



BIBLIOTHÈQUE DE L'ANTHROPOLOGIE



François Laplantine

Quand le moi devient autre

Connaître, partager, transformer



CNRS EDITIONS

Présentation de l'éditeur

✕ BULLETIN DE L'ANTHROPOLOGIE ✕

François Laplantine
Quand le moi
devient autre
Connaître, partager, transformer



ÉDITIONS PAYOT

Si le caractère résolument universel de l'anthropologie doit être réaffirmé, il ne saurait prendre la forme d'un universalisme définitif, arrêté et imposé par l'Occident. Cet universel non comme état, mais comme devenir et comme éthique, n'est pas achevé. Il est en construction permanente. Il cherche davantage à rendre plutôt qu'à prendre. Il consiste à ressentir puis à élaborer ce qui surgit entre nous et les autres.

François Laplantine interroge un certain nombre de perspectives théoriques : l'héritage du confucianisme et du taoïsme, la démarche de Claude Lévi-Strauss, les travaux de Michel Foucault. Il se déplace librement entre le Brésil, la Chine et le Japon, en étant à la fois attentif aux questions de traduction et aux phénomènes de migrations. Il nous propose un horizon de pensée permettant de mieux comprendre rapports, échanges et flux qui transforment les hommes.

Professeur émérite à l'Université Lyon 2 où il a fondé le Département d'anthropologie, François Laplantine est l'auteur, entre autres, d'un manuel d'anthropologie paru chez Payot en 1995, de Je, nous et les autres (Le Pommier, 2010), et plus récemment de Une autre Chine – Gens de Pékin, observateurs et passeurs de temps (De l'Incidence, 2012).

Quand le moi devient autre
Connaître, partager, transformer

François Laplantine

Quand le moi devient autre

Connaître, partager, transformer

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Bibliothèque de l'anthropologie
Une collection dirigée par Maurice Godelier

Comprendre et expliquer la nature des rapports sociaux dans lesquels d'autres sociétés et la nôtre sont engagées, comprendre et expliquer les façons de penser et d'agir des individus et des groupes qui composent ces sociétés, tel est le travail de l'anthropologue.

Dans le monde d'aujourd'hui, traversé d'affrontements et de formes de rejet, ce travail est plus urgent que jamais. Comprendre les autres sans nécessairement partager leurs croyances mais tout en les respectant sans s'interdire de les critiquer : telle est la démarche scientifique éthique et politique de l'anthropologie, dont veut témoigner cette collection.

Déjà parus :

- Sous la direction de Jean-Pierre Goulard et Dimitri Karadimas, *Masques des Hommes, Visages des Dieux. Regards d'Amazonie*, 2011
- Altan Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, 2011

Sommaire

Introduction	7
I. Décentrer l'anthropologie. Modes de connaissance et formes de subjectivité	11
II. Performance. Dits, non-dits et interdits.....	55
III. Gouvernance. Michel Foucault et Confucius.....	105
IV. Nature/Culture. Claude Lévi-Strauss et le Japon	149
V. Des Japonais peuvent-ils devenir des Brésiliens?.....	161
<i>Bibliographie</i>	197
<i>Sources</i>	203
<i>Remerciements</i>	205

Introduction

Le projet de décentrement de l'anthropologie est loin à mon avis d'avoir été mené jusqu'au bout et ce qui est proposé dans ce livre est un réexamen des rapports entre les centres (hégémoniques) et les périphéries (subalternes). Mais il ne convient pas pour autant de remplacer des constructions asymétriques par des déconstructions et d'inverser un européenocentrisme ou un américanocentrisme en allocentrismes réactionnels et rivaux. Chaque société a l'aptitude de se réverbérer et de résonner dans une autre et surtout de se transformer en une autre. Le caractère résolument universel de l'anthropologie doit être réaffirmé, mais ce n'est pas un universalisme définitif, arrêté, essentialisé et imposé qui n'est qu'une forme de communautarisme déguisé. Cet universel non comme état, mais comme devenir et comme éthique n'est pas achevé. Il est en construction permanente.

Ce qui va être esquissé dans ce texte qui n'a pas de centre et se déplace librement entre le Brésil, la Chine et le Japon est une confrontation entre des modes (et non des modèles) de connaissance élaborés dans des contextes très différents et des formes de subjectivité

nouvelles qui peuvent être qualifiées d'hybrides, de métisses, de mutantes.

Dans l'horizon anthropologique qui va être tracé, la connaissance ne va pas sans la reconnaissance et l'épistémologie est indissociable d'une éthique. Or cette démarche rencontre un obstacle sur son chemin : la notion de performance en tant que réussite, accomplissement parfait, réalisation aboutie et satisfaite. Obstacle en tant qu'elle valorise davantage le résultat d'une recherche plutôt que le cheminement et l'attitude du chercheur dans ce que j'appellerais le moment ethnographique de l'anthropologie. J'interrogerai donc cette notion de performance en ayant notamment recours à ce que la langue chinoise désigne par le terme de *wu wei* que l'on traduit habituellement par non-agir, et qui est une attitude de réceptivité et de disponibilité aux événements et aux situations dans lesquelles le chercheur se trouve impliqué.

Je montrerai ensuite que la critique de la performance peut trouver une application pratique dans ce que l'on appelle aujourd'hui la gouvernance. Contrairement aux rapports de pouvoir décidés et imposés par les gouvernements qui tendent à adopter une position de principe, la gouvernance, qui implique une pluralité d'acteurs, est un univers dans lequel on cherche à s'adapter progressivement à des situations différentes dans un travail de concertation et d'ajustements permanents. La gouvernance, notion sans grande profondeur historique en Europe mais qui a été l'objet d'une longue et patiente élaboration en Chine, encourage donc également une attitude de réceptivité et de disponibilité aux événements

et refuse toute imposition d'un sens par un acteur dominant. Ce processus sera mis en perspective du point de vue de Confucius et de ceux qui se réclament aujourd'hui de son héritage et du point de vue de Michel Foucault.

Pour poursuivre notre projet de décentrement et notre analyse du moment ethnographique de l'anthropologie, nous interrogerons la pensée de Claude Lévi-Strauss en nous intéressant à la dimension japonaise de son œuvre. Le Japon a en effet probablement transformé, ou du moins précisé, le mode de connaissance du théoricien du structuralisme, qui a éprouvé pour ce pays une véritable fascination. Dans son travail d'anthropologue, il a ainsi davantage laissé le Japon venir à lui qu'il n'est lui-même venu au Japon.

Dans cette capacité qu'a l'être humain à se transformer au contact d'un autre, l'analyse, en dernier lieu, d'un phénomène migratoire de Japonais au Brésil, peu étudié par les anthropologues, va retenir notre attention. Comment, au fil de migrations successives au Brésil et dans une histoire à bien des égards tragique, des Japonais sont-ils devenus Brésiliens sans cesser pour autant de se considérer comme Japonais ? Ce cas de figure me paraît extrêmement révélateur de la possibilité des sociétés à devenir autres que ce qu'elles étaient sans pour autant substituer une culture à une autre. Pour dire les choses autrement, en termes de processus de subjectivation, nous avons l'aptitude non seulement à être différent des autres mais à différer de nous-mêmes, c'est-à-dire à devenir autre que ce que nous sommes.

Chapitre premier

Décentrer l'anthropologie. Modes de connaissance et formes de subjectivité

Centres et périphéries. La co-construction du sens

Ce qui me paraît caractéristique de l'évolution de l'anthropologie contemporaine peut être résumé en trois points. Le premier est l'extrême vitalité de notre discipline qui s'avère plus nécessaire que jamais. Le second est la crise qu'elle traverse. Le troisième est le renouveau qui se profile.

La crise tient au fait que l'anthropologie n'a plus aujourd'hui d'objets empiriques qui lui appartiennent en propre et surtout n'a plus, comme dans les années 1960-1970, de modèles épistémologiques « forts » susceptibles de faire l'unanimité des chercheurs. Le modèle connu sous le nom de structuralisme est lié en Europe à une époque de prospérité économique et de tranquillité épistémologique. Ce qu'il convient de critiquer dans la

notion même de modèle est sa tendance à la généralisation produisant du méta-discours, du méta-culturel et du méta-historique. Les modèles doivent être pris pour ce qu'ils sont : des constructions théoriques, historiques, provisoires, partielles et limitées qui n'ont pas pour but de coïncider avec la réalité sociale mais de tenter de l'analyser.

Je viens d'évoquer la crise, qu'il conviendra de situer dans un contexte de sociétés toutes devenues mondialisées. Je voudrais surtout insister maintenant sur le nouveau. Il se forme notamment dans des anthropologies qui ne peuvent plus être qualifiées de périphériques. Il existe en effet une anthropologie en Chine, en Inde, au Brésil, au Mexique, en Colombie ainsi que dans de nombreux pays africains. Ainsi le Département d'Anthropologie de l'Université Omar Bongo à Libreville, créé en 1997, comprend aujourd'hui une trentaine d'enseignants-chercheurs formant près de cinq cents étudiants. Dix thèses de doctorat ont été soutenues et vingt-trois sont en préparation. Ce qui m'apparaît, c'est le nouveau des thèmes et des approches qui ne sont plus menées à partir de références exclusives à des auteurs européens ou nord-américains.

Des exemples comme celui-ci permettent de mettre en évidence que les centres de recherche et les départements universitaires d'anthropologie qui étaient jusqu'à il y a peu de temps considérés comme périphériques, parce que ne se situant pas en Amérique du Nord ou en Europe occidentale, sont en train de devenir majoritaires.

Si l'anthropologie, dans l'exemple gabonais, est en cours de constitution, il n'en va pas de même dans un certain nombre de pays comme le Mexique, le Brésil et la Chine où la discipline s'appuie sur une tradition solidement constituée depuis plus d'un siècle. Rappeler l'existence de trois traditions nationales et de leur apport, à mon avis considérable, aux recherches de tous les anthropologues du monde, c'est immédiatement poser la question de la légitimation. Il y a notamment des auteurs dont les travaux ont été minorés voire ignorés c'est-à-dire enlevés de l'histoire de la discipline ou que l'on n'a pas laissé entrer.

L'anthropologie mexicaine, qui prend son essor dans le contexte de la révolution mexicaine (1910-1917), est indissociable des politiques indigénistes. Afin de définir la place des Indiens dans la société globale, Manuel Gamio, l'un des pionniers des études indigénistes, préconise de lier étroitement sur un même site l'observation ethnographique, l'étude historique et les fouilles archéologiques. C'est dans cette optique que sera créé en 1952 le premier cursus en anthropologie sociale du Mexique (l'ENAH, *Escuela de Antropología y Historia*) puis conçu le Musée National d'Anthropologie de Mexico, inauguré en 1964. Les questions suscitées par les mouvements de peuples indiens en lutte pour la reconnaissance de leurs droits vont donner lieu à deux textes pouvant être considérés comme fondateurs : la première déclaration de La Barbade rédigée par onze anthropologues parmi lesquels le mexicain Guillermo Bonfil Batalla et le brésilien Darcy Ribeiro, lequel publie en 1977 un ouvrage devenu classique : *Las Americas y la civilizacion*.

L'anthropologie brésilienne, qui commence à se constituer au tournant du XIX^e siècle et du XX^e siècle dans les années qui succèdent à l'abolition de l'esclavage (en 1888), est à la fois proche et différente de l'anthropologie mexicaine. Proche, car à travers l'étude de l'altérité de l'intérieur, c'est la question de la construction de l'unité nationale qui est posée. Différente, en raison de l'importance de la composante d'origine africaine. Nina Rodrigues, Silvio Romero, Artur Ramos, Euclides da Cunha posent les bases de cette anthropologie mais il faudra attendre le début des années 1930 avec des auteurs comme Paulo Prado, Sergio Buarque de Holanda et surtout Gilberto Freyre pour que la discipline rompe définitivement avec le modèle évolutionniste.

À une époque où le métissage et le syncrétisme étaient considérés par les chercheurs français comme des objets d'étude illégitimes, Gilberto Freyre forge les notions de « luso-tropicalisme » (cette « aventure de la dissolution de la culture des conquérants portugais dans le milieu écologique, géographique et social tropical ») et de « miscé-génération » pour désigner le processus de transmutation radicale des Blancs, des Noirs et des Indiens qui perdent progressivement leurs particularités pour « se fondre » dans une réalité nouvelle. La publication en 1933 de *Casa grande e senzala* (*Maîtres et esclaves* [1974]), écrit de manière sensuelle dans un rythme ondulant, est un événement considérable. L'ouvrage de Freyre est immédiatement traduit aux États-Unis où il devient un classique des études historiques et anthropologiques. En France, Roger Bastide le traduit, Lucien Febvre le pré-

face, Roger Caillois l'édite, Roland Barthes le commente. Alors que les sciences sociales à cette époque ne cherchaient nullement à comprendre le métissage mais à contribuer à le supprimer, pour la première fois l'hybridation (biologique et culturelle) n'est plus envisagée comme une altération (d'une pureté originelle) mais comme un processus civilisateur.

Bien avant le tournant de l'année 2002 où est introduite au Brésil la notion nord-américaine d'« afro-descendant » et mise en place la politique des quotas liée à la reconnaissance des discriminations raciales, un grand nombre d'anthropologues brésiliens, parmi lesquels Florestan Fernandes (1972), remettent en question le modèle quelque peu idyllique de Gilberto Freyre tendant à occulter la réalité des rapports de domination à travers l'idéologie de la « démocratie raciale ». Il n'empêche que nous nous trouvons en présence d'une œuvre véritablement fondatrice qui, à partir d'une double démarche d'observations ethnographiques et de recherches historiographiques, ouvre un horizon de connaissance que nous qualifions aujourd'hui d'interculturel ou de trans-culturel.

Je voudrais enfin rappeler la dimension résolument internationale de l'anthropologie au Brésil depuis les années 1930 au cours desquels Herskovits, pionnier des études afro-américaines, y effectue ses recherches et qui vont être marquées par la fondation de l'Université de São Paulo (USP), hôte de nombreux chercheurs français : Fernand Braudel, Pierre Monbeig, Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide, etc. L'anthropologie brésilienne, qui a

défriché avant les autres des domaines peu explorés (en particulier les formes de socialité urbaine depuis Lima Barreto dès les années 1910) et est devenue, en terme de productions scientifiques, la troisième du monde, est d'une extrême fécondité. À l'instar de la métaphore anthropophagique¹ sans laquelle on ne peut rien comprendre au Brésil, elle rend secondaire voire dérisoire toute interprétation en terme d'influence ou d'emprunt. Elle procède à une transformation et à une transmutation des courants de pensée formés en Europe et en Amérique du Nord.

La troisième tradition qui va être évoquée maintenant est celle de l'anthropologie chinoise et il convient de rappeler d'emblée que l'étude de la société est aussi ancienne en Chine qu'en Europe. Mais alors que les chercheurs européens en sciences sociales continuent d'ignorer pratiquement tout des travaux effectués en Chine, les chercheurs chinois connaissent parfaitement les domaines et les méthodes d'investigation de leurs homologues occidentaux. Cela tient d'abord à la tradition – ancienne – du « voyage en Occident », aux séjours d'étudiants chinois en Europe, notamment à Paris et à Lyon dans les années 1930. Mais le mouvement s'effectue aussi dans l'autre sens. Robert Park et Robert Redfield viennent enseigner en Chine en 1931-1932 et en 1948, et les recherches de

1. Le *Manifeste anthropophagique* publié en 1928 par Oswald de Andrade (édition française, 1982) revendique l'acte de dévoration et d'incorporation de la force vitale des Européens par les Indiens Tupinamba.

l'École de Chicago sont connues par les Chinois avant d'être découvertes par les Européens.

Des travaux récents, parmi lesquels ceux de Laurence Roulleau-Berger (2011), viennent mettre fin à une ignorance et à un manque de curiosité liés à une forme de supériorité néo-coloniale implicite mais réelle. Avant 1949, date de la prise du pouvoir par le Parti Communiste Chinois, l'observation et l'analyse du social étaient un domaine déjà constitué en Chine et non en cours d'élaboration sous la seule influence de modèles forgés en Europe et en Amérique du Nord. Dès les années 1910-1920, la sociologie chinoise dispose de nombreuses monographies sur la vie des pousse-pousse, sur la vie paysanne dans plusieurs provinces, sur les mouvements de migration des campagnes vers les villes. En 1948, Fei Xiaotong publie un ouvrage qui va devenir un classique de l'ethnographie et de l'anthropologie chinoise : *Xiangtu Zongguo* (La Chine rurale) qui n'est toujours pas traduit en français. Les sciences sociales, interdites en Chine de 1949 à 1979, en dehors de l'idéologie marx-maoïste, sont réinventées à partir du début des années 1980 pendant lesquelles est fécondé l'ensemble des courants que nous connaissons en Occident.

À l'occasion de colloques, de séminaires, de journées d'étude auxquels je suis invité à participer à Lyon, à Paris, à Pékin depuis 2008, je rencontre régulièrement des anthropologues chinois. Je les écoute. Je discute avec eux. Je m'aperçois qu'une question revient sans cesse : celle des relations des sciences sociales en Chine et en Occident (lequel n'a rien de monolithique, mais est fait

Retrouvez tous les ouvrages de CNRS Éditions
sur notre site

www.cnrseditions.fr