



HAL
open science

Global Challenge

Irène Bellier

► **To cite this version:**

Irène Bellier. Global Challenge. Civilisations - revue internationale d'Anthropologie et de sciences humaines, 2009, 58-1, pp.131-140. halshs-01060077

HAL Id: halshs-01060077

<https://shs.hal.science/halshs-01060077>

Submitted on 2 Sep 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Global Challenge

A propos de *L'Occident décroché*

Irène BELLIER

Le titre choisi par Jean-Loup Amselle pour son *Enquête sur les postcolonialismes* témoigne d'une angoisse. On pourrait penser que dans un monde globalisé, interconnecté, et du point de vue d'un anthropologue spécialiste des « branchements » culturels, l'Occident se retrouve plutôt « interpellé » par les voix alternatives qui ont émergé dans les années 1980, si l'on se place dans la perspective du dialogue, « rattrapé » si l'on réfléchit en termes géopolitiques, ou « dépassé » si l'on pense à la crise du capitalisme et en termes de compétition.

L'effondrement de la pensée ?

Amselle enquête sur la généalogie des théories postmodernistes, déconstructionnistes, subalternistes qui ont mis en pièce la fabrique occidentale des « grands récits », en plaçant l'accent sur les parcours des universitaires qui les portent. Il rassemble leurs courants dans un pluriel, « les postcolonialismes », pour évoquer une différence qui le préoccupe, comme si le grand changement du monde lié à la décolonisation, à la fin de la guerre froide et à la globalisation des marchés se résumait dans un « avant » de l'universalisme (occidental) et un « après » des fragments (les restes du monde) dont la reconnaissance ou l'expression dans l'espace public menaceraient le vivre ensemble. Leurs méthodes mettraient la Science et l'Histoire en question. L'essentialisme et le culturalisme qui les nourriraient seraient la source de tous les populismes. L'attaque est lourde.

Le paradigme dominant s'effrite. Amselle en dresse le prix à payer, non pour l'Occident, cet ensemble qu'il ne cherche pas à définir mais pour la France qui encaisse « *la facture postcoloniale* » (chapitre 9) dans son corps social. Terrible atterrissage que cette dernière partie de cet essai qui boucle, avec la crise d'un modèle républicain bouleversé par la montée des communautarismes et l'apparition du « contrat social ethnico-racial » (p. 239), le cycle des humeurs réactives qui habitent l'auteur depuis juillet 2005. Pour lui, « *la crise de la pensée occidentale, si tant que cette dernière existe [...] est aussi, sinon davantage, le résultat d'un processus d'effondrement interne* » (p. 8). Un constat qu'Amselle partage avec d'autres intellectuels très médiatiques. Mais quelle place occupe la critique venue de

« l'Autre » chez cet intellectuel qui fut le chantre de la relation entre les cultures, engagé contre la guerre d'Algérie, comme il le rappelle au chapitre 3. Il s'efforce, et il faut lui en rendre justice, de montrer l'enracinement matériel et institutionnel des sites de production alternatifs de la pensée occidentale et la circulation des chercheurs et des idées entre les Etats-Unis, l'Afrique, l'Inde et l'Amérique latine.

Connexions et mises à l'écart

La première phrase de l'introduction annonce le positionnement de l'auteur. « *Le monde à l'envers, tout est sens dessus dessous. Rien ne va plus, les jeux sont défaites : l'Occident fait eau de toute part et les rats quittent le navire* » (p. 7). Il se place dans la défense d'un camp – l'universalisme de la pensée, la science – en présentant ses arguments, mais en désignant aussi des « rats », ce qui met mal à l'aise.

Alors qu'une partie de sa critique des intellectuels, venus du « Tiers-monde » et subalternistes, porte sur leur ancrage dans l'université américaine et leur caractère vagabond, il oublie dans cette présentation des « concurrents » de la pensée occidentale de situer les rapports que les centres de pensée alternative en Afrique (Codesria), en Inde (CSSS) et en Amérique du Sud (CLACSO) entretiennent avec des centres français, y compris sa propre institution, l'EHESS, ou avec d'autres centres européens ; hormis le Royaume-Uni dont il évoque les *British cultural studies*, et le SEPHIS (programme Sud-Sud financé par le ministère néerlandais de la Coopération au Développement). Néglige-t-il volontairement un florilège de programmes de coopération universitaires et scientifiques, français et européens, pour ne retenir que les éléments utiles à sa démonstration ? Oubliant par exemple que Partha Chatterjee fut invité à l'EHESS par le LAIOS en 1998, pour un séminaire auquel il n'assista pas et qui fut l'occasion de vifs débats, notamment entre enseignants-chercheurs indiens et indianistes, J.-L. Amselle revient dix ans après sur la critique d'intellectuels mal connus en France. Car c'est plutôt dans l'université française que dans les universités du reste du monde, y compris occidentale, qui leur ont déjà ménagé une audience, et plutôt dans l'anthropologie française que se pose la question de la réception et de la critique des idées qu'il synthétise dans ce livre.

Décrochage

Le fer est porté par Amselle au sein de « la pensée française » et de la philosophie, comme si l'une et l'autre étaient la mère bien connue de l'Occident, pour annoncer le paradoxe de la *French theory*, ainsi dénommée par l'université américaine qui s'est emparée de M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze ou J.-F. Lyotard. Il est vrai que les Etats-Unis contribuent à la formation d'un espace intellectuel, financier, économique qui dépasse leurs frontières, faisant résonner la critique de l'universalisme tout en réutilisant ces idées pour des analyses du monde globalisé. Si J.-P. Sartre, A. Gide ou F. Fanon figurent au panthéon des critiques de la raison occidentale pour leur engagement contre le colonialisme français, comme le rappelle Amselle, ce sont ces philosophes plus contemporains qui sont visés pour leur influence sur l'émergence d'une pensée radicale. Ayant été traduits en anglais, les *French theoreticians* sont connus du monde universitaire non hexagonal et, effet de mode oblige, ils sont devenus incontournables. Leurs contributions aux études postcoloniales sont revisitées par les interprétations dont ils font l'objet dans la mouvance postmoderniste, et c'est ce fil que suit Amselle pour explorer le « décrochage de l'Occident », en oubliant quelques critiques internes comme,

par exemple, celles que E. Said fait à M. Foucault sur le pouvoir et l'histoire. Encore faudrait-il préciser par quels segments de l'université américaine ces philosophes ont été reconnus avant de revenir dans le discours des anthropologues. Il eut été heureux pour J.-L. Amselle de se préoccuper de ces glissements de sens qui se nichent dans la langue, pour évoquer la différence entre les *Cultural Studies* à l'américaine, au sein desquelles nos philosophes français et leurs interlocuteurs africains, indiens et sud-américains, se sont retrouvés, et les « aires culturelles » à la française, dans lesquelles se sont distribués la plupart des ethnologues, qui maintiennent une coupure vis-à-vis des départements de langues et civilisations. Cela aurait éclairé sa critique sur la manière dont les philosophes français ont fait de l'Europe « une aire culturelle » et ainsi « culturalisé la pensée », une problématique qu'il retrouve chez Dipesh Chakrabarty qu'il accuse de « continentaliser la pensée » (p. 30) dans son essai sur « La provincialisation de l'Europe » (2000). Est-ce l'origine indienne de ce dernier qui conduit Amselle sur le terrain glissant du « choc des civilisations », alors que Chakrabarty entend placer sa réflexion non sur une « région du monde » mais sur la question de la « modernité politique » ? Pour ne prendre que cet auteur qui met en perspective ce qu'Amselle nomme la « concurrence des pensées », son analyse des rapports entre la civilisation indienne et l'Occident, de leurs modes de construction scientifique ainsi que de l'historicisme européen, l'irrite. Il procède à la hache pour réfuter les principes de l'interdisciplinarité : en utilisant les travaux de Louis Dumont, Chakrabarty montrerait « encore une fois, s'il en était besoin, que, lorsque les historiens s'engagent dans la voie d'une mise en perspective anthropologique de leur savoir, ils retombent spontanément sur les visions les plus traditionnelles de la discipline à laquelle ils se réfèrent. De façon générale, comme on a déjà l'occasion de le signaler, le postcolonialisme et le subalternisme en s'appuyant sur l'ethnologie la plus figée font en réalité le lit du primitivisme et de son corollaire, le déni d'historicité » (p. 152).

Ce genre de réflexions, à la fois doctrinales, généralisantes et parfois approximatives, entache la lecture de cet essai qui a le mérite d'offrir une synthèse des idées que ces intellectuels expriment en anglais, et qu'un public non familiarisé aux œuvres de Gramsci, dans le sillage duquel ils se placent, ne connaît pas. On peut déplorer qu'ils n'aient pas été traduits plus tôt, mis au programme des enseignements et discutés plus largement dans l'anthropologie française. Car un tourbillon agite les intellectuels, depuis au moins 20 ans, sur la critique des modes de domination occidentale, du néo-libéralisme ou du capitalisme globalisé et de leurs effets culturels, comme sur la critique de la critique au regard des dérives textualistes, de la décontextualisation et de la dématérialisation des rapports sociaux que présentent certains auteurs.

Ce livre montre les ruptures qui ont conduit vers de nouvelles recherches, certaines meilleures que d'autres, et il les critique. Il est donc une invitation à lire les auteurs cités pour bien comprendre leurs démonstrations, et à les compléter par les auteurs absents dont les références figurent parfois en note de bas de page. Il appelle une enquête complémentaire sur la manière dont les idées postmodernistes, postcolonialistes, subalternistes sont retravaillées en Europe par des historiens, des philosophes et par des anthropologues qui ne font l'objet d'aucune référence dans ce livre. Ainsi par exemple, Amselle n'évoque-t-il pas la publication en français du livre d'Arjun Appadurai, *Modernity at large : the cultural dimensions of globalisation*, sous le titre *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation* (Appadurai 2001), avec une préface de Marc Abélès qui problématise une approche anthropologique de la mondialisation s'appuyant sur de tout autres perspectives théoriques que celles définies par l'horizon du culturalisme.

Replis identitaires ou reconnaissance des diversités ?

Pour que le débat ait lieu, il faudrait s'abstraire de l'idée que nous vivons un « choc des civilisations », un « conflit des croisades », qu'avec ou sans guillemets Jean-Loup Amselle semble entériner, car on ne le voit prendre aucune distance critique au regard de ces catégories du discours politique que Samuel Huntington introduisit, que les médias dominants ont banalisé et qui servent des entreprises néo-coloniales, comme la guerre en Irak. « *Dans le contexte actuel du « choc des civilisations », ou plutôt dans ce qui prend de plus en plus les traits d'un conflit des croisades, l'essentialisme stratégique est devenu une notion problématique dans la mesure où l'affirmation d'une altérité radicale peut être vue comme le ferment de tous les fondamentalismes* » (p. 146). Par des raccourcis de ce type, et des raisonnements quasi tautologiques, Amselle réfute toute forme d'adéquation entre la critique subalterniste et la manière dont la pensée universaliste traite la différence.

Parlant de « marques » et de « stigmates » (p. 138, 141), il dénonce la culturalisation du social, la perte d'historicité et les effets de cette pensée dans le champ de l'action collective. Mais il ne s'interroge sur le changement épistémologique que représente la prise en considération par les sciences sociales des « subalternes » (et de leurs attentes) que pour discréditer les fondements scientifiques des travaux en question, en écrivant par exemple, à propos de l'archéologie : « *la perspective postcoloniale et subalterniste, perspective qui a, comme on l'a vu, tendance à opposer une analyse par le haut du matériel archéologique à une analyse populaire par le bas de ce matériel, outre qu'elle reproduit de façon malencontreuse de vieilles idées dogmatiques que l'on croyait oubliées, a pour inconvénient de menacer dans son fondement toute démarche scientifique* » (p. 129). La critique de ces méthodes n'occulte-t-elle pas le fait qu'il faut « travailler autrement » en sciences sociales pour dépasser le paradigme assimilationniste et comprendre les dynamiques de reconquête d'un soi collectif qui expriment moins une demande de reconnaissance égoïste dans l'espace public, qu'une demande d'égalité. Le retournement du stigmate en étendard, le recours au terme de « fierté » pour clamer son existence dans l'espace public (*Gay Pride, Indigenous Pride*), interrogent le modèle d'intégration occidentale.

Science et conscience

Les perspectives postcoloniales mettent en question le « regard extérieur » qu'Amselle voit au « *fondement même de la discipline archéologique comme d'ailleurs de toute discipline scientifique* ». Cette critique du regard extérieur, relative à la construction de l'objet et aux manières de travailler avec les sujets de l'enquête ethnologique, n'est pas récente. Mais si dans l'anthropologie française on a pu débattre, dans les années 80, de la relation entre le chercheur et ses informateurs, du retour du savoir ainsi constitué sur les sociétés étudiées, parfois même de l'utilisation des savoirs, la question de la réflexivité n'a pas été vraiment abordée (Ghasarian 2002). Ainsi, les rédacteurs d'un rapport sur les régimes de scientificité de l'anthropologie (Lenclud *et al.* 1994) n'évoquent-ils pas cette question ni ne traitent de la problématique d'un agenda coopératif, susceptible de prendre en considération les changements de statut des sujets ethnologisés. Une majorité d'ethno/anthropologues évite de s'engager dans une réflexion sur l'esprit dans lequel sont conduites les recherches, ou sur l'éthique des pratiques. Quelques-uns s'autorisent une critique bien rapide de l'anthropologie « engagée » ou « impliquée », une thématique complexe qui fit l'objet en 2008 du congrès annuel de l'Association Américaine des Anthropologues

(11.000 membres à travers le monde). En se posant en gardien d'une certaine orthodoxie, ils n'ont pas vu que la pensée occidentale devait faire place à toutes sortes d'attaques, mais aussi de demandes, venues du reste du monde comme de l'intérieur de l'Occident.

Retours sur soi

La question n'est pas de l'ordre du regret comme l'indiquerait la conclusion du livre, mais plutôt d'ouvrir une vraie scène de débat dans l'anthropologie française sur des perspectives théoriques qui permettent de penser le réagencement du monde. L'enjeu est de rendre plus visibles les travaux novateurs pour éviter que les collègues philosophes, historiens ou sociologues ou même le vaste public, ne s'appuient sur les notions, concepts et récits ethnologiques les plus datés. Mais cet *aggiornamento* ne conduit pas à un programme de travail global ni surtout ne se ramène à ce jugement de valeur par lequel Amselle conteste l'analyse de ces subjectivités qui s'affirment dans le moment postcolonial, en concluant son essai par des mots extrêmement connotés : « *Toutes les pensées exotiques, elles-mêmes composites, qui ont enrichi la pensée occidentale, sont ainsi soustraites de cette dernière pour être érigées en substance définies une fois pour toutes. Un immense travail de recollection, consistant à rassembler des rameaux distincts de la pensée humaine, est ainsi programmé, incitant à se demander si ce programme ne débouche pas lui-même sur un processus de purification ethnique du savoir et, partant, ne renforce pas le choc des civilisations que l'on s'attache par ailleurs à dénoncer* » (p. 273). Tout cela, sans mettre en question le concept d'« exotisme » ! Comment peut-il invoquer « *un processus de purification ethnique du savoir renforçant le choc des civilisations* » quand il s'agit de penser la diversité dans un monde indéniablement traversé par des rapports de force mais surtout en quête d'intégration ?

Les systèmes de pensée alternatifs, les centres de sciences sociales qui se créent au « Sud », une catégorie aussi peu problématisée par Amselle que celle de « Nord », ne visent pas seulement à contester l'Europe et le colonialisme comme mode de domination. Ils montrent que l'on peut revisiter les catégories de la pensée occidentale et les systèmes de formation pour débattre d'idées qui se forment au contact d'autres traditions historiques, non dans le cadre d'un affrontement des blocs – qu'il s'agisse du paradigme Nord/sud ou des nouvelles figures de la relation capitaliste entre l'Occident et l'Orient – mais dans un champ intellectuel qui transcende ces frontières. Amselle voit les universitaires du Tiers-monde, invités ou recrutés comme professeurs aux Etats-Unis, comme les instruments de l'impérialisme multiculturel. Au-delà des problèmes que cela pose au plan de la représentation de ce qu'est l'Occident, cela vise à affaiblir l'autonomie et la portée de leurs critiques et à discréditer leurs idées en les rattachant à du carriérisme, sans s'interroger sur les conservatismes de l'université française, les causes et les conséquences de la fuite des intellectuels hors l'Europe.

Ouvertures

Les critiques postmodernistes et postcolonialistes ne font pas bloc, même si elles sont globalement issues d'espaces contestant l'hégémonie occidentale comme le montre Amselle qui retrace leur généalogie et distingue leurs lignes de force, pour ce qui concerne les penseurs africains et indiens mieux que pour l'Amérique du Sud. Même si on peut par divers aspects les rattacher à la pensée subalterniste, on ne peut pas voir ces courants comme de purs coups de boutoir contre l'universalisme de la pensée ni comme

les vulgaires outils de propagation d'un essentialisme culturaliste et populiste. Ils ne sont pas construits dans la perspective d'une « concurrence » (p. 7) même si le marché semble définir l'horizon de la démocratie néo-libérale. Il est tentant de dresser un parallèle entre les ouvertures que les subalternistes portent en sciences sociales et la rhétorique du « conflit de croisades » que notre auteur retient comme si ces intellectuels constituaient des bataillons en guerre contre l'Occident.

Les propositions des subalternistes – et cet ouvrage situe les plus connus d'entre eux à défaut de les mentionner tous –, s'appuient sur les transformations de la condition de sujet que la sortie du colonialisme a permis en termes de prise en charge de soi. Elles visent à porter un autre regard sur la manière de faire l'histoire, l'archéologie ou l'anthropologie, comme sur les mécanismes de la dépendance et aujourd'hui du néo-colonialisme. Elles renouvellent les approches en sciences humaines et sociales sans nécessairement perdre de vue les fondements de la démarche scientifique. Ces perspectives sont abordées par Amselle à travers trois chapitres concernant, le premier, les conditions de possibilité et les fondements d'un paradigme africain en sciences sociales, le second, l'émergence des « sans voix » à partir des subalternistes indiens, et le troisième, le réveil amérindien et la spécificité du débat que prend l'opposition entre marxisme et postcolonialisme sur le terrain latino-américain.

Les changements d'approche des faits sociaux et culturels qui se nouent autour de la question de l'histoire, de l'oralité, ou des savoirs indigènes ou autochtones, déplacent le curseur de la recherche du laboratoire occidental vers d'autres laboratoires, mais aussi vers des pratiques collaboratives. Cela déstabilise les positions acquises. De fait, depuis les années 1970, un certain nombre d'anthropologues occidentaux sont passés d'une recherche « sur » des sociétés, construites en objet scientifique, à des travaux « pour » ces populations, dans la perspective de soutenir une transformation positive de leurs conditions sociales et politiques. Certains d'entre eux, mais aussi des archéologues ou des sociologues, en viennent aujourd'hui à travailler « avec » elles, au « Nord » comme au « Sud ». La scolarisation puis l'accès à l'université des « subalternes », comme le sont par exemple « les autochtones », a changé la donne. Est-ce cela qui fait le jeu de tous les populismes comme il semble le montrer pour l'Afrique, l'Inde ou l'Amérique du Sud ?

Des « objets » bien vivants

La catégorie de « peuples autochtones » est typiquement l'objet de la critique amsellienne, bien qu'il la formule très mal au chapitre 7. Il est vrai qu'elle fait problème mais pas sur le terrain des « essences ». Je l'admets, le vocable « autochtone » prête à confusion en raison de la variété des configurations historiques, sociales et politiques, et des relations de domination et de marginalisation qui travaillent l'identification des « peuples autochtones » et la problématique de la souveraineté. C'est une catégorie dont il faut mesurer la dimension relationnelle et politique de façon précise, dans son rapport aux sociétés dominantes (la question du « peuple » dans « le projet national »), en termes de connexions, ouvertes ou fermées, de négociation ou de conflit. Or elle est ici rejetée, par généralisation excessive, du côté de l'essentialisme dont elle serait l'expression nouvelle.

La construction de cette catégorie ne se fait pas sans contradictions. Par la vertu des débats qu'elle engendre au sein des agences des Nations Unies elle inscrit un ensemble de sujets (peuples, communautés, individus), non dans les perspectives du relativisme culturel mais dans le champ des droits humains. Comme pour les minorités visibles ou

invisibles, les femmes, les Noirs, les fils et filles de parents émigrés, les homosexuels, il fallut que les autochtones fassent irruption dans l'espace public pour être reconnus dans leurs droits à parler, agir et se représenter le monde, aussi bien du côté occidental que dans les Etats issus des colonisations. Ces mouvements questionnent les bases de la communauté politique et appellent des réponses dans le champ du politique et du juridique.

La circulation des autochtones (en nombre réduit par rapport aux 400 millions de personnes considérées par les Nations unies sous cette catégorie) dans les universités et les institutions internationales a conduit à l'émergence de leaders, ce qui introduit la perspective d'une transformation historique de l'élite. Ils sortent de la condition subalterne de « non-sujets », « non-citoyens », pour devenir acteurs. Même si l'on doit analyser le type de représentation et la nature de leur engagement, cela suppose de connaître les points de vue d'où ils parlent, et d'accepter leur statut d'interlocuteurs.

Placer la discussion sur le registre de l'essentialisation des identités, laquelle peut indéniablement faire le jeu de certains militants et creuser le sillon de la « fragmentation », occulte la manière dont se développent les luttes, quoi qu'en pense Amselle lorsqu'il stipule, à propos de la Bolivie : « *ce n'est pas la mise en avant par Evo Morales, d'une identité indienne générique, identité composée de tous les apports ethniques de son pays, qui changera quoi que ce soit à la donne. [...] il reste que cette identité indienne générique, comme fusion des différentes ethnicités, conforte en fait l'existence d'éléments séparés* » (p. 198-199).

Les luttes indiennes en Amérique ne se présentent pas à « l'ère des multitudes » comme autant de combats pour de « petites patries » mais sous la forme de rassemblements pour une décolonisation des systèmes juridiques et de gouvernance sociale, économique et politique. C'est l'enjeu des alliances entre les confédérations indiennes et paysannes en Bolivie comme du Parlement des femmes autochtones d'Amérique Latine, qui se développent sur une base transcommunautaire, plurilinguistique, transnationale. Le déni de ces réalités n'apporte aucune lumière sur la manière de répondre au désir d'égalité en droit ni aux demandes de reconnaissance dans les systèmes de savoir (mémoire, histoire, expressions culturelles) et de pouvoir (gouvernance, autonomies, propriété intellectuelle, etc). La question est de réfléchir à l'articulation de ces pensées, connaissances, techniques et modes de représentation, ainsi qu'aux conditions de possibilités pour inscrire le pluralisme dans l'Etat, ou les systèmes d'enseignement, afin de sortir des impasses des politiques d'assimilation et de gérer les circulations internes et externes, des personnes et des idées. C'est à cela que renvoie pour partie la notion d'hybridité postcoloniale.

Réaction ou construction des capacités ?

A ne voir dans l'émergence des voix subalternes que des fragments manifestant une réactivité, ainsi qu'Amselle traduit le terme anglais « *agency* » (p. 125), lequel renvoie plutôt à la capacité de devenir acteur politique (au sens large du terme), il ne voit le côté politique des transformations sociales que sous l'angle d'un populisme qui rime avec essentialisme et culturalisme. Ainsi regroupe-t-il dans le même chapitre les critiques marxistes de l'indigénisme et l'anti-indigénisme de Mario Vargas Llosa, pour caricaturer le zapatisme et enfin rassembler les critiques des leaders pro-indigènes affichés comme Evo Morales, Hugo Chavez ou Rafael Correa, à la recherche d'une voie alternative de développement, et les critiques des mouvements indiens qui valorisent le monde dépassé

de la « tradition » ou du « *cacicazgo* ». Il y a là une grande part de confusion ! Comme aussi, à propos du rôle joué par les « autochtones » dans la décolonisation (p. 167). Une histoire à poursuivre, aussi bien en Afrique et en Asie, en tenant compte de l'existence des catégories « oubliées » de l'histoire officielle. Dans ce contexte, il faut admettre la pluralité des critères désignant les « peuples autochtones » (Martinez Cobo 1986), lire les documents des experts internationaux, se pénétrer des études que des universitaires réalisent sur ces questions complexes (Cadena de la Sol et Starn 2007), sur les cinq continents (Afrique, Europe, Océanie, Asie et Amériques) et, pour l'Afrique, comprendre la réflexion menée par la Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples (CADHP-IWGIA 2005).

Jean-Loup Amselle n'a qu'une vue approximative de la scène des Nations Unies, de ses développements institutionnels et, de ce fait, de la manière dont la catégorie relationnelle de « peuples autochtones » est construite, non comme substance mais pour poser la question du sujet politique dans le rapport à l'Etat et à la souveraineté. Cela peut se traduire (ce n'est pas une nécessité inscrite dans la « logique autochtone ») par des manières militantes de faire l'histoire, de dénoncer les inégalités, de revendiquer une justice, comme par des querelles muséographiques ou sur les questions de propriété (territoriale, intellectuelle). Mais c'est une perspective infiniment plus riche et plus complexe que celle consistant à rabattre, comme il le fait, la dynamique des questions autochtones sur « *l'émergence de mots d'ordre de type populiste véhiculés par les organisations internationales et les ONG, mots d'ordre repris par les gouvernements et les leaders indigènes* » (p. 199). On peut bien sûr critiquer les programmes des organisations internationales, et l'un des objets de l'anthropologie des institutions est de mettre à jour la construction de ces mots-valises, de ces sémantiques institutionnelles et de leurs effets politiques. Leurs contradictions interrogent la volonté de l'Occident, comme celle des élites africaines, indiennes, latino-américaines et océaniques, de faire vivre cette diversité-là.

Décolonisations mentales

Amselle évoque la différence d'une pensée « amérindienne décolonisée » (p. 40) sur le même plan que des pensées africaine et asiatique, ce qui nous interroge sur l'existence de celles-ci, comme si l'unité était toujours déjà là. Cela montre les limites d'une approche culturaliste des continents. Si la perspective d'un clivage africain inhérent à la dualité des blocs institutionnels francophone et anglophone est évoquée dans ce livre, on ne peut que s'interroger sur la notion de communauté de pensée entre les mondes indiens, chinois ou indonésiens qu'il avance avec l'idée de « pensée asiatique », tout comme sur les limites de ce que désigne le syntagme « pensée amérindienne décolonisée » ! Pense-t-il à tous les Américains ou seulement à ceux qui revendiquent une appartenance culturelle, aymara, maya, quechua, ou algonquine, pour parler dans l'université et dans la société. Cet ancrage entame-t-il nécessairement la qualité de leur production intellectuelle ? Il est hasardeux de promouvoir la notion de « pensée amérindienne » sans lui donner de sens dans le contexte d'un ouvrage qui oppose des blocs culturels plutôt qu'il n'explore les logiques de pouvoir.

Les mobilisations amérindiennes trouvent un écho sur la scène des Nations Unies où elles rejoignent celles menées en Asie, en Afrique ou en Europe septentrionale par d'autres militants qui se rangent sous la bannière des droits humains. La construction de réseaux tend à rassembler des identités, déconsidérées avant d'être fragmentées, dans une

critique de la colonisation, du sous-développement, de la militarisation et des politiques sécuritaires. Leurs discours visent à produire du droit dans une dimension inclusive. On est loin des clameurs culturalistes et séparatistes ! L'adoption par l'Assemblée générale des Nations Unies de la Déclaration des Droits des Peuples Autochtones, à la majorité de 143 voix sur 192 Etats-membres, seuls 4 pays (Etats-Unis, Canada, Australie, Nouvelle-Zélande) manifestant leur refus, serait-elle le fruit du « populisme » des organisations internationales ? Les choses sont plus compliquées que cela et plusieurs travaux sur ces questions auraient pu aider Amselle à y voir plus clair, sans se limiter à la lecture du *Courrier international* (Fritz, Deroche, Porteilla 2006 ; Bellier 2006, 2007, 2008 ; Glowczewski et Henry 2007).

De l'universel et du particulier

La notion d'agenceité se trouve recyclée dans la glose postcoloniale des organisations internationales, par exemple dans les programmes de « construction des capacités » des « plus pauvres », des « plus démunis » ou des « moins organisés » (logique dite d'*empowerment*). Catégories et concepts dont il convient d'examiner la performativité et qui ne laissent pas d'évoquer « les subalternes », sujets absents de l'histoire « classique » qui font retour dans l'histoire postcoloniale. Les représentants des peuples autochtones figurent dans ce panthéon des causes ciblées par les Objectifs du Millénaire pour le Développement comme « victimes » et aux côtés des « pauvres », des « femmes » ou des « porteurs du HIV ». Cela devrait conduire Amselle à relativiser la portée culturaliste de leurs mouvements sociaux en comprenant autrement la notion « d'essentialisme stratégique » (Spivak 1985). Celle-ci vise moins à soutenir des fondamentalismes par l'affirmation d'une altérité radicale (comme l'envisage Amselle p. 146) qu'à prendre en compte des situations d'invisibilité relative et à redonner voix à des sujets dominés. Le ton sévère d'Amselle se retourne contre lui lorsqu'il déclare que « *En s'appuyant sur certains des philosophes de la French theory, et par là même pour récuser tout discours de surplomb, Spivak s'est en fait exposée à ratifier une vision fragmentée du monde qui ne peut que faire le lit de tous les intégrismes* » (p. 147). En ne précisant ni de quels essentialismes il s'agit en matière d'histoires et de luttes féministes, ni les différences entre fondamentalismes politiques, religieux et « tous les intégrismes », Amselle pratique une forme d'amalgame prompt à nourrir « toutes les peurs ».

La question de l'égalité en droits et dignité des sujets dominés – femmes, minorités visibles, autochtones – et donc celle de leur place dans la communauté politique est à peine évoquée par notre auteur, et seulement à propos du réveil indien dans les Amériques et du rôle joué par les Nations Unies. Certes ce n'est pas l'objet de ce livre qui vise à montrer comment se retrouve mise à mal une pensée universaliste, par une pensée de la différence qui transite d'un centre à l'autre dans le cadre de cet ancien mouvement « tricontinental », né à la Havane en 1966 dans la foulée du mouvement des non-alignés. Pourtant, avec la réorientation des circuits d'échange intellectuels, cette pensée nomade présente l'intérêt de poser de vrais défis intellectuels.

Il faut y répondre plutôt que dénoncer. Revisitant Gramsci et l'ethnologie italienne, faisant dialoguer subalternisme et sud-alternisme, pour évoquer la crise du marxisme et du républicanisme, Amselle cherche une troisième voie. Il laisse aussi entendre que la France est le dernier siège de la pensée universaliste. Evoquant à la fin comment elle est amenée à payer « la facture post-coloniale », il boucle sa réflexion sur les méfaits du

multiculturalisme libéral d'inspiration nord-américaine qui, à ses yeux, ne contribue pas marginalement au décrochage de l'Occident qu'il décrit. « *En reprenant à leur compte les stéréotypes de l'Occident émis à leur rencontre, les postcoloniaux et les subalternistes, croyant se dresser contre lui, auraient de fait œuvré à son hégémonie. Triste constat d'une tragique méprise qui n'a pas fini d'exercer ses ravages* » (p. 273).

En évacuant dans ce livre toute analyse des conditions sociales de mise en œuvre des discours postcoloniaux, Amselle sombre dans un pessimisme qui ne permet pas de penser les enjeux politiques de la globalisation, du multiculturalisme et de l'interculturalité.

Références citées

- AMSELLE, Jean-Loup, 2008. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Stock.
- APPADURAI Arjun, 2001 [1996]. *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot.
- BELLIER, Irène,
 2006. « Le projet de déclaration des droits des Peuples autochtones et les Etats américains : avancées et clivages », in Gros C. et M. C. Strigler (dir), *Etre indien dans les Amériques*. Paris : Institut des Amériques.
 2007. « Partenariat et participation des Peuples Autochtones aux Nations Unies : intérêt et limites d'une présence institutionnelle », in C. Neveu, *Démocratie participative, cultures et pratiques*. Paris : L'Harmattan.
 2008. « Le Développement et les Peuples Autochtones ; conflits de savoirs et enjeux de nouvelles pratiques politiques », in Geronimi V., Bellier I., Gabas J.-J., Vernières M., Viltard Y. (dir), *Savoirs et politiques de développement. Questions en débat à l'aube du XXI^e siècle*. Paris : Karthala.
- CADENA DE LA SOL Marisol et Orin STARN, 2007. *Indigenous experience today*. Oxford-New York : Berg.
- CADHP-IWGIA, 2005. Rapport du Groupe de travail d'experts sur les Populations / Communautés autochtones. Copenhague : IWGIA.
- CHAKRABARTY, Dipesh, 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- FRITZ Jean-Claude, Raphaël PORTEILLA, Frédéric DEROCHE, 2006. *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial*. Paris : L'Harmattan.
- GHASARIAN Christian (dir), 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris : Armand Colin.
- GLOWCZEWSKI Barbara et Rosita HENRY, 2007. *Le défi indigène*. Paris : Aux lieux d'être.
- LENCLUD Gérard *et al*, 1994. *Les régimes de scientificité de l'anthropologie en France*, Rapport, MESRA -91-V-0828.
- MARTINEZ COBO, José, 1986. *Study of the problem of discrimination against Indigenous Populations*, E/CN.4/sub 2/1986/87 add 1-4, ONU. www.docip.org
- SPIVAK-CHAKRAVORTY, Gayatri, 1985. « Discussion : Subaltern Studies: Deconstructing Historiography », in Ranajit Guha (éd), *Subaltern Studies*, (4), *Writings on South Asian History and Society*. Delhi : Oxford University Press, 1985.