouvelles lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Bruxelles, La Lettre volée, 2006 ; *Nouvelles Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Bruxelles, La Lettre volée, 2005.